

# LOS JUDÍOS

*Luis Suárez*



se

Entre el versículo del Deuteronomio, que los investigadores señalan como el más antiguo, y el día de hoy, media un tiempo de cuatro mil años —no se reclame exactitud— durante los cuales la Historia de Israel se desenvuelve como unidad, en medio de vicisitudes con frecuencia terribles y dolorosas. Es una trayectoria sorprendente: de acuerdo con las leyes y tendencias que gobiernan el suceder histórico, el Pueblo, privado de su tierra y de sus estructuras políticas, disperso por el globo y agitado por vientos muy fuertes, hubiera debido desaparecer. No puede aportarse ninguna razón lógica de que no haya sido así. Tenemos, por consiguiente, que admitir que Israel desafía las coordenadas de tiempo y espacio. Han vuelto a la tierra (Eretz Israel) y no necesitan formular al anhelo tradicional de «el año que viene en Jerusalem». Este libro es la historia más completa de este pueblo. Inexcusable e imprescindible para judíos y no judíos.



Luis Suárez Fernández

# Los judíos

ePub r1.0

armaurumque 17.07.17

Título original: *Los judíos*

Luis Suárez Fernández, 2003

Diseño de cubierta: Joan Batallé

Editor digital: armaurumque

ePub base r1.2



Un arameo errante fue mi padre y bajó a Egipto en corto número para peregrinar allí, y creció hasta hacerse gran muchedumbre de mucha y robusta gente. Afligiéronse los egipcios y nos persiguieron imponiéndonos rudísimas cargas, y clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos y nos introdujo en este lugar, dándonos tierra que mana leche y miel.

#### DEUTERONOMIO 26, 5-9

Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham por la fe (Gal. 3, 7) están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la Revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en el que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles (Rom. 11-17-24). Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra Paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en Sí mismo (Eph. 2, 14-16).

La Iglesia tiene siempre ante los ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, *a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne* (Rom. 9, 4-5) hijo de la Virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo.

Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalem no conoció el tiempo de su visita (Lc. 19, 42); gran parte de los judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión (Rom, 11, 28). No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación, La Iglesia,

juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y *le servirán como un solo hombre* (Soph. 3, 9; Is. 66, 23, Ps. 65, 4, Rom. 11, 11-32).

Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno.

Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (Io. 19, 6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente procuren todos no enseñar cosa que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios.

Además, la Iglesia que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos.

Por lo demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte, por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda la gracia.

Declaración *Nostra aetate*, 28 octubre 1965

## INTRODUCCIÓN

Entre el versículo del Deuteronomio, que los investigadores señalan como el más antiguo, y la advertencia seria del Concilio Vaticano II, media un tiempo de cuatro mil años —no se reclame exactitud— durante los cuales la Historia de Israel se desenvuelve como unidad, en medio de vicisitudes con frecuencia terribles y dolorosas. Es una trayectoria sorprendente: de acuerdo con las leyes y tendencias que gobiernan el suceder histórico, el Pueblo, privado de su tierra y de sus estructuras políticas, disperso por el globo y agitado por vientos muy fuertes, hubiera debido desaparecer. No puede aportarse ninguna razón lógica de que no haya sido así. Tenemos, por consiguiente, que admitir que Israel desafía las coordenadas de tiempo y de espacio. Tampoco es una reliquia que sobrevive aislada, convertida en un fósil, porque las diversas etapas de su existencia muestran un crecimiento espiritual y una tarea intelectual de grandes dimensiones que, en su mayor parte, se ha comunicado a las culturas con quienes se hallaba en contacto. Ahora ha vuelto a la Tierra (Eretz Yisrael) y no necesita formular al anhelo tradicional de «el año que viene en Jerusalem». Conviene que los no judíos, especialmente aquellos sobre cuyos hombros pesan grandes responsabilidades, no olviden lo que Jerusalem significa: es mucho más que una ciudad envuelta en la nostalgia; se trata del suelo desde el que el Pueblo establece la relación con Dios, que es precisamente el donante de la Tierra.

Para un cristiano procedente de la gentilidad, como es el caso del autor de estas líneas y de la mayoría de los miembros de la Iglesia, el conocimiento de los rasgos y etapas esenciales en la Historia del judaísmo, se convierte en apremiante necesidad pues sin este antecedente necesario —«la salvación viene de los judíos»— muchos aspectos de la doctrina que profesa se tornan incomprensibles. Es un hecho, sin embargo, que durante siglos una cortina de celos, desconfianza y odio han separado a las dos comunidades, la del viejo Israel y aquella que a sí misma se denominaba «verdadero y definitivo Israel». El Concilio Vaticano II no ha innovado o invertido una doctrina, la ha puesto nuevamente en orden y de manifiesto. Es ahí donde surge la sorpresa:

si desde el comienzo, se había visto con claridad que los gentiles son ramas injertadas en la cepa original del olivo, ¿cómo ha sido posible que se adoptaran actitudes que, más allá del simple rechazo, buscaban la destrucción misma del Pueblo de Israel? Acciones coyunturales, como el rechazo inicial de las comunidades judías para que las cristianas, desgajadas de ellas, pudieran disfrutar del estatus de «religio licita» que les estaba reconocido en el Imperio romano, o la insistente tradición acerca de la responsabilidad colectiva en la Crucifixión, no son suficientes para explicar el odio que progresivamente se fue generando. De ahí la necesidad de profundizar en el conocimiento histórico. «Sine ira et studio» aunque sí con profundo amor al Pueblo de Israel pueden evitarse nuevos errores.

Existe una tendencia a poner el acento, cuando se intenta el relato de la Historia de los judíos, sobre aspectos evenemenciales negativos: las persecuciones. No es lícito ni conveniente sustraerse a su consideración; pero por muchos que hayan sido los daños infligidos y los sufrimientos soportados no son ellos los que constituyen el nudo esencial. El judaísmo es una fe revelada y aceptada, sobre la cual se ha venido trabajando siglo tras siglo, y los resultados de ese trabajo han influido en la sociedad y la cultura donde las comunidades hebreas estaban instaladas; al mismo tiempo, ellas se dejaban contagiar por esas mismas sociedades y culturas que les ayudaban en su tarea. Sin la animadversión y el odio esas relaciones recíprocas habrían sido más fáciles y, sin duda, más fructíferas.

Hasta el siglo VI antes de nuestra Era, Israel es un pueblo que pugna por construirse como nación y como reino, debatiéndose dramáticamente entre dos tendencias, la obediencia estricta a la Alianza con Yahvé y la tendencia a ser «como los demás pueblos». La primera le colocaba en un nivel que ninguna otra de las comunidades humanas había conseguido alcanzar, pues le había llevado al descubrimiento de que el hombre, criatura de Dios, ha sido dotado por Él de la capacidad intelectual que permite adherirse a la Verdad y de la libertad que basta para acomodarle al cumplimiento de las normas que esa Verdad implica. Dios es la pura Trascendencia y sus Mandamientos revelan el orden que debe reinar en la Naturaleza. Éste fue el gran mensaje, válido para todos los hombres. Pero esta aventura terminó trágicamente: el Reino sucumbió e incluso el Templo, signo visible de la presencia de Dios en medio de su pueblo, fue arrasado. No una vez, sino varias. Jerusalem, despojada de su rango de cabeza del Reino, aunque no muriera la memoria de David, pasó a ser, por esencia, la ciudad santa, «ciudad de paz» como se



insiste en recordar. La adhesión a este lugar —«que se me pegue la lengua al paladar si me olvido de ti Jerusalem»— descubrió para él un valor difícil de comprender para los no judíos. Donde quiera que esté, el israelita tiene la mente y el corazón anclados en aquel lugar.

El fracaso definitivo en los proyectos de conformación de un Estado trajo consigo la dispersión del Pueblo; la gran mayoría de sus miembros pasó a vivir a la Diáspora, como «exiliados» que buscaban ser acogidos por sociedades extrañas aunque sin integrarse en ellas. Como es fácil suponer el trato que los judíos recibieron fue variable, de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Pero todos los anfitriones que les acogieron, Babilonia, Imperio romano, Islam, Europa, coincidieron en limitar la benevolencia que proyectaban otorgarles a una simple «tolerancia». El prestigio de que se rodea a esta palabra en nuestros días puede engañarnos, y mucho, al respecto. Pues se tolera aquello que no se considera bueno ni suficientemente deseable para ser amado. Fijémonos en nuestra lengua castellana cuando hablamos del grado de tolerancia hacia la nicotina, el alcohol, la fatiga o los vecinos incómodos. No hace aún mucho tiempo que los burdeles eran públicamente llamados «casas de tolerancia». En los documentos medievales castellanos y refiriéndose específicamente a los judíos se decía de éstos que debían ser «tolerados y sufridos».

Quiere esto decir que cada una de las sociedades anfitrionas otorgaba a las comunidades judías un permiso de residencia, a cambio de servicios económicos o contribuciones que de ellas esperaba, pero nada más. Se establecía así un permiso de residencia que, en su primera etapa era satisfactorio, por las ventajas que a ambas partes reportaba. Surgía una coexistencia que, hasta el siglo XVI, tropezaría con una barrera de separación ya que las sociedades se definían por una característica religiosa que les proporcionaba la unidad. Pasaba el tiempo y aumentaba en las poblaciones anfitrionas un recelo ante aquellos elementos alógenos que rezaban, se educaban, vestían y comían de manera distinta. Las autoridades trataban de justificar su conducta protectora diciendo que esa convivencia era vehículo para que, un día, convenciéndose de dónde estaba la Verdad, se convirtiesen. La meta pasaba a ser definida de este otro modo: la integración en la sociedad pasaba por el trámite de que los judíos dejaran de ser judíos y se convirtiesen en mazdeos, cristianos o musulmanes. Tal podría ser la verdadera «solución final». Pasaba el tiempo y crecía la impaciencia. Conforme ésta prendía en las masas populares se iniciaban calumnias a veces atroces, contra los

desdichados judíos, a los que se amenazaba o hacía objeto de violencia si no se apresuraban a convertirse. Motines, saqueos, matanzas, se ponían al orden del día. Se hizo creer a la gente que los judíos eran, por su propia naturaleza, enemigos del género humano y que los signos del alefato tenían algo que ver con la hechicería. Las autoridades musulmanas y luego las cristianas, cuando los esquemas políticos maduraban, no veían otro medio de sacudirse el problema que ordenarles abandonar su territorio: bautismo o expulsión, fue la consigna; menos cruel desde luego que la de las masas populares que era bautismo o muerte.

De este modo desde el siglo XIV al XVI los judíos fueron expulsados de Europa —sólo algunas excepciones, como Frankfurt o los Estados Pontificios sobrevivieron— y empujados hacia el Este cristiano (Polonia o Ucrania) y musulmán (Turquía), donde la evolución política se hallaba más retrasada. Las grandes Monarquías occidentales, sin desarmar en su odio calumnioso hacia los judíos —los luteranos se mostraron todavía más rigurosos— entendieron que habían resuelto el problema que se les planteara. Eso no es obstáculo para que debamos reconocer que las aportaciones judías, durante esa larga convivencia, no fueron muy considerables: mucho debe Santo Tomás de Aquino a Gabirol y a Maimónides, y mucho también las Universidades europeas a las traducciones que actuaban como puente.

Pero en la etapa final de eliminación muchos judíos se habían bautizado, voluntaria o involuntariamente pasando a engrosar el número de conversos. El término «marranos» —de *maran atá*— es despectivo. La sociedad cristiana les miró con recelo: no creía en la sinceridad de su conversión. De cuando en cuando les acusaba y condenaba como «herejes judaizantes» que intentaban volver al Talmud, atribuido a sugerencias diabólicas. No estamos en condiciones de establecer una estadística, pero es seguro que una considerable proporción de estos conversos trataron de continuar o volver a la fe de sus mayores como «criptojudíos». En algunos países como Portugal, donde el bautismo se había hecho improvisadamente para impedir que se marcharan, o en Venecia donde se aparentó considerarles como cristianos permitiéndoles seguir en secreto sus tradiciones, el número de estos judíos ocultos, muchos de los cuales destacaban en el campo de los negocios, fue significativo. Nos estamos refiriendo siempre a cifras reducidas.

El odio y aversión al judaísmo no disminuyó; simplemente cambió de dirección. Se atribuyó la infidelidad de estos ocultos seguidores de la religión mosaica precisamente a su condición de judíos. De allí se pasó a decir que el

mal radicaba precisamente en la estirpe hebrea y que, bautizados o no, eran pérfidos judíos. Así se franqueó uno de los más peligrosos umbrales: el antisemitismo. No se trataba de declarar que los judíos eran malos porque seguían la doctrina del Talmud, odiosa para el cristianismo, sino que el Talmud era malo porque era invento de los perversos judíos. Esta nueva línea, que no necesitaba del apoyo de la religión para afirmarse, llegaría incluso hasta nosotros. La ambigüedad en la situación se produce hasta mediados del siglo XVIII. Cuando Felipe II, en 1580, se convirtió en rey de Portugal, los criptojudíos numerosos en este país, huyeron en gran parte a los Países Bajos, rebeldes contra su rey, y contribuyeron a aumentar esta resistencia protestante contra el Rey Católico. Aquí, un día, las autoridades holandesas, a mediados del siglo XVII, tomaron una decisión histórica: autorizar el retorno de estos supuestamente cristianos, a la práctica abierta de su religión. La conducta fue imitada después por otros príncipes de modo que en el siglo XVIII las comunidades judías, poco densas, aunque susceptibles de recibir inmigrantes desde las zonas pobres, fueron restablecidas. Algunas zonas como España y Portugal permanecieron impermeables, si bien el conde duque de Olivares llegó a proponer que se les readmitiera.

La reconstrucción del judaísmo occidental no mejoró las condiciones de animosidad y de calumnia pero sí la situación económica de los israelitas. Su superior educación, otorgada por la sinagoga y su escuela, y su necesidad de apoyarse en riqueza mobiliaria, les hizo expertos en el mundo de los negocios. El hecho de pertenecer a una comunidad que era supra o infranacional, como queramos, les permitía organizar sistemas de préstamo y cambio muy desarrollados. Los príncipes utilizaron los servicios de estos expertos que se convirtieron en judíos de Corte. Y así surgió la fuente de muchas tensiones: entre el gran banquero asentado en Londres, Frankfurt o Amsterdam y el pobre sastre ropajero de Polonia o de Ucrania la diferencia era abismal. En algunos judíos surgió incluso la duda de si, penetrando en esa cultura occidental ilustrada, que pronto dominaban, no era lo más sensato olvidar el pasado judío, «desjudaizarse» y buscar la asimilación.

El antisemitismo no desarmó: comenzaba a disponer de un arma nueva, señalando en los judíos ambiciosos buscadores de un dominio sobre la sociedad cristiana. Los altos funcionarios judíos como el famoso Süß, aprendieron a sus expensas lo que significaba el recelo contra sus actuaciones. La «cuestión judía» cobraba nuevas dimensiones. En Prusia se llegó a elaborar una legislación que intentaba dividir a los judíos en varias categorías

estableciendo de este modo diferencias en cuanto a los derechos individuales que se les podía otorgar. Paralelamente, en el seno de las comunidades orientales, las más pobres, surgía el temor a que esa «ilustración» de los ricos judíos se convirtiera en una amenaza para sus queridas tradiciones. En consecuencia, al decretar la Revolución francesa, la igualdad de derechos, emancipando a los judíos de las antiguas limitaciones, estalló una oleada de entusiasmo. Los ejércitos de Napoleón fueron acogidos por los judíos en todas partes, con el mismo alborozo con que en el siglo VIII lo fueron los soldados del Islam.

Pero la emancipación concebida por Napoleón tenía poca diferencia con la que proyectaran en tiempo los Reyes Católicos, pues la condición indispensable era que los judíos se convirtiesen en «ciudadanos», es decir, franceses asimilados a los demás, desapareciendo las comunidades y su autogobierno, porque eran innecesarias: el judaísmo se convertía en una religión, tutelada desde el Estado pasando a ser los rabinos, como los párrocos católicos funcionarios que percibían sueldos del Estado. No es posible predecir qué hubiera ocurrido porque el Imperio napoleónico fue efímero. Surgían, como consecuencia de este reconocimiento de una plena igualdad de derechos, nuevos peligros para la supervivencia del judaísmo. Uno de ellos, visible de modo especial en Estados Unidos, era el de que los propios hebreos sintiesen la tentación de incorporarse a la sociedad, borrando sus vínculos con la nación de origen, para no ser otra cosa que americanos en una tierra de libertad individual completa. Otro, que el progreso económico, cultural y profesional, que la posesión de derechos proporcionaba, despertase de nuevo envidia y temor entre sus coetáneos.

En todas partes anidó el antisemitismo. Los nacientes movimientos socialistas señalaron a los judíos como creadores del capitalismo y de las grandes desigualdades económicas. En los países occidentales esta corriente no tuvo verdadera importancia, aunque estallaron brotes como el famoso asunto Dreyfus. Pero conforme se viajaba hacia el Este, donde fermentaban los nuevos nacionalismos, se percibía la extensión de los odios. Los judíos eran los enemigos. Un monje ruso, utilizando como modelo un panfleto contra Napoleón III, que nada tenía que ver con el problema, elaboró un libro, *Protocolos de los siete sabios de Sión* en que se suponía que un pequeño grupo de expertos judíos habían trazado una misteriosa conspiración para apoderarse de la sociedad. El hecho de que muchos de los líderes revolucionarios fuesen judíos, permitió crear la otra versión: el socialismo

extremo y el comunismo revolucionario eran una parte de la conspiración judía.

Muchos creyeron en todo esto: la calumnia no necesita de verosimilitud para ser creída; al contrario, cuanto más burda, mejores posibilidades tiene. Una marea de odio fue creciendo con violencias que se desataron a partir de 1881 con los pogroms (matanzas) desencadenadas en Rusia. Es, apenas, el primer tramo hacia la destrucción del judaísmo europeo ejecutada medio siglo más tarde. Los totalitarismos utilizaron el antisemitismo como plataforma para señalar enemigos desviando hacia ellos la atención. Pero no debemos engañarnos: el holocausto es tramo final, espeluznante, de una larga secuencia de odios que había comenzado muchos siglos antes. No es exacto centrarlo en la locura de un solo hombre.

No hay ningún hecho negativo que no traiga aparejadas algunas consecuencias favorables. En este caso, la reflexión en los medios cristianos —la Iglesia estaba en lista de inmediatas represiones— ha permitido inaugurar una nueva etapa. La doctrina ha sido presentada con nueva luz, más potente, y con mayores exigencias. Se dice a los católicos que deben extender a los judíos el gesto de su amor y comprensión. Si fuera posible sustituir tolerancia por afecto y comprensión, cumpliendo aquel consejo de Rabbi Akiba y haciendo por los demás lo que para nosotros mismos quisiéramos, mucho se habría adelantado.

## CAPÍTULO I

### UN ARAMEO ERRANTE FUE MI PADRE

1. Ningún pueblo, salvo el de Israel, dispone de una conciencia histórica tan fuertemente arraigada y transmitida, por medio de ese conjunto de obras que llamamos, en plural, Biblia. Pues todas las demás culturas antiguas del Oriente Próximo han llegado a nosotros a través de tradiciones y relatos muy posteriores, lo que nos obliga a valernos de testimonios indirectos y de datos arqueológicos para penetrar en su pasado. Ciertamente los avances en este campo a lo largo del siglo XX han sido extraordinarios. Pero el Judaísmo va mucho más lejos: se presenta a sí mismo como dotado de una doctrina coherente, aquella que invoca también como suya el Cristianismo, e indica, como comienzo de su propia Historia dos acontecimientos fundamentales, empleando este término en su sentido más estricto. Primero fue el llamamiento de Dios a Abraham, a quien cambió su nombre por el de Abraham, ya que iba a ser padre de numerosas generaciones. El segundo es la salida de Egipto a fin de que los diversos grupos gentilicios se fundiesen en una sola comunidad, ligada al mismo Dios, Yahvé, por una Alianza (*berit*). Los investigadores pueden discutir los detalles eventuales de este relato, pero sus observaciones, críticas y reconstrucciones no pueden afectar a esa conciencia, que es eje sustancial para ambas religiones.

Descendientes, pues, en un sentido amplio, de Abraham. Mesopotamia y Egipto aparecen como factores determinantes en el origen de lo que debemos llamar Israel, una nación sobre un territorio, del que fue despojada y al que ha regresado diecinueve siglos después de haberlo perdido. Es precisamente en la Tierra, fruto de la Alianza, donde se produce el nacimiento de la conciencia de Israel, esencialmente religiosa. Pues, según la Biblia, el derecho del Pueblo sobre la Tierra (*Eretz*) no procede de haber nacido en ella sino de la Voluntad de Dios; por eso los judíos, pese a la larga permanencia y arraigo en ellas, no han reivindicado nunca derechos sobre Misraim o Sefarad. La raíz y

fundamento de todo está en el llamamiento a Abraham, a quien, siguiendo la huella de su padre Teraj, Dios mismo ordenara salir de Akkad.

No hay ninguna consecuencia, entre las muchas que pueden adscribirse a ese fenómeno de convulsión de los primeros Imperios del Próximo Oriente, en torno a la fecha convencional del -1200, que pueda compararse, en su importancia, al del establecimiento de Israel en la tierra de Canaan. Con este acto las tribus y grupos que invocaban el nombre de Abraham, Isaac y Jacob, pasaron a constituir una nación y comenzaron a acumular esa experiencia que constituye el inigualable patrimonio de la Biblia. Desde Israel, pues, y por medio de un trabajo paciente, sembrado de obstáculos, ha llegado a la Humanidad esa prodigiosa revelación que significa la creencia en un Dios único, trascendente esencial, rico en misericordia y a quien el Universo debe su existencia. Sobre ella se ha edificado, hasta hoy, cuanto de cultura espiritual, ética y libertad humana ha podido lograrse. Los tropiezos del camino no deben apartarnos de la consideración general. Incluso si prescindimos de cualquier referencia a la fe que, en su núcleo sustancial, aparece en las tres religiones, es preciso destacar que los hombres tienen contraída con la Biblia una deuda que no pueden pagar.

Los historiadores afines al positivismo recomiendan prescindir, como si se tratara de leyendas, de cuanto antecede a la constitución de la alianza entre las tribus a orillas del Jordán. Pero la memoria, que forma la base de la conciencia judía, no puede hacerlo así so pena de destruir su misma razón de ser. Pues afirma que Abram salió, con su padre Teraj, de Ur de los caldeos, obedeciendo a una norma común a los nómadas que vivían en simbiosis con las primeras sociedades urbanas, y, en un movimiento lento, remontando el gran río, llegó a la tierra de Harran. Nada hay, en este relato, que deje de ajustarse a la realidad de un tiempo, en el tránsito del III al II Milenio antes de nuestra Era. A modo de hipótesis podríamos establecer una relación entre este desplazamiento, la constitución por Ur-nammu del Imperio akkadio que llamamos III Dinastía de Ur, y las grandes migraciones que agrupamos convencionalmente como «movimientos de pueblos del año -2000». Abram es, desde luego, nombre akkadio; significa algo parecido a «hombre noble». La expresión bíblica, Ur Casdim, puede referirse tanto a la ciudad como al Imperio creado desde ella. Sucede, con esa III dinastía de Ur, algo que, sin duda, puede considerarse muy significativo. Sin querer extraer conclusión alguna parece oportuno recordar que los dos principales miembros de ella, Ur-nammu y Shulgi, hayan pretendido franquear el paso que debía conducirles desde una simple delegación de la divinidad a la declaración de que el poder,

en sí mismo, es de naturaleza divina, algo que los judíos catalogarían como «abominación».

Ur III constituye una especie de paréntesis. Acaba sucumbiendo bajo la marea de las grandes migraciones. Las fuentes mesopotámicas, al referirse a los pueblos que las protagonizaron, emplean un nombre —*amurru* en akkadio, *mar-tu* en sumerio— que permite considerarlos, según sugieren M. Noth y R. de Vaux, como pre-arameos. Desde este punto de vista no hay contradicción entre este gran episodio y el viejo verso del Deuteronomio que hemos mencionado en portada, haciendo de Abraham «un arameo errante». Evoquemos, pues, el deambular de los nómadas con sus rebaños que, partiendo de la baja Mesopotamia y, sin apartarse de los pastos fecundos, llegaron a instalarse en Harran, a la que las fuentes egipcias presentaban como Naharim, tierra «entre dos ríos». De este modo podemos explicar el recuerdo lejano que vino a incorporarse después a la conciencia de los israelitas. No se trata aquí de recoger resultados de una investigación histórica o arqueológica sino de reflejar una conciencia milenaria e invariable sobre la que se ha construido una visión del hombre.

De acuerdo con la fe heredada, fue en Harran donde «dijo Yahvé a Abram: sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre para la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será una bendición, y bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra» (Gn. 12, 1-3).

2. Esa tierra era ya Canaan. Formaba parte de una gran entidad geográfica que la Biblia sitúa desde el «gran río» (Éufrates) hasta el «río de Egipto» (Nilo) formando una especie de puente o pasillo imprescindible entre los tres grandes ámbitos culturales y políticos donde nacieron los primeros Imperios. Sufría influencias, dominios, invasiones, pero producía las siete cosas —trigo, cebada, uvas, higos, granadas, aceitunas y miel— que junto con los productos de la ganadería, significan prosperidad y desarrollo: era en sus partes bajas, la tierra que «mana leche y miel». Egipto aparece ante Israel como un modelo de unidad, fuerza, estabilidad dignas de imitación; Mesopotamia, con sus Imperios cambiantes, acadios, mitanios, hittitas, asirios, caldeos, significará la inestabilidad mutable. Antes de que Israel la unifiquen, Canaan era un caleidoscopio lleno de variedades.

Pero ¿qué es Canaan? Los archivos de Ugarit nos permiten penetrar en un trasfondo religioso que, sin duda, ha ejercido influencia sobre Israel: un dios



de lo alto, Ilu (Él), condición que también se asignará a Yahvé, y su consorte Aserá, presiden a sus tres hijos, Baal, que domina la vida, Mot, dios de la muerte y del mundo inferior, y Anat, diosa de la belleza y de las hazañas, todos los cuales se asocian al principio de la fertilidad; muchas de las fiestas religiosas hebreas serán establecidas como sustitutorias de las cananeas. No eran éstos los únicos dioses allí reconocidos. Por ejemplo se menciona a Kotar, dios de los oficios. Con las costumbres cananeas aparece congruente la idea de esa especie de contrato entre la divinidad y los hombres que, por ejemplo, exige que los sacrificios sean perfectos.

Cananeo, en principio, significa púrpura, de modo que la tierra ofrecida por Yahvé a los israelitas se hallaba directamente relacionada con la producción y comercio de esta materia tintórea. El cuantioso botín que, en sus campañas de expansión, mencionan las fuentes egipcias —esclavos, grano, aceite, madera de cedro, piedras preciosas, cobre— puede haber contribuido a crear la leyenda de la riqueza extraordinario de la tierra. La primera llegada, en el contexto bíblico, y la estancia en Beerseba, nada tienen que ver con una conquista y ocupación del territorio. Son dos temas distintos.

Largos siglos tendríamos que situar entre el momento de la partida de Abraham y la salida de Egipto. Los autores de la tradición bíblica recurren al procedimiento de asignar extraordinaria longevidad a los patriarcas, buscando un equilibrio temporal entre dos etapas, la de la estancia en los oasis y pastos de la tierra intermedia, en donde aparece el nombre de Israel aplicado a Jacob, y la de la permanencia en Egipto. Tenemos que hablar, por consiguiente, de centenares de años y no de decenios. Pero, al mismo tiempo, la tradición bíblica necesita asignar ese primer tiempo a tres personajes singulares, Abraham, Isaac y Jacob, a quien se hace morir en Egipto. Existe, en dicha tradición bíblica otra tesis que los investigadores actuales se niegan a compartir pues, según aquella, Israel estaba constituido antes del éxodo, y era la consecuencia de un crecimiento natural de la población, «hasta hacerse una gran muchedumbre». Insistamos: en la conciencia histórica que el Judaísmo tiene de sí mismo, con independencia de los datos que la investigación proporciona, las doce tribus se originan en los hijos y nietos de Jacob/Israel y no son resultado de ninguna especie de anfictionía. Es importante no perder de vista esta tradición; para los fines de nuestro trabajo importa mucho no olvidar lo que el Pueblo de la Alianza pensaba de sí mismo. Se trata de una conciencia que el cristianismo ha recogido.

Ahondemos un poco más en esta conciencia. El epónimo a que se acude

para explicar el origen de las tribus corresponde a una etapa final, inmediatamente anterior a la absorción de las tribus por Egipto: «No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido» (Gn. 32, 29). Tiene alguna relación con «haber visto a Dios cara a cara» y con su consecuencia de hallarse en presencia de Dios. Los hijos y los nietos de este patriarca proporcionarán luego los epónimos para cada una de las tribus. Henri Cazelles llama la atención sobre el término empleado en la Biblia, «simiente (*zerá*) de Abraham» y sobre el hecho de que ninguna tribu lleve su nombre, pero en la conciencia firme de las tres religiones, Abraham no es el padre de una tribu sino de todas, incluyendo a los descendientes de Ismael, y punto de partida para quienes adoran y sirven a Yahvé/Dios.

Desde un tiempo muy remoto, los israelitas han insistido en la necesidad de conservar la pureza de su fe mediante el rechazo de matrimonios extranjeros, porque estos provocaban un desvío desde la obediencia a Yahvé al culto de los ídolos. No entraremos en discusiones eruditas acerca de la realidad del relato evenemencial que nos hace la Biblia, sin que esto signifique restar ni un ápice al valor de las investigaciones recientes. Estas últimas coinciden con la tradición bíblica en señalar la conciencia religiosa.

3. No parece que puedan oponerse argumentos sólidos y fehacientes a esa línea que subyace en dicha tradición. Como consecuencia de los movimientos de pueblos de la primera mitad del segundo Milenio, nómadas procedentes del Creciente Fértil se instalaron en Egipto en donde serían luego en parte expulsados y en parte sometidos. Más tarde y como consecuencia del declive de ese Imperio que llamamos «nuevo», esos descendientes de arameos, instalados en la frontera, emprendieron una emigración a través del desierto del Sinaí, hasta situarse en las orillas del Jordán. Debemos recordar la explicación que, siglos más tarde, retrospectivamente se daba de este episodio capital. Al pequeño grupo de descendientes de Israel, insignificante si se le compara con los grandes Imperios coetáneos, Dios le había escogido para convertirlo en «parcela de su heredad» y depositario de su Revelación; sólo a Él, en consecuencia, podía rendir culto. El desvío de esta misión, la idolatría, acarreaba severos castigos, hasta culminar en la dispersión. Oprimido por los faraones de Egipto, su situación se había tornado insostenible. Entonces Dios suscitó, de ese mismo pueblo, un guía religioso, salido de las aguas, según revela su propio nombre, Moisés, el cual, entre prodigios y portentos, le sacó del país del Nilo para llevarlo a la tierra destinada y prometida por el mismo

Yahvé (Eretz Yisrael) que «mana leche y miel». En el curso de este acontecimiento clave, Dios habría sellado con Israel una alianza (*berit*) entregándole una Ley, norma de conducta, que debía ser estrictamente obedecida. Esta doctrina ha pasado íntegramente al cristianismo.

Una prodigiosa singularidad asiste a Israel ya que posee un relato preciso y detallado de sus orígenes históricos. Ahora bien, ese esquema que todos hemos aprendido, de la salida de Mesopotamia, la organización de los diversos clanes por la acción de los patriarcas, la emigración a Egipto y luego el éxodo de un Pueblo ya constituido, ¿es verdadero? Es preciso admitir que la tradición bíblica, en la forma en que ahora la poseemos, se conformó en época muy tardía. En general los exégetas protestantes alemanes, a partir de Wellhausen y su escuela, adoptaron una actitud radicalmente negativa: todo es pura invención tardía. Llegaron incluso a considerar a los patriarcas como simples personificaciones de antiguos mitos. Esta postura ha tenido enorme influencia sobre otros investigadores. En esta línea A. Alt y M. Noth llegaron a la conclusión, que es en la actualidad generalmente admitida, de que Israel se constituyó dentro de Canaan como una anficiónía, es decir, agrupación de clanes y tribus en torno al santuario de Siquem y el culto al dios Yahvé. Recientemente G. Mendelhall niega incluso que se haya producido ningún tipo de conquista, desde el exterior.

La dificultad de estas hipótesis radica en que sus autores no pueden aportar ningún argumento documental, de modo que todo es producto de un razonamiento subjetivo. A ellas opone la escuela de Albright que esa tradición bíblica, que responde a una fuerte conciencia histórica, no puede haber sido inventada en lo que constituye su línea esencial. Hay, en la Biblia, suficientes pruebas circunstanciales que obligan a admitir que el Pueblo pasó por un largo período de nomadismo antes de que pudiera constituirse como comunidad sedentaria. Hubo, además, unidad inicial desde la que se pasó a una fragmentación que llegó al máximo en la época de los Jueces, que se corresponde con acontecimientos históricos bien conocidos. No debemos incurrir tampoco en el otro extremo que indica la escuela de Yehezkel Kaufmann, el cual exige aceptar el relato bíblico en su sentido literal.

En el origen está, sin duda, la tribu. Los «bené Yisrael» se definen a sí mismos como miembros de doce tribus distintas referidas en común a un solo epónimo; nómadas —lo que no significa grandes desplazamientos sino muda en los pastos— su economía ganadera no les impedía adquirir algunas veces campos. El nómada vive siempre en una especie de simbiosis con poblaciones

sedentarias. Cada tribu cuenta con un jefe natural, el padre, que realiza los sacrificios, da la bendición, conduce al combate y negocia los matrimonios. Abram es un nombre relativamente frecuente en el ámbito mesopotámico del II Milenio y puede traducirse como «dios ama», recordando indirectamente al dios de Ugarit, Il-abi («dios padre») por su relación con los hombres. Al cambiar de nombre se enriquece también el sentido, pues Abraham quiere decir «el padre es exaltado». De modo que todo encaja bien en esa doctrina esencial para el judaísmo y el cristianismo de que Dios es padre, creador de todas las cosas, y ama al hombre. Es verosímil pensar que la consolidación de las tribus antiguas hayan tenido lugar en la época de los amorreos (*amurru*) a quienes algunas veces los autores posteriores confunden con los arameos, error nada extraño si pensamos en la sucesión histórica que se produjo. De acuerdo con la tradición bíblica, el Dios de Israel comenzó siendo el personal de Abraham, pasando luego a sus descendientes y después a todo el pueblo tras la salida de Egipto.

No era necesaria la consanguineidad para que dos tribus se unieran: bastaba con clavar la espada en tierra y prestar el juramento para crear ese vínculo especial, *ben 'Ameb*, que equivale a un parentesco estrecho. De este modo no es vinculante el linaje. Los israelitas no deben ser contemplados como una etnia. Ignoramos el papel que hayan podido desempeñar los antepasados de Israel en la invasión de los hicsos, que tuvieron que abandonar Egipto desde el -1580 y en las guerras a que dio lugar la expansión militar de la XVIII dinastía que alcanzó hasta el Éufrates. En una estela de Idrimi, rey de Mukish, sobre la curva del Orontes, datada entre -1550 y -1500, este monarca recuerda que, habiendo tenido que salir de su país, había tenido que morar durante siete años entre los *hapiru* antes de recobrar el trono. ¿Son los *hapiru*, mencionados también en otros lugares, hebreos?

En una prolija relación geográfica del faraón Amenhotep III (-1402--1364) aparece una mención que resulta inquietante para los investigadores: «El país de Sus IHV (A)», refiriéndose al Sinaí o al Negueb, ya que ese término recuerda el tetragrammaton de Moisés. En este importante documento se mencionan Nauplia, Mesenia, Micenas y acaso Ilion, lo que enmarca cronológicamente esos orígenes de Israel con los dos grandes hechos que inauguran la historia de Europa, la civilización micénica y después su ruptura. Pocos años más tarde en el archivo de Tell Amarna, se encuentra una carta de Abdi Jepá, jefe militar de Urusalim (Jerusalem) pidiendo a Amenhotep IV (Ekhnaton) el envío de refuerzos. «Mira, lo que ocurre es obra de Milkili y obra de los hijos de Labaya que han dado el país del rey a los

hapiru». En esa misma ciudad de Jerusalem, al lado de cananeos, son mencionados hititas, lo que parece confirmar el sentido de los textos bíblicos posteriores cuando se atribuye a la ciudad una madre hitita.

4. Todas estas noticias, fehacientes aunque difíciles de interpretar, corresponden al tiempo de los Patriarcas. Su memoria aparece envuelta en relatos legendarios tan complejos que resulta difícil separar lo que en ellos existe de verdadero. Albright, Glueck, Speiser, el P. De Vaux y el exégeta judío Ysivin recomiendan situarse en la primera mitad del II Milenio a. C., pero la mayor parte de los investigadores actuales siguen la opinión de Kaufmann, Gordon y Eissfeldt, que los datos documentales mencionados parecen confirmar aproximándose a la época de Ell Amarna. Todo es dudoso. No tenemos ninguna fecha en que apoyarnos antes del siglo XII. Se señalan anacronismos como hablar de camellos que no fueron domesticados hasta esa centuria, pero el hecho de que los patriarcas empleen el asno en sus desplazamientos, parecen confirmar el supuesto de que, tras la complejidad de las noticias existe un fondo indudable de verdad.

Los patriarcas son presentados, sobre todo, bajo dos aspectos que se incorporan definitivamente a la conciencia de los israelitas: son portadores de la alianza que Yahvé ha establecido con su pueblo, al que de esta manera ha convertido en instrumento religioso, y reflejan una real simbiosis que desempeñó papel muy importante en el Oriente Próximo entre las dos economías de los sedentarios establecidos en ciudades y de los ganaderos en su torno. Cuando se libera al relato bíblico de adherencias y anacronismos como esa de hacer de los amurru arameos, que son posteriores, aparece ante nuestros ojos como más real. Abundan los testimonios arqueológicos y literarios que vienen a confirmar el ambiente que en aquél se describe. Por ejemplo, los pueblos seminómadas del Próximo Oriente enterraban a sus muertos a lo largo del camino y, a veces, en los cementerios de las ciudades con que se relacionaban, creando en consecuencia monumentos o santuarios que estaban en uso durante varias generaciones, como nos recuerdan todavía los lugares santos que en la tierra de Israel se señalan.

Por el tiempo en que se supone que los patriarcas, con sus familias y sus ganados estaban recorriendo las montañas, los valles y el desierto del Negueb, que en efecto, como la historia de Sara nos recuerda, se hallaban en estrecha relación con Egipto, varias ciudades cananeas se estaban construyendo en esas llanuras. Mambré tendrá categoría de importante mercado hasta la época

de San Jerónimo. Los documentos del archivo de Mari, que corresponden a los siglos XIX y XVIII antes de nuestra Era, mencionan como ciudades cananeas las de Harran y Najor, mencionadas en la Biblia como residencias de los patriarcas. Existió, sin duda, una especie de parentesco entre los semitas occidentales que gobernaban en Mari y los hebreos, según demuestra la coincidencia de ciertos nombres como Abram, Jacob, Lia, Labán o Ismael. El cuadro de vida que se describe en los primeros Libros de la Escritura responde muy bien a lo que los archivos que se van descubriendo e interpretando.

Los correspondientes a Nuzi, una villa cercana a la ciudad amorrea de Kirkuk, que formaba parte del Imperio de Mitani, revisten mucha importancia para el conocimiento de los remotos orígenes de Israel. Pues los documentos exhumados nos revelan que ciertas noticias bíblicas respondían a costumbres que estaban en vigor como, por ejemplo, cuando Abraham, carente de hijos, piensa reconocer a su servidor Eliezer como heredero, la venta de la primogenitura por parte de Esaú, aunque en este caso el precio fuera, simplemente, un simbólico plato de lentejas, o los de Sarai y Raquel que entregan la criada al marido para tener por medio de ella descendencia. No se trata, por tanto, de imaginación novelesca por parte del autor sagrado sino de acomodo a las costumbres del tiempo y de la sociedad.

5. La estancia en Egipto es una noticia que aparece únicamente en la Biblia, aunque los papiros revelan que eran frecuentes las inmigraciones desde Canaan por parte de poblaciones nómadas, así como la presencia de semitas sometidos en condición de esclavos o mano de obra, en condiciones de inferioridad. El nombre de *apiru* o *habiru*, susceptible de ser identificado con el de hebreo, no indica ninguna definición étnica; parece significar inferioridad y, en último término, extranjería. Hebreo, «ibri» en la Biblia, no fue, en consecuencia, nombre que los israelitas se dieron a sí mismos sino un calificativo ajeno.

La salida de Egipto, Éxodo, valorada con prodigios que tendían a demostrar que se cumplía la voluntad de Dios por encima de la de los hombres, era situada por los autores del Libro de los Reyes doce generaciones antes de la consagración del Primer Templo (970 a. C.). Pero se trata de una cifra puramente convencional, como doce son las tribus y doce las puertas de Jerusalem; por otro lado resulta difícil saber qué se entendía por una generación. Muy importante es la carta de un funcionario de Ramsés II en la que se hace referencia a «los apiru que transportan piedras a los grandes

pilonos de Ramsés». De modo que el versículo de Éxodo, I, 11 —«pusieron sobre ellos capataces que los oprimiesen con onerosos trabajos»— parece coincidir con la realidad; no es absurdo suponer que la tradición hebrea apunta a Ramsés II (1290-1224) cuando se refiere al faraón que oprimió a los israelitas: Pitom y Rameses coinciden demasiado de cerca con Pe(r) Aton y con la nueva ciudad que el famoso soberano quiso erigir en su frontera oriental, Pe(r) Ramsésmiamun (Casa de Ramsés, amado de Amon).

La opresión y el exilio no tienen que coincidir necesariamente. A modo de hipótesis se formula como dato —y sobre él muchas imaginaciones han podido volar— que el éxodo haya tenido lugar durante el gobierno de Ramsés, si bien los exégetas tropiezan con el inconveniente de que la Biblia habla de la muerte del opresor y conocemos bien las circunstancias del fallecimiento de este famoso monarca. Por eso algunos investigadores prefieren referirla a Merenptah (1222-1214) de quien sabemos que hubo de combatir duramente la rebelión de las ciudades cananeas, queriendo conmemorar su victoria por medio de una estela que se ha conservado hasta hoy. A ella pertenecen estas palabras decisivas: «Israel está desolada; su simiente, no».

Estamos, pues, ante un momento crucial en la Historia del Mediterráneo. Si los cálculos de Sterling Dow son correctos, la guerra de Troya, que fue un esfuerzo agotador para las ciudades micénicas abrió paso a las invasiones de los que los egipcios llamaron «pueblos del mar» porque éste era el vehículo que utilizaban. Ramsés III (1198-1166), que es el último de los faraones de la dinastía XIX, en una estela conmemorativa, que datamos en torno al 1190 relata cómo obtuvo una victoria decisiva sobre estos agresores, tras la cual se instalaron en la costa, especialmente en Gaza, Askalón y Asdod, donde erigieron ciudades que, aun formando una confederación, eran autónomas: el nombre de los invasores, *pulesatim*, que los autores bíblicos convierten en filisteos, ha llegado hasta nosotros como una denominación de Palestina. Pero las invasiones del 1200, que sumergen Grecia bajo el empuje de los dorios, también dejaron libres a los arameos para golpear en la frontera establecida. Egipto hubo de abandonar el país de Canaan, replegándose para asegurar los pasos de Suez.

6. La expresión comúnmente utilizada para referirse al éxodo es «subir de Egipto». Se trata, pues, de un ascenso, una liberación para la que Dios se vale de tres héroes, Moisés, Aarón y María, a todos los cuales se hace morir fuera de Israel. No es posible negar la estancia en Egipto, ya que

tenemos pruebas de la existencia de grupos semitas, llegados en el momento de la invasión de los hicsos y todavía mucho tiempo después. No sólo hemos de tener en cuenta que Moisés es nombre judío; la tradición nos informa de que Efraim ha nacido en Egipto y de madre egipcia. Probablemente se unen dos tradiciones en este gran acontecimiento y por ello se señalan dos rutas, una que utiliza el camino que siguieron después los filisteos, cercano a la costa, que puede corresponder a la expulsión de los hicsos, y otro que se acomoda al modelo de una huida de los trabajadores forzados que tuvieron que utilizar la ruta que rehuía la vigilancia de los puestos fortificados que, desde la época de Seti I, custodiaban rigurosamente la frontera.

De cualquier modo no hay razón alguna para rechazar la noticia de que se produjera esta segunda salida en el siglo XIII o XII a. C. Con ella entramos en la que constituye ya la Historia de Israel. No se trataba de un acontecimiento de suficiente entidad como para que lo recogieran otras fuentes. Lo mismo sucederá más tarde con la Diáspora. Pero en la conciencia israelita el Éxodo (*yetziat mitzrayim*) es «un símbolo de la libertad otorgada por Dios y un factor importante en la conformación de la conciencia religiosa de Israel» (Verwobsky). Punto de partida para el nacimiento del Pueblo, se inscribe en tres decisivos acontecimientos: la terrible y brusca irrupción de Yahvé (por eso la Torah sitúa aquí la promulgación de leyes, normas y ritos); la entrega de la Tierra prometida; y la elección de ese mismo Pueblo con quien Dios establece su alianza (*berit*).

La Biblia insiste en que, tras una larga demora en el desierto, los emigrados, que ya formaban doce tribus, dirigidos por Josué el efraimita procedieron a la conquista de la tierra de Canaan, en las dos orillas del Jordán, sometiendo o destruyendo las poblaciones allí establecidas, hasta chocar con la barrera que significaban las ciudades fortificadas de los filisteos. Hay, en estas noticias —el Libro de Josué se contradice, como también otros relatos posteriores— una especie de simplificación de acontecimientos que fueron mucho más complejos. Se incorporan al relato muchos detalles secundarios de carácter etiológico que no impiden sin embargo que admitamos la veracidad sustancial del hecho de la instalación de los grupos israelitas en la tierra. Los abundantes datos arqueológicos nos demuestran que la consolidación de Edom y Moab como reinos se produjo con posterioridad a la instalación hebrea en Canaan. La Jericó clásica, de mediados del segundo Milenio, no puede ser la que, según la Biblia, fue conquistada por Josué; pero no es



tampoco absurdo suponer que, como en Troya, se haya producido en aquel lugar una superposición de ciudades. Las noticias de destrucción de ciudades en medio de las turbulencias que siguen a las invasiones del 1200 están arqueológicamente comprobadas.

El episodio histórico, que parte de una base real —los israelitas se hicieron dueños de un territorio que, hasta hoy, han considerado como legítima propiedad— ha sido interpretado de muy diversas maneras, según las escuelas que antes hemos mencionado. Así Yitzhak Kaufmann sostiene que el Libro de Josué fue redactado en fecha muy próxima a la de los sucesos de que se ocupa, constituyendo en consecuencia una crónica en general fidedigna. A. Alt y M. Noth, con veinticinco años de distancia en sus trabajos, coinciden en señalar, de acuerdo con datos arqueológicos, que la infiltración desempeñó un papel mucho más importante que la conquista y que el «erem» o destrucción de los moradores es una figura literaria. William F. Albright se inclina a pensar que hubo, sin duda, lucha enconada pero que esto no nos autoriza a admitir el relato bíblico ya que en él se incluyen referencias a acontecimientos posteriores. Algunos historiadores, aproximándose al punto de vista que ya formulara A. G. Mendenhall, se niegan a admitir que esta tradición, esencialmente religiosa, contenga ninguna noticia histórica y proponen rechazarla radicalmente. Formulan entonces la hipótesis de que las tribus se habrían formado espontáneamente en el territorio cananeo, dentro del siglo XIII a. C. constituyendo una anficiónía en torno al santuario del dios Yahvé en Siquem; posteriormente también Béthel y Siló habrían sido reconocidos como lugares santos. Ningún testimonio puede aportarse en favor de esta última propuesta a la que se adhieren los investigadores que se mueven dentro de la metodología del materialismo dialéctico ya que permite prescindir de cualquier coordenada religiosa.

No disponemos de fuentes alternativas que nos permitan cotejar la narración bíblica, de modo que cualquier decisión que se tome gira en torno a una especie de acto de fe. No es lícito, sin embargo, inventar una nueva narración para sustituir la que poseemos. Creer o no creer en la veracidad de ésta. En cualquier caso quedan los resultados: Israel aparece en los últimos siglos del II Milenio en ese espacio territorial del que se había retirado, al parecer definitivamente la administración egipcia. Queda en pie, siempre, la pregunta que ya se formulara J. Wellhausen a principios del siglo X: ¿por qué la trayectoria histórica de Israel es tan distinta, a veces diametralmente opuesta a la de los pueblos que formaban su entorno? Una muy frágil

estructura política ha servido de base para la aportación probablemente más importante para el futuro de la Humanidad. Fijándonos en los cuatro grupos afines, todos semitas, que forman como la proyección del movimiento de los arameos sobre una zona que la ruptura de los Imperios dejara vacía, comprobamos que los edomitas, moabitas y amonitas no tardan en constituir reinos con sus acostumbrados ídolos locales. Israel, no. Llegará a ser reino en las postrimerías del siglo XI sin que sus titulares puedan pretender otra cosa que ser instrumentos en el servicio de Dios. Y Yahvé no puede ser representado por ningún ídolo.

7. Es bastante probable que los autores del relato bíblico, preocupados por transmitir una enseñanza religiosa, hayan simplificado el proceso de asentamiento, sin duda largo y en varias oleadas, como era normal. No tenemos motivos para dudar de la historicidad de la persona de Moisés, que aparece descrito en términos profundamente humanos, incluyendo la tartamudez. Fue, indudablemente, un profeta, en el sentido en que se empleará esta palabra en Israel y en el cristianismo primitivo, esto es, aquel que proclama la palabra que Dios le confía. Ateniéndonos a términos exclusivamente humanos, su tarea, en esa hora crucial para el mundo que forma el tránsito de los siglos XIII al XII, consistió en dos cosas: transmitir a Israel y, por su mediación, a todos los hombres, la conciencia de una relación entre él y Dios, único, infinito, providente, misericordioso —en eso consiste precisamente la religión— y un regalo, la Torah, que es, al mismo tiempo, revelación acerca del orden que existe en la Naturaleza. Dios, a quien había visto «cara a cara» se le había definido como esencia pura, Yahvé, esto es, *Yo soy el que soy*. Todos los seres reciben de Él su existencia. En realidad no estamos absolutamente seguros de cómo debe pronunciarse el inefable nombre de *Yhwh*.

En la conciencia histórica israelita la Tierra sobre la que se construye Israel, no fue producto neto de una conquista; se trataba de una donación incluida por Dios en la Alianza cuyo signo externo aparece, en cada miembro del Pueblo, a través de la circuncisión de los varones. No es ocioso recordar que Jesús, sus apóstoles y primeros discípulos fueron, todos, «circuncisos», integrados en el Pueblo. No es extraño, pues, que todo cuanto había sucedido, desde la salida de Egipto hasta la instalación en Canaan, se albergara en la conciencia hebrea con los rasgos de lo milagroso: Dios había desencadenado las plagas para obligar a los egipcios a libertarlos; abrió las aguas del mar Rojo para que pudieran cruzar a pie enjuto, les alimentó con maná y

codornices en el desierto, socorriéndolos durante cuarenta años. Todo esto comportaba una pesada carga en la obediencia a la que Israel en ocasiones se resistía: pues no estaban llamados los hebreos a ser un pueblo como los demás, sino un «vaso de elección» cuya tarea no consistía en conquistar, dominar o enriquecerse, sino en conservar la fe y servir al mismo Dios. Las victorias militares no son atribuidas al genio de gloriosos conquistadores sino a la Voluntad de Dios.

Ahora bien, la Biblia se hace eco de la existencia de un sordo espíritu de revuelta contra ese destino; se alude a él como «dura cerviz». ¿Por qué no ser como los demás pueblos, crear un reino, conquistar países, adorar a dioses provistos de imagen y por ello más familiares y cercanos? Moisés era el hombre clave. Cerrando el círculo que se iniciara en Harran, había convertido al «arameo errante» en un pueblo potencialmente sacerdotal, asentado sobre una Tierra, dueño de ella. Este Pueblo era, precisamente, aquel que sin mérito alguno por su parte, Dios había escogido como «su heredad». Los cimientos para la futura acción del judaísmo, estaban ya establecidos.

8. Una tradición de siglos hace de Moisés el iniciador de la Escritura Sagrada, Biblia en la versión griega, *Sepharim* en la hebrea. Israel es el Pueblo del Libro. Mejor diríamos de los libros ya que el término griego que todos empleamos es plural. En los últimos tiempos, algunos hallazgos y, de manera especial, los manuscritos exhumados de las cuevas de Qumram, a orillas del Mar Muerto, han permitido comprobar la fidelidad con que el judaísmo ha sido capaz de conservar un texto, depurándolo cuidadosamente de cualquier adherencia circunstancial y transmitiéndolo de generación en generación, de modo que la *Mishná* (repetición) no ofrezca dudas. Los teólogos cristianos medievales tenían, por consiguiente, razón cuando acudían a los maestros judíos cuando necesitaban depurar sus versiones latinas, ya que aquellos eran poseedores de la *hebraica veritas*. Conviene advertir que el cristianismo, al acudir a la versión alejandrina llamada de los Setenta, que San Jerónimo tradujo, reconocen como canónicos algunos libros a los que los judíos niegan tal condición.

Los judíos llaman ordinariamente *Tanaká* a los libros que los cristianos llamamos Antiguo Testamento para diferenciarlos de esos veintisiete que constituyen nuestro Nuevo testamento. Tal nombre está formado por las iniciales de los tres cuerpos de escritos esencialmente diferenciados entre sí. *Torah* (Instrucción, Ley), que en griego pasa a ser Pentateuco, contiene los

613 preceptos por los que el Pueblo debe regirse así como la explicación de toda esa trayectoria que aquí hemos sintetizado, desde la Creación del mundo hasta el asentamiento en la Tierra. Los *Neviim* (Profetas), divididos en dos partes (Primeros Profetas, es decir, Josué, Jueces, Samuel, Reyes; Segundos Profetas, esto es Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce menores) contienen la dispensación paulatina de la Verdad a ese mismo Pueblo. Conviene insistir en que un profeta no es, en modo alguno, adivino del porvenir sino el que recuerda y advierte sobre las consecuencias que se derivan de la desobediencia a los mandatos de Dios. Los *Ketuyim* (Escritos) con un total de 11 libros, completan la variada memoria de Israel, cerrándose con el texto apocalíptico de Daniel. Tanto las Escuelas rabínicas como las enseñanzas cristianas aceptan que puede atribuirse a Moisés parte de la Torah. Entiéndase bien que no se trata de decir que él la escribiera sino que sus enseñanzas han sido recogidas y transmitidas fielmente.

Salvo algunos pasajes en arameo, la Biblia utiliza un hebreo clásico que, en la mayor parte de los casos, demuestra excelentes escritores que empleaban la prosa y el verso. La historiografía racionalista del siglo XIX, que se sentía apoyada por las nuevas corrientes de la llamada teología liberal, ha criticado con mucho empeño el valor que puede otorgarse a la Biblia en cuanto fuente histórica. Es cierto que, fuera de ella, carecemos de noticias acerca del antiguo Israel y su circunstancia, pero esto reduce la cuestión a esta simple disyuntiva: podemos admitir o rechazar lo que esa tradición singular nos ofrece. Se ha producido, recientemente, una tercera postura que es aquella en la que el exégeta o historiador se erige en juez y, tras decidir qué noticias deben ser admitidas y cuáles rechazadas, presenta un texto nuevo de su propia inventiva. No es una solución correcta. Lo que al historiador importa, sobre todo, es descubrir y valorar los elementos que han llegado a integrarse en el judaísmo. En otras palabras: es necesario comprender bien cuál es la conciencia que Israel ha tenido y tiene de su propia misión.

Hecho clave y punto de partida es la elección: Yahvé/Dios ha escogido una parcela reducida de la Humanidad para convertirla en depositaria y transmisora de un mensaje que contiene la declaración de una fe absoluta en ese mismo Ser Trascendente. Sobre ella se apoyan las tres religiones, Judaísmo, Cristianismo e Islam que, aunque enemigas, a veces muy radicales entre sí, comparten un núcleo esencial de Verdad revelada. El historiador no puede prescindir en manera alguna de esta conciencia. Incluso en momentos de muy radical enemistad subsisten los puentes por donde circulan las

influencias recíprocas.

Una de las dimensiones de la Biblia se encuentra en la narración histórica: pretende de este modo moldear y conservar la conciencia del propio Pueblo, en su identidad. A este objeto, en una época relativamente tardía, se reunieron dos series paralelas de relatos cronísticos: una constituida por el Libro de Samuel y de los Reyes, a la que se añadieron, como precedentes, Josué y los Jueces; la otra formada por los Paralipómenos (*Divrei ha-Yamim*) o Crónicas propiamente dichas que se continúan por Esdras/Nehemías. La primera tiende a parecerse a los escritos proféticos, esto es, poniendo los acontecimientos al servicio de una enseñanza religiosa, mientras que la segunda da más peso al contenido histórico y trata de organizarse en torno a la Casa de David. Cuando se comparan con escritos coetáneos del Oriente Próximo, en el siglo VII a. C. y posteriores, se comprueba la enorme superioridad de los autores hebreos. De ambas series, la de Samuel y Reyes parece un producto más cercano a los sucesos de que se ocupa, posee mayor riqueza en los detalles y se interrumpe en el momento de la liberación del rey Joachim por Awil Marduk. La segunda es más reciente, con protagonismo sacerdotal y prolonga la narración de los sucesos hasta la época de Ciro. Prácticamente en todos los Libros que forman la Escritura pueden hallarse importantes noticias de considerable valor histórico para el reflejo de modos de vida y de pensamiento.

En 1914, un momento en que el idealismo hegeliano dominaba de modo general en las Universidades alemanas y en que se estaba difundiendo solapadamente una tendencia antijudía por algunos escenarios europeos, J. Wellhausen estableció una hipótesis que ha servido de fundamento para muchos debates entre los hebraístas. No hemos de entrar en esta cuestión aunque en un determinado aspecto afecta, y mucho, a nuestro trabajo. Pues el profesor alemán afirmó que el texto de la Biblia que ahora conocemos fue redactado en el momento de la llamada «reforma de Josías» el año –622. A la Torah o Pentateuco se incorporaron dos documentos sacerdotales, que no pueden considerarse anteriores al –850 —acaso el 750— y que se distinguen entre sí porque dan a Dios nombre distinto, Yahvé en un caso, Elohim en el otro. No veía inconveniente en admitir que se hubiesen incorporado a ese texto base algunos fragmentos deuteronomícos antiguos. Wellhausen acababa mostrándose categórico: todos los libros fueron redactados en fecha posterior a la indicada de modo que la tradición bíblica debe reputarse como reciente, en paralelismo estrecho con lo que ha venido a significar el helenismo.

Este aspecto de la cuestión reviste singular importancia a la hora de enfrentarse con el gran problema que significa la conformación de la conciencia judía. No estamos en condiciones de dilucidar la cuestión que muchas veces se plantea: ¿ese texto que el rey Josías hace leer el 622 fue simplemente encontrado, como el texto bíblico pretende, o se trata de fijar la redacción del mismo copiándolo o adaptándolo de nuevo? El descubrimiento y análisis de cuerpos legales y documentos de otros pueblos orientales nos revela que los preceptos e instituciones reflejados en las partes supuestamente más antiguas de la Biblia coinciden con los de sus coetáneos. De modo que si se hizo una puesta en limpio de escritos anteriores no tenemos por qué suponer que se tratara de una redacción *ex novo*.

De cualquier modo el objetivo que se perseguía por Wellhausen y sus continuadores, demostrar falta de originalidad en el pensamiento y la fe judíos, tampoco puede sostenerse. Pues los métodos de la Antropología cultural y de la Historia comparada de las religiones, demuestran que es imposible explicar el radical monoteísmo de Israel por influencias exteriores, ya que se trata de unas categorías que fuera de él no se daban. Tampoco parece ser el resultado de una simple evolución cultural interna: en los siglos anteriores a Josías la resistencia al mandato de Yahvé se había hecho más fuerte. El monoteísmo hebreo es más complejo y se encuentra a mucha distancia por encima de las más elevadas reflexiones que entonces pudieran producirse. Abraham Malamat, profesor de la Universidad hebrea de Jerusalem, lo explica con estas precisas palabras: «La religión monoteísta, fenómeno original israelí, no determinado por el mundo pagano circundante, se apoya en una concepción polarizada de Yahvé como divinidad nacional y, al mismo tiempo, cósmico-universal».

A los historiadores importa mucho no perderse en los pasillos de un debate sin fin. Saben que es imposible disponer de un esquema claro, concreto y fundado sobre argumentos demostrables, acerca de cómo fue compuesta la Biblia. Dejan esta tarea a los escrituristas más expertos, convencidos de que se van dando pasos que permiten aclarar muchos puntos. En este momento hay tres afirmaciones compartidas por la inmensa mayoría de los especialistas: *a)* la base inicial, de naturaleza jurídica y teológica, puede remontarse a muchos siglos antes de que se pusiera por escrito en la forma en que ha llegado hasta nosotros, incluyendo en tales orígenes el tiempo de Moisés; *b)* se aprecia en ella una continuidad que es consecuencia de la firmeza con que se ha sostenido la conciencia religiosa, arraigada en un pueblo; y, *c)* hay, seguramente, relaciones cultas que son posteriores a los

episodios relatados y a las circunstancias en que se formularon las enseñanzas. Se trata de un fenómeno normal.

## CAPÍTULO II

### LA FUNDACIÓN DEL REINO

1. La tradición bíblica, recogida en el Libro de Josué, relata el comienzo de la penetración en Canaan partiendo del episodio de la conquista de Jericó y la región montañosa de Béthel, al parecer sin gran esfuerzo; esto significa que los nómadas, haciendo un amplio rodeo por el desierto a fin de evitar las guarniciones egipcias, habían sustituido el camino normal de la costa por el del interior. Desde la época de Merenptah los egipcios habían efectuado el repliegue sobre una frontera más estrecha y, por consiguiente, más fácil de defender, facilitando así la victoria de los diversos pueblos que trataban de aprovechar el vacío. Probablemente la ocupación del territorio por Israel es un fenómeno complejo, en que entran acciones de muy distinta naturaleza, incluyendo en algunos casos la destrucción de la población pre-existente. La práctica del *erem* no refleja, sin embargo, una realidad; tendía a demostrar que se había producido una completa sustitución y que los nuevos habitantes eran, todos, israelitas.

Sin duda hubo choques armados y alianzas con otros grupos. No ha sido posible localizar Nebo, donde se produjo la muerte de Moisés. También resulta oscura la identificación de las poblaciones instaladas con anterioridad en el territorio: amorreos eran supervivientes de un antiguo reino (Amurru = Emor) y retenían las montañas; hititas es nombre genérico para designar a los súbditos del antiguo imperio; se menciona a los jiveos, probables descendientes de los antiguos hurritas, y a los ferezeos, avitas y jebuseos que eran los dueños de Jerusalem hasta su conquista por David. Quiere esto decir que los israelitas vinieron a instalarse en un país de población muy mezclada.

Aunque es posible que muchas ciudades cananeas estuviesen debilitadas por la ruina mercantil, consecuencia de las invasiones —recuérdese la quiebra radical del mundo helénico— las campañas egipcias, los ataques de los pueblos del mar y, en definitiva, el estado de confusión en que se vio sumido



todo el Cercano Oriente, puede admitirse como fidedigno el aserto de la Biblia según el cual los israelitas no dispusieron en ningún momento de superioridad. De ahí su tendencia a situarse en los lugares altos porque en la llanura podían fácilmente convertirse en víctimas de los carros de combate. En un primer momento los colonizadores fueron como islas en medio del país. La fusión con poblaciones precedentes pudo resultar fácil cuando se trataba de hurritas, difícil en otros casos. Los grandes obstáculos con que tropezaron para el asentamiento y la victoria militar contribuyeron a reforzar la conciencia de que los logros eran debidos a la ayuda de Dios.

Como es normal en tales procesos, la invasión debió producirse en varias oleadas, y una parte de los israelitas permaneció en la orilla izquierda del Jordán, aunque la Biblia pone mucho interés en destacar que todos tomaron parte en la guerra. Las tribus aparecen divididas en dos grupos, los descendientes de Lía, que contó con la colaboración de su criada Zilpá, y los de Raquel, que dispuso de Bilhá; esto parece indicarnos principalmente la existencia de dos oleadas en el proceso de invasión. La primera sería acaudillada por Judá, descendiente de Lía, y la segunda por los descendientes de José, hijo de Raquel, principalmente por Efraim. Esta dualidad nunca se remedió del todo, y tiene como resultado la división y la ruina de Israel. Josué es un efraimita.

Veamos de qué modo, partiendo únicamente de las fuentes bíblicas, podemos reconstruir los acontecimientos. Punto de partida para la invasión parece haber sido el oasis de Cadés Barnea. La primera oleada que se atribuye a Josué llegó a Guilgal, probablemente un punto de reunión de las tribus, atravesando para ello los territorios que no tardarían en constituir los reinos de Edom y Moab. Estamos en el siglo XIII a. C. Una importante victoria cerca de Gabaón, permitió a los efraimitas instalarse en los lugares altos y más fuertes. Lograron luego derrotar al reino de Sijón en Yashá. No debemos olvidar que Betlehem-Efratá guardará durante siglos el recuerdo de los efraimitas. A finales de esta misma centuria Judá, comandando una coalición en que entraban calebitas, quineceos y quineos, todos parientes, consiguió apoderarse de Hebrón, Debir y Jormá, extendiéndose por las comarcas del sur hasta llegar al Negueb. La fuerte reacción egipcia que había tenido su punto culminante en la batalla de Kadesh (1285 a. C.) había debilitado definitivamente la resistencia de los cananeos. De este modo entra dentro de la lógica la tesis apuntada por los autores sagrados: la Tierra fue conquistada por medio de las armas.

La duda que surge en este punto viene a ser como sigue: ¿cómo pudieron seminómadas mal pertrechados e inferiores tomar las ciudades de que disponían los cananeos? La respuesta ofrece tres datos importantes. El territorio, escenario para el enfrentamiento entre los grandes Imperios, estaba arruinado; la ocupación egipcia había dado lugar a sublevaciones y luchas intestinas. Las ciudades cananeas carecían de una conciencia de unidad que Israel sí poseía, gracias a su religión, y por consiguiente nunca formaron un frente común; al contrario, algunas seguían la conducta de Gabaón que, siendo vencida, cambió de bando. Ni religión ni etnia, ni siquiera costumbres podían proporcionar la plataforma para el establecimiento de un reino. Es posible que la insistencia del relato bíblico en la inferioridad de los israelitas resulte exagerada, ya que mediante ella se intentaba destacar la mediación divina.

Poseyeron los invasores un servicio de información y espionaje muy desarrollado, hasta el punto de atribuir la derrota de Haay al hecho de que las noticias habían sido en este caso deficientes. También los sistemas de aprovisionamiento parecen estar desarrollados. Los israelitas nunca trataban de atacar de frente las fortificaciones ni arriesgaban batallas en campo abierto, donde la superioridad numérica y el uso de los carros daban ventaja evidente a los enemigos. Las ciudades parecen sucumbir a golpes de sorpresa que también se utilizaban para desarticular al enemigo. Cuando no había más remedio que afrontar un encuentro en campo abierto se esperaban condiciones meteorológicas favorables: la lluvia permite a Débora superar el efecto abrumador de los 900 carros de Sisera, que quedaron atascados en el barro.

La conquista fue entregando a los israelitas las montañas, consideradas como refugio seguro, pero no la llanura en donde sobrevivieron ciudades, muchas de las cuales se convirtieron en tributarias. Cambiaba el paisaje: los recién llegados, buscando su sedentarización, talaban bosques a fin de disponer de zonas de cultivo y construyeron cisternas para almacenar el agua. Las dos zonas en que se logró asentamiento más seguro en la primera etapa fueron Galilea y Transjordania. Algunas de las ciudades destruidas se reconstruyeron: es el caso de Haay, Béthel o Mispá; otras se fundaron entonces; algunas, en fin, cambiaron su nombre. Un caso bien conocido es el de Lais, situada en el cuerno de Galilea, que fue sustituida por Dan. Hebrón se llamaba anteriormente Quiryat Arbá, y Débir Quiryat Séfer.

La genealogía de las tribus, que el autor sagrado explica por medio de matrimonios, nos permite detectar cambios importantes que, sin duda, se

produjeron en los asentamientos. Cuando una tribu aparece descendiendo de concubina y no de primera esposa, podemos suponer que se trata de una estirpe inferior, tal vez de grupos extraños que fueron sin embargo asimilados dentro del sistema. Parece seguro que, consolidados en el dominio de las montañas, los israelitas iniciaron el descenso hacia las zonas bajas, buscando tierras más productivas. Los primeros espacios de ocupación sólida, esto es Transjordania, la tierra fértil de Galaad, a la que se incorporan los quebrantados restos de Benjamín y las comarcas del río Yaboc, constituyeron las reservas económicas para la supervivencia y bases de partida para una expansión. Tampoco puede dudarse de que gran número de extranjeros hayan sido incorporados a las tribus. Judá tiene tres de sus cinco descendientes, en la esposa cananea. Una tendencia a la exogamia se presentaba cada vez con mayor frecuencia.

2. Hasta muy avanzado el siglo XI antes de nuestra Era la situación militar registró una constante sensación de inferioridad por parte de los hebreos. No puede hablarse de estructura política: el resorte de unidad se hallaba precisamente en la alianza con Yahvé, cuya remuneración era, precisamente, la Tierra. Hasta hoy ha sobrevivido, en el Judaísmo, esa conciencia de que la Tierra es algo más que el espacio en donde el Pueblo habita, pues pertenece a la esencia de su propio ser. La estructura administrativa que los textos bíblicos reflejan, es la típica de sociedades en tránsito del nomadismo al sedentarismo; en cada tribu los consejos de ancianos que habrán de perpetuarse, proporcionan a sus miembros ayuda y control evitando despotismos personales. En la organización posterior de las comunidades judías dichos consejos —origen también del presbiterado cristiano— aparecerán como una parte de la esencia social. En momentos de especial peligro aparecían *sophetim* —un término que los biblistas traducen por Jueces aunque sería más correcto denominarlos caudillos— a los que se dotaba de poderes especiales y se les atribuían luego rasgos carismáticos que permitían obtener victorias.

La época de los Jueces nos ofrece abundante materia para la confusión. Podemos definirla como la aparición de un liderazgo personal, que sustituye al de los patriarcas en que predominaban los vínculos de sangre y precede a la Monarquía. Los autores deuteronomistas posteriores nos explican cómo se presentaron algunas veces propuestas para el nombramiento de un rey, pero fueron sistemáticamente rechazadas porque se trataba de desobediencia a Dios. El juez, en opinión popular, se hallaba en relación directa con Dios, de

quien recibía su especial carisma, pero en términos técnicos podemos establecer un paralelismo con lo que los griegos denominarán tiranía, esto es, una autoridad excepcional e intermitente, que se coloca por encima de los ancianos pero no los sustituye. Por orden cronológico los jueces mencionados en la Biblia son: Otniel, Ehud, Gedeón, Débora (con Barac), Jefté, Sansón y, acaso, Samgar ben Anat. Ellos son los que merecen el nombre de Jueces mayores. Los menores eran una especie de árbitros que actuaban en los conflictos entre tribus en cualquier lugar de la comunidad de Israel. El título empleado, en singular *sophet*, aparece ya en los archivos de Mari significando magistrado o gobernante y es el que corresponde a los *suffetim* fenicios. En ellos se condensan tres formas de poder: el de jefes militares que combaten a los enemigos de Israel, el de administradores de la comunidad, y el ejercicio de la justicia en el sentido más sencillo del término.

Se trata de años duros a causa de las agitaciones internas y de las amenazas procedentes del exterior. Principal episodio fue la batalla por el dominio del valle de Jezrael, que ahora se asocia a los fastos de la reconstrucción nacional del siglo xx. Los israelitas habían crecido en número y comenzaba a cambiar el equilibrio de fuerzas. Los cananeos del norte del país decidieron lanzar una contraofensiva. Sisera, comandante de Jeróset Hagoyim tomó el mando de los cananeos que disponían de una fuerza muy considerable de carros. Una gran batalla tuvo lugar. El Cántico de Débora la sitúa en «Tanak, en las aguas de Meguidó» añadiendo que «desde los cielos lucharon las estrellas» (Jc. 5, 19-20); este dato nos lleva a una fecha anterior a la reconstrucción de esta ciudad el 1125 a. C. Débora, mujer, pudo contar con un jefe de guerra, Barac ben Abinóam.

Llevaron el peso de la lucha las tribus de Neftalí y Zabulón. Las cifras que maneja la Escritura tienden a indicarnos que se trataba de un encuentro decisivo y de grandes proporciones: 10.000 hombres tenía Barac en las alturas, 900 carros Sisera en la llanura. Empantanados en el arroyo Quisón, que la lluvia permitiera crecer, estos ingenios se tornaron inoperantes. Sisera, que trató de huir refugiándose entre los quineos, fue muerto por el jefe de éstos, Jéber, que decidió sumarse a Israel. A partir de este momento los nómadas tenían abierto el camino de una expansión que les enfrentaba con poderosos pueblos vecinos, esto es, madianitas, ismailitas, hagarim o amalecitas. Gedeón, hijo de Joás, de la tribu de Manasés, consigue que a la suya se unan otras tribus, Aser, Zabulón, Neftalí y, más tarde, Efraim. Para anular la superioridad numérica del enemigo se recurre al golpe nocturno por

sorpresa, el cual permite a los israelitas lograr una victoria completa. En este momento Israel estaba en posesión de un territorio extenso y compacto.

En este momento el relato bíblico entra en un episodio muy significativo. Tras la victoria sobre Madián los entusiastas seguidores de Gedeón le propusieron aclamarle rey, cosa que él rechazó: «Iahvé será vuestro rey». Es la disyuntiva que se abre ante Israel, como si el esfuerzo que se necesitaba para la creación de un reino significara un rechazo del directo dominio de Dios. Tampoco estaba preparada en forma conveniente la sucesión de modo que en el momento de la muerte de Gedeón estallaron reyertas entre sus hijos y uno de ellos, Abimélec, con el apoyo de Siquem, pudo alzarse con el poder haciéndose consagrar en este santuario. Aplastó con gran energía una revuelta y durante tres años, hasta su muerte en el asalto de Tebés, fue un verdadero rey, al modo cananeo. Estas noticias llegan a nosotros a través de una tradición posterior anti-monárquica que elogia el gesto de Gedeón y censura acremente el de Abimélec. Una doctrina firme, que databa de los primeros tiempos de constitución de la unión de tribus, rechazaba la idea de introducir cualquier tipo de autoridad que no fuese la estrictamente religiosa. Ello no obstante, Israel no podía sustraerse de manera completa a los efectos del mimetismo. Tenemos que señalar una constante en la vida de este Pueblo; las estructuras políticas tienen siempre carácter transitorio, de sometimiento a las coordenadas religiosas.

Todo lo hasta aquí expuesto se refiere a Galilea y Cisjordania, señalando el predominio de Efraim. Pero las tribus instaladas en Transjordania habían tenido que enfrentarse con dos poderosos enemigos, Moab y Amon, en cuya retaguardia se alzaba el tercer reino, Edom. Los tres reinos, que tenían también que defenderse de las correrías de nómadas madianitas, nunca consiguieron hacer reinar la paz entre sí; el disfrute de los caminos de caravanas era una manzana de discordia. Un benjaminita zurdo, Ehúd ben Guerá, inició la guerra matando por sorpresa al rey de Moab, Eglón, causando así una ruptura interior en este reino. Fueron los amonitas quienes pudieron tomar el relevo en el control de las vías mercantiles.

Cuando Amón intentó someter a las tierras de Benjamín y Judá, Israel del sur, provocó una reacción de las tribus a la que vino a sumarse Efraim. Los de Gad y Manasés proclamaron la jefatura de Jefté que, en realidad, siendo hijo de una prostituta, apenas sobrepasaba la categoría de un capitán de bandoleros. La victoria sobre los amonitas, aunque no decisiva, permitió a Israel ganar un precioso espacio de tiempo. La unión de las tribus resultó, sin

embargo, efímera porque inmediatamente Efraim hizo la guerra a Galaad, sin éxito. En el fondo Efraim, que dominaba por encima de las tribus del norte, quería convertir su posición de predominio en una verdadera jefatura. Combatió a Benjamín invocando una venganza de sangre por el asesinato de la concubina de Guibá y la dejó tan debilitada que, en adelante, esta pequeña tribu, pese a su importancia en la línea dinástica, tendría que colocarse bajo la protección de Judá, siendo una sola cosa con ella.

3. Los filisteos actuarían como un factor determinante en el desarrollo histórico de Israel. Formaban, como «pueblos del mar» una de las vanguardias de ese movimiento de invasión que las fuentes egipcias mencionan en varias ocasiones, desde el -1198. Tras la victoria que Ramsés III logró sobre ellos, fueron asentados, al parecer obedeciendo a un propósito deliberado egipcio, en Gaza, Ashdod y Ascalón, etapas importantes en ese camino mercantil que unía el Nilo con el Éufrates. Nos hemos acostumbrado a llamarles filisteos pero probablemente es más correcto el término egipcio, *pulesatim*, del que procede el nombre actual de Palestina. Es posible que, al principio, no fueran otra cosa que mercenarios al servicio del faraón. Con el tiempo accedieron a una completa independencia.

Según la Biblia los filisteos procedían de Caftor (Creta), aunque los investigadores entienden que no es ésta una relación de procedencia sino de tránsito, tratándose de arios que se estaban moviendo por todo el Egeo. Los príncipes que gobernaban sus ciudades eran conocidos bajo el título de *seren*—en plural *seranim*— que es la misma raíz del griego tyrannos. Con los datos de que disponemos no es posible identificar la rama de indoeuropeos a la que pertenecían. Altos, afeitados, con armas de bronce y grebas, responden bien al tipo de soldados que se describen en las fuentes homéricas. Poseían ya objetos de hierro lo que les proporcionaba innegable superioridad militar. Ante los israelitas aparecieron como enemigos prácticamente invencibles. Eclécticos en su cultura adoptaron la religión idolátrica imperante hasta entonces en aquella tierra.

Los filisteos consiguieron, en poco tiempo, sustituir a los egipcios en el dominio de esta vía vital de comunicaciones que discurría a lo largo de la costa: además de las ciudades mencionadas arriba se instalaron en dos del interior, Gat y Ecrón, formando entonces una confederación de cinco sin que se alterase el estatus de autonomía para cada una de ellas; Gaza, Ashdod y Gat se sucedieron en una especie de jefatura sobre la confederación. La

arqueología demuestra que hubo una paulatina penetración desde la costa hacia el interior y, también, que las relaciones comerciales, atestiguadas por la expansión de sus piezas cerámicas, llegaron a ser intensas. La superioridad militar les permitió imponer a las ciudades cananeas e israelitas una sumisión tributaria, aunque sin destruirlas. Judá fue la principal víctima, y la historia de Sansón, perteneciente a la tribu de Dan, nos muestra la conciencia de derrota que los hebreos conservaban mucho tiempo después. Guerras casi continuas obligaban a los israelitas a la defensiva. Las tribus trataban de fortalecerse constituyendo ligas que contemplaban a los santuarios, Guilgal, Siquem, Béthel, sobre todo, como los centros de reunión. Tales ligas son designadas en hebreo con dos nombres alternativos, *qahal*, que poseía un carácter más bien militar, y *'am* que indica una especie de Fraternidad.

El momento culminante de la expansión filistea se produjo a mediados del siglo XI cuando lograron dos resonantes victorias en Eben Haézer y Afec, causando verdaderos desastres a la «casa de José». Parecía haberse cerrado un círculo dramático desde el momento de la salida de Egipto. Siló fue tomada y destruido el santuario en que se hallaba el Arca de la Alianza, encomendada a la custodia del sacerdote Elí: con esta transferencia del Arca a manos de los filisteos parecía llegado el momento de la desaparición de Israel.

4. Influidos probablemente por la riqueza de noticias detalladas que la Escritura nos ofrece, los historiadores nos hemos dejado llevar por la tradición hebrea y presentamos a David y Salomón como si hubieran dominado la vida política del Cercano Oriente en el siglo X, cuando en realidad no se diferenciaban mucho de los otros reyes, sus contemporáneos. Conviene matizar las noticias que poseemos, ahora mejor contrastadas con otras fuentes, y poner el acento en un hecho: replegadas o destruidas las grandes potencias, Hatti, Egipto, Asiria o Babilonia, se creó, durante los primeros siglos del primer Milenio a. C. una especie de vacío de poder. Al disiparse la polvareda de las grandes migraciones de -1200 nace Grecia, bajo el impacto de las tres naciones helénicas —aqueos, dorios, jonios— se advierte que el Egeo y el Oriente Próximo habían entrado en una etapa de equilibrio multiplicado entre poderes inestables. No había una fuerte Monarquía capaz de recoger la herencia de los antiguos Imperios. Es demasiado pronto para Asiria.

Debemos considerar como un campo histórico inteligible al período de tiempo que media entre las postrimerías del siglo XI y el año -880 en que coinciden dos acontecimientos de suma importancia: la consumación

definitiva del Cisma en Israel y el comienzo del reinado de Assur-nasir-pal II en Asiria, que proyecta sus fuerzas hacia el exterior poniendo en marcha un nuevo Imperio. En esta etapa se construye y pone en servicio el primer Templo de Jerusalem. En Siria y las fronteras mesopotámicas el hecho dominante, sobre el que aún disponemos de información deficiente, es la conformación de una estela de principados arameos que dominaron esa especie de arco que llamamos Creciente Fértil. Ellos sumergieron lo que aún quedaba en pie de la estructura política hittita. El más importante, y también el más peligroso para Israel, será Damasco, creado por Rezón a mediados del siglo X, que llegaría a capitanear una confederación de ciudades. Hubo claras aspiraciones damascenas de convertir a los hebreos en súbditos o sumisos confederados. Los arameos fueron muro de contención frente a la marea asiria, arrastrando en su caída a diez de las doce tribus de Israel.

Recordemos una vez más la frase del Deuteronomio que nos revela que también los hebreos se consideraban parte de estos arameos. Poco importa la exactitud de la noticia, en este caso. Instalados en la antigua red de pistas caravaneras, que controlaban de modo absoluto, los principados arameos se elevaron a un nivel de riqueza muy superior a cuantas, hasta entonces, se alcanzaran. Atraeron así la codicia de sus vecinos. En este desarrollo económico en que Salomón entra de pleno, el papel de las ciudades fenicias resultó decisivo ya que por estos años, que coinciden con la fecha probable de la fundación de Cádiz, sus barcos alcanzaban el extremo occidental del Mediterráneo. A través de los mercados arameos se establecía la comunicación entre los productos marítimos y los del interior de Asia, un comercio en el que también participaron los hebreos. La lengua de los arameos, que adoptó enseguida un alfabeto, de acuerdo con la norma fenicia, superando las limitaciones del cuneiforme caldeo y de los jeroglíficos egipcios, se convirtió en instrumento de comunicación para todos los pueblos del Próximo Oriente, sirviendo además de instrumento para una brillante producción literaria. El arameo, que penetra incluso en la Biblia, fue de uso común en Israel en siglos posteriores; una gran parte de la literatura deutero-canónica está redactada en este idioma.

5. La derrota ante los filisteos y la pérdida del Arca de la Alianza forzaron el paso al establecimiento del reino: unidad para la defensa provista de un soberano, un palacio para la administración y un ejército. La Biblia aclara bien los términos: el reino (en hebreo *malkut* o *mamlaka*) era una imitación de las costumbres extranjeras, según las cuales un monarca,



«padre de su pueblo», recibe de su dios el poder. Esto no era posible en Israel. De ahí que los profetas y los escritores eclesiásticos posteriores se muestren reticentes ante la creación y desarrollo del sistema, mostrando sus defectos. Aunque las Monarquías cristianas medievales invocarán la memoria de David y Salomón existe una diferencia sustancial que no debe olvidarse: en aquéllas la institución es presentada como un bien, proporcionado por Dios, mientras que en Israel se trata de un recurso necesario que Yahvé admite a causa de la «dura cerviz» de su Pueblo. Su aparición debe ponerse en relación con circunstancias religiosas tanto como políticas.

La tradición bíblica, elaborada en un tiempo bastante posterior al de los sucesos de que se ocupa, explica, aplicándolo a los Jueces, que la entrega del poder a un solo hombre era recurso al que se debía acudir solamente en casos extremos. Tras la demoledora derrota de Eben Haézer y la destrucción de Siló, que parecía significar la pérdida de Israel, ese extremo parecía indudable. Samuel, «el vidente», juez en el sentido tradicional de la palabra, lo mismo que sus hijos, fue el que tomó la decisión de elegir y consagrar al primer rey Saúl, que se había acreditado como importante jefe militar al socorrer a Yabés Galaad, en Transjordania, amenazada por los ammonitas. Samuel, «nazareno» en el sentido bíblico de la palabra (es decir sujeto al voto de no tomar vino, ni cortar el cabello ni entrar en contacto con un cadáver) había sido precisamente educado en Siló, para poder ejercer el sacerdocio. No cabe duda de que la creación del reino fue causa de muy fuertes tensiones.

La consagración de Saúl en Galgal, junto al Jordán, es término de llegada de un largo proceso que comenzó con la reunión de las tribus en torno al santuario de Siquem y fue, en lo esencial, considerado como religioso. En la comunidad humana que viene a constituir un reino la fe yahveísta y el signo exterior de la alianza constituían el elemento sustancial. La Escritura define la naturaleza de esa comunidad en unos términos de los que no tenemos motivo para dudar: es la sumisión a Dios, Señor de la Historia, la que mantiene unidas las tribus. En el último capítulo del Libro de Josué se describe de modo gráfico y suficientemente claro: deliberadamente «el Pueblo respondió: —Lejos de nosotros abandonar a Yahvé para servir a otros dioses» (Jos. 24, 16). El P. Vaux sugiere que esta noticia, muy antigua, se refería a las tribus del Norte, que habrían sido las últimas en incorporarse al yahveísmo. De cualquier modo el ser israelita se vinculaba al servicio del Dios único.

Entre Dios y los israelitas existía, en consecuencia, una alianza que Josué

quiso que se escribiese en piedra (*berith*) pues se trataba de un verdadero contrato. Los miembros del Pueblo se obligaban al servicio y devoción a Yahvé mientras Dios mismo extendía sobre ellos su protección, manifestándola con sucesos extraordinarios algunas veces. Pero los autores sagrados se muestran muy diligentes en demostrar cómo, constantemente, el Pueblo y los reyes, se desviaban de este camino, incumpliendo el deber. Los tres monarcas que se suceden al frente de los destinos de Israel durante aproximadamente un siglo, no dejaron de reconocer que su autoridad se hallaba sometida precisamente a esa alianza: de ahí que les estuviera vedado el incorporar otros pueblos a su dominio y aceptar dioses extraños en su suelo. Saúl, David, Salomón, pertenecían a una sola comunidad humana.

El interés fundamental del investigador moderno no radica en el conocimiento detallado de los sucesos sino en el modo como éstos moldearon una conciencia que ha sido posteriormente transmitida al conjunto de la Humanidad. La dificultad surge cuando se constata que, en las referencias a los reyes, hay dos corrientes contradictorias, una popular, que siente entusiasmo por ellos y adorna a Salomón con la más excelsa de las sabidurías, y otra eclesiástica, que domina en los libros de los Jueces y de Samuel, considerando el establecimiento de la Monarquía como algo contrario a la Voluntad de Dios y, por consiguiente, perjudicial. Cuando los ancianos reclaman de Samuel, profeta, juez y sacerdote, que erija entre ellos un rey a fin de «ser como los demás pueblos» —es decir, participando en el proceso político que experimentaban los arameos— Yahvé le comunica: «Oye la voz del Pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a Mí, para que no reine sobre ellos».

La institución monárquica significaba, pues, el establecimiento de una especie de escalón intermedio que se sitúa entre los hombres y la Voluntad del mismo Dios. No debe extrañarnos que las referencias recogidas en la Biblia, únicas de que disponemos, sean de un crudo y desacostumbrado realismo, al referirse a la persona de los reyes. Saúl nos parece un tirano insensato y Salomón un déspota oriental incorregible; sólo David se muestra como la figura excepcional, a causa de una piedad sincera que le mueve al arrepentimiento, aunque ni se ocultan ni se rebajan sus gravísimos pecados e injusticias.

6. Escogido por el anciano profeta y juez Samuel, el benjaminita Saúl se nos muestra como primer rey de Israel. Los comienzos de su reinado parecieron justificar la decisión, pues obtuvo grandes victorias sobre los

ammonitas y también sobre los filisteos entre Gueba y Mijmás; ellas le permitieron unir a las tribus estableciendo un poder único. Se conservaban sin embargo, las diferencias entre norte y sur, que aflorarían en cualquier momento de especial dificultad. La ceremonia de la unción, mediante aceite consagrado, introducía una novedad que servirá de modelo para los monarcas cristianos medievales. Significaba que el rey no es, directa o indirectamente, de naturaleza divina, ni tampoco un lugarteniente del dios propietario de la ciudad y del reino. Yahvé le ha «tomado» para sí, marcándole definitivamente con una señal que indica a los demás que el «ungido» es propiedad Suya. La legitimidad del poder arranca del mismo Dios, y su legalidad se relaciona con la observancia de la Ley divina positiva. Aunque puede formular mandatos, y no duda en hacerlo bordeando el límite de la arbitrariedad, se entiende que no es él la fuente de la ley, pues ésta procede de Dios.

Una lectura atenta de la Biblia nos permite comprender la singularidad de su poder. No usaba la pompa ni el carácter sagrado como otros contemporáneos suyos de estas postrimerías del siglo XI: sus funciones estaban en un término medio entre las de los jueces y las de los monarcas. La principal novedad, que es al mismo tiempo causa principal de su éxito, la encontramos en que fue capaz de crear un ejército permanente. Dejó entonces de ser el pueblo en armas para convertirse en suma de profesionales especialmente reclutados, fieles a su jefe que era precisamente Abner, primo del rey y hombre de su absoluta confianza, de quien esperaba garantías para su descendencia.

El rey se rodeó de escribas, lo que significaba la existencia de escuelas, y de consejeros a los que transformó en verdadera nobleza, asignándoles directamente tierras y dispensándoles del pago de tributos. Estas reformas, que exigían manejo de un dinero que hubo de ser procurado mediante impuestos y confiscaciones, es lo que justifica la áspera queja del autor de I Libro de Samuel cuando pone en boca de Yahvé la advertencia: «He aquí el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y sus caballos... Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos... Tomará vuestros mejores criados... Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. Ese día os lamentareis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá» (Is. 8, 11-18). De hecho, el final del reinado se señala por medio

de una crisis que es enfrentamiento entre el poder personal, con tendencia a crecer y las libertades tradicionales.

El precedente establecido reviste, sin embargo, gran importancia. Por vez primera se trataba de definir la función de reinar como un deber y no como un derecho sin límites. La justicia es la misión principal: por eso se espera que el rey sea *malek*, es decir, bien aconsejado, prudente y recto en sus juicios: esa es la verdadera sabiduría. Ninguno de los condicionantes modernos que se imponen a los gobernantes alcanzan las dimensiones de ésta, ya que el límite al ejercicio del poder no se establecía en acuerdos de los hombres, siempre revisables, sino en la Ley divina positiva que coincide con el orden moral objetivo. Auxiliado eficazmente por Abner, Saúl logró cumplir la tareas que de él se esperaban, en estos tres aspectos: reforzar la unidad entre las tribus a fin de hacer más firme la conciencia solidaria de Israel; rechazo de las presiones peligrosas de los tres pueblos limítrofes, Moab, Amón y Edom; complemento de la sumisión de las ciudades cananeas, garantizando el espacio. No estamos en condiciones de precisar los años en que todos estos acontecimientos tuvieron lugar.

El final de su reinado presenta caracteres tan borrascosos que parecen justificar el pesimismo de la tradición sacerdotal: los reyes inciden siempre, por exceso, en esa forma de despotismo que es la arbitrariedad, y dejan de cumplir la ley de Dios. Profetas y sacerdotes, incluyendo al propio Samuel que le ungiera, se declararon entonces contrarios a su señor, al que acusaron de desviaciones en el servicio de Dios, tal y como ellos se lo recordaban. Los sacerdotes de Nob parecen haber defendido la candidatura del joven David, yerno a su vez de Saúl, a quien se adorna de los caracteres más sobresalientes y que contaba, al parecer con el apoyo de la tribu de Judá, esto es, la parcela meridional del reino. Saúl hizo frente a esta oposición con gran energía. No hay inconveniente en admitir que, acomodándose a las costumbres del tiempo, cometió terribles actos de crueldad, especialmente la matanza de los sacerdotes de Noab, de la que pudo salvarse únicamente un bisnieto de Eli, llamado Abiathat. Para salvarse, David tuvo que huir al territorio de los filisteos, ofreciéndoles sus servicios.

Aunque la tradición bíblica insista en que David nunca hizo armas contra sus compatriotas, es indudable que la ruptura causada en Israel por sus actividades políticas brindó a los filisteos una buena oportunidad que aprovecharon: Saúl fue derrotado y muerto en la llanura de Guilboá, entre Jezrael y Sunem; en la batalla murieron también sus hijos Jonatham,

Abinadab y Melquisúa. Según el Libro de Samuel el rey vencido cometió suicidio; esto significaba un último acto de desobediencia a Yahvé, pues sólo quien da la vida tiene poder para quitarla. Abner, con el ejército, trató de salvar la continuidad dinástica, proclamando a Isbaal, hijo de Saúl, como rey. Fue entonces cuando se produjo la primera división, pues Judá reconoció como rey a David, que había regresado del campo de los filisteos. Naturalmente estos últimos se sentían favorecidos por la grave discordia, que fomentaron hasta convertirla en amenazadora guerra civil. Parece, pues, indudable, que la unión lograda en tiempos de Saúl no era capaz de borrar las querellas entre las tribus. La lucha, larga y sangrienta, terminaría con el asesinato de Abner y de su protegido y con la victoria definitiva de David que sería ungido y aceptado por los ancianos de todas las tribus.

7. En contraste con la de Saúl, la memoria bíblica atribuye a David la justicia, en el sentido veterotestamentario del término, pues es justo precisamente aquél que trata de cumplir la voluntad de Dios. De modo que en la conciencia judía este monarca emblemático —la estrella de seis puntas que se forma con dos triángulos invertidos sigue siendo llamada «estrella de David»— aparece como el arquetipo de la nación misma. Resulta muy difícil explicar desde una mentalidad moderna este significado. De acuerdo con nuestras fuentes, David cumple con su oficio únicamente para que Yahvé sea centro de toda la existencia. Peca fuertemente, pero reconoce sus culpas y obtiene inmediatamente el perdón. Basta un mero enunciado de crímenes para descubrir las similitudes entre su persona y los otros reinos orientales: muerte asignada al general Urías, el hittita a fin de apoderarse de su esposa, Betsabé, que será madre de Salomón; asesinato del primogénito Amnon por su hermano Absalón que así vengaba la violación de su hermana Tamar; revuelta del propio Absalón que acabaría muriendo en la pelea; y tantas cosas más.

David es hijo de Jesé, del grupo efraimita, nacido en Bethlehem. La Biblia pone mucho cuidado en dejar bien sentada su genealogía. Pero acerca de sus primeros años aparecen yuxtapuestas dos versiones legendarias: en una aparece como el joven pastor que tañe el arpa y distrae a Saúl, apartándole de los malos espíritus; en la otra es el joven héroe que mata a Goliat y se casa con la hija del rey, Mikal (o Merab), la cual más tarde le abandona por adhesión a su padre y se une a otro de los nobles consejeros de éste. Los celos de Saúl obligan a David a ocultarse, pero dejando a salvo la fidelidad debida al ungido de Yahvé, respetando su vida en ocasiones en que le hubiera sido fácil darle muerte. Por este procedimiento el autor sagrado trata de comunicar

un dato esencial: el monarca consagrado debe considerarse intangible.

David, desterrado de la Corte, organiza sus propias fuerzas, los 400 hombres que habrán de serle fieles. Con ellos, empujado por las tropas del rey, halla refugio en Gat, poniéndose al servicio del rey filisteo combatiendo a los amalecitas que eran también los enemigos de Israel. Durante estos años intensifica su relación con Judá. Instalado en Siquelag, allí se le une el sacerdote Abiathat, cuyo apoyo resultará precioso. En el momento de la muerte de Saúl, mientras el resto del reino obedece a Abner, David se instala en Hebrón con su familia —su segunda esposa, Abigail, había sido la mujer de Naba— y aquí, reconocido por los ancianos de Judá, es consagrado rey. De este modo el objetivo inicial de los filisteos se ha cumplido y el reino aparece partido en dos. Por otra parte el joven rey, que consigue la sumisión de poblaciones no israelitas respeta en éstas sus costumbres religiosas.

Pasó algún tiempo. La división del reino significaba, evidentemente, una seria amenaza para la supervivencia israelita. Por eso Abner trata de llegar a un acuerdo con David, enviándole a Mikal, la primera esposa, en un gesto de buena voluntad. Pero en el curso de las negociaciones en Hebrón, el general de David, Joab, que tenía una antigua cuenta de sangre con Abner, asesina a éste y a Isbaal propiciando así la reunificación. Los ancianos de las tribus de Israel se trasladan a Hebrón y proclaman a David como rey único. El nuevo rey tiene un gesto: organizar los solemnes funerales por Abner y también por Isbaal. La legitimidad tiene de este modo una continuidad sin fisuras. La unidad se logra el año -1004. David iba a reinar cuarenta años. Como una consecuencia de estos hechos Joab, jefe del ejército, habrá de compartir con el rey su poder.

Por encima de las crueldades y sórdidas venganzas, típicas, por otra parte en todos los reinos que compartían entonces la escena, la tradición sacerdotal trata de destacar una circunstancia decisiva, capaz de convertir los peores crímenes en aleccionadora experiencia. David sabe mostrarse en todos los momentos como el pecador arrepentido que obedece los mandatos de Yahvé y obtiene en consecuencia su perdón. Su actitud política se sitúa en un extremo opuesto a la razón de Estado: su persona, como su magistratura, se declaran obedientes a la ley de Dios. Músico y gran poeta, es probablemente el directo autor de algunos de los Salmos. Por otra parte es el autor del engrandecimiento del reino, atribuyendo a la comunidad israelita un espacio homogéneo y acorde con su estructura económica en dos vertientes, agropecuaria y mercantil. La amistad que estableció con las ciudades de

Fenicia le proporcionó posibilidades de beneficiarse intensamente con el comercio mediterráneo.

Los filisteos reaccionaron ante la amenaza que para ellos significaba la reunificación de Israel, montando una ofensiva por el valle de Refaín, para la que contaron probablemente con la alianza de los jebuseos, dueños de Jerusalem. David reaccionó con éxito y se apoderó de esta ciudad. La verdadera obra de este emblemático rey, aquella por la que aún se le recuerda, es precisamente Jerusalem. Siendo Israel una suma de doce elementos, las discordias entre ellos constituía una dificultad insalvable para su gobierno: se precisaba de un lugar que fuese, con exactitud, propiedad, residencia y regalo para el rey, una especie de centro superior a todos y sin compromiso con ninguna de las tribus. Decidió, por ello, convertir en suya la fuerte ciudadela que los jebuseos, hasta entonces, habían retenido. Estamos ante un gesto político en dos fases: «David se apoderó de la fortaleza... estableció su residencia» en ella y «la llamó la ciudad de David, edificando alrededor, desde el terraplén para dentro». Creció la ciudad, pero crecieron también las murallas; siglos de dominio turco no han cambiado demasiado su perfil. Jerusalem estaba destinada a ser, para siempre, poderoso bastión fortificado.

Hay algo más. En la conciencia judía, Jerusalem es, desde entonces hasta hoy, ciudad santificada por excelencia; esta idea ha pasado también a las otras religiones. Como una piedra que se arroja al borde de un camino, así era cuando Yahvé la recogió y la hizo suya. Los santuarios idolátricos preexistentes fueron destruidos y se prohibió a los israelitas su retorno. Aunque el nombre pueda hallarse relacionado con el de un alto dedicado al dios Salem, se ha preferido siempre la etimología que incluye el término *shalom*, esto es, paz. Recobrada de manos de los filisteos el Arca de la Alianza, fue trasladada desde Qiryat-Yearim hasta la colina de Sión, que no se corresponde con la que actualmente se señala, y allí quedó instalada; la custodia iba a corresponder a Abiathar y a los sacerdotes de la Casa de Sadoq. El Arca, recordemos, contenía las tablas en que el propio Dios grabara el Decálogo. A partir de este momento Jerusalem, ciudad terrena pero reflejo de la celestial, adquiriría dos dimensiones, la que corresponde a la presencia de Dios —en este sentido los cristianos comparten la tradición— y aquella que se identifica con la existencia misma de Israel. Posteriormente los musulmanes, al apoderarse de ella, sentirían la necesidad de asociarla a alguna de sus leyendas que permitieran declararla santa para ellos mismos. Los profetas, sin olvidar nunca su origen —«eres por tu tierra y por tu origen una cananea; tu padre un amorreo; tu madre una hitita» (Ezeq. 16, 3)—

anunciarán para ella el destino más excelso pues un día, el rostro de todas las naciones, habrá de volverse hacia ella.

David es, ante todo, unificador del territorio. Es legítimo considerarle como creador del reino y hasta de la propia nación israelita, con unidad de lengua, raíces comunes, cabeza que emerge por encima de las tribus y proyecto de futuro en el cumplimiento de la misión que Yahvé ha reservado a su parcela. No conocemos al detalle el desarrollo de la guerra contra los filisteos; es verosímil que, arrinconados contra la costa, ofrecieran sus cinco ciudades una sumisión. De hecho la enemistad secular entre ambos pueblos dejó de mencionarse; se doblaba una página de la Historia. Tendremos que llegar a la época de Antíoco III para que una nueva disyunción entre la costa y el interior vuelva a manifestarse. Luego David incorporó los últimos enclaves cananeos, Meguidó, Taanaj y Beisán dando continuidad al espacio.

La segunda parte del reinado de David se caracteriza por los enfrentamientos. Cuando el reino de los amoneos pidió ayuda a Aram Sobá y concertó con éste una alianza, estalló la gran guerra entre israelitas y arameos. David, que junto a la milicia de la leva —los «hombres» mandados por Amasá— disponía de un muy eficaz ejército de mercenarios a las órdenes de Joab pudo obtener las tres grandes victorias que cambiaron el panorama, en Rabat Amon, en Jalam y sobre Hadadézer que era el rey de Soba: sus tropas ocuparon Damasco; su influencia llegó bastante más lejos, hasta el gran recodo del Éufrates donde se asentaba Karkhemish. Sometiendo a Aman y a Moab pudo adquirir el dominio de las rutas caravaneras del sur. En el norte avanzó hasta conseguir la sumisión de Hamat. Fue entonces cuando se establecieron estrechas relaciones con Tiro que se convertiría en el gran puerto de acceso al Mediterráneo.

En el primer cuarto del siglo X puede decirse que existe un gran reino de Israel; se ha producido en él un cambio muy notable: la Alianza de Yahvé se hace extensiva a la Casa de David, de la que debería salir el Mesías. La dinastía real adquiere una nota específica de santidad, que recoge posteriormente el Cristianismo al afirmar que Jesús, nacido así mismo en Bethlehem, pertenece, como hombre, a la Casa de David. En ese reino, que se identifica con su capital, Jerusalem, surge ya una estructura de gobierno compuesta por los que se llaman «servidores del rey». La Corte y la Hacienda se regularizan y el ejército se ordena en tres escalones: la milicia tradicional, los mercenarios profesionales y la guardia del rey contratada especialmente entre no israelitas. Comienza a aparecer el lujo y finalmente surge una idea: el



Templo, la Casa de Dios, el lugar santo (*heikhal*) donde Dios pueda tener su habitación, en un sentido espiritual. Pero entonces «me fue dirigida la palabra de Yahvé que me dijo: no podrás edificar tú la casa a mi nombre porque has derramado en tierra mucha sangre delante de mí» (I Cro. 22, 8).

Los cambios introducidos por David han tenido que provocar muy fuertes tensiones porque significaban el abandono de muchas tradiciones antiguas. Por eso cuando Absalón se rebeló contra su padre, pudo contar con el apoyo de los ancianos y de la milicia que representaban al antiguo Israel. No es difícil suponer que la revuelta significaba un salto atrás, para destruir la Monarquía y sustituirla por las viejas instituciones. Aunque David consiguió sofocar la revuelta no dejó de percibir la línea de riesgo en que se estaba moviendo y trató de rectificar sobre la marcha. Pero al otorgar otra vez su confianza a la milicia lo que hacía era dar un predominio a Judá sobre las otras tribus. La polaridad entre las dos partes del reino volvió a ponerse de manifiesto en una rebelión acaudillada por Saba. David tuvo que confiar nuevamente en Joab y en sus profesionales.

8. De acuerdo con las costumbres vigentes también en Israel, la herencia en el trono no estaba definida. El sucesor tenía que salir, ciertamente de la Casa de David, pero sin que se pensase en una primogenitura. Joab, que trataba de conservar el poder militar que desde más de veinticinco años poseía, tuvo su propio candidato, Adonías. Pero la influencia de la Corte se decantaba en favor del hijo de Betsabé, Salomón, que, en el momento de la muerte de David acabó con la vida de Joab y, de este modo, «el reino queda afianzado en sus manos». Los posibles pretendientes al trono fueron eliminados. Pero se trataba de un cierre en falso sobre una vieja herida: las tribus del norte consideraron como derrota propia aquella elevación de un monarca en cuyo origen era fácil distinguir la herencia de un pecado muy grave.

En Salomón la sabiduría (*malku*) es decir, el consejo prudente y acertado predomina sobre las dotes militares; algo que se considera como un don divino, que Yahvé le otorgó por haberla preferido a los otros bienes materiales. Pero los autores que nos transmiten los elogios de su reinado no pueden ocultar las profundas divisiones que se estaban registrando, entre las tribus, en el ejército, cada vez más profesionalizado, e incluso en el sacerdocio, donde se impone el predominio sadoqita: dos mujeres, la madre Betsabé, y Abisag la sunamita, desempeñan importante papel. La fama de la riqueza y sabiduría del rey traspasan las fronteras, como revelan la curiosa

tradicción del viaje de la reina de Saba, que enlaza con el origen de un posterior judaísmo africano, y el hecho de que, en su harem, entrara una princesa egipcia, probablemente la hija de Siamon. Una proliferación de esposas de muy diversos origen, que tendrá como consecuencia, a la larga, el retorno de la idolatría.

El reino heredado de su padre y consolidado por él con energía en los comienzos de su gobierno, comprendía ahora cinco elementos: Israel, Edom, Moab, Amon y Aram-Damasco, aparte otros lugares que en cierto modo se sujetaban a obediencia. Las dos grandes rutas comerciales, ahora en sus manos, abiertas hacia Mesopotamia y hacia el mar Rojo, proporcionaban extraordinarios beneficios. No es necesario tomar *ad pedem literae* las evaluaciones cuantitativas, pero la extraordinaria opulencia de Salomón, debe ser tomada como un dato fidedigno. En medio de este conjunto estaba Jerusalem, a la que dota de un gran Palacio, donde pueden albergarse las nuevas estructuras administrativas. Se mencionan muchos altos oficiales en la Corte, como los secretarios, el prefecto, los mayordomos, los jefes de la guardia y del ejército o los encargados de las obras públicas.

Se sentía la necesidad, como hemos anotado, de dotar a la ciudad santa de un Templo que permitiera demostrar a los otros reinos que Yahvé no disponía de menos espacio y opulencia que los dioses locales. Pero esta tarea, construir un Templo, por muchas matizaciones que se introdujeran, era un designio humano, no un mandato divino. La tradición bíblica nos explica que cuando David insinuó al profeta Nathan esta idea, fue disuadido por él con estas palabras dictadas por el mismo Dios: «Mira, yo no he habitado en casa desde el día en que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo» (2 Sam. 7, 6). Y considera un mérito del rey que haya renunciado inmediatamente al proyecto. Una dimensión aparece en este relato que llega a convertirse en esencial dentro de la conciencia religiosa de Israel: la justicia no reside en la exactitud de una liturgia, ni en los sacrificios que se ofrecen en el Templo, sino en cumplir la voluntad de Dios. Y en esto reside la verdadera sabiduría.

Sabio por excelencia se considerará a Salomón entre los reyes de Israel. Llevó a término el proyecto de su padre de construir el Templo que completaba la estructura urbana de Jerusalem y que, durante aproximadamente un milenio, hasta el año 70, presidiría, con diversas vicisitudes la existencia misma de Israel. Para este edificio, que no era demasiado grande, se realizaron movilizaciones de mano de obra semejantes a

las que fueron necesarias para las construcciones egipcias; y sin embargo todo él no era otra cosa que revestimiento arquitectónico para el Arca de la Alianza. En la tradición hebrea el largo reinado de Salomón (c. 974-937) aparece con signos de grandeza, opulencia, acertadas decisiones y, también, como dimensión exagerada de poder sin que se apreciara la dócil sumisión que tuvo David ante Dios. Es seguro que toleró, incluso en la propia Jerusalem, cultos idolátricos que provocaron el descontento de los fieles yahveístas y son rememorados por los autores sagrados como factor desencadenante de la ruina que siguió.

En menos de dos siglos, Israel había experimentado una profunda transformación. Aquellos grupos de emigrantes, unidos en torno a la fe en Dios único, todopoderoso, se convirtieron primero en una nación, sin rasgos étnicos definidos, aunque sí lingüísticos y culturales, y más tarde en un reino. Afirmado ahora en un espacio territorial suficiente, Salomón pretendía ajustarlo al modelo que revestían las otras monarquías de la época, dotándolo de plataforma económica, potencialidad militar, recursos despóticos en la persona de su soberano y esplendor de una brillante Corte. Grandes progresos técnicos tuvieron lugar en el siglo x: los arados con reja de hierro y el empleo de azadas permitieron incrementar el rendimiento de los cultivos. Nuevas formas en el labrado de la piedra se aplicaron en las grandes construcciones, para las que hubo que establecer pesados tributos y ejecutar levass forzosas de decenas de millares de hombres. Aunque estas últimas se dirigiesen con preferencia a los cananeos sometidos, creaban un clima de descontento en el país.

La clave del poder se hallaba en el ejército, convertido ahora en potencia ofensiva y concentrado especialmente en Jerusalem: los famosos palacios, contruidos al par del Templo, eran, también, cuarteles y arsenales en que se acumulaban enormes cantidades de material para los 1.400 carros, 4.000 caballos y 12.000 infantes que, según nuestras fuentes, le componían. Ya no quedaban restos del antiguo ejército nacional, sólo profesionales. Todo venía de fuera: el cobre de Chipre, la madera del Líbano, el hierro de Asia Menor, los carros de Egipto y los caballos de Cilicia. Ahí estaba la fuente de fragilidad para su economía. La carga tributaria imprescindible se repartía entre las tribus pero de modo desigual pues Judá era un patrimonio real privilegiado.

Como es frecuente en estos casos, los historiadores detectan, en estos momentos de culminación política, signos claros de un declive que no

esperaría a la muerte del rey para hacerse manifiesto. Un ejército profesional acaba desvinculándose de la sociedad y traslada su obediencia a los jefes de los que depende. Todos los episodios que, cuidadosamente, han quedado recogidos en el Libro de los Reyes, coinciden en señalar cómo, a lo largo de este reinado, se produjo una inversión completa en el orden de valores que constituía la esencia misma de Israel. Influida tal vez por el sistema de alianzas, que se reflejaba en la procedencia de las mujeres que poblaban su harem, se abandonó en la práctica el exclusivismo del culto a Yahvé. En términos actuales podemos definir el cambio de actitud como entrada en la tolerancia comprensiva hacia creencias ajenas a las de Israel. Esta política despertó recelos sin cuento entre los fieles: se había quebrantado la Alianza. Por otra parte la gran política que se adoptara, aumentó la presión, fiscal y humana, sobre los súbditos.

Ello no obstante hemos de insistir en otros aspectos importantes. El Templo comenzaba a ser centro de actividad; había en él escuelas para la formación de escribas, y las crecientes reservas de dinero atesorable comenzaban a desempeñar el papel de una reserva. El culto fomentó con sus demandas el desarrollo de una artesanía que hizo crecer un barrio extramuros de la ciudad y que se transmitió luego a otras partes. Esos escribas, cada vez más necesarios, se mostraron en condiciones de recoger noticias, doctrinas, leyendas de tiempos anteriores. Comenzaba pues a fijarse por escrito una tradición.

Con independencia de estas cuestiones, Salomón llegó a significar un cambio, todavía incipiente, en la orientación económica de los israelitas: aprovechando aquella condición de puente entre dos mares, Mediterráneo y Rojo, que poseían sus dominios, el rey quiso desarrollar el comercio, en busca de beneficios. Una estrecha alianza con Hiram, rey de Tiro, le proporcionó los materiales para la edificación del Templo. No es este Hiram el que se recuerda en los rituales de iniciación de la Masonería, sino otro personaje del mismo nombre, hijo de una viuda de la tribu de Neftalí, que desempeñó el oficio de gran maestro de obras. Las especias, obtenidas en Oriente y convertidas en monopolio real, produjeron sin duda buenas ganancias. Adolfo Schulten, apoyándose en el texto de II Crónicas, 9, 21 —«tenía el rey naves de Tarsis que navegaban con las de los siervos de Hiram; y llegaban cada tres años las naves de Tarsis trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales»— llega a suponer que algunos de sus barcos, incorporados a las flotas fenicias, pudieran alcanzar Tartessos, en la ruta del estaño. Desde Ezion Geber, en la costa del mar Rojo, se alcanzaba Ofir, en un viaje que resultaba largo y

también lucrativo. Seguramente la curiosa anécdota de la visita de la reina de Saba guarda relación con ese comercio.

De hecho quiere esto decir que, en el siglo x, se habían producido cambios sustanciales: definitivamente los israelitas habían cerrado la etapa del nomadismo y algunos de ellos se dedicaban ya a actividades mercantiles. Sin embargo la inmensa mayoría de los habitantes, convertidos ahora en sedentarios, se dedicaba a la ganadería y al cuidado de la tierra; el mantenimiento de los pozos seguía siendo principal ocupación. Como hipótesis de trabajo para explicar la ruptura que siguió inmediatamente a la muerte del gran rey, puede apuntarse el esfuerzo excesivo que al país se exigió: a fin de asegurar las levas, se hizo la distribución del territorio en doce distritos —siempre el mismo número— facilitándose de este modo las levas. El hecho de que en las relaciones de dichas levas, conservadas en la memoria del pueblo, no figure el nombre de Judá, ha inducido a algunos historiadores a suponer que esta tribu, de donde saliera la dinastía, ocupaba una posición excepcional, atrayendo el odio de todas las demás.

9. La destrucción del reino no fue un proceso brusco e inesperado. No es posible prescindir de las noticias que se contienen en el Libro de los Reyes, las cuales aluden a un trasfondo religioso muy importante: de hecho Salomón había cambiado la doctrina sobre la que se asentara la Monarquía de David: «Sus mujeres inclinaron su corazón tras otros dioses, y su corazón no fue por entero de Yahvé, su Dios, como el corazón de David su padre» (I Re. 11, 4). El autor parece tener la intención de decirnos que 700 mujeres que componían el harem eran demasiadas. «Edificó un altar a Kemos, monstruo abominable de Moab, sobre el monte que está frente a Jerusalem» (I Re. 11, 7) y de este modo, a la vista de los sacerdotes se convirtió en un *no justo*, haciendo lo malo a los ojos de Yahvé. Hubo de entregar a Hiram la administración de diez ciudades, sin duda como indemnización por grandes deudas, y reforzó la doble presión, de dinero y de trabajo, sobre la población.

Pocos años antes de la muerte de Salomón, en torno al -935, tuvo lugar una revolución en Egipto. El jefe de los mercenarios libios, que constituían la fuerza principal de su ejército, se proclamó a sí mismo faraón, con el nombre de Sheshonq I, iniciando una nueva dinastía, la XXII. El rey de Israel se encontraba comprometido con la anterior, por su matrimonio. Los nuevos soberanos de Egipto se mostraron dispuestos a restablecer el dominio que, en otro tiempo, ejerciera Egipto sobre Palestina, tratando de convertir Fenicia,

Israel, Moab y Edom en una especie de constelación de vasallos. Para ello fomentaron revueltas internas.

Oportunidades no faltaban: el horizonte se estaba poblando de nubarrones porque también Asiria, superadas las enormes dificultades que para ella significaran las invasiones, estaba reconstruyendo su poder. Salomón designó a su hijo Roboam como sucesor. Rezón ben Elyadá se sublevó en Damasco, reconstruyendo el reino de Aram y ya no pudo ser sometido. Hadad de Edom había vuelto a su tierra, casado con una princesa egipcia y contando con el respaldo del nuevo faraón. Las tribus del norte iniciaron un movimiento de separación que contaba con el apoyo del profeta Ajías y del santuario de Siló, proclamando a Jeroboam Ben Nebat. La revuelta fue dominada pero el jefe rebelde halló acogida en Egipto, preparándose para el retorno.

En el momento de la muerte de Salomón los ancianos de las tribus de Israel presentaron a Roboam una especie de ultimátum: debía ser consagrado en Siquem, acabando con el predominio de Judá y rectificando la política hasta entonces seguida, especialmente en lo que a las levitas se refería. Pero el nuevo rey, que contaba 45 años, había sido rigurosamente educado en el modelo absolutista de su padre y prefirió seguir el consejo de sus jóvenes seguidores: Israel necesitaba de un poder fuerte y sin concesiones. Las diez tribus del norte se separaron, acogiendo como rey a Jeroboam, que procedía de Egipto. Judá y Benjamín, ahora sólidamente unidas, mantuvieron la fidelidad a la Casa de David, de modo que se consumó la división. No se trataba de una absoluta novedad: hemos señalado algunos precedentes. Los historiadores, por comodidad, se refieren a los dos fragmentos con los nombres de Israel y Judá respectivamente, teniendo en cuenta que la parcela mayor correspondía a las tribus del norte. Esto puede inducirnos a error: Israel, sobrenombre de Jacob, es un apelativo que conviene por igual a los miembros de todas las tribus acogidas a la Alianza y ésta nada tiene que ver con las cambiantes estructuras políticas. Se consumaba sin embargo la amenaza de un Cisma religioso, ya que Roboam conservaba Jerusalem, el templo y las estructuras propias del reino; su rival necesitaba construir otras que le independizasen de la ciudad santa.

Este aspecto de la cuestión hizo que las consecuencias de la ruptura se tornaran especialmente graves. Desde el primer momento quedó al descubierto que no se trataba de un simple fenómeno político puesto que Israel no era un pueblo como los demás, sino «la parcela que Dios se escogió como heredad» y, en consecuencia, se hallaba dotado de una misión

específica, la de construir una doctrina desde la Verdad que Yahvé le estaba dispensando y que debía hallarse al servicio de la Humanidad, pues la promesa a Abraham era firme: «Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz» (Gn. 22, 18). El sacrificio diario en el Templo de Jerusalem, siguiendo ritos cuyo origen se atribuía a Moisés, formaba parte de esa obediencia y era el modo visible de una relación misteriosa entre Dios creador y el hombre criatura. Todo esto pertenecía ahora a Judá.

Jeroboam trató de llenar esta deficiencia haciendo que se levantaran altares en Bétel y Dan, lugares a los que podía considerarse santificados por haber estado en ellos en algún momento anterior el Arca de la Alianza. Fabricó dos becerros, acogándose a una costumbre pre-cananea. Probablemente su intención no iba tan lejos como provocar un retorno a la idolatría, aunque sí, desde luego, presentar signos visibles que hiciesen accesible lo divino a los hombres. Sin embargo el sacerdocio podía alegar, en sus censuras que, con ello, se atentaba a la esencia misma de la Divinidad, que no puede ser representada por medio de figuras e imágenes. Si aceptamos el testimonio de las Crónicas (Paralipómenos) la mayor parte de los sacerdotes se replegó sobre Jerusalem. De modo que la creación de los dos reinos sirvió, indirectamente para hacer más firme e intensa la santidad de la colina de Sión y a la estirpe que formaba la Casa de David.

## CAPÍTULO III

### LAS TRIBUS PERDIDAS DE LA CASA DE ISRAEL

1. Durante doscientos años los dos reinos permanecen yuxtapuestos. El –720, con la caída de Samaria, el del norte desaparecerá. Pueden señalarse en estos dos siglos, cinco etapas consecutivas: consolidación de los poderes políticos paralelos, aunque con predominio del norte; alianza firme entre ambos, sin que se produjera una consolidación religiosa; declive político y económico; nueva expansión, y finalmente la invasión asiria que conduce al desastre definitivo. La conciencia que se tuvo en relación con los acontecimientos que siguieron a la muerte de Salomón fue la existencia de un solo Pueblo, aunque estuviese ahora dividido en dos Estados; vías mercantiles y recursos económicos eran compartidos de tal modo que el declive de uno de ellos repercutía inmediatamente en el otro. Judá tuvo la ventaja de mantener incólume la descendencia de David, dando a este linaje una especial significación, mientras que en las diez tribus restantes se suceden varias dinastías. La razón fundamental de esta diferencia estuvo, con toda probabilidad en el hecho de que Judá formase una sola tribu, ya que la asimilación de Benjamín fue tan completa que estamos en condiciones de considerar judíos a los moradores de la tierra gobernada desde Jerusalem. Después del 720 los dos términos, israelita y judío, podrán usarse indistintamente.

La conciencia religiosa, al independizarse de las estructuras políticas, puso su centro en el Templo, que era la Casa de Yahvé, el Santo por excelencia. Santo de los santos será llamado el pequeño recinto al que pocas personas tenían acceso. Éste es el lugar único en donde Dios puede ser adorado, de acuerdo con la Alianza que se ha hecho extensiva a la Casa de David. Lo dice el Salmo 2: «Ya tengo yo consagrado a mi rey en Sión, mi monte santo», anunciando el momento en que «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» —«te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra». Jerusalem tiene, pues, una misión de alcance universal. Esto no podía hacerse



extensivo a las tribus del norte, demasiado diferentes entre sí, desprovistas de ese lugar santo y obligadas a contemplar al ejército como principal vínculo de unidad. Sin embargo, es en el reino septentrional en donde aparecen los primeros profetas, Ajías de Siló, Jehú ben Jananí y Eliseo, empeñados en proclamar el mensaje de Dios y mantener a los pueblos en sumisión.

Disponemos, para la Historia de ambos reinos, de dos fuentes tardías, llamadas Libros de los Reyes y Crónicas, respectivamente; ambas contienen, sin embargo, noticias fiables porque se apoyan en textos anteriores: parece que se fueron redactando, sobre la marcha, crónicas oficiales correspondientes a uno y otro reino que, perdidas, han podido servir de base al relato que hoy nos ofrecen los Libros de los Reyes, cuyos autores pudieron disponer de abundante documentación conservada, en el Templo, así como de los recuerdos y tradiciones acerca de los profetas, especialmente Elías, Eliseo e Isaías. Pero los autores de esta obra y de las Crónicas —estas últimas tratan de destacar el papel de la Casa de David y del sacerdocio sadoquita— adoptan una actitud estrictamente religiosa y contemplan a los reyes desde una perspectiva muy desfavorable. Desde el siglo IX los investigadores disponen de otras fuentes de noticias: los Libros de Amós, Oseas y Jeremías contienen datos mientras que las crónicas asirias y babilonias hacen referencia directa a Israel. Hay que añadir el material epigráfico, especialmente la «Piedra Moabita» de Mesa.

Efraim se convirtió en la tribu más influyente en el reino del norte, mientras Judá se identificaba con el meridional. Las relaciones entre las dos parcelas en que había venido a dividirse el reino fueron, hasta el 880, muy malas, pero casi desde el comienzo renunciaron a cualquier proyecto de reunificación por medio de la guerra. La tradición bíblica nos ayuda a comprender el profundo misterio de que, en un reino amenazado por casi inevitable destrucción, se haya producido la maduración de una fe que, desligada de cualquier semejanza con las normas y prácticas entonces seguidas, propugnaba, como norma ética esencial, la entrega de la persona humana al mandato de Dios, como hiciera Abraham, sin poner límites a esta obediencia. Conviene insistir una vez más en que esa continuidad, desarrollo más bien en la doctrina, quedó ligada a la existencia misma de Jerusalem: es imposible comprender lo que significa el judaísmo si no se tiene en cuenta aquello que proclama el primer Libro de los Reyes: «Para que David, mi siervo, tenga siempre una lámpara ante mí en Jerusalem, la ciudad que yo he elegido para poner allí mi nombre». Como en una parábola, los autores

bíblicos destacan el hundimiento paulatino de Efraim en la idolatría, con consecuencias ruinosas para el reino y las tribus. El quebranto político, del que ninguna de las parcelas de Israel se recuperaría, tuvo como consecuencia una especie de ascenso espiritual que alcanza, como veremos, en el año 622 una especie de final de etapa.

Jeroboam es el «pecador» que instala en Dan y Béthel becerros de oro, de acuerdo con dicha tradición. Pero hay aquí una exageración posterior puesto que su elevación era el resultado de un movimiento tradicionalista que reprochaba precisamente a Salomón su desvío. Su verdadero pecado parece haber sido apartarse de Jerusalem, cambiando la fecha de la fiesta de los Tabernáculos y tratando de crear una nueva estirpe sacerdotal. Las levitas fueron suprimidas y la residencia real se fijó primero en Siquem y luego en Tirsa. Poco tiempo después de la ruptura, en torno al -925 Sheshonq I realizó una campaña en Palestina, imponiendo tributo a Judá y haciendo que Israel se sometiera al protectorado egipcio. La Dinastía XXII no renunciaba a considerar aquel territorio como de su pertenencia.

Roboam era, cuantitativamente, el más débil: los antiguos sometidos, Moab y Edom, protegidos por Egipto, inquietaban ahora su frontera. Procedió, en consecuencia, a fortificar las ciudades de Judea, consiguiendo de este modo consolidar su dominio. Durante tres siglos y medio reyes de la Casa de David se sucederían sin interrupción. Roboam murió en torno al año -916 dejando el reino en herencia a su hijo, Abijah, que recurrió a una alianza con Ben Hadad de Damasco, para conquistar Béthel, mientras los arameos saqueaban la tribu de Neftalí. Su heredero, Asa (c. 914-874) que reinó cuarenta años, merece la alabanza de los testimonios deuteronomistas porque defendió el culto exclusivo de Yahvé, poniendo fin a las veleidades de su madre Maajá, que había elevado un ídolo de la diosa Aserá, de Tiro, en Jerusalem. Reforzando la alianza con Damasco y garantizando su sumisión al faraón, pudo afirmar la paz.

En una primera etapa habían entrado en juego dos sistemas de alianzas que reducían a los dos reinos al nivel de principados satélites: Aram y Egipto aspiraban a establecer su dominio sobre Palestina. El reino del norte mostró también, al principio, una tendencia expansiva como si reclamase la herencia de Salomón: Nadab, hijo y sucesor de Jeroboam, intentó combatir a los filisteos para obligarles a reconocer su dominio, pero fue asesinado durante la campaña por Baasha de Ischar, un general que le suplantó en el trono. Inmediatamente ejecutó la invasión de Judá, penetrando hasta Ramlah, a

quince kilómetros de Jerusalem. El ejército tomaba en consecuencia la dirección de los asuntos. Tropas damascenas que acudieron en auxilio de Asa, obligaron a los invasores a retirarse. Esta derrota liquidó el prestigio militar de Baasha que fue derribado el 883 por otro de los generales, Zimrí. Éste no contaba más que con una fracción del ejército, aquel que incluía los carros de combate. El resto de las tropas se inclinaba a reconocer a Elá, hijo de Baasha, a quien, para evitar un nuevo golpe, Zimrí hizo asesinar. Fue entonces proclamado Omrí, otro jefe militar. Una sangrienta guerra civil de cuatro años, durante la cual Zimrí murió en el incendio de su palacio rehusando entregarse a la clemencia del vencedor, permitió a Omrí afirmarse. Los parientes de sus antecesores fueron sistemáticamente asesinados.

En torno al año 880 a. C. Omrí había conseguido imponerse y ser obedecido pero la suya, más que una Monarquía, era una dictadura militar; se acentuaba el contraste con el gobierno de su contemporáneo Asa, en Jerusalem, con quien ya no estaba en guerra. Estas sombrías tragedias que caracterizan a los primeros cincuenta años del reino de Israel fueron interpretadas por los escritores religiosos como una consecuencia de que, al apartarse del camino recto, se provocaba la cólera de Dios. Pero era también el anuncio de un destino divergente que no tardaría mucho en consumarse, ya que Efraim, entrando en el sistema político que preparaba la resistencia a Asiria, se apartó de la obediencia a Yahvé, aceptando aquella idolatría que formaba la conciencia religiosa en Fenicia y en Siria, mientras que Judá, conservando Jerusalem, el Templo y los sacrificios, se convertía en la piedra sillar.

Los historiadores israelitas actuales, que se encuentran en mejores condiciones que nosotros para formular un juicio, señalan otro aspecto, en la división, no menos importante: coincidían en Jerusalem las dos legitimidades profundas, aquella que marcaba la herencia de Moisés, y aquella otra que correspondía a la Casa de David, el ungido de Dios. Efraim parecía producto de una revuelta, disponible para cualquier soldado de fortuna. Omrí pretendió crear ambas cosas, estableciendo una dinastía que asegurara la continuidad de la corona y dotando a su reino de una capital, Samaría, con la pretensión de que fuera también un centro de culto. Primera raíz para esa enconada oposición entre judíos y samaritanos.

2. La Historia del Cercano Oriente, entre los siglos IX y IIV a. C. (884-612) se llena con el estruendo de la terrible lucha que los ejércitos asirios desencadenaron para someterlo a un férreo dominio. Con Asiria se

alcanza un modelo de Imperio que, por su coherencia, es superior a sus antecesores. Así lo vieron los Profetas de Israel, que llegaron a considerarla como poderoso instrumento de Dios a fin de acabar con los soberbios. Fue, por otra parte, la que obligó a todos los pueblos del Creciente Fértil a vivir juntos, relacionándose íntimamente entre sí. Dispuso de tres elementos de importancia decisiva: un sincretismo religioso, capaz de verter todas las creencias semitas en un molde nacional, con excepción, desde luego, del yahveísmo; duras leyes, fruto de una experiencia de siglos, pero al mismo tiempo muy eficaces; y un ejército, el más fuerte, eficiente y destructor, de cuantos se habían creado hasta entonces. La más espeluznante crueldad fue puesta al servicio de esta obra de conquista.

En la trayectoria histórica del gran Imperio pueden señalarse tres etapas: una primera, que culmina en Salmanasar III y establece el dominio sobre todas las rutas mercantiles, la segunda durante la cual quedan sumergidos los dos elementos que aún resistían a este dominio, es decir, arameos —incluyendo a Efraim— y urartios, y la tercera que fue de desmedida expansión de sus fronteras y lucha a muerte que sólo podía conducir al agotamiento del Imperio. Durante la primera etapa las lanzas asirias golpean sobre tres pueblos, fenicios arameos e israelitas, que se doblegan pero sin romperse. Sucumbieron, en cambio, en la segunda etapa. Fue entonces cuando el reino de Israel en el norte desapareció y sus moradores, que formaban las diez tribus, fueron arrancados y dispersos. Ellas son las «tribus perdidas de la Casa de Israel» que, pese a ciertos ensayos posteriores, desaparecieron definitivamente. Jerusalem resistió, como Isaías anunciara, y con ella la Casa de David y el Templo.

Este acontecimiento, la desaparición de diez de las doce tribus que formaban la Alianza, causó gran impacto en la conciencia religiosa del Pueblo de Israel. Aunque permaneciesen la Casa de David y el Templo, hubo conciencia de que la Monarquía y sus proyectos políticos habían fracasado, devolviendo a los judíos la conciencia de que dependían, pura y simplemente, de Dios. Es en esta coyuntura cuando se acentúa el trabajo de los Profetas, que ordenan y purifican las creencias religiosas e insisten en que el designio de Dios y la misión de Jerusalem se orientan hacia la paz y no hacia la guerra.

El prolongado estado de guerra, del que tendremos que ocuparnos, provocaría pérdidas muy cuantiosas, influyendo negativamente en las actividades mercantiles. Por eso entre los israelitas surgirían dudas y

divergencias acerca de la línea de conducta que debía seguirse. Para Judá, siempre reticente a la hora de tomar las armas, la principal dimensión política se apoyaba en el logro de acuerdos con los más poderosos, aunque esto significase sumisión, y el mantenimiento de las buenas relaciones con Fenicia ya que permitían la conservación de relaciones comerciales, hasta Babilonia, ahora restaurada. Vista desde los altos muros de Jerusalem, la terrible batalla por el dominio de Siria ocupaba tan sólo el fondo de la escena; convenía mantenerse fuera de ella. Los profetas, defensores de la religión espiritual y depurada, se mostraban opuestos a la intervención en el conflicto. Pero sus voces no eran escuchadas; mientras los asirios se paseaban por aquellas tierras, parecía mejor política la preconizada por Omrí y luego por su hijo Ajab (871-852), esto es, insertarse en una gran coalición que fuera capaz de resistirles.

3. En torno al año –880, poco antes de que se iniciara la gran ofensiva asiria, Omrí y Asá habían alcanzado un acuerdo: ambos reinos componían Israel y renunciaban a cualquier proyecto de unidad que significara la guerra; por el contrario se prometían recíproca ayuda contra terceros. Tiro había intervenido decisivamente en el logro de este acuerdo porque de él dependía la paz en una de las importantes vías de comunicación. Sobre ambos reyes influía también el temor a que se produjera un incremento en el poder de Ben Hadad de Damasco, que encabeza una vasta coalición. Para reforzar su alianza, Omrí y Etbáal de Tiro concertaron el matrimonio de Ajab con una hija del primero, Jezabel, que no estaba obligada a abandonar a sus antiguos dioses. Samaría, recién creada, se convirtió en gran centro militar.

La alianza permitía a Ajab consolidar sus posiciones, derrotando a Ben Hadad II de Damasco, al que tuvo que liberar inmediatamente para formar con él la gran alianza. Pues en el año –876, aproximadamente Assur-nasir-pal II (884-858) había cruzado el Éufrates por el vado de Karkhemish, alcanzando, en un largo paseo militar las costas del Mediterráneo. Tanto las ciudades fenicias como los pequeños principados enviaron regalos que la Corte asiria consideró como un gesto de sumisión. El siguiente rey, Salmanasar III (858-824) repitió la operación, ejecutando el viejo rito de lavar en el mar sus armas como si se tratara de tomar posesión del Mediterráneo: uno de los principados arameos que se mostró reticente en la sumisión, fue terriblemente castigado. Entonces Damasco, Israel y Hamat decidieron formar una vasta alianza capaz de resistir. Ben Hadad se encargaría de dirigirla; a ella se sumaron 32 pequeños príncipes. Tiro estaba también con ellos.

La gran batalla tuvo lugar en Qarqar (–853). Fue un encuentro formidable en que ambas partes se atribuyeron la victoria. En los Anales de Salmanasar III se menciona la presencia de Ajab en aquel duro acontecimiento, en el que los asirios se jactaron de haber dado muerte a 14.000 hombres. Ajab tenía conciencia de que, tras la batalla, se cernían sobre Israel peligros muy graves: si los asirios retornaban imponiendo su ley, no iban a conformarse con meras promesas de sumisión. Pero si, por el contrario, Damasco resultaba vencedora, no podía dudarse de que sus reyes tratarían de dominar y, acaso, anexionar a sus vecinos. En algunas inscripciones conservadas, Ben Hadad se titula a sí mismo «rey de Aram». En Israel se conocían bien algunas operaciones emprendidas por los damascenos a fin de destruir o anexionar otros principados. En consecuencia, el rey de Samaría puso en pie una triple alianza, capaz de resistir esta amenaza, en la que entraban su suegro Ethbaal y Josafat, que había sucedido a su padre Asa en Jerusalem. Para hacer más sólida la unión, Josafat se casó con Athalía, hija de Ajab y Jezabel.

Como ya sucediera en tiempos de Salomón, una de las condiciones impuestas en estos matrimonios consistía en la aceptación de libertad de culto para las reinas. Hija y nieta respectivamente de un gran sacerdote de Astarté, la Venus fenicia, Jezabel y Athalía reclamaron el derecho a establecer un culto público y el sacerdocio de los Baales púnicos. Para los fieles al yahveísmo esta iniciativa venía a significar seria amenaza. Al frente del movimiento de resistencia que sacudió a todo Israel, apareció la gran figura del profeta Elías a quien la tradición bíblica otorga un relieve comparable tan sólo con el que tuviera Moisés. En el Libro de los Reyes lo mismo que en las Crónicas, el enfrentamiento del profeta con Jezabel adquiere tonos de epopeya.

Probablemente la reina fenicia había llegado a convencerse de que la consolidación de un poder monárquico sobre todo Israel —a cuya unidad apuntaba indirectamente el matrimonio de Athalía— reclamaba una reforma religiosa en que el sincretismo permitiera la reducción del culto a Yahvé al mismo plano que ocupaba la pluralidad de dioses. Elías, por su parte, defendía que la esencia de Israel radicaba en la Alianza y no en el poder de sus reyes. De ahí la honda significación que reviste el episodio de la viña de Neboth: se trataba de decidir si el poder del soberano era tan absoluto como para prescindir de los preceptos morales. Elías acusó a Jezabel y, con ello, a su marido, de haber perseguido y lapidado al propietario de la viña para poder quedarse con ella. Ajab hizo penitencia reconociendo su culpa y eludió de este modo el castigo, pero en cierto modo la reina quedó dueña del terreno.

Elías tuvo que retirarse al monte Horeb, no sin haber hecho la doble demostración de que Dios hablaba por su boca: una sequía se abatió sobre Israel y el profeta pudo provocar una teofanía que dejó en ridículo a los sacerdotes de Baal.

4. Desde Horeb, en donde Elías se asocia un discípulo, Eliseo ben Safat, se prepara la revolución que se define como «caída de la Casa de Omrí» aunque se trataba de provocar un retorno al punto de partida. Fue favorecida por los acontecimientos exteriores, en tres escenarios simultáneos, Moab, que los reyes de Israel intentaban de nuevo someter, Damasco, donde el general Hazael asesina y sustituye a Ben Hadad (841) recibiendo los plácemes del profeta, y Samaria. Se trata de un proceso de cambio que dura cinco años (845-840) beneficiando los intereses asirios, aunque no llegó a provocar la caída de los arameos. Las noticias de que disponemos nos permiten descubrir la perfecta trabazón en el orden de los sucesos y nos ayudan a comprender la importancia que tuvo este acontecimiento. Hagamos relación de ellas.

Ajab de Israel, que había intentado valerse de la alianza y del repliegue damascenos para incrementar su poder atacando Moab y forzando la sumisión de algunos rebeldes, murió en el curso de estas operaciones, sucediéndole su hijo Ocozías que, no sin dificultad, consiguió ser reconocido en Samaría; su reinado duró apenas dos años, sucediéndole un hijo de nombre Jehoram. Fallecido entre tanto Josafat, un hijo de éste y de Athalía, reinaba ahora en Jerusalem, bajo regencia de su madre. Y a esta ciudad se trasladaría también Jezabel, para reforzar el poder de su hija. La identidad de nombres parecía demostrar un proceso de tendencia a la unidad. En aquella ciudad la lucha entre la tolerancia defendida por las reinas y el exclusivismo yahveísta que dominaba en el Templo, se convirtió en algo definitivo. El descontento del ejército se hizo, en ambos reinos, muy grave. No eran sólo los fracasos en el exterior los que atizaban el desvío contra las reinas idólatras y extranjeras; estaba en juego toda la herencia espiritual de Israel.

Hubo un relevo casi simultáneo en el trono. Ahora un segundo Ocozías sucedía a su padre Jehoram en Judá. Este último, inaugurando la que parecía tendencia a la unidad, viajó con Jezabel a Samaría donde su primo convalecía de las heridas que recibiera en la derrota de Ramot Galaad, combatiendo a Hazael de Damasco. En tal momento Eliseo impulsa el golpe militar de Jehú (844). Los dos reyes murieron asesinados. Jezabel fue atrocemente descuartizada. Todos los parientes de Ajab que pudieron ser hallados

perecieron. Verdaderamente se trataba de la destrucción de la Casa de Omrí. Las estatuas de los baales fueron destruidas y sus fieles perseguidos.

Athalía, proclamándose regente, pudo imponerse a los rebeldes instalando su gobierno en el palacio de Jerusalem. Pero el año 840 un nuevo golpe, dirigido esta vez por el Sumo Sacerdote, Joyada, acabó con la reina elevando al trono a un hijo de Ocozías, de sólo siete años de edad, llamado Joás, cuya educación rigurosa en el Templo garantizaba su fidelidad a la religión de sus mayores. De este modo podemos concluir que, al término de la revolución, Judá conservaba, a diferencia de Israel, la doble fidelidad: a la alianza mediante el sacrificio en el Templo, y a la Casa de David pues no conocía reyes ajenos. Debe, en consecuencia, llamarse la atención sobre la importancia que este episodio llegó a revestir para la Historia de Israel y, en definitiva, de la Humanidad: el yahveísmo había superado una de las grandes amenazas al proponerse la adecuación entre la religión de Israel y el sistema general imperante en Asiria, de tendencia sincrética. Es lo que hace que los dos profetas, Elías y Eliseo, ocupen, en la conciencia judía un lugar de extraordinario relieve. Ellos se habían alzado contra la desviación. Y al final, vencieron.

La existencia de una fuerte y prolongada sequía es dato que han podido comprobar los modernos investigadores; esto nos permite suponer que otras noticias incluidas en Reyes y Crónicas, tampoco deben hallarse lejos de la realidad. En la teofanía que Elías experimenta en su llegada al monte Horeb no se le había transmitido la esperanza del comienzo de una era de paz, sino de hierro y fuego. Esto era singularmente cierto. Jehú, para poder afirmarse en el trono de Israel había tenido que someterse al protectorado de Salmanasar III. La suya no era la autoridad correspondiente a un monarca sino una simple dictadura militar.

La caída de la Casa de Omrí anuncia un período de grandes luchas. Rota la gran alianza de príncipes sirios, fenicios e israelitas, que consiguiera frenar a los asirios en Qarqar, Tiro se separó de Israel porque de esta manera violenta repudiaba a sus dioses y cada uno de los dos reinos tuvo que enfrentarse a solas con el principal enemigo. El año 841 Salmanasar III hizo una nueva entrada, derrotando a Damasco y alcanzando con los suyos la falda del monte Carmelo. Los asirios no permanecieron en el país pero impusieron a todos los pequeños principados pesados tributos. Un hijo de Hazael, Ben Hadad III, consiguió restablecer el poder en Damasco: se trata, probablemente, del rey que tiene como ministro a Naaman, el que fue curado



de la lepra por Eliseo.

5. La guerra civil que se produjo en Asiria en el momento de la muerte de Salmanasar (827) y el crecimiento de poder de Urartu que obligó a los monarcas de Nínive a poner su atención preferente en las fronteras del nordeste durante el siguiente medio siglo, hasta, más o menos, el 745 que marca el comienzo formidable de Tiglath Pileser III, significó para Asiria un plazo de respiro aunque no se produjeran cambios en la relación de fuerzas. Algunos débiles intentos de restaurar la gran alianza entre los arameos tal y como existía antes del 853, fueron pronto disueltos. De este modo el *status quo* hasta mediados del siglo VIII a. C. consistía en una sumisión de todos al poder lejano, pero siempre amenazador, de Asiria, a la que se pagaba tributo, aunque se disimulase hablando de regalos. Adad Nirari III (810-782) hará una demoledora incursión golpeando fuertemente a Damasco para poner las cosas claramente en su sitio. Al menos el poder asirio garantizaba una cierta seguridad en las pistas caravaneras.

Joás, sometido a la tutela del Sumo Sacerdote Joyadá, que era su tío, significaba el establecimiento de una influencia religiosa predominante. Por vez primera, en la coronación de este rey, se menciona a la «gente de la Tierra» (*am ha-aretz*) como tomando parte en el acontecimiento. Se aplicaba este nombre, en aquel tiempo, a la masa de población, distinta de la nobleza y del clero del Templo. Las clases bajas también se hicieron presentes en la destrucción de los ídolos. Jerusalem se acogerá a la protección de Adad Nirari III, sacudiéndose la tutela de Ben Hadad de Damasco. Pero no fue muy lejos en cuanto a la restauración de la vida religiosa; al contrario, despertó la cólera de los sacerdotes al utilizar los fondos del tesoro del Templo para hacer frente a las obligaciones contraídas con Asiria. El restablecimiento de la vida comercial, después de la crisis, no alcanzaba a promover el restablecimiento de las finanzas del rey.

El repliegue de Asiria, durante unos pocos años, tuvo como consecuencia la consolidación de la nueva dinastía de Jehú en Samaría. Hubo una recuperación económica gracias al crecimiento que experimentaban las actividades mercantiles. Aunque hubiera sido ungido por un vicario del profeta, obedeciendo en todo los mandatos de Dios, no podía el nuevo rey liberarse de sus antecedentes puramente militares. Se había ofrecido como tributario a Salmanasar III, buscando una protección, pero esta circunstancia que le garantizaba frente a Asiria, le convirtió en enemigo de Damasco con

quien hubo de sostener una pequeña guerra que ocasionó la reducción de los territorios del norte. A partir de este momento el espacio de que disponían uno y otro reino se hallaba más equilibrado.

Por vez primera cinco reyes se suceden en Israel dentro de una dinastía: Jehú (843-818), Joacaz (818-802), Joás (802-787), Jeroboam II (787-747) y Zacarías. Los tres primeros son coetáneos de Joás de Judea, cuyo reinado, además de largo, fue extraordinariamente pacífico. Un tiempo, sobre todo, en que las relaciones entre los dos reinos israelitas se caracterizaron por la paz. Pero cuando Joás murió asesinado por sus ministros, sucediéndole se hijo Amasías (801-773) éste trató de buscar un refuerzo en su ejército que le permitiese alguna expansión. Combatió a Edom, obligándole a someterse. Este incremento de territorio y fuerzas fue interpretado por Jeroboam II como una amenaza directa a su propio reino y le declaró la guerra. Derrotado, Amasías quedó prisionero, mientras los israelíes llegaban a Jerusalem procediendo a demoler sus murallas. Amasías recobró la libertad pero hubo de compartir el gobierno con su hijo Azarías que, tras el asesinato del monarca, le sucedió (773-735). Hemos de advertir que los datos cronológicos que aquí figuran pueden no ser correctos: no hay acuerdo entre los investigadores respecto al cálculo de los años.

Jeroboam II ben Joás, que reinó alrededor de cuarenta años, autor de este vuelco en la situación, que le permitió contemplar a Judá como si se tratara de un país sometido, indica un período de apogeo. Alentado por el profeta Jonás acarició el sueño de restablecer la grandeza de Israel, devolviéndolo a la época de Salomón. Asiria, volcada en su gran contienda con Urartu, se había alejado. Tuvo bajo su vasallaje a Damasco, aunque ignoramos las circunstancias precisas. También Hamat, fuertemente quebrantada, aceptó colocarse bajo la alta dirección de Israel. Desde las fronteras de esta ciudad hasta el mar Muerto, Jeroboam había conseguido crear un fuerte enclave comercial que controlaba los caminos de las caravanas, fuente principal de riqueza. Pudo tener la sensación de que, como Damasco en la hora de Qarqar, a él correspondía organizar la resistencia frente a Asiria. Probablemente no comprendió que, de este modo, provocaba un toque de atención para los reyes de Nínive que no tardarían en incluir la destrucción de Samaría en el programa de decisiones radicales para el dominio del Creciente Fértil. Jeroboam murió el 747; unos meses más tarde era proclamado rey de los asirios Tiglath Pileser III, el gran conquistador.

No faltaban, sin embargo, los avisos. Identificados con la Corte y los

proyectos de Jeroboam aparecen profetas que podemos considerar «oficiales»; ellos abandonaron el tema de la justicia social invitando a los fieles a concentrarse en el próximo advenimiento de un «días del Señor», tiempo de plenitud para Israel, aunque normalmente propendía a darle un significado político. De ellos se diferencia Amós de Tekoa que se presentaba a sí mismo, ante todo, como pastor preocupado por la justicia social. Pues la riqueza del rey es consecuencia de la opresión sobre los pobres y la corrupción de la justicia. No está en el poder del monarca, ni en las fuerzas militares la verdadera misión de Israel como tampoco son los sacrificios y el brillo de los actos de culto la respuesta adecuada a Dios. En la tradición literaria judía es Amós el primero que nos proporciona una interpretación de la Historia. Estamos en el siglo VIII a. C. Faltaba mucho tiempo para que, incluso la palabra Historia apareciera en el acervo cultural humano.

Toda la Humanidad, enseña Amós, procede de una sola pareja, Adán y Eva; comparte con ella, en efecto, las desastrosas consecuencias del pecado original. Este pecado consiste en la desobediencia a Dios, a quien los hombres sustituyen por ídolos que son el producto de su inventiva. Dios castiga a los hombres y a los pueblos en razón directa al grado de prevaricación en que han incurrido. Pero ha escogido una pequeña parcela para establecer con ella una Alianza, convirtiéndola de este modo en Israel, y haciéndola depositaria de una revelación que será, con el tiempo, comunicada a los demás hombres. Ese Pueblo de elección tiene que ser probado, esto es, tallado a fuego. Pero la promesa es firme e incontrovertible: «Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yahvé, tu Dios» (Am. 9, 15).

Azarías (Ozías), contemporáneo de Jeroboam II pudo considerarse igualmente como un gran rey. Completó la conquista de Edom (futura Idumea) llegando a Eilat, sobre el mar Rojo. Fortificó también el oasis de Cades Barnea convirtiéndolo en centro de control para las caravanas que venían de Egipto a través del Sinaí. Hizo la guerra a los filisteos apoderándose de Yabné y estableciendo fortificaciones en torno a Ascalón para que no se le impidiese el uso de la vía marítima. Comprendía el valor que, para la estabilidad del reino, tenía el desarrollo de la agricultura e impulsó una primera colonización del Negueb. Fortaleció el ejército haciendo construir máquinas de guerra. Pero pretendió, también, restaurar la costumbre de que el rey presidiera las ceremonias del Templo y se enfrentó con los sacerdotes. La lepra que le acometió, comprobada por una lápida hallada, que

le obligó a asociar al trono a su hijo Jotam, fue presentada entonces como un castigo divino.

6. Tiglath Pileser III será el gran conquistador. Destruyendo definitivamente a Urartu pudo disponer de las fuerzas necesarias para cumplir el gran objetivo que se había propuesto, la unidad de todo el Creciente Fértil, desde la desembocadura de los grandes ríos Éufrates y Tigris, hasta la frontera de Egipto. No se trataba, probablemente, de una refundición de todos los reinos y principados, aunque sí del sometimiento a la obediencia y condiciones que a Asiria convenían. La unidad significaba holgura y desarrollo económico, aunque los beneficios, en todo caso, debían ir a parar a manos del soberano de Nínive. Este tipo de política que, desde el principio se hizo evidente, generó tensiones internas en los pequeños estados arameos, fenicios e israelitas, entre quienes recomendaban plegarse a las exigencias del invencible asirio y los que preferían resistir. La posición de los pro-asirios no era cómoda porque el crecimiento de las imposiciones, alimentaba el descontento. Se hicieron frecuentes los motines y golpes dentro de los principados, reclamando una actitud de resistencia frente al gran rey.

Los trastornos habían comenzado años antes en esa monarquía militar en que se había convertido Israel. Zacarías, sucesor de Jeroboam II, reinó apenas seis meses y fue asesinado en un oscuro drama de corte oriental, junto con su familia. El usurpador, Sallum ben Gabés, duró apenas un mes: fue muerto por Menahem ben Gadí, que se hizo famoso por su crueldad y se apresuró a restablecer la sumisión y el tributo a Asiria. También Azarías, Jotam y Ajaz, sucesivos reyes de Judá, pueden incluirse en la lista de los sumisos. De los dos primeros dicen las fuentes israelíes que obraron bien en presencia de Yahvé y que pudieron incrementar las fuerzas militares y las fortalezas del reino. Podemos entender, a través de estas expresiones que, en Jerusalem y su entorno predominaron los partidarios de un entendimiento con Asiria mientras no les fuera exigida la renuncia a su fe. No sucedía lo mismo en el reino del Norte, más próximo a las zonas de conflicto.

Aprovechando la debilitación interna que los sucesivos golpes provocaban en Israel, Rezón de Damasco trató de asumir una especie de dirección semejante a la que, más de un siglo atrás, ejercieran sus antecesores. Viviendo aún Azarías (Ozías) el leproso, falleció Jotam, teniendo que hacerse cargo del gobierno su hijo Joacaz (Ajaz). Momento escogido por Tiglath Pileser para realizar una gran expedición hasta Palestina (734 a. C.) con los soldados

victoriosos de Urartu. Todos los pequeños reinos se sometieron; los Anales asirios mencionan expresamente a Joacaz. Pero cuando los asirios regresaron a sus bases, Rezón hizo un llamamiento a la unidad como medio de resistir al enemigo y recobrar la libertad. El peso de los tributos fortalecía el espíritu de resistencia. Los damascenos estimularon un nuevo golpe en Samaría: el hijo y sucesor de Menahem, Pekhaia, fue asesinado y sustituido por Pekha ben Remalya. Ahora la coalición estaba completa: Uro, Sidón, Samaria, Gaza y Ascalón se sumaron al rey de Damasco que aparecía como cabeza de los arameos. Pero Joacaz se negó y los aliados decidieron que, siendo peligroso dejar un vacío a sus espaldas, las operaciones debían comenzar por Jerusalem. El profeta Isaías acudió en auxilio de su rey mostrándole que, en tales circunstancias, sólo en Dios era posible la esperanza.

Joacaz pidió auxilió a Tiglath enviándole copiosos regalos y como «un río impetuoso, el rey de Asiria y toda su magnificencia» (Is. 8, 7) cayeron sobre Siria y Palestina. El profeta tenía razón: nadie podía resistir al ejército asirio. Pekha murió asesinado. Se permitió a Oseas ben Elá, su asesino, conservar el título de rey, pero una parte del reino fue segregada. Galilea pasó a ser la provincia de Meguidó. Tiro, Arvad, Amon, Moab, Ascalón y Judá se agregaron a la larga lista de tributarios. Los textos de Tiglath dan cuenta de cómo el gran rey había recibido de Israel diez talentos de oro y cien de plata. Todo esto sucedía el año 732: Damasco y el país de Aram fueron anexionados y a Rezón de Damasco simplemente se le hizo ejecutar como a un rebelde cualquiera. Joacaz de Judá acudió a la presencia de Tiglath para agradecer su ayuda y, en gesto humilde, prometió levantar en Jerusalem un altar idéntico al que servía al gran rey para presentar sus ofrendas. Probablemente los cortesanos asirios entendieron que también aquel pequeño resto de Israel se sometía al sincretismo que ellos preconizaban.

Tiglath, que falleció el año 726, fue el monarca asirio que inauguró el procedimiento de desguace de pueblos como un medio para quebrantar las resistencias nacionales. Las fuentes de que disponemos permiten asegurar que se trataba de desplazar, en esta ocasión, más de cien mil personas. Los moradores de un territorio eran sacados de él y llevados a tierras nuevas, a fin de crear nuevos medios de arraigo, pero a gran distancia del antiguo solar, entregado a otras gentes mezcladas, venidas de fuera, carentes del peligroso distintivo de la unidad. En ciertos casos, al menos, los transplantados no sufrían, pasado el primer momento de desarraigo y viaje, perjuicios notables: recibían tierras que podían ser incluso mejores que las que antes perdieran. Por eso la caída del Imperio no fue seguida de un movimiento de retorno,

como a primera vista podida parecer más verosímil.

Desde Egipto, donde Tefnakt había conseguido sacudirse la tutela de los nubios, vinieron incitaciones a la revuelta. Al producirse la muerte de Tiglath Pileser, a quien sucedió Salmanasar V (726-722), Oseas suspendió el pago del tributo. Los asirios no tardaron en reaparecer: tras los primeros combates, Oseas se rindió y fue llevado a Nínive en calidad de prisionero. La resistencia de aquel pequeño resto de Israel se prolongó durante dos años, de modo que Samaría no fue tomada hasta el 722/1, coincidiendo con la muerte de Salmanasar. Esta vez el cambio de reinado vino acompañado de un vasto movimiento de revuelta al que se incorporaron los israelitas en un gesto desesperado, aunque no los judíos. El nuevo rey de Asiria, Sarrukin, que prefería llamarse Sargón II como si fuese continuador del antiguo monarca de los akkadios, no tardó en aparecer en Siria y Palestina, avanzando hasta Raphia, en la misma frontera de Egipto, como si se tratara de una advertencia. Sus Anales dicen que cuando se apoderó de Samaría por segunda vez y la destruyó, se llevó de allí 27.900 de sus habitantes. Las diez tribus de la Casa de Israel desaparecieron entonces. Para el autor del Libro de los Reyes lo sucedido trascendía cualquier vicisitud, política o militar: «Los hijos de Israel habían pecado contra Yahvé, venerando a los dioses ajenos» (2 R. 17, 7).

La población del reino septentrional de Israel fue objeto de uno de los traslados masivos a que nos hemos referido antes. Ni siquiera sabemos cuál fue su lugar de destino en la frontera nororiental donde se produjo la mezcla y asimilación por otras poblaciones, también desconocidas. Las diez tribus perdidas de la Casa de Israel que darán origen posteriormente a muy curiosas leyendas, relacionadas incluso con los indígenas de América, no han dejado rastro alguno detrás de sí. Parece que los asirios permitieron a algunas familias que permaneciesen, mezclándose con los recién llegados, nómadas en gran parte, procedentes de Arabia ya que se produjo en éstos una asimilación de hábitos y costumbres. Se constituyó una nueva etnia, los «samaritanos», que trataron de volver al yahveísmo pero fueron rechazados por el sacerdocio de Jerusalem. Los evangelistas, setecientos años más tarde, reflejan con mucha claridad las barreras establecidas entre las dos etnias, judía y samaritana.

Los asirios impusieron en las nuevas provincias, resultantes de la desaparición del reino de Israel, el culto sincrético que debía ser base para el imperio semita. De este modo el propio Israel, identificado en adelante con Judá y Benjamín, permaneció como una isla en que se seguía adorando al

Dios único desprovisto de imagen, que seguía cuidando de su Pueblo, minúscula parcela de su heredad, que aceptó el protectorado asirio para sobrevivir. El Templo era ahora el vínculo religioso único para el yahveísmo —recuérdese lo que la samaritana dice a Jesús: «Vosotros decís que es Jerusalem el sitio donde hay que adorar» (Jn. 4, 20)— pero éste ampliaba su influencia ya que en Samaría y en el monte Guerizim, se pretendía también invocar el nombre de Dios.

## CAPÍTULO IV

### QUE MI LENGUA SE PEGUE AL PALADAR SI ME OLVIDO DE TI, JERUSALEM

1. Aunque asociado al trono por su padre Joacaz, Ezequías (727-698) no comenzó a reinar hasta la muerte de éste; pretendió únicamente sobrevivir mediante el procedimiento de no participar en movimientos de rebeldía, volcando sus esfuerzos en asegurar la prosperidad interior: por vez primera se perforaron las capas acuíferas en el Negueb a fin de atender al desarrollo de la agricultura. Es, sin embargo, el tiempo de la creación del gran Imperio asirio, que tendía a considerar Siria y Palestina como simples provincias. El «verdadero rey», que es lo que significa Sarrukin en la lengua de su pueblo, dispuso que se reconstruyese Samaría, que iba a servir de nueva capital para la provincia. Cuando, el 722 los arameos intentaron un movimiento de resistencia, Ezequías se había mostrado fiel y por eso Sargón II hubo de confirmarlo. Pero los apoyos que desde fuera se prestaban a los rebeldes, arrastraron poco a poco a los monarcas asirios a ampliar el espacio de sus conquistas, haciendo cada vez más difícil su conservación. Isaías conserva la conciencia judía de la inmensidad y potencia de aquel Imperio que, en el siglo VII, parecería a punto de fundir en uno solo los tres ejes sustanciales de Oriente, esto es, Babilonia, Siria y Egipto.

El año 716 Sargón II hizo una nueva expedición para posesionarse de la vía marítima, que era uno de los ejes comerciales, esencial para Egipto. Esto perjudicaba muy seriamente los intereses de Judá. Osorkón IV envió regalos que podían considerarse como forma indirecta de tributo, pero los filisteos, dirigidos por cierto Yamani, intentaron desde Ashdod, organizar un movimiento de resistencia. Como los nabateos y nubios, alzándose contra Osorkón, provocaron un cambio de dinastía, inaugurada por Sabaka, Egipto pudo ofrecer a los rebeldes su apoyo. También Judá, aunque de modo



indirecto. Sargón repitió uno de sus golpes demoledores tomando y destruyendo Ashdod, pero se abstuvo de castigar a Ezequías porque sus intereses estaban en otra parte. El dominio absoluto que los asirios establecieron sobre la costa, perjudicaba grandemente a los judíos: de ahí que éstos buscaran un acercamiento a Egipto, que podía proporcionarles una vía alternativa.

El Imperio de Sargón era poderoso, pero frágil; demasiado extenso, dependía exclusivamente del ejército, en que el carácter nacional había sido sustituido por el profesional. Cada cambio de reinado abría una incógnita. Buscando un medio para mantener sometidos tantos pueblos dispersos, Sarrukin trató de fomentar una especie de pan-semitismo al que prestaba base un esquema religioso que ordenaba todos los dioses en una especie de Panteón común. Él había proyectado una gran ciudad, Dur Sarrukin, en cuya inauguración, el 706 a. C. aproximadamente, se hizo la manifestación pública de las nuevas creencias: por debajo de Assur-Marduk, el dios supremo, de quien los reyes recibían su poder, una constelación de seis divinidades, Ea, Sin, Shamash, Nabu, Adad y Ninurta, venían a representar las fuerzas de la naturaleza, numinosas, aunque creadas. Naturalmente esta concepción religiosa, que permitía admitir, en planos inferiores, a los dioses titulares de cada ciudad, resultaba incompatible con el yahveísmo. De modo que para los judíos la consolidación del Imperio asirio significaba un peligro serio.

Sargón II murió el 705 y la gran ciudad por él imaginada quedó en el abandono y en la ruina. Desde Egipto y desde el extremo sur de Mesopotamia, vinieron las apremiantes solicitudes para un alzamiento. Un aspirante al trono de Babilonia, Marduk-apal-iddina, a quien la Biblia llama Merodach Baladan, brindó a Ezequías una alianza que éste aceptó: todos los perjudicados por la expansión asiria parecían decididos a aprovechar las dificultades iniciales con que tropezaba Senaquerib. Ezequías se sumó a la revuelta y con él Lulli, rey de Sidón. Es indudable que estaban en juego los intereses de la vía marítima. Isaías alzó la voz en contra de aquella aventura insensata: Yahvé no es dios de guerra sino de paz y cualquier desobediencia a sus mandatos, como demostraba el ejemplo de Samaría, podía ser severamente castigada.

Esta vez Senaquerib tuvo que obrar con más calma; la cuantía del esfuerzo requerido excedía las disponibilidades de su Imperio. Tuvo que someter primero a Babilonia expulsando a Marduk-apal-iddina. Hasta el año 700 no apareció con su ejército en Palestina, llegando hasta la frontera de

Egipto. La batalla de Eltekhé no fue desde luego una victoria decisiva, pero obligó al faraón a pasar a la defensiva. Entonces invadió Judea apoderándose de la mayor parte de las casas fuertes y poniendo asedio estrecho a Jerusalem. Desde sus muros la visión del vasto campamento podía considerarse ya como el anuncio de su propia destrucción. De nuevo alzó Isaías su voz para anunciar que Yahvé no iba a abandonar a su pueblo. De hecho Senaquerib se conformó con el pago de tributos, alzó el asedio y regresó a Nínive. Hay dos versiones contradictorias, una que habla de disturbios producidos en Asiria, y otra, recogida más tarde por Heródoto y que alude a una epidemia difundida por ratones que invadieron el campamento.

Reducido en sus dimensiones, el reino de Judá permaneció, como una isla, en medio del océano que la dominación asiria significaba, incluso desde el punto de vista cultural. Las ondas de crueldad iban creciendo. Superado el peligro en estas circunstancias tan singulares, Ezequías no tuvo más remedio que reconocer que era la misericordia de Yahvé/Dios la que había salvado a «su» ciudad de Jerusalem. Se emprendieron en consecuencia reformas orientadas a desterrar los cultos idolátricos y a purificar la liturgia de las ceremonias del Templo. La serpiente de bronce que Moisés había hecho fabricar en el desierto fue destruida, para borrar hasta la última sombra de sacralización de objetos fabricado por manos humanas. Es posible que, en estas circunstancias, se produjera la desaparición del Arca de la Alianza; sabemos con certeza que cuando los babilonios tomaron la ciudad el año -597 ya no existía.

Los acontecimientos en torno al año 700 hicieron aumentar la importancia de Isaías; toda su enseñanza partía de una experiencia de Dios que había tenido en el Templo el mismo año de la muerte de Azarías, en torno al 727; en ella se le había hecho evidente el contraste entre la fragilidad humana y la grandeza y majestad de Dios. Aunque el profeta procedía de sectores de la nobleza, él predicaba la humildad y la pobreza: lo que importa no es alcanzar el poder militar sino seguir la voluntad de Dios, que guía la Historia; la verdadera participación del hombre en su decurso consiste en afirmar esa fe en Yahvé. Las naciones son meros instrumentos en las manos de Dios. El profeta, que anunciaba ya la aparición, en el futuro, de un retoño de la Casa de David, que actuaría, según la promesa, como salvador de Israel, animaba a Ezequías a abandonar las intrigas y preocupaciones políticas para dedicarse, únicamente, a cumplir los designios de Dios. Jerusalem era el lugar santo, y no había otro en donde pudieran cumplirse. Una leyenda posterior afirma que cuando Manasés (696-642) sucedió a su padre y trató de volver a las prácticas

idolátricas, ordenó la muerte del profeta.

Manasés mantendría cuidadosamente las relaciones de dependencia con Asiria, accediendo incluso a las recomendaciones para reducir el rigor en la fe, aunque el segundo Libro de los Reyes y la tradición posterior le presentan como el pecador que restableció la idolatría hasta el punto de consagrar a su propio hijo al dios Moloc. Tropas judías figuraron entre las unidades asirias que permitieron a Asharaadon la conquista de Egipto. De este modo Manasés y su hijo Amón, que se congratulaban de haber conservado Judá independiente gracias a su sumisión, entendían que una política sabia consistía en aceptar los principios sincréticos de Asiria. Así se creó un estado de opinión desfavorable al rey, que estalló en el momento de su muerte: Amón (641-640) no llegó a completar dos años de reinado. Los que eran leales al Templo y también a la Casa de David impidieron que, al ser asesinado el rey, se interrumpiera la legitimidad dinástica, de modo que fue proclamado un hijo de Amón, llamado Josías (640-609).

2. «Yahvé de los ejércitos lo ha jurado diciendo: sí, lo que yo he decidido, llegará, lo que yo he resuelto, se cumplirá: destruiré al asirio en mi tierra y le hollaré en mis montes y les quitaré de encima su yugo, y arrojarán su carga sobre sus espaldas. He ahí la resolución tomada contra toda la tierra, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos. Porque Yahvé de los ejércitos lo ha decidido, ¿quién se opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» Estas palabras de Isaías (14, 24 a 27) reflejan un estado de conciencia: los hombres no habían podido derribar al gigante de Nínive. Dios podía hacerlo, y lo hizo. Cayó Assur (614), cayó Nínive (612), cayó Harran (610). Desde la muerte de Assurbanipal (627) se había iniciado un declive que condujo al derrumbamiento de aquel edificio a quien, de pronto, faltaron los cimientos. Tres nuevas potencias, Egipto, Babilonia y Media, se alzaron para disputarse lo que aún quedaba del viejo solar.

Grande y dramática, la caída de Asiria fue para sus coetáneos, sobrecogedora, pero, pese a todo, no fue el acontecimiento más trascendental de estos años. En Jerusalem tenía lugar el cambio hacia una madurez que habría de afectar a toda la Humanidad. Josías había emprendido una labor de reforma religiosa muy profunda, orientada a librar de adherencias extrañas al yahveísmo, barrer las últimas reliquias de los cultos cananeos y hacer desaparecer el sincretismo idolátrico que Asiria patrocinara. Tal empresa está indudablemente ligada a la coyuntura del gran vacío que provocó la caída del Imperio, ya que éste no hubiera consentido una semejante declaración de independencia religiosa, del

mismo modo que Roma se opuso al cristianismo hasta que decidió hacerlo suyo. Cobran, para nosotros, profundo sentido, las palabras del profeta Nahum: «¡Ha sido destruida Nínive! ¿Quién se compadecerá de ella?» (Na. 3, 7).

La reforma de Josías aparece fechada el año 622 a. C. El sacerdote Hilcías, en compañía del ministro Safán, por encargo del rey, buscaba en el Templo documentos relacionados con donaciones que a él mismo correspondían, cuando halló un ejemplar del Deuteronomio, conjunto de leyes traído por los refugiados del norte y que en algún lugar quedara escondido u olvidado. Tal es la escueta noticia en que coinciden el Libro de los Reyes y las Crónicas; no hay motivo para rechazarla. Pero los investigadores modernos que siguen la línea de Wellhausen, tratan de interpretarla diciendo que no era otra cosa que un procedimiento para dar autenticidad a un texto que entonces se había redactado. De hecho es indudable que podemos decir que, desde este momento, la Torah se presenta en la forma y contenido con que ahora la conocemos. El proceso de crecimiento de las Escrituras había superado una primera etapa de madurez.

Todos los ídolos, signos y representaciones, fueron suprimidos. El yahveísmo se define a sí mismo, ante todo, como una religión anicónica. El Templo basta para mostrar la presencia de Yahvé, siempre dentro de las limitaciones establecidas: «Los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!» (1 Re. 8, 27). Bétel fue entonces demolido para que no quedara otro lugar santo que el del Templo de Jerusalem. Pero la depuración religiosa que en aquellos momentos se propugnaba, incluía, además de la afirmación de esa fe mediante el apartamiento de las adherencias idolátricas, la conciencia de los muchos pecados cometidos por el Pueblo desde la época de Moisés, los cuales debían evitarse en el futuro.

Entre las creencias la primera y más importante es la que se refiere a la unicidad de Dios, expresada en forma muy contundente: «Soy yo, Yahvé, no es ningún otro; fuera de mí no hay Dios» (Is. 45, 5). Todos los demás dioses son falsos, mera invención; los israelitas fueron el único pueblo, entre todos los del Cercano Oriente que, al conquistar una ciudad, no se apoderaban del dios de la misma, tomándolo para sí, antes bien, borraba su culto, tratando además de desarraigarlo. En la tradición bíblica el monoteísmo radical y absoluto se afirma con mucha insistencia, acaso porque los israelitas mostraban persistente inclinación a claudicar. Y esas claudicaciones estaban

en la raíz misma de los desastres sufridos. En este sentido la reforma de Josías se presentaba como término de llegada y victoria final de los fieles que, aun reducidos a una minoría, habían tenido el soporte de la voz de los profetas, a veces dominados por la cólera. La raíz del monoteísmo es tan antigua que en el idioma hebreo no llegó a producirse la palabra diosa ni siquiera para señalar ajenas idolatrías femeninas. Yahvé queda por encima de esa dualidad entre masculino y femenino que se encuentra presente en la naturaleza.

Dios es inefable. Las divinidades egipcias ya ocultaban cuidadosamente el nombre a sus fieles, porque quien lo poseyera se encontraría en condiciones de obligarlas a actuar. En Israel encontramos un caso distinto: no hay palabra capaz de definir a Dios. Cuando Moisés pregunta al Señor en el Sinaí, recibe una respuesta en cierto modo ambigua y parcial: «Yo soy el que soy». Y más adelante: «Yo soy me manda a vosotros» (Ex. 3, 14). Tal es el origen del tetragrama santo que pronunciamos Yahvé: no abarca toda la infinita naturaleza de Dios pero revela con respecto a ella un punto decisivo; en Él esencia y existencia se confunden. Yahvé es la existencia suma, por encima de la Naturaleza. El título divino le pertenece de modo tan completo que sólo a Él puede ser atribuido, Yahvé actúa, ciertamente, a través de las fuerzas de la Naturaleza que ha creado. No es, como en las religiones semitas, el rayo o el viento o el trueno, pero se vale de ellos como de un instrumento. Desde los textos más antiguos de la Escritura aparece como creador del Universo y dueño de los cielos, de la tierra y del agua. Nada existiría si, por un instante, Yahvé decidiera suspender su acción.

Para evitar la irreverencia de pronunciar su nombre se acude a otros términos como Elohim, «señor de lo alto» o simplemente Adonai, «señor». Ser absoluto se manifiesta en la existencia creando al mundo. La razón de que ninguna imagen pueda representarlo reside en que es espíritu puro. Dios celoso, castiga los pecados de los hombres hasta la tercera y cuarta generación, pero también es el misericordioso, que perdona cuando hay arrepentimiento en el pecador. Pero el pecado, especialmente el original, que cometió la Humanidad entera cuando ésta se hallaba constituida por una sola pareja, no puede quedar sin castigo, lo que indica una reparación. Existe en el universo un orden moral, que es esencia de la Creación y que cuando se desobedece o se conculca produce nefastas consecuencias. Sólo el arrepentimiento de corazón puede reparar el daño.

Es posible que en la religión judía se admitiese que en las imágenes de los dioses existieran poderes misteriosos y sobrenaturales, contrarios a la

voluntad de Dios pero con poder sobre los hombres, pues los ángeles caídos conservaron algunas de sus facultades. En cualquier caso, este poder pertenecería al ámbito de la magia que es insistentemente prohibida por la Ley. Para explicar la diferencia entre lo sobrenatural perteneciente a Dios y lo propio del diablo, se acentuó mucho la noción de lo santo. Santo es lo propio de Dios; por eso Israel, aunque «duro de cerviz» e inveterado pecador, es un pueblo santo, parcela de la Humanidad que Dios ha escogido para sí. No por méritos propios ni por voluntaria iniciativa, sino sólo por la Voluntad de Yahvé.

En la conciencia del pueblo de Israel, su religión nace de un hecho histórico, la alianza (*berith*) que Yahvé estableció solemnemente con todo el pueblo acampado al pie del monte, en el Sinaí, y que era confirmación de la que antes hiciera con Abraham y Jacob. Esta alianza abarca a todos los hebreos y no se altera cuando, en tiempos del rey David, se instala el santuario en la colina de Sión, por encima de Jerusalem. La alianza es un pacto entre dos partes, el más fuerte que pudiera concebirse ya que no sólo se hace en presencia de Dios, sino entre los hombres y el mismo Dios. Una *berith* en el lenguaje jurídico común, creaba lazos tan fuertes que las dos partes contratantes se integraban como en un todo; es lo que se trataba de expresar con la palabra *shalom* que no significaba únicamente paz, como hoy, sino integridad fraterna. No olvidemos que el cristianismo asumirá la doctrina de reconocer en los seres humanos la posibilidad de llegar a convertirse en hijos de Dios.

En otras palabras: Yahvé ha escogido a este Pueblo para hacerlo «de su propiedad» y él, al aceptar la elección, se entrega absolutamente y sin reservas, en manos de Dios. Moisés, de acuerdo con la doctrina asumida en la reforma de Josías, habría recurrido a una ceremonia externa, la de salpicar al pueblo con la sangre de las víctimas del sacrificio para demostrar que se trata de una alianza de sangre. La alianza no era solamente la de un dios nacional con su pueblo —tentación a la que los israelitas sucumbieron muchas veces— sino del Dios del universo con una parcela de la Humanidad de la que se sirve como de «un reino de sacerdotes y una nación santa» para cumplir unos fines que esta misma parcela no entiende muy bien. Como parte de esta alianza y demostración del poder de Yahvé, estaba la entrega de la tierra de Canaan, el Eretz Yisrael. Pero en estos mismos días de Josías, o poco después, el profeta Jeremías (31, 31-34) anunciaba ya la ulterior evolución de esta alianza: «He aquí que vienen días, oráculo de Yahvé, en que yo haré alianza con la Casa de Israel y la Casa de Judá no como la que hice con sus padres cuando,

tomándolos de la mano, los saqué de tierra de Egipto... Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo». De este modo, lo mismo que en conocidos textos de Isaías, se anunciaba una etapa futura de renovación. El final de la Monarquía iba a ser tan sólo un tránsito.

El Pueblo aparece, ante Yahvé, como el otro elemento de la alianza. Al igual que los demás de la Antigüedad, Israel tenía conciencia de obligaciones comunitarias para con su Dios, que castiga en él las prevaricaciones. Pero no son éstas lo verdaderamente importante en las relaciones entre el hombre y Dios; los terribles pecados de David no le han impedido ser rey bendito en Israel. En uno de los textos del Deuteronomio, leído el 622, que los investigadores reconocen unánimemente como muy antiguo, encontramos la *Shemá*, «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Deut. 6, 4) que Jesucristo, lo mismo que los grandes maestros rabínicos posteriores, completará diciendo que el amor al prójimo debe ser parejo al de uno mismo. Este precepto se dirigía ya a la conciencia individual de cada hombre.

Unificada la ceremonia de Pessah, y obtenida la redacción definitiva de la Torah, en esas postrimerías del siglo VII a. C. la alianza, renovada cada siete años por medio de una ceremonia jubilar recordatoria obliga a Israel a decidirse en favor de lo santo, esto es, lo que pertenece a Dios. Esta santidad no afecta únicamente al Pueblo; comporta obligaciones por parte del individuo que, si no se atienden, conducen al pecado. La alianza se reviste, así, de carácter moral. La necesidad de la oración individual así como la existencia de pecado y castigo también individuales, se mencionan en la Escritura constantemente, a partir de Ezequiel.

En el Pueblo existen sacerdotes y profetas. Los sacerdotes, tomados de la tribu de Levi —no todos los levitas son sacerdotes sino solamente aquellos a los que se designa para tal función— aseguran el cumplimiento del ritual de los sacrificios y ofrendas que se deben a Dios. Desde el siglo VII todo ello estaba ya concentrado en el Templo de Jerusalem. Los profetas (*nabi'*, palabra que significa heraldo o portavoz) eran los hombres inspirados por Dios que explican e interpretan los textos y transmiten doctrina; es una deformación moderna presentarlos como adivinos del porvenir. Sucede, sin embargo, que sus advertencias apuntan al futuro que depende de la conducta que los hombres adopten en relación con la voluntad de Dios. Constantemente recuerdan a Israel que es un pueblo de Dios.

En boca de los profetas, desde Samuel hasta Isaías, es fácil hallar una denuncia acerca de la contradicción íntima que la Monarquía creada por Saúl contiene: difícilmente un rey puede librarse de las preocupaciones temporales y seguir fielmente la voluntad de Dios; la política con mucha frecuencia la contradice. El Pueblo elegido no está sujeto a esas coyunturas temporales, sino a la Ley que fue promulgada en el Sinaí a presencia de todos «que oían los truenos y el sonido de la trompeta, y veían las llamas y la montaña humeante» (Ex. 20, 18) y a la que debe cumplimiento. El Deuteronomio, leído ante el pueblo y acatado por él, se encargaba de explicar en todos sus detalles, el modo de dar cumplimiento a la Ley.

El aspecto que resulta más difícil de perfilar en la religión judía, tal como nos la presentan las noticias del siglo VII o anteriores, es el referido al destino final del hombre. Es evidente que la alianza no se consuma con la posesión de la tierra de Canaan y la existencia misma de Israel. En varios textos de la Torah y con más claridad en los Salmos, se explica de manera indirecta que las almas de los difuntos no desaparecen; hay una referencia al *seol*, habitación de estas almas, que se describe también como triste. No se trata de ninguna novedad pues una conciencia semejante se encuentra también entre los griegos: en la Odisea el héroe venido de Troya tiene la oportunidad de visitar este lugar. Los profetas anunciaban que Israel habiendo sufrido mucho, tendría que experimentar pruebas aun más duras en el futuro, pruebas expiatorias y purificadoras a cuyo término sólo un pequeño resto del «vaso de elección» permanecería. Pero de ese resto saldría el Salvador, que el segundo Isaías y Jeremías situaron dentro de la estirpe de David. Al término de todo el proceso evolutivo, el autor del Libro de Daniel añadiría que ese Salvador, «como hijo de hombre» —lo que venía a significar dotado de naturaleza humana— dominaría la tierra entera.

Porque al final de los tiempos, los muertos que yacen en el *seol* resucitarán y el desorden introducido por el pecado será reparado. «Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión» (Dan. 12, 2). Ésta era la esperanza que brillaba entre los cautivos y después.

3. Con la reforma de Josías comenzaba una nueva etapa en la vida de Israel, definido ya como una comunidad esencialmente religiosa. Pero antes de que se iniciara el proceso de restauración a partir de la fe era necesario que se resolviera definitivamente la cuestión política, ligada a la existencia del reino. Mientras agonizaba Asiria, se restauraba Egipto



merced a los esfuerzos del faraón Psammetico I (663-610), creador de la Dinastía XXVI y que, aunque dueño de Tebas, había preferido establecer su capital en Sais. Bajo su impulso, el viejo país operaba un cambio decisivo, aproximándose al mar, estableciendo relaciones directas con Lidia y Grecia, buscando el modo de convertirse en una potencia mediterránea. El dominio de la vía marítima de Palestina se convirtió para Egipto en imperiosa necesidad. Un primer barniz de helenismo aportado por comerciantes y mercenarios, se hizo notar en la Corte de los faraones.

Así los tres vencedores de la guerra contra Asiria, Media, Babilonia, Egipto, escogieron destinos diferentes. Los medos, indoeuropeos, procuraron asegurar el dominio de las tierras que conducen al Cáucaso, mientras que Nabopolasar de Babilonia buscaba medios para reforzar el dominio de las caravanas del Creciente Fértil. Era inevitable el enfrentamiento con Psammético. Josías de Judá quiso aprovechar la oportunidad de la caída de Asiria para recobrar el territorio correspondiente al antiguo reino y se apoderó de la parte de Filistea que la guarnición egipcia de Ashdod no controlaba todavía. Jeremías nos aporta un precioso testimonio acerca de las querellas y discordias entre los judíos: ¿era prudente acomodarse a la política egipcia o someterse a Babilonia? El 609 Neco, que acababa de suceder a su padre Psammético, apareció con un gran ejército en Palestina. Josías, desoyendo los consejos de prudencia que le hacían los profetas, trató de cerrar el paso a los invasores en Meggido, escenario de muchas batallas, y sufrió una derrota que le costó la vida. Aunque los ancianos de Israel quisieron proclamar al hijo preconizado, Joacaz, que al parecer tampoco era el primogénito, el faraón no lo consintió imponiendo a un hermano de éste, Elyaquim, al que cambió el nombre por Joaquim (609-598) a fin de hacerlo suyo. Pues desde este momento Judá entraba en el dominio egipcio.

Neco pretendía llevar las fronteras de su Imperio hasta el gran recodo del Éufrates, donde ya estuvieran en tiempos del gran Tutmés. Pero Nebukadrezzar, aquel a quien la Biblia llama Nabucodonosor, encargado por su padre del mando del ejército, consiguió derrotar a los egipcios en Kharkhemish (605 a. C.) y luego los empujó hasta la frontera. Jerusalem se rindió y Joaquim tuvo que viajar a Babilonia para dar garantías antes de que se le restaurase en el trono. El año 603 Nebukadrezzar conquistó Ascalón, eliminando la presencia egipcia. Joaquim, aterrorizado, ordenó destruir las profecías en que Jeremías anunciaba que, instrumento de la ira de Dios, el poder caldeo duraría sólo setenta años. Sin embargo, cuando el rey de Babilonia sufrió una derrota y tuvo que retirarse de la frontera de Egipto,

Joaquim decidió cambiar de bando buscando el apoyo de Egipto.

Neco no se atrevió a enviar nuevos cuerpos expedicionarios, pero brindó acogida y estímulo a todos cuantos querían combatir a Nebukadrezzar. Refugiados caldeos podrán construir una ciudad cerca de las Pirámides, a la que llamaron Babilonia del Nilo, que perdurará hasta el fin de la Edad Media, como más tarde se consentirá a fugitivos judíos levantar un templo en honor de Yahvé. Entre los invitados a conspirar se encontraba, naturalmente, el hijo y heredero del rey de Judá, Joyaquim. Los autores del Libro de los Reyes y de las Crónicas se muestran contundentes en relación con estos últimos descendientes de la Casa de David; todos «hicieron el mal a los ojos de Yahvé». Nebukadrezzar tomó Jerusalem el 16 de marzo del 597 y decidió hacer un escarmiento que aplacara los ánimos de los conspiradores. Fue saqueado el tesoro del Templo. El rey, su madre y tres mil judíos, escogidos entre los más importantes, fueron enviados a Babilonia en cautiverio.

Entre los desterrados de esta primera etapa figuraba el profeta Ezequiel. Nebukadrezzar procedió, sin embargo, con cierta moderación. El tercer hijo de Josías, Mattanya, fue nombrado regente de Judea, aunque el rey se encargó de cambiarle de nombre; en adelante será Sidquiyá (Sedecías). El título real seguía perteneciendo a Joyaquim, cautivo en Babilonia. La lección, muy dura, no fue aprovechada: durante los años siguientes los sentimientos anticaldeos fueron creciendo. A pesar de su fracaso en Siria, Neco conservó hasta su muerte todo el prestigio correspondiente a un gran rey. Su sucesor Psammético II (595-589) consiguió remontar sus fronteras hasta Napata, desarrollando al mismo tiempo su poder naval que se apoyaba en importantes progresos técnicos. Fue en estos años de comienzos del siglo VI cuando, por primera vez, marinos fenicios contratados por Egipto, circunnavegaron África, demostrando que se trataba de un gran continente.

Apries (589-568) intentó de nuevo despojar a Babilonia del dominio que ejercía sobre las provincias inmediatas a la frontera de Egipto: se apoderó de Gaza e invitó a los sometidos a la revuelta. Aunque Jeremías hizo serias advertencias contra la locura que significaba la guerra en tales circunstancias, los militares empujaron a Sedecías a la revuelta: el profeta fue arrojado a un pozo del que el regente pudo sacarle. Pero la guerra vino. Mientras las grandes fuerzas caldeas cercaban Tiro, capaz de resistir largo tiempo, otras unidades se dirigieron contra Jerusalem, que fue tomada en agosto del 586. Antes de que le sacasen los ojos, Sedecías pudo ver cómo todos sus hijos eran ejecutados. La ciudad fue saqueada y demolida, el Templo arrasado hasta sus

cimientos. La mayor parte de la población enviada a Mesopotamia. El gran rey consintió a un pequeño grupo de judíos permanecer en Mizpa, como testimonio de lo que había sido un gran pueblo, pero cuando el jefe designado para su gobierno, Godolías, fue asesinado pocos meses más tarde, por un cierto Ismael, que pertenecía a la Casa de David, los supervivientes, arrastrando consigo a los profetas Jeremías y Baruc buscaron refugio en Egipto.

Se colgaron las cítaras de los árboles y comenzó el lamento por Jerusalem en una dispersión del pueblo que, sin embargo, pudo conservar en el exilio su identidad. Tenía consigo la Torah que era vínculo de alianza y tenía la profunda nostalgia de Jerusalem, anclada en el tiempo. A orillas del Éufrates entonaron las nuevas canciones: «Que se me pegue la lengua al paladar si me olvido de ti, Jerusalem».

4. Las fuentes son ahora desesperadamente escasas. Apenas si nos permiten conocer datos acerca de dos momentos concretos: *a)* del 538 al 515 a. C. (edicto de Ciro autorizando el Templo), y *b)* entre el 458 y el 430 (época de Esdras y de Nehemías). De modo que los investigadores tienen que recurrir a los hallazgos arqueológicos para conseguir alguna luz sobre lo que significó el gran Exilio, más allá de las expresiones literarias que transmiten sentimientos, pero no sucesos reales. El cambio más notable se refiere al establecimiento de fuertes comunidades judías en Mesopotamia, Egipto y Asia Menor, que ya nunca desaparecerán. En cuanto a Palestina es seguro que los campesinos pobres fueron autorizados a permanecer en el país porque se les necesitaba para trabajar la tierra. La parte septentrional del reino, con Mispá, Bétel y Gabaón, sufrió escasas destrucciones, lo que parece indicar que ofreció poca resistencia. Ignoramos qué medidas tomaron las autoridades babilonias tras el asesinato de Godolías y la huida a Egipto de los partidarios de Jeremías.

Los desterrados a Babilonia fueron instalados junto al río Kebar, cerca de Nippur, antigua fortaleza asiria, ahora devastada, e instalados en ella como agricultores. Los artesanos y profesionales pudieron acomodarse en la ciudad. Pero esta vez los israelitas no habían sido dispersados entre otros pueblos sino que se les permitió conservar la estructura de una comunidad de familias, gobernadas por los «ancianos según su costumbre». La primera generación de exiliados, convencida de que se trataba de un castigo impuesto por Yahvé a sus pecados, abrigaba la esperanza de un pronto retorno a la Tierra, pero la destrucción sistemática de Jerusalem no tardó en borrar tales esperanzas. Se

reforzó la conciencia de pecado, como si éste fuese tan grave que acarrease completa y definitiva extinción. A este pesimismo opuso Ezequiel un argumento que vino a enriquecer la conciencia religiosa: nadie es responsable de los pecados de sus padres, ni de los de sus hijos; cada uno debe cargar exclusivamente con sus culpas. Frente a aquellos de sus contemporáneos, que abrigaban el pesimismo de un no remedio —se han secado nuestros huesos, ha fallado nuestra esperanza, que se me pegue la lengua al paladar— Ezequías opone la bellísima parábola de los huesos secos, que ante el mandato de Yahvé, se recubren de carne y reciben el soplo del espíritu. «Hijo de hombre, estos huesos son toda la Casa de Israel». «Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago» (Ez. 37, 11 y 14).

La comunidad judía seguía teniendo su cabeza legítima en Joyaquim, a quien los caldeos trataron como rey, permitiéndole tener casa propia. Este revestimiento administrativo carecía sin embargo de importancia. Profundos cambios religiosos se estaban produciendo, los cuales afectaban a la conciencia de todo el pueblo: desaparecieron con ellos los últimos rastros de fetichismo e idolatría, y la vida giró exclusivamente en torno a la Torah. Al afirmar la conciencia de que los males del tiempo eran castigo por los pecados del Pueblo, se abrió paso la idea de que era necesaria una expiación. Dentro de esta fuerte identidad hubo sin embargo una especie de acomodo a las costumbres babilonias. Se adoptó el arameo como lengua común y se revisó la redacción de las Crónicas y de los Libros de los Reyes a fin de acomodarlos al estilo imperante entonces en Babilonia. En el segundo Isaías alienta ya con fuerza esa esperanza en la restauración de Israel por un príncipe salido de la Casa de David. Preparándose para ese momento, se acentuó en el destierro la monolatría yahveísta: se ha supuesto que en Babilonia se dio a la circuncisión y al sabbath la gran importancia que más adelante podría conservar como signo de pertenencia a la comunidad. También se cree que allí nació la *bet hakneset* que los griegos traducirían por *synagoga*; casa de reunión para mantener la fe, en ella se practicaban la lectura, la oración y la alabanza a Dios. Desaparecido el Templo e impedido el sacrificio, la religión hebrea se orientaba hacia prácticas litúrgicas que ha conservado hasta el día de hoy.

El año 556 a. C. Nabónido arrebató el trono a Evil Marduk, hijo de Nebukadrezzar. Volviendo a los proyectos que en otro tiempo abrigaran los asirios, intentaría realizar una profunda reforma religiosa, dentro de la línea del sincretismo que permitía colocar al dios nacional Sin, a la cabeza de todos los demás. Para ello se retiró de Babilonia a Teima, la actual Taima, en el

norte de Arabia, encomendando el gobierno a su hijo Beishar-usur, que es el Baltasar de los relatos bíblicos. Esto provocó la oposición de los sacerdotes que prácticamente se colocaron al lado de Ciro, rey de los persas, cuando éste, el año 539, se apoderó de Babilonia poniendo fin al Imperio caldeo. En un período de tiempo relativamente breve los tres antiguos Imperios quedaron unificados para formar una extensa unidad que iba del Mediterráneo a la India y del Cáucaso al alto Nilo. Ciro restauró las imágenes de los antiguos dioses permitiendo a cada pueblo el disfrute de su religión y una cierta autonomía en el gobierno. Un régimen de tolerancia que explica a un mismo tiempo la facilidad en la sumisión y la fragilidad en las estructuras.

5. La tradición judía mostrará también un gran entusiasmo. Un continuador de Isaías llega a decir: «Así dice Yahvé a su Ungido Ciro, a quien he tomado de la diestra para someter ante él a las naciones y desceñir las cinturas de los reyes... te daré los tesoros ocultos y las riquezas escondidas para que sepas que yo soy Yahvé, el Dios de Israel que te llamo por tu nombre» (Is. 45, 1, 3). De hecho el edicto del año 538 permitía a los judíos volver a Jerusalem y reconstruir el Templo llevando consigo los objetos de culto que pudieron hallarse, procedentes del saqueo, los cuales fueron entregados al «príncipe» Sesbasar (Senasar) que es hijo de Joaquim y al que encontramos gobernando en Jerusalem por mandato del Rey de Reyes. Ciro había descubierto la fórmula que el mazdeísmo preconizaba: cada pueblo debe adorar a su dios porque, en definitiva, todos son la manifestación de esa unidad de lo divino.

Siempre según la tradición bíblica regresaron a Palestina 42.000 judíos libres, con 7.337 siervos y 200 músicos, pues la mayor parte del Pueblo prefirió permanecer en Mesopotamia, en donde tenían sus propios medios de vida. En la antigua tierra se encontraron en medio de una población extraña, pues los que permanecieron en ella tras la destrucción del Templo habían perdido sus signos de identidad. Las dificultades para la reconstrucción del Templo, partiendo de una comunidad tan reducida, fueron insuperables. Un altar quedó pronto erigido. Pero las obras discurrieron muy lentamente: no se permitía trabajar en ellas a la «gente de la tierra» (*am ha-aretz*) porque era de manos impuras. Muy pronto Sesbasar aparece sustituido por Zorobabel, probablemente su sobrino, a cuyo lado encontramos a cierto Yesúa actuando como sacerdote.

El profeta Zacarías proponía entonces una transformación más profunda en la vida y las estructuras de la Casa de Israel partiendo de una rigurosa

conciencia histórica, aquella que arrancaba de Amós de Tekoa y que se encuentra también en el origen del providencialismo cristiano. Dios es el Señor de la Historia, pero acepta la libertad del hombre al que ha creado con esta facultad. Israel, confiado excesivamente en su elección —«¿no está entre nosotros Yahvé? No nos sobrevendrá la desventura» (Miq. 3, 10)— y en la presencia divina en el Templo, olvidó su obediencia a los mandatos y se opuso a Dios: «Desde antiguo quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: no serviré». Partiendo de esta base falsa y olvidando que Yahvé no es tan sólo el Dios de Israel sino de todos los hombres que por Él han sido creados, no tuvo en cuenta la *shemá* —«Escucha Israel el Señor es nuestro Dios, el Señor es único»— y pecó en la idolatría. Tuvo que sufrir el castigo que debe considerarse también como purificación y como enseñanza. En tres etapas: primero Samaría, después Judea, finalmente el Templo. De modo que la reconstrucción de éste debía hacerse sobre nuevas bases, para que el Pueblo advierta que no es en las casas materiales donde debe poner su esperanza, sino en el mismo Dios, entregándose completamente a Él, purificándose, obedeciendo, alabando, rezando y obrando rectamente.

La alianza con la Casa de David mostraba, según Zacarías, la voluntad de Dios respecto al gobierno. Pero al lado de Zorobabel, que la representaba, la autoridad de Yesúa y quienes le sucedieran en el sumo sacerdocio debería conservarse independiente. La casa de oración creada en Babilonia no desapareció pues permitía llevar a todos los rincones el estudio y desarrollo de la Torah. Se otorgó una gran importancia a la pureza exterior, exagerando a veces, y a la intimidad de la conducta. Jerusalem despojada de la mayor parte de sus dimensiones políticas, era ahora el lugar santo por excelencia: ese centro al que, en un futuro que se anunciaba ya, todos los pueblos de la tierra volverían su rostro en esperanza de salvación.

Las obras se interrumpieron durante el reinado de Cambises y las alteraciones que a éste siguieron. Pero con la victoria de Darío, éste dispuso que se empleasen los recursos de la Corona otorgando a Zorobabel plenos poderes como *pehá*, gobernador del territorio. Hizo buscar el decreto de Ciro y lo interpretó como una tarea del Estado: no podía faltar en aquella parcela de su vasto Imperio, un lugar santo en donde se elevasen oraciones a Yahvé por el emperador. En el conflicto que separaba a Zorobabel de las gentes de la tierra dio al primero todo su apoyo. El 10 de marzo del 515, concluidas las obras, el Templo pudo ser consagrado.

Empiezan a encontrarse noticias de comerciantes judíos en este vasto

mundo oriental; fueron importantes en Nippur, ciudad en la que se detectan las primeras actividades bancarias. Ignoramos qué sucedió con Zorobabel, que no aparece mencionado después del 518. Se tiene la impresión de que como consecuencia de los cambios introducidos, había aumentado el poder del sacerdocio. También las familias de Samaría estaban contribuyendo a esta evolución que hacía del judaísmo un movimiento puramente religioso. Sin embargo, las grandes transformaciones se estaban produciendo en la diáspora babilónica, donde no hubo nunca idea de construir un Templo; la palabra y su difusión constituían la clave verdadera del judaísmo.

6. Darío había favorecido el establecimiento de una colonia judía en el nomo de Elefantina, Nilo arriba, como un medio de sujetar a la población egipcia. Se trataba de descendientes de los emigrados de la época de Nabucodonosor y tal vez de nuevos venidos, con escasa formación. Construyeron un pequeño templo a Yahvé e intentaron restablecer el sacrificio como en Jerusalem. Permaneció hasta su destrucción, el 410 a. C. como una consecuencia de las revueltas. Egipto nunca se había sometido de buen grado al poder de los persas, de modo que cuando éstos fueron vencidos por los griegos, estalló la rebelión. Judá cobraba de nuevo importancia, como en todas aquellas ocasiones en que Egipto pugnaba por recobrar su independencia y su poder. De ahí que el 458 a. C. Artajerjes encomendara a su copero, Esdras, una tarea de reconstruir las murallas de Jerusalem llevando consigo una segunda oleada de repatriados. La idea del Gran Rey parece haber sido crear una provincia, Yehud, evitando los sátrapas demasiado poderosos.

Desde Mesopotamia se aportan ideas decisivas. Ser judío es una condición religiosa, no política. De modo que el centro único es Jerusalem; sólo allí puede existir un Templo con los correspondientes sacrificios. Pero la unidad profunda no se vincula a ningún hecho material: es la fe la que define al judío y ella misma la que determina la existencia de las comunidades. Cada una cuenta con esa unidad tripartita que es casa para la oración, escuela para los jóvenes, estudio para la Torah. Los judíos tomaron el término arameo *kinistu* y lo convirtieron en *kneset*, creando así lo que los griegos, como ya hemos señalado, traducen por sinagoga. La reunión de los fieles, eso es todo. Sin sacrificio, la sinagoga organizaba un verdadero culto. Para diferenciar a los judíos de la sociedad babilónica, dentro la cual vivían, fue necesario establecer reglas estrictas de pureza que garantizaran el apartamiento, empezando por la clase sacerdotal. La «raza santa» tenía que ser apartada de la contaminación que significaban los matrimonios mixtos.

Éste fue el principal problema con que chocó Esdras el año 458 cuando llegó a Jerusalem provisto de poderes que le permitían nombrar jueces facultados para administrar justicia de acuerdo con «la ley de Dios del cielo». Contaba con una asignación en rentas del tesoro real a fin de que pudiera restablecer en plenitud el culto, que el Gran Rey consideraba beneficioso para su propia autoridad: que también la intercesión de Yahvé sostuviera la acción de gobierno de los persas. Aparte del oficio que desempeñara cerca del soberano, el cual le aseguraba un lugar de honor y poder en la jerarquía del Imperio, Esdras había sido considerado «escriba de la Ley» en la propia comunidad judía. Le acompañaban 1.500 personas exentas de impuestos, esto es, privilegiadas como una elite.

La primera decisión consistió en separar a la población retornada del exilio (*beni ha-golá* o *cahal ha-golá*, esto es hijo o comunidad) de las «gentes de la tierra», *am ha-aretz*, dando a este término una nueva interpretación, como personas que habían perdido su pureza al mezclarse con los no judíos. Entre estos últimos figuraban también aquellos que, no siendo de linaje israelita, querían adherirse al culto del Templo. En el invierno de ese mismo año, Esdras dictó una disposición: los judíos de las principales familias —la orden se haría extensiva a todos— tenían que despedir a las mujeres extranjeras. Parece que la misión de Esdras terminó en un fracaso. Por eso el año 445 fue sustituido, de acuerdo con las instrucciones del rey, por Nehemías.

Su primera tarea fue restaurar los muros haciendo nuevamente de Jerusalem una fortaleza. Encontró, sin embargo, una situación complicada desde el punto de vista social: los cambios en la economía, introducidos por la unidad que creara el Imperio persa, dieron primacía al gran comercio, que, entre los judíos, enriquecía a un sector bastante amplio, de grandes propietarios, sacerdotes y nobles, todos cuantos disponían de dinero, pero arruinaba a los pequeños cultivadores que contraían deudas, perdían la propiedad de la tierra e incluso vendían a sus hijos como esclavos para sobrevivir. Nehemías recurrió a los preceptos del Deuteronomio para obligar a una restitución de la tierra, invocando además el principio de que la propiedad en Ertz Yisrael pertenece al Pueblo como tal y no a cada persona individual. Fijó, en una gran Asamblea, estas condiciones que asociaban la Pascua al 14 de Nisan y el año sabático a una cancelación de deudas. El 10% de la población debería, en adelante, habitar en Jerusalem. El diezmo del Templo debía permitir el sostenimiento de un sector de levitas que carecían de recursos para sostenerse.



Nehemías impuso rigurosamente la ley del sabbath, de tal manera que para que no pudieran registrarse contravenciones, ordenó cerrar las puertas de la ciudad desde la tarde del viernes a la del sábado, impidiéndose las comunicaciones con el exterior. Esto perjudicaba seriamente las actividades mercantiles, las más importantes, pero proporcionaba a la ciudad el aire santo que se deseaba. Estas medidas, como la insistencia en separar los matrimonios mixtos, levantaron contra él, y contra la propia Jerusalem, grandes enemistades. Sanbalat, que gobernaba en Samaría, Tobías el ammonita, aunque en realidad se trataba de un acaudalado judío establecido en Amon, y Guisem, que comandaba una especie de confederación de tribus árabes centrada en Quédar, al norte de la Península, acudían con sus quejas al Gran Rey. Las normas adoptadas por Nehemías estorbaban el comercio de las caravanas. No parece, sin embargo, que el reformador cediera. Concluida su tarea, Nehemías regresó a Babilonia, dejando a su hermano Janani encargado del gobierno de Judea.

Conocemos pocas cosas de ese tiempo, entre los siglos V y IV a. C. que constituye a modo de postrimerías para el Imperio persa. Los esfuerzos de Esdras y de Nehemías para restaurar la Tierra de Israel no habían podido modificar el hecho de que los israelitas habían dejado de ser un pueblo vinculado a una sola tierra. El Pueblo de Yahvé, sin renunciar por ello a la Alianza, se había desvinculado de aquel espacio que Dios le asignara como heredad y otros dos núcleos fundamentales habían crecido, en Mesopotamia y Egipto, respectivamente. Babilonia había comenzado un desarrollo doctrinal y teológico que ya no se interrumpiría. El tránsito del dominio persa al macedónico, por otra parte, se realizó sin traumas precisamente porque en estos siglos se había producido un hecho muy radical de despolitización. Israel había perdido los deseos de ser reconocido como reino; era tan sólo el Pueblo de la Alianza, y a su frente se hallaba el Sumo Sacerdote. La Diáspora formaba un contrapeso muy eficiente.

Principal amenaza contra esta nueva concepción de unidad era, sin embargo, la existencia de tres Templos. Los monarcas persas habían contribuido poderosamente a una definición más precisa del ámbito territorial al convertir a Judea (Yehud, en arameo) en una provincia que limitaba con otras tres, siendo prácticamente rodeada por éstas: Ashdod, que se correspondía con la antigua Filistia, Edom, pronto convertida en Idumea, por el Sur, y Samaría que abarcaba los antiguos territorios del reino de Israel y que estaba gobernada por una dinastía local que alternaba los nombres de

Sambalat y Jananyá. En el momento de la llegada de Alejandro Magno se produjo una crisis. Aunque el conquistador confirmó el estatus de que disfrutaban los judíos, un pariente del Sumo Sacerdote, llamado Manasés, fue expulsado de Jerusalem por haber contraído matrimonio con una hija de Sambalat III. Obligado a refugiarse en Samaría, Manasés decidió canalizar los sentimientos de los samaritanos, población resultante de la unión entre inmigrantes y restos dispersos de las diez tribus perdidas, edificando un templo sobre el monte Guérizim, muy cerca de Siquem, el primer santuario de los israelitas.

Guérizim no era el segundo sino el tercer Templo puesto que en la isla de Elefantia (Asuán) ya había existido otro. Sin embargo, los samaritanos nunca serían reconocidos por los judíos. La política macedonia, consistente en impulsar el establecimiento de núcleos griegos, afectó al contexto etnográfico. Judíos y samaritanos se distinguían por el odio recíproco.

## CAPÍTULO V

### EL ENFRENTAMIENTO CON EL HELENISMO

1. Entramos en un período en el que la influencia griega, a la que seguirá la romana, se hizo dominante. Palestina no ofreció resistencia a Alejandro, ni éste pretendió cambiar el estatus en que ésta se desenvolvía. Tras la muerte del gran conquistador, toda ella, incluyendo naturalmente a Judea, quedó incluida, hasta el -200 en el dominio de los Ptolomeo, que para sí tomaron el título y atribuciones de los faraones, lo que significa que, una vez más, las antiquísimas relaciones de interdependencia con Egipto vinieron a reforzarse. Las nuevas autoridades, procedentes del helenismo, acentuaron las tendencias de la dinastía saíta, poniendo a Alejandría en relación directa con el comercio Mediterráneo y abriendo rutas hacia el mar Rojo y el Índico. Los judíos participaron intensamente en él, produciéndose un radical cambio de vida y una tendencia a la expansión. Sin tardar mucho la población hebrea de Alejandría superará a la de Jerusalem. Desde el año 323 a. C. se comenzó a datar con una nueva Era que correspondía al momento de la divinización de Ptolomeo Soter.

Cuando, en el año 281 a. C. (batalla de Curupedion) las tres grandes dinastías helenísticas, Lagidas, Seléucidas y Antigónidas, llegaron a un equilibrio, Ptolomeo englobó todos los antiguos pequeños principados hasta Fenicia y el monte Carmelo, en una unidad denominada Coelesiria. Las facilidades otorgadas por las autoridades egipcias para que cada territorio conservara su modo de administración facilitaron su presencia. Apenas hubo oposición. Los griegos llamaron a Yahud simplemente Ioudaia, es decir, tradujeron a su lengua el nombre de Judá. Gobernada desde Jerusalem ostentaban en ésta el supremo poder el Sumo Sacerdote con el Consejo de ancianos que los griegos consideraba una *Gerousia*. Todos los Sumos Sacerdotes eran sadoquitas, pertenecientes al orden de Yadayá, y se sucedían de padres a hijos entre los descendientes de Yesúa ben Yosadac, aquel que viniera con Zorobabel del destierro. Ese Sumo Sacerdote aparecía con dos dimensiones, la estrictamente

religiosa y la del ejercicio de la justicia.

Los judíos formaban ahora un pueblo definido sustancialmente por un hecho religioso; sin haber renunciado al proselitismo, hacían del nacimiento y la circuncisión la vía imprescindible para su integración. Los prosélitos permanecían simplemente en la puerta. Para ellos ningún valor tenían las Eras que por todas partes los nuevos poderes establecían, pues el comienzo del tiempo coincidía con el mismo de la Creación: ese tiempo fluía desde un estado de necesidad, el pecado original, a otro de «plenitud» en el futuro, correspondiente a la llegada del Salvador claramente definido por el continuador de Isaías.

Cuando los investigadores actuales tratan de distinguir entre una «religión de Israel» correspondiente al tiempo anterior al 586, y otra «judía» que sería la ahora restaurada con el segundo Templo, nos inducen a error. No se trata sino de una sola fe que se amplía, fortalece y renueva. Los escritos deuterocanónicos nunca tratan de presentarse como novedad; recurren incluso a la ficción de presentarse con nombres antiguos suficientemente acreditados.

El nuevo Israel, desprovisto de poder político, presentaba caracteres en cierto modo opuestos a los que caracterizaran al reino davídico. Aunque la nostalgia del tiempo pasado y la esperanza de una restauración permanecieran, los judíos eran ya, como sucede entre nosotros, una comunidad nacional y religiosa que vivía en tierra ajena; cuando los Macabeos logren restablecer el reino, sus súbditos no constituirán sino una parcela minoritaria dentro de lo que es el pueblo de Israel. Los judíos, en consecuencia, se acomodaron, durante milenios, a vivir sometidos a poderes que les eran extraños, los cuales les trataban, además, con cierto menosprecio porque no se acomodaban del todo a las costumbres vigentes. Su signo de identidad estaba en la Torah, escrita además con caracteres extraños para el mundo helénico. La defensa de la fe pertenecía a la razón misma de su existencia: los moradores de la Diáspora se acomodaban bien a la vida de las ciudades en que se asentaban; pero la religión marcaba en todo caso la distancia.

2. El equilibrio entre las tres potencias helenísticas llegaba precisamente en el momento en que Roma, haciéndose dueña del extremo sur de Italia, Magna Grecia, unificaba bajo su dominio la península. La Ciudad del Tíber, que atribuía su nacimiento precisamente a fugitivos de Troya, se identificó a su vez con el helenismo, aprestándose a defenderlo como si se tratara de su propia herencia. Por eso mercaderes romanos aparecieron

pronto en el Mediterráneo oriental acogiéndose a la protección egipcia. Reinaba entonces Ptolomeo II, un gran rey, que el -271 envió una embajada a Roma a fin de establecer cordiales condiciones de amistad. Cuando los romanos llegan a Delos, para participar en su comercio, encuentran allí judíos establecidos desde algún tiempo atrás. Hasta el -218 Jerusalem es una ciudad que obedece al faraón y se beneficia también de su política expansiva.

Los judíos se establecieron con preferencia en Alejandría. Tumba de Alejandro, respondiendo a un proyecto urbanístico de gran categoría, Alejandría era la manifestación de una nueva manera de vivir. Griega hasta la médula, el Museo y la Biblioteca transmitían al mundo todo el saber helénico. La población judía que allí se instaló era tan numerosa que fue reconocida como una más entre las *politeumata* que la componían, lo que significa que disfrutaba de amplia autonomía para su gobierno. Esta presencia implicaba una fuerte tentación de acomodarse a la vida de los «demás pueblos». Los maestros judíos creyeron que, sin riesgo para su fe, podían hacer uso de los métodos del neoplatonismo; permanecieron en esta línea sin traspasarla, sin caer nunca en los errores del materialismo. Pero en Alejandría triunfaban en este momento otras escuelas, estoicismo y epicureismo, que significaban un peligro. El helenismo alejandrino significó para el judaísmo un verdadero desafío, fuente de contradicción.

Los nuevos monarcas, como antes sucediera con los asirios, vieron en el sincretismo religioso un excelente instrumento de poder. Algunos pensadores neoplatónicos, como Jenócrates y Teofrasto, proporcionaron una especie de fundamento filosófico al mismo: esa conciencia religiosa, que aparece en todos los pueblos, en todas las culturas, no podía constituir un error, de modo que la multiplicidad de dioses no era sino consecuencia de las limitaciones de la mente humana a la hora de representar esa Causa y Ley del Universo que se transparenta en los accidentes del Ser. Se toman esos accidentes como dioses. No era posible identificar esta noción de Causa inmanente con la fe hebrea en un Dios personal y trascendente, que crea y sostiene el Universo. Por eso los maestros hebreos consideraban al sincretismo como más peligroso que la simple idolatría. Por esta razón entendieron que era necesario poner los textos bíblicos a disposición de aquellos que desconocían el hebreo.

Según la tradición fue precisamente Ptolomeo II (283-246) quien patrocinó la idea solicitando del Sumo Sacerdote, Eleazar, el envío de sabios que pudiesen llevar a buen término una traducción. Fueron setenta y dos

maestros y trabajaron durante setenta y dos días, trabajando en celdas separadas; pero al final resultó un texto concorde en todos sus puntos. Por eso se le denomina Biblia de los Setenta. Es posible que la versión de los cinco libros que constituyen la Torah (Pentateuco) corresponda a la época que se pretende, pero los investigadores están seguros de que hay partes que proceden de época posterior. Los Padres de la Iglesia cristiana tomaron para sus trabajos precisamente esta versión que, en la mayor parte de las sinagogas de la Diáspora, había sustituido a los ejemplares hebreos.

Aun prescindiendo de los detalles un poco pintorescos con que la leyenda la ha adornado, la Biblia de los Setenta es un instrumento fundamental: trataba de cubrir dos necesidades concretas, proporcionar a los «helenistas» —esto es, judíos de educación griega— un texto accesible, familiar y cómodo, y permitir a los maestros helénicos un acceso directo a los libros hebreos. Se añadieron Macabeos I y II, Tobías y Ester, que en Jerusalem no se consideraban canónicos y se alteró el orden de colocación por motivos didácticos. Los rabinos de Palestina recibieron con entusiasmo, al principio, esta traducción instituyendo una fiesta conmemorativa; más tarde, al advertir diferencias y, sobre todo, su aceptación por los cristianos, la repudiaron. La Biblia de los Setenta llegó a ser, fundamentalmente, una Biblia cristiana. De ella se haría la versión latina que conocemos como Vulgata.

Josefo dice que, después de la batalla de Issos (333 a. C.) Alejandro había visitado Jerusalem celebrando una entrevista con el Sumo Sacerdote Jaddua bar Johanan, a quien confirmó en su oficio y mostró buenas disposiciones. Puede admitirse, de hecho tras esta noticia, que el sacerdocio judío aceptó el nuevo régimen, afirmándose, desde este momento, la sucesión hereditaria. Onías I (c. 323-300) habría sucedido a su padre cuando, muerto el gran conquistador, Celesiria era objeto de lucha entre los Diadocos. Ptolomeo I pudo apoderarse de Jerusalem aprovechando un sábado, el año 321. Desde entonces hasta el 218 a. C., Judea es una provincia egipcia. La administración faraónica que mantuvo sin duda guarniciones en el territorio, se preocupó de mantener abiertas y seguras las grandes vías comerciales. Los impuestos eran percibidos por medio de empresarios del propio país, los cuales se tornaban impopulares pues presionaban en busca de sus propias ganancias. Son el antecedente de los futuros y odiados publicanos.

El Consejo de ancianos (*ha-knesset*) tenía como principal misión evitar el retorno de la idolatría y garantizar el cumplimiento de la Ley. En ocasiones muy especiales, es decir, cuando se trataba de adoptar decisiones que

afectaban a todo el pueblo, se podía convocar la gran Asamblea abierta (*hakknesset ha-Guedolá*). El Templo, que carecía de bienes raíces, era sin embargo muy rico, gracias a los diezmos, primicias y donaciones, tanto de los particulares como del Estado administrador del territorio. Pues se entendía que el culto que desde allí se practicaba era, también, un servicio que se prestaba al rey. Fondos muebles que se acumulaban formando un tesoro que despertaba, de cuando en cuando, la codicia de los jefes militares. Sacerdotes (cohen) y levitas tendían a convertirse en castas cerradas por medio de una rigurosa endogamia que prestaba servicio a la «santa pureza» de la elite a la que correspondía el trato con Dios.

La población, en largos años de paz interior, había crecido, imponiendo una emigración. El año 312 a. C. un numeroso contingente judío, al que guiaba el sacerdote Ezequías, fue a instalarse en Alejandría, dando origen a la poderosa politeuma que en aquella ciudad se constituyó. En toda la Diáspora los judíos, establecidos de manera permanente, acudieron a los centros de educación griegos. Llegó a producirse, en consecuencia, una penetración de helenismo que, a finales del siglo III llegó a constituir fuente de preocupación para los sacerdotes y los rabinos. Sin embargo no se produjeron fenómenos apreciables de desviación o apostasía.

3. Samaría era un verdadero problema. Aquella población mestiza, surgida como consecuencia de las deportaciones asirias, que es la que propiamente debemos llamar «samaritana», aunque dispuesta a aceptar la Torah, escapaba al control directo del sacerdocio de Jerusalem, porque contaba con sus propias autoridades. Las diferencias y desvíos se vieron acentuadas porque, tras la conquista macedónica, colonos griegos habían sido llevados a aquel territorio, constituyendo comunidades propias con sus cultos paganos. El nuevo Templo que levantaron en el monte Gerizim, junto a la actual Nablús, contenía el pozo que Jacob diera a su hijo José. Y ahora los samaritanos decían que en aquel monte se rendía el verdadero culto a Yahvé.

Dos eran las grandes cuestiones que preocupaban al sacerdocio del Templo y a los levitas y maestros de la Ley: cómo asegurar la fidelidad del Pueblo a la Alianza, estableciendo normas para su exacto cumplimiento; y hasta qué punto la asimilación necesaria de las costumbres del mundo coetáneo podía afectar al judaísmo. Israel partía de la conciencia de poseer un don gratuito de Dios que le hacía superior y distinto de los demás pueblos; sus relaciones de negocios cada vez más amplias en todo el Mediterráneo oriental obligaban a

sus miembros a aprender el griego y a educarse en aquel saber cuyo valor era indiscutible. Grecia, usando de sus medios humanos, había alcanzado un nivel en el pensamiento y en la ciencia, que también la hacía superior. En Palestina el idioma común era ya el arameo, de modo que el hebreo se había convertido en instrumento venerable para la liturgia y poco más. Cuando Ptolomeo II, casado con su hermana Arsinoé, exigió que a ésta se rindiera culto como a verdadera diosa, no se hizo extensiva la orden a los judíos.

Los Lagidas reconocieron a las autoridades religiosas y civiles relacionadas con el Templo de Jerusalem, completa libertad de movimientos, de modo que el Sumo Sacerdote pudo ampliar sus competencias. La sucesión hereditaria en esa dinastía que llamamos los Oníadas influyó positivamente en dicho fortalecimiento. Cuando murió Simón I se reconocieron los derechos de Onías II a pesar de que fuese menor de edad; dos tíos suyos, Eleazar —que está relacionado con la Biblia de los Setenta— y Manasés llenaron provisionalmente las funciones. A Onías II, que aparece mencionado antes del año 227, reprocha el Eclesiástico cierta debilidad, al consentir el refuerzo de Yosef ben Tobías en Transjordania. En cambio su hijo Simón, llamado «el Justo», es considerado como un gran personaje. Los fariseos le invocarían como el gran maestro de donde procedía su doctrina. Y la Escritura le atribuye obras que convirtieron a Jerusalem en una gran ciudad amurallada, provista además de una cisterna, grande como el mar, que aseguraba su suministro de agua. Su hijo Onías III (185-174) cierra la dinastía.

Los maestros judíos declararon que la obediencia al Sumo Sacerdote era una de las condiciones esenciales para conservación y defensa de la Ley; durante el período egipcio se convirtió en la autoridad única; su carácter religioso permitía extender este dominio también a la Diáspora. Pero se formaron dos corrientes de opinión: una que atribuía la superioridad al cargo, con independencia de las condiciones de la persona que lo ostentase, otra que atribuía precisamente a estas condiciones la dirección y el magisterio. Los fariseos se colocan dentro de esta segunda opción. Ellos presentaron a Simón el Justo como el gran reformador que estableciera dos normas esenciales: cumplir los preceptos de la Torah hasta en lo más pequeño; ejercer rigurosa vigilancia en las normas de pureza, alimentación y relaciones con los gentiles. Estaban proscritas las imágenes y representaciones, como signos de idolatría. Las obligaciones eran tanto individuales como colectivas: el Pueblo tenía que cumplir los preceptos de la Torah.

Ser judío comportaba ciertas obligaciones y signos, internos y externos:



tal condición se adquiría por nacimiento y se confirmaba mediante la circuncisión, que integraba al individuo en la Alianza; se estaba convirtiendo en excepcional el hecho de que se ingresara en el judaísmo por otra vía. Pesaban sobre cada fiel tres obligaciones: la práctica religiosa medida por medio de un calendario que establecía fiestas a lo largo de todo el año; las precauciones referidas a la alimentación y a la pureza; y el matrimonio entre personas pertenecientes a la Casa de Israel. Cada día se celebraba en el Templo un sacrificio; a él podían asociarse mediante ofrendas. Entre las festividades debemos atribuir una especial significación a aquellas que obligaban a peregrinar a Jerusalem, pues la *alliyah* es una subida al monte de Sión pero al mismo tiempo una elevación interior de la persona que se acerca al Santo.

4. Aunque las relaciones entre Jerusalem y Alejandría pueden definirse como pacíficas y en amistad, Onías II tuvo que enfrentarse a un conflicto con Ptolomeo III, el que a sí mismo se titulara *Euergetes* (Bienhechor) aunque sus súbditos preferían calificarle de *Kakergetes* (Malhechor). En esta oportunidad prestó ayuda preciosa al Sumo Sacerdote una de las familias que, emparentadas con él, habían llegado a convertirse en una verdadera aristocracia. Nos referimos a los Tobíadas, dueños de extensas propiedades al sur de Galaad. *Tobiyyah* significa «bueno es Yahvé». Ptolomeo I se había servido de los antepasados de José ben Tobías como de sus agentes en Transjordania, instalándolos en la fortaleza de Heshbon. Por parte de su madre, José eran sobrino de Onías II y ejercía como arrendatario de los impuestos en toda Palestina, lo que le daba enorme poder. Para los autores sagrados, el oficio significaba humillación y vergüenza.

Acumulando dinero, otras familias se habían elevado a la cúspide de la sociedad. Especialmente tres: Hacós, a la que pertenecen Johanan, que negoció con Antíoco III, y Eupolemos, que sería embajador en Roma de Judas Macabeo; Bilgá, de los que retendremos tres nombres, Simón, Menelao y Lisímaco, partidarios de la helenización; y Yoézer de la que saldrían José ben Yohézer, uno de los más importantes sabios de su tiempo que junto con José ben Johanan formaría la primera de las cinco parejas (*zugot*) y Joaquim Alcimo, a quien Demetrio I convertiría en intruso del Sumo Sacerdocio. Estos cuatro grandes linajes coincidían en preconizar una transformación interna que liquidase el rigorismo introducido por Esdras y Nehemías para llegar a una especie de compromiso con el helenismo triunfante. Ni siquiera Jerusalem que según el testimonio de Hecateo de Mileto, había llegado a

convertirse en una gran ciudad, podía considerarse enteramente judía. Había colonos griegos en Galilea; Lida, Efraim y Ramatain era predominantemente helenas, lo mismo que Jope (actual Yafo) y las comarcas de Transjordania. Naturalmente el Sumo Sacerdocio era el gran objetivo. Sólo desde él podían ejecutarse los grandes cambios.

Antíoco III, rey de Siria, aprovechó la oportunidad del decisivo conflicto entre Roma y Cartago que conocemos como «segunda guerra púnica», que dejaba a Egipto sin el respaldo de su principal aliado, para invadir Celesiria y adueñarse de Jerusalem. Aunque finalmente fue derrotado en Raphia (22 junio –217) pudo retener estas conquistas. Ptolomeo IV, *Philopator*, detestable rey, se replegó sobre el valle del Nilo. Aunque el Sumo Sacerdote logró de Antíoco una confirmación en las condiciones por las que se regía Judea, era evidente que las cosas habían cambiado mucho: el sincretismo religioso y la homogeneización en el helenismo constituían los ejes de la política seleucida. Por otra parte el cambio en las fronteras significaba dificultades para el contacto con el comercio mediterráneo. La Diáspora egipcia y del Egeo, que comenzaba a extender a Italia su atención, no ocultó su simpatía hacia Roma en esta guerra que, prácticamente, concluyó el año –202 con la victoria de Escipión en Zama (Narragarah) sobre Aníbal, uno de los mejores generales de todos los tiempos.

Roma asumió un programa político de defensa del helenismo, a veces contra los propios griegos, y de respaldo al sistema económico egipcio que ha sido definido como capitalismo mercantil. Hizo saber a Antíoco que no consentiría nuevos ataques a Egipto, pero no le obligó a evacuar Celesiria. De este modo Jerusalem recibió una guarnición seleucida. El 198 a. C. se renovaron las condiciones de autogobierno. Hircano ben Tobías pudo mantener en el oasis de Arrimón un mercado que conservaba sus relaciones con Egipto sin que las nuevas autoridades lo impidieran. Muchas cosas, sin embargo, estaban cambiando. El helenismo se hacía dominante incluso en Jerusalem que crecía con gente venida de fuera. El judaísmo puso en marcha dos elementos defensivos: la exigencia rigurosa de los preceptos religiosos y la conservación del arameo como lengua hablada. Pero en la sociedad judía crecían, en número e influencia, aquellos que defendían el abandono de las viejas costumbre para entrar en la vía de «progreso», es decir, la helenización.

Comenzaba de este modo una batalla que tendría gran importancia para el futuro de la Humanidad. El judaísmo era portador de una Revelación acerca de la Trascendencia absoluta de Dios y de la naturaleza y destino del hombre

que permitía explicar el Universo y los principios por los cuales se regía. El helenismo se había alzado muy por encima de los niveles de la idolatría, en un descubrimiento de lo que el hombre es en sí mismo, cuerpo y alma, razón y libertad, alcanzando una frontera que, sin salir de la Inmanencia, le había permitido encontrar la Causa o Motor único del Universo. De modo que el enfrentamiento, en aquel siglo II a. C. se producía en un nivel alto. En dos decenios, desde la victoria de Zama, Roma consiguió derrotar y humillar a las dos potencias helenísticas de Macedonia y Siria y someter a Egipto a un verdadero protectorado.

Romanos eran ahora los grandes directores del comercio mediterráneo; con ellos se asociaron naturalmente los judíos. Habían aprendido aquellos a constituir las grandes compañías que se encargaban del aprovisionamiento de los ejércitos, explotación de los monopolios, obras de infraestructura y percepción de impuestos. Eran llamadas *publica* por lo que a sus empleados se conocía como *publicanos*. En las tierras de Israel gozarían de pésima fama.

5. No parece que la incorporación de Palestina al Imperio seleucida afectara mucho a la participación judía en el gran comercio. La comunidad alejandrina siguió creciendo y aparecen ahora las primeras noticias de la presencia de judíos en la misma Roma. Incluso Jerusalem dedicaba parte de sus actividades a la mercadería: era ésta la única actividad que permitía escapar de las estrecheces de un país reducido y pobre. Apenas un año después de la paz de Apamea fallecieron Antíoco III y Simón el *Justo* (187 a. C.). Seleuco IV *Philopator* (187-175) comenzó confirmando los acuerdos con el Sumo Sacerdocio. Pero las circunstancias habían cambiado. La guerra contra Roma y las pérdidas territoriales habían consumido el tesoro de los monarcas seleucidas que necesitaban ahora obtener mayores contribuciones. Por otra parte, las hostilidades, suspendidas aunque no liquidadas, exigían una mayor cohesión interna.

Onías III había sucedido a su padre sin dificultad. Las familias aristocráticas apoyaban un entendimiento con los seleucidas, considerándolo además como un medio para conservar la beneficiosa autonomía, pero en los sectores campesinos crecía el descontento por el peso de los impuestos y las escasas perspectivas de mejora en los precios de sus productos. Algunos maestros religiosos —Joshua ben Sirac «el Eclesiástico» o el autor del Libro de Daniel — mostraban la añoranza de los pasados tiempos soñando con su retorno. Se consideraban como «los sabios entre ellos que instruirán a la muchedumbre» (Dan. 11, 33).

Hircano el Tobíada, que poseía Ammon, uno de los emporios mercantiles más importantes, pudo conservar su independencia ofreciendo apoyo a Onías III; pero sus hermanos, expulsados de los dominios que poseían al otro lado del Jordán, tuvieron que refugiarse en Jerusalem en donde, con otras familias, llegaron a constituir el partido «helenizante» a cuyo frente aparece pronto el benjaminita Simón, de la estirpe de Bilgá. La meta principal de este partido era la helenización de Israel, suprimiendo cuanto pudiera estorbarla pues del entendimiento con Seleuco esperaban una renovación de los negocios. Hablar griego, vestir como los griegos, pensar como ellos, les parecía imprescindible para sobrevivir en un mundo que, definitivamente, no era el de David. En la conciencia judía el helenismo se presentaba como la mayor amenaza contra la fe.

Hircano hizo un gran gesto cuando depositó la mayor parte de su fortuna en el Tesoro del Templo (gazofilacio); sin darse cuenta llamaba la atención acerca de su importancia. Verdadera caja de depósito a la que iban a parar las limosnas que sostenían el sacrificio, las dádivas de los poderosos y los capitales que se constituían en fondos de ahorro. Gracias a él se podían otorgar créditos a empresarios o campesinos y ayudas a los pobres, viudas y huérfanos. Los helenófilos consideraban que su desaparición liquidaría el poder del Sumo Sacerdote. Acudamos al texto del segundo libro de los Macabeos, un relato que parece una novela; es indiferente que algunos de los hechos aparezcan modificados. La argumentación general es la que importa. El autor trata de transmitirnos un estado de conciencia:

«Simón, de la tribu de Bilgá, constituido administrador del Templo, tuvo diferencias con el Sumo Sacerdote sobre la reglamentación del mercado de la ciudad. No pudiendo vencer a Onías, se fue donde Apolonio, hijo de Traseo, estratega por entonces de Celesiria y Fenicia, y le comunicó que el tesoro de Jerusalem estaba repleto de riquezas incontables, hasta el punto de ser incalculable la cantidad de dinero, sin equivalencia con los gastos de los sacrificios y que era posible que cayeran en poder del rey. Apolonio, en conversación con el rey le habló de las riquezas de que había tenido noticia y entonces el rey designó a Heliodoro, el encargado de sus negocios, y le envió con la orden de realizar la transferencia de las mencionadas riquezas. Enseguida Heliodoro emprendía el viaje con el pretexto de inspeccionar las ciudades de Celesiria y Fenicia, pero en realidad para ejecutar el proyecto del rey. Llegado a Jerusalem y amistosamente acogido por el Sumo Sacerdote y por la ciudad, expuso el hecho de la denuncia e hizo saber el motivo de su presencia; preguntó si las cosas eran realmente así.

»Manifestó el Sumo Sacerdote que eran depósitos de viudas y huérfanos, que una parte pertenecía a Hircano, hijo de Tobías, personaje de muy alta posición y, contra lo que había calumniado el impío Simón, que el total era de cuatrocientos talentos de plata y doscientos de oro, que de ningún modo se podía perjudicar a los que tenían puesta su confianza en la santidad del Lugar y en la majestad inviolable de aquel Templo venerado en todo el mundo. Pero Heliodoro, en virtud de las órdenes del rey, mantenía de forma terminante que los bienes debían pasar al tesoro real. En la fecha fijada hacía su entrada para realizar el inventario de los bienes.

»No era pequeña la angustia en toda la ciudad; los sacerdotes, postrados ante el altar con las vestiduras sacerdotales, suplicaban al Cielo, el que había dado la ley sobre los bienes en depósito, que los guardara intactos para los que los habían depositado. El ver la figura del Sumo Sacerdote llegaba a partir el alma, pues su aspecto y su color demudado manifestaban la angustia de su alma. Aquel hombre estaba embargado de miedo y temblor en su cuerpo, con lo que mostraba a los que le contemplaban el dolor que había en su corazón. De las casas salía en tropel la gente a una rogativa pública porque el lugar estaba a punto de caer en oprobio. Las mujeres, ceñidas de saco bajo el pecho, llenaban las calles; de las jóvenes, que estaban recluidas, unas corrían a las puertas, otras subían a los muros, otras se asomaban por las ventanas. Todas, con las manos tendidas al cielo, tomaban parte en la súplica. Daba compasión aquella muchedumbre confusamente postrada y el Sumo Sacerdote angustiado en honda ansiedad.

»Mientras ellos invocaban al Señor Todopoderoso para que guardara intactos, en completa seguridad, los bienes en depósito para quienes los habían confiado, Heliodoro llevaba a cabo lo que tenía decidido. Estaba ya allí mismo con su guardia junto al Tesoro cuando el Soberano de los espíritus y de toda potestad, se manifestó en su grandeza, de modo que todos los que con él juntos se habían atrevido a acercarse, pasmados ante el poder de Dios, se volvieron débiles y cobardes. Pues se les apareció un caballo montado por un jinete terrible y guarnecido con riquísimo arnés; lanzándose con ímpetu levantó contra Heliodoro sus patas delanteras (ésta es la escena que Rafael recogería en una de sus famosas pinturas de las Estancias Vaticanas). El que lo montaba aparecía con una armadura de oro. Se le aparecieron además otros dos jóvenes de notable vigor, espléndida belleza y magníficos vestidos, que colocándose a ambos lados, le azotaban sin cesar, moliéndole a golpes. Al caer de pronto a tierra, rodeado de densa oscuridad, lo recogieron y lo pusieron en una litera; al mismo que, poco antes, con numeroso séquito y toda

su guardia, había entrado en el mencionado Tesoro, lo llevaban ahora, incapaz de valerse por sí mismo, reconociendo todos claramente la soberanía de Dios».

Sea como sea, el Tesoro se salvó y la autoridad de Onías III también. El Sumo Sacerdote viajó a la Corte de Seleuco para intentar una confirmación del estatus de Jerusalem. Una grave crisis interna sacudió los cimientos del reino cuando Seleuco murió asesinado (-175). Onías e Hircano aprovecharon la oportunidad para ejecutar un golpe de Estado, expulsando a Simón y a los otros miembros de su partido. Los fugitivos acudieron a Antíoco IV, el nuevo rey, denunciando al Sumo Sacerdote: aquella política de retorno a los rigores del yahveísmo no significaba, según ellos, otra cosa que un servicio al faraón y preparativo de revuelta contra el poder. Fraguó fácilmente la conspiración que consistía en sustituir a Onías III por su hermano, que había cambiado su nombre hebreo, Joshua, por el de Jasón, como si quisiera sumarse a una de las leyendas más caras al sincretismo. Mientras Onías se convertía en un prisionero en Antioquía, las tropas sirias se encargaban de instalar a Jasón en el Templo de Jerusalem.

6. Un numeroso grupo de judíos ortodoxos, guiados por un hijo de Onías que llevaba su mismo nombre, buscó refugio en Egipto, donde Ptolomeo VI y su esposa, Cleopatra, les autorizaron a construir un nuevo Templo utilizando para ello las ruinas de un santuario de Baat, la dios gata, identificada con Tefnet, la leona, en el panteón sincretista. De ahí que se diera a la nueva colonia el nombre de Leontópolis. Flinders Petrie ha conseguido demostrar que coincide con el yacimiento de Tell el-Yehudiyeh (la colina de los judíos). Los emigrados prestaron servicio militar hasta, al menos, la época de César. Esta vez se trataba de un verdadero Cisma puesto que en Leontópolis se celebraron sacrificios, declarados ilícitos por los sacerdotes de Jerusalem, aunque Onías IV y sus descendientes alegaban que ellos eran los legítimos sacerdotes y no falsos usurpadores al servicio de una potencia extranjera.

El templo de Leontópolis sería destruido por los romanos en el año 73 de nuestra Era, después del arrasamiento de Masada.

Los historiadores llevan muchos años preguntándose por la relación que puede existir entre el Cisma que siguió a los dramáticos acontecimientos del 173 al 170 y el extraño documento que en 1910 publicó Schechter, procedente de la Genizah (depósitos de papiros sagrados) de El Cairo, designado normalmente como documento sadoquita. En él se habla de una secta judía,

hasta entonces ignorada, cuyos miembros se llaman a sí mismos «hijos de Sadoq». Procede, sin duda, de una comunidad que habitaba en Egipto, pero la referencia a Sadoq, el sacerdote del tiempo de David, se mezcla con las esperanzas mesiánicas. El texto, en sí mismo, resulta bastante incomprensible pues carece de las necesarias referencias evenemenciales. Israel Levy, primero de los investigadores que tuvo acceso al mismo, destacó algunas expresiones que le parecían extraordinariamente significativas, especialmente aquella en que se anuncia que el Mesías ha de ser «un sacerdote, salido de Aaron e Israel, que castigará a cuantos se han sublevado contra la autoridad del Sacerdocio». Coincide en esto con las expresiones que Macabeos despliega en elogio de los dos Onías, III y IV, e introduce la novedad de que no hace del Salvador un descendiente de David.

En otro importante apócrifo de este mismo siglo II a. C., del que volveremos a ocuparnos, se perfila con más precisión el cambio: el Mesías debe ser a la vez sacerdote emparentado con la Casa de Levy, y descendiente de David. La aparición de los manuscritos de Qumram vino luego a aclarar otro de los puntos oscuros del documento sadoquita, la Nueva Alianza. Otras muchas noticias parecen establecer relaciones entre esos varios documentos apócrifos. Recuérdese que apócrifo no quiere decir falso sino de difícil identificación. Tomemos ahora las nueve hojas maltratadas de papiro y tratemos de ordenar sus noticias en un relato coherente:

Trescientos noventa años después de la destrucción del Templo, fue suscitado por Dios en Israel un «Maestro de Justicia». Esto nos sitúa en el año 197 a. C. es decir cuando Simón el Justo era Sumo Sacerdote. Continuó siéndolo, como sabemos, hasta el 185. Continúa diciendo el relato que las enseñanzas de ese Maestro, no fueron seguidas por los judíos, que se dejaron seducir por «el hombre de la mentira». Así, después de veinte años —esto nos lleva al 177— el Maestro tuvo que emigrar a Damasco, en donde procedió a organizar a sus seguidores en una secta que unas veces llama de la Nueva Alianza, y otras Alianza de Penitencia. El documento da a entender que, en una fecha imprecisa, el Maestro de Justicia murió y que, con posterioridad, también desaparecieron «los hombres de guerra que fueron con el hombre de la mentira», hombres de perdición, aquellos que «construyen el muro y lo revocan», profanadores, avaros y lujuriosos, que acarrearán sobre el pueblo el castigo. Por eso ahora «viene el jefe de los reyes de Javan a ejecutar la justicia divina». Los miembros de la secta estaban obligados a seguir rigurosamente los preceptos de la Ley.

La Alianza, en las enseñanzas de Esdras y Nehemías, era por su propia esencia, única: había dos condiciones en ella, la asignación del sacerdocio a la Casa de Aaron y la de la unción en la de David. Tanto en el documento sadoquita como en el llamado *Testamento de los Doce Patriarcas*, ambas vinculaciones se mantienen. Pero al producirse la abominación en el Templo, con la prisión y destierro de los Oníadas era lógico que se admitiera la necesidad de sustituir la Antigua por una Nueva Alianza, continuación de aquélla. Esta idea, de renovación de la Alianza no era una novedad: aparece en Jeremías, 31, 31-32: «He aquí que viene el día, oráculo de Yahvé, en que Yo haré alianza con la Casa de Israel y con la Casa de Judá, no como la que hice con sus padres» sino que «pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón». Se repite en Oseas y en Ezequiel 16, 62: «Yo renovaré mi alianza contigo y sabrás que soy Yahvé». Es en Isaías en donde los cristianos señalarían, luego el anuncio esencial a través de la figura del Siervo de Dios: «Yo te he formado y te he puesto por alianza del Pueblo» (Is. 42, 6), otorgando además a la promesa valor universal, pues el encargo consiste en «llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» (Is. 49, 6). El ecumenismo del mensaje judío en esos años centrales del siglo II a. C. era patente.

7. Antíoco IV, que conocía bien las debilidades de su reino, trazó un programa consistente en lograr la helenización de sus dominios, buscando la sólida unidad que le permitiera enfrentarse a Roma. Jasón le garantizaba su colaboración en este empeño. Se produjo una situación extraña, porque la «abominación» (*toevah*), es decir, la ofensa a la religión para incurrir en la idolatría, se estaba dirigiendo desde la explanada del Templo. Cuando el rey, en el curso de un viaje para revisar las fortificaciones de la costa, llegó a Jerusalem el año 172 a. C. se encontró con una recepción brillante: los aplausos estaban destinados a convencerle de que la situación se hallaba dominada. Hubo incluso un proyecto de cambiar el nombre de Jerusalem para que contuviera una alusión directa al propio Antíoco. Al lado de Jasón aparece ahora un hermano de Simón de Bilgá, que ostentaba el nombre de Menelao, como los antiguos héroes de la *Ilíada*.

A pesar de sus promesas y del empeño que pusiera en cumplirlas, Jasón no podía dejar de cumplir las obligaciones correspondientes al Sumo Sacerdocio: continuaba el sacrificio diario y se mantenía el ritual. Se aceleraba en cambio el trabajo para convertir a Jerusalem en una ciudad enteramente griega. Se construyó un gimnasio. Los jóvenes vestían, se peinaban y hasta se adornaban a la moda griega: algunos incluso se sometieron a la cirugía para poder



disimular la circuncisión cuando saltaban a la arena desnudos. Al celebrarse en Tiro las fiestas quinquenales en honor de Melkart-Astarté, Jasón envió 500 siclos de plata como una contribución a las mismas.

Ahora el Pueblo estaba dividido en dos facciones cuya cuantía resulta sumamente difícil apreciar: helenizantes contra ortodoxos. La tradición judía conserva la memoria de que la fe llegó a encontrarse entonces en muy grave peligro en Judea; se trata de una estimación en la conciencia por el temor de que el Helenismo destruyera la fe. Judea ya no era sino una parte del judaísmo, que progresaba en la Diáspora especialmente en Mesopotamia. Por otra parte la apostasía, que creció en las ciudades e incluso en Jerusalem, donde había el estímulo de las guarniciones, no se estaba produciendo entre los campesinos, que ofertarían muchas víctimas en el curso de la persecución.

El Talmud se refiere a los *hasidim rishonim* (primeros pietistas) para referirse a aquellos a quienes los griegos llamaron *'asidaioi* y los romanos *assidaeii*. Es la misma palabra que ha servido para designar al movimiento piadoso en Alemania en la Edad Media y al que en el siglo XVIII fundaría Baal Shem Tov en Lituania, que sobrevive vigorosamente en nuestros días como *hasidismo*. Son escasas las noticias, que poseemos acerca de este movimiento que se extendió sobre todo por zonas rurales proporcionando la plataforma de apoyo a la revuelta del -166. Algunas de sus actitudes y prescripciones se conservaron a través de los fariseos y de los esenios. Dedicar una hora a la meditación, antes y después de las oraciones, constituía importante novedad.

La suerte final de aquella dramática lucha en torno a la secularización de Jerusalem dependía de otros acontecimientos que se estaban produciendo en todo el ámbito del Mediterráneo occidental. Las *publica* crecían en poder e importancia conforme se afirmaba el dominio romano; buscaban sus empleados entre los habitantes de las propias regiones en donde se establecían, incluyendo a los judíos. Varias generaciones de publicanos se sucederían antes de que Jesús de Nazareth fuera a buscar a Mateo-Levy a la mesa del *telonium* en Cafarnaum. Imperialismo y capitalismo se presentaban estrechamente unidos. Desde el año 172 un movimiento de resistencia general, con matices sociales, estaba reactivando a los reinos helenísticos. Tratando de reforzar su poder, Antíoco IV hizo, el año 170, un nuevo viaje a Jerusalem: destituyó a Jasón y, por su propia autoridad, convirtió a Menelao en Sumo Sacerdote. Una fuerte guarnición, mandada por Sóstrato, se instaló en la ciudadela de David con el encargo de ayudar al nuevo jefe a consumir el proceso de helenización.

Jasón se refugió en Ammon, en casa de Hircano, el Tobíada, llorando sus errores. Ambos intrigaron con Egipto, buscando ayuda. La voluntad popular era muy clara: imposible mostrar reverencia o afecto a Menelao, que «no tenía nada que le hiciese digno del sacerdocio». Las esperanzas se tornaban de nuevo hacia Onías III que, contra todos los pronósticos, había sobrevivido en su cautiverio. Menelao abrió los cofres del Tesoro para allegar una gran suma, dejó a su hermano Lisímaco como gobernante de Jerusalem, y se trasladó a Antioquía, para comprar a Antíoco la vida del Sumo Sacerdote. Antíoco se hallaba ausente en Cilicia, pero su ministro Andrónico recibió el dinero. Onías III, que se había acogido a sagrado en el templo de Apolo en Dafne, fue asesinado aquí.

La noticia provocó una onda de agitación «no sólo de los judíos sino también de muchas de las otras naciones» (II Mac. 4, 35); la Diáspora reconocía en Onías el último signo de legitimidad. Por un momento pareció que Antíoco iba a rectificar: hizo ejecutar a Andrónico en el mismo lugar en donde tuviera lugar el asesinato, y retuvo presos a Menelao y Sóstrates a la espera de una decisión. Pero le llegaron noticias de una revuelta en Jerusalem, donde Jasón e Hircano, que llevaban tropas árabes, habían sido recibidos, dando muerte a Lisímaco. El Tesoro, preciosa reserva, estaba ahora a su disposición. También supo que los romanos, en guerra contra Macedonia, estaban sufriendo serios reveses. El año 169, con su ejército acrecentado, el seleucida llegó a Tiro. Hizo ejecutar a los mensajeros que desde Jerusalem le enviaran en busca de un reconocimiento de los hechos consumados. Rehabilitó a Menelao y le envió con tropas para sumir a la ciudad en un baño de sangre. Jasón consiguió huir al otro lado del Jordán. Pero los sirios querían servirse de Jerusalem como de una base para la conquista de Egipto. En este momento (batalla de Pidna, 22 de junio del 168) Roma liquidaba la guerra y se hacía dueña de Grecia. De modo que cuando Antíoco estaba a la vista de Alejandría, un embajador romano, Popilio Lenas, llegó ante él y, trazando en su torno un círculo en la arena, le conminó a la retirada. Nadie podía resistir el poder de Roma. Antíoco se retiró.

8. En Jerusalem dijeron que Antíoco había muerto. De nuevo estalló la revuelta y mientras Jasón, con sus árabes, reasumía el Sumo Sacerdocio, Menelao tenía que refugiarse en la fortaleza, con los sirios. Los Tobíades cometieron las mismas tropelías que sus adversarios. Regresando de Egipto, el rey subió a Jerusalem. Esta vez Jasón no se limitó a cruzar el Jordán; huyó a Grecia para morir como un refugiado en Esparta. Antíoco vendió a una parte de los habitantes de Jerusalem como esclavos, tomó

para sí la mitad del gazofilacio y profanó el Santo. Una leyenda, nacida de sus medios de propaganda, difundió la curiosa calumnia de que el rey había encontrado la estatua de un hombre montado en un asno. Se dijo, más tarde, que los judíos adoraban una cabeza de asno, atribución que después pasará a los cristianos.

Sometida a ocupación militar, los sirios procedieron a dotar a Jerusalem de una acrópolis (Akrá). Al comandante de la guarnición, Filipo Frigio encomendó a Antíoco acabar con el yahveísmo obligando a los judíos a someterse a la idolatría. Así se consumó la «abominación». El 15 de diciembre del año 167 una gran estatua de Zeus fue instalada en el Templo instituyéndose fiestas anuales en su honor cada día 25 de diciembre, pasado el solsticio de invierno. Se prohibieron los sacrificios, el culto, la circuncisión y la observancia del sabbath. El cerdo, repugnante a los judíos, debía centrar los sacrificios a Zeus.

Lo mismo se hizo en Guerizim. Aquí la estatua entronizada respondía a la advocación a Zeus Xenios, protector de los extranjeros y, en definitiva, de los comerciantes. El cambio de advocación, que los seleucidas pretendieron justificar diciendo que obedecía a demandas de los propios judíos, tenía un profundo significado: liquidar el judaísmo declarando a los cultos sincréticos únicos verdaderos. La divinidad primordial, inmanente al mundo, máximo logro del helenismo, debía barrer para siempre la idea de un dios trascendente, creador y misericordioso. La contienda entre helenismo y yahveísmo parecía acercarse a su última fase. Para los griegos los judíos eran simplemente «ateos» porque se negaban a reconocer y «dar culto a los dioses»; para los hebreos era el helenismo «abominación», «idolatría, adoración de imágenes hechas por mano de hombre».

«Este recrudescimiento del mal era para todos penoso e insoportable. El Templo estaba lleno de desórdenes y orgías por parte de los paganos, que holgaban con meretrices y que en los atrios sagrados andaban con mujeres, y hasta introducían allí cosas prohibidas. El altar estaba repleto de víctimas ilícitas, prohibidas por las leyes. No se podía ni celebrar el sábado, ni guardar las fiestas patrias, ni siquiera confesarse judío; antes bien eran obligados con amarga violencia a la celebración mensual del nacimiento del rey con un banquete sacrificial y, cuando llegaba la fiesta de Dionisio, eran forzados a formar parte de su cortejo coronados de hiedra» (II Mac. 6, 3-7).

Esta especie de holocausto parecía anunciar para el judaísmo una especie de solución final, sin paliativos. En la visión de Daniel Antíoco era como

leopardo a quien se hubiera dado poder. Pero detrás, como campeona del helenismo, estaba ahora Roma, «la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro... era muy diferente de todas las bestias anteriores y tenía diez cuernos» (Dan. 7, 7).

## CAPÍTULO VI

### ENTONCES SE ALZARÁ MIGUEL

1. El Libro de Daniel es el único, entre los apocalípticos, que ha sido incorporado al canon de la Biblia hebrea. Escrito en hebreo y en arameo corresponde, en su última parte, a ese tiempo de terrible dolor como fue el de la instalación de la idolatría en el Templo. Tal dolor, en toda la literatura apocalíptica, judía y cristiana, fue interpretado como el que experimenta la parturienta para dar nueva vida. Es posible que los primeros capítulos de la obra correspondan al siglo III a. C.; pero los últimos proceden de uno de los sabios judíos que vivió la terrible experiencia del gobierno de Menelao. Pese a todo, acaba en un himno de esperanza: «En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe que defiende a los hijos de tu pueblo. Será aquél un tiempo de angustia como no habrá habido hasta entonces otro desde que existen las naciones. En aquel tiempo se salvará tu pueblo: todos los que se encuentren inscritos en el Libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la Eternidad. Y tú, Daniel, guarda en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del Fin» (Dan. 12, 1-4).

La pregunta que en el momento de la destrucción del Primer Templo se formulara —¿es que Dios había abandonado a su pueblo?— volvía a plantearse en tiempos de Antíoco IV y de Menelao, como sucedería más tarde en otras dolorosas ocasiones. El autor del Libro de Daniel trataba de hallar respuesta: esa victoria de los malvados que parecen dominar, no puede entenderse sino recurriendo a una clave moral; se trataba de una purificación necesaria para preparar «el día de Dios», en que debía alcanzarse «la plenitud de los tiempos». En torno al año 169 se estaba construyendo, en los ambientes piadosos más próximos a Jerusalem, una clave interpretativa de la Historia.

Sólo Dios sabe —y sólo Él puede saber— lo que se esconde tras sucesos en apariencia calamitosos y contradictorios: *mené, mené, tekél u frasib*, esto es, todo está contado, pesado, y dividido. Esto equivale a decir que todos los reinos e imperios tienen una vía contada, prevista en la mente de Dios; Él permite que se eleven y, a su debido tiempo, que sucumban. Esto sucedería con Antíoco IV y su poder.

Por primera vez se hablaba específicamente de una vida después de la muerte. Las cuatro bestias, león, oso, leopardo con alas y monstruo de diez cuernos, son interpretadas desde el saber talmúdico, como representaciones de Babilonia, Persia, Media y Grecia, con algunas otras alternativas. Los autores cristianos posteriores, que descubrieron que la amenaza del helenismo no concluía con Antíoco, identificaron a la cuarta bestia con Roma, retratada ahora como la nueva Babilonia, sentada junto a las grandes aguas. Lo importante era que esa esperanza escatológica aparecía ahora asociada a un destino universal. «Tratará de cambiar los tiempos y la ley y los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y dos tiempos y medio tiempo. Pero el tribunal se sentará y el dominio le será quitado, para ser destruido y aniquilado definitivamente. El reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos, serán dados al Pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino y todos los imperios le servirán y le obedecerán» (Dan. 7, 25-27).

Desde la época de Esdras/Nehemías, y con más precisión en el siglo IV a. C., el Templo representaba un papel esencial: en él y sólo en él, sin que se interrumpiera ningún día ni por ninguna circunstancia, el Pueblo ofrecía su sacrificio a Dios. Ahora, en una fecha precisa del año -167 el sacrificio había cesado y el Templo servía a los ídolos. ¿Era, acaso, la señal de que la Alianza había concluido? La conciencia religiosa judía comenzó a insistir entonces en dos conceptos íntimamente unidos a dicha Alianza: *pureza*, es decir cuidado para no contaminarse con la idolatría, y *separación*, como medio eficaz para garantizarla. De todas formas, aunque Jerusalem estuviese ahora dominada por Antíoco IV, ya no significaba la plenitud del judaísmo, representado preferentemente por la Diáspora; y aquí había ya otras dos cabezas, Babilonia y Alejandría, donde se estaba realizando una intensa tarea intelectual. Aunque lo hubiese pretendido, Menelao era incapaz de imponer obediencia a esa Diáspora. El Templo era importante pues sólo en él se daba culto. Pero aun privados de él los judíos seguían siendo judíos mientras se mantuviesen adheridos a la Torah.

Los funcionarios seleucidas encargados de implantar el helenismo, pensaban de la religión judía que era apenas un conjunto insuficiente e inarmónico, inmerso en el ateísmo, al negar la existencia de los dioses y rechazar las ricas doctrinas que Grecia había creado; en definitiva se trataba de una religión de *bárbaros*, es decir, ajenos a la civilización. Es cierto que se expresaba de un modo simple, en los términos que emplea la *Shemá*: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es único. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón estos mandamientos que yo hoy te doy» (Deut. 6, 4). Según los helenistas se contenía aquí una declaración de ateísmo.

En estos años clave, en que se produce el cambio hacia la resistencia desde fuera de Jerusalem, la misma simplicidad de la expresión, vendría a ser plataforma para la victoria. Dios no era presentado como la numinosidad del Universo sino como absoluta Trascendencia que reclama del hombre salir fuera de sí mismo. Yahvé aparecía a los ojos de los judíos como Justo y Terrible pero, al mismo tiempo, rico en misericordia. Aunque el temor de Dios constituye el principio de toda sabiduría, su amor no resulta menos evidente, y de él parte la obligación de amar al prójimo. Ese prójimo era evidentemente el judío, miembro de la «nación santa», pero ¿no deberían serlo también los demás hombres, creados a imagen y semejanza de Dios? Aquí estaba una materia de discusión para los maestros.

Cumplir los preceptos de la Torah, guardar la pureza; en eso consistía precisamente ser judíos. Para los rigoristas, el peligro más grave procedía del contacto con los no judíos, aquellos que, muy pronto, por influencia latina, habrán de ser llamados *gentiles*, es decir, no israelitas. La convivencia, sobre todo en la Diáspora, entre unos y otros daría mucha importancia a las cuestiones matrimoniales, pues la unión con idólatras era un atentado a la fe y el connubio entre parientes, en grados muy íntimos, tolerado por los helenos, era rechazado por el judaísmo. Es esto —matrimonio ilícito por una u otra circunstancia— lo que se conoce como *fornicación*. El sacerdocio del Templo, incluso después de Menelao, se inclinaba hacia una mayor apertura, dando a los «prosélitos» algo más que la puerta. Los piadosos trataban de extremar el rigor.

En la dispersión, y especialmente en Alejandría, las cosas presentaban otro aspecto: el judaísmo perdía su carácter étnico nacional. Faltaba el suelo en propiedad (Eretz Yisrael) y se acentuaban los caracteres religiosos, pureza, preceptos, obediencia y amor de Dios. Se estaba gestando un profundo

cambio cuyos efectos durarían más de veinte siglos: aunque se reconociese en Judea una cuna común, tierra santa, lugar para la presencia de Dios, ser judío nada tenía que ver con habitar allí. El hecho definitivo estaba en la Torah, el mayor regalo que Dios había hecho; y la Ley podía ser llevada consigo. Las comunidades de la Diáspora, asimiladas en todos sus aspectos externos a las poblaciones que las acogían, tuvieron que preguntarse hasta dónde era preciso llegar en esta asimilación sin poner en peligro la propia identidad. Porque no estaban dispuestas a dejar de ser judías.

2. Antíoco IV había cometido un error de cálculo: creyó que los helenistas, al dominar Jerusalem, tenían todo el territorio a sus órdenes. En los campos, muy poblados, la voluntad de resistencia era muy fuerte y estalló prácticamente el mismo año en que se impusieron las normas de radical helenización. El objetivo pareció ser entonces limitado: restaurar el reino con su independencia. Cuando los rebeldes alcanzaron la meta e Israel volvió a existir como estado temporal, los judíos descubrieron que muy poca diferencia había entre sus soberanos y los otros príncipes que dominaban en el Oriente Próximo. La sublevación se produjo en una fecha tan próxima a la intervención romana en Egipto, y el Senado acudió tan pronto en socorro de los rebeldes, que algunos investigadores sospechan que hubo una cierta iniciativa por parte del Senado. Pidna, el retroceso de Antíoco IV en la frontera de Egipto, y la rebelión de Matatías aparecen concatenados para provocar un cambio radical: Roma iba a hacerse cargo de la unidad mediterránea.

La rebelión de los Macabeos se inició como un movimiento de independencia religiosa contra el proyecto sincrético del gobierno Seleucida empeñado en conseguir «que todos formasen un solo pueblo, dejando sus peculiares leyes» (I Mac. 1, 43). Tuvo, al principio un carácter eminentemente rural; pero el dominio que los helenófilos habían llegado a adquirir en Jerusalem era tan grande que la ciudad resistió más de veinte años, proporcionando a la guerra un carácter de contienda civil ideológica. La victoria final no llegó hasta que, por intervención romana, el auxilio seleucida fue impedido. Los primeros partidarios eran predominantemente piadosos y rigoristas, pero con el tiempo las cosas cambiaron, cuando fue necesario disponer de un ejército y organizar esquemas de gobierno.

Hubo un sacerdote piadoso, de nombre Matatías el Asmoneo, que cumplía todos los preceptos de Moisés; huyendo de Menelao y de la persecución, se retiró a la aldea de Modin (identificada con la actual el-Medieh), a unos



treinta kilómetros de Jerusalem en el camino de Lydda. Sus hijos eran, por orden de edad, Johanan *Gaddis*, Simon *Thassis*, Judah *Macabeo* (el Martillo), Eleazar *Auaran* y Jonathan *Affus*. Un día apareció en la aldea uno de los oficiales del rey con una escolta armada: venía a reclamar el cumplimiento de las leyes que obligaban a ofrecer culto y sacrificios a los dioses. Algunos judíos obedecieron. Matatías provocó un motín, dio muerte al oficial y asesinó a los hebreos que cometieran la profanación. Luego huyó, con sus seguidores, a las montañas de Gophen, al norte de Ramlah, preparándose para una resistencia armada. Murió poco después, dentro del año 166/165. Como sacerdote había tratado de establecer un precedente al afirmar que no se quebrantaba el sabbath cuando se combatía en defensa de la Ley de Dios. De este modo impedía que los seleucidas, como había sucedido en otras ocasiones, se beneficiasen de las fiestas religiosas judías.

Tras la muerte de Matatías, sus hijos, que luego serían reconocidos como fundadores de una nueva dinastía de reyes, los Asmoneos, efectuaron una especie de reparto de funciones, sin guiarse estrictamente por el criterio de la primogenitura: Simón se encargó de los asuntos de gobierno y administración, mientras que Judah, a quien se presentaba como el nuevo David, pastor fuerte, hombre apuesto, judío piadoso, se hacía cargo del ejército. Guerrillero que operaba por medio de golpes de mano, en las aldeas que «liberaba» imponía la obediencia a la Torah, daba muerte a los apóstatas y se ocupaba de circuncidar a los niños. Su sobrenombre, Macabeo, fue pronto aplicado a los cinco hermanos y a sus seguidores. Los dos primeros generales seleucidas enviados para combatirlo, Apolonio y Serón, con efectivos muy exiguos, sufrieron una derrota.

Los hasidim habían reconocido desde el primer momento a Matatías. El factor esencial para la victoria de los Asmoneos fue, sin duda, que la adhesión a la Torah había penetrado a fondo en las masas campesinas, que proporcionaron abundantes soldados. Por su preparación no podían compararse a los de los Seleucidas, pero éstos tuvieron que luchar en varios frentes sin disponer en Judea de las fuerzas necesarias para dominar la revuelta. Antíoco IV, que preparaba en aquellos momentos una gran expedición contra los partos, no creyó que el alzamiento revistiera tanta gravedad como para suspenderla: se encargó a Apolonio, gobernador de Samaría, que la sofocara. Pero Apolonio murió cuando trataba de forzar el bloqueo de Jerusalem, y una pequeña expedición a las órdenes de Serón fue fácilmente derrotada por Judas en Bet Jorón. Lisias, a quien quedaba encomendada la regencia en Celesiria, movilizó una fuerza militar suficiente,

con dos generales capaces, Gorgias y Nicanor, pero fue atraída por los Macabeos hacia las montañas donde la superioridad numérica era ineficaz. Mientras las pesadas tropas griegas buscaban al enemigo sin encontrarlo, los judíos asaltaban el campamento de Emaús y lo destruían. De todas partes acudían voluntarios para sumarse a los rebeldes. Una cuarta expedición que tomó el camino de Idumea para tomar a Judas por la espalda, terminó igualmente en derrota.

3. Lisias hubo de reconocer que Judea se había dividido definitivamente en dos zonas: la que dominaban los pietistas, preferentemente rural, y la que dominaban los partidarios del rey, que contaban con las ciudades. Allegó nuevos refuerzos decidido a apagar el fuego antes de que pudiera extenderse. Estamos en el año 164 a. C. En plena campana llegó la noticia de que Antíoco IV había muerto durante la expedición a Partia. Lisias, que pretendía ejercer la regencia en nombre de Antíoco y, un niño, y tal vez usurpar el trono, estableció con Judas una tregua suspendiendo la aplicación del ominoso decreto en el territorio dominado por los Macabeos, y, con sus tropas, regresó a Antioquía. Judas podría aprovechar esta retirada para entrar en Jerusalem e instalarse en la explanada del Templo. La ciudad quedó dividida entre ambas obediencias.

En Antioquía se reunieron los representantes de las fuerzas políticas del momento: Lisias, Menelao y tres ilustres senadores romanos, Q. Memmio, T. Manlio y Cn. Octavio que es un antepasado del emperador Augusto. Pues Roma había decidido tomar partido en favor de aquellos rebeldes, que servían sus propósitos de debilitar la zona. De modo que, entre las decisiones que entonces se tomaron, figuró una partición de Palestina: la parcela menor del territorio, con el Templo, sería una reserva para el estricto cumplimiento de la Ley; Menelao, con ayuda de las guarniciones sirias, controlaría el resto. Probablemente Lisias pensaba que, con el tiempo, la fuerza del que se seguía llamando Sumo Sacerdote bastaría para imponer una nueva sumisión.

«Judas y sus hermanos dijeron: nuestros enemigos están vencidos, subamos, pues, a purificar el Lugar Santo y a celebrar su dedicación. Se reunió todo el ejército y subieron al monte Sión. Cuando vieron el santuario desolado, el altar profanado, las puertas quemadas, arbustos nacidos en los atrios como en un bosque o en un monte cualquiera y las salas destruidas, rasgaron sus vestidos, dieron muestras de gran dolor y pusieron ceniza sobre sus cabezas» (I Mac. 4, 36-39). El Templo, profanado por los sacrificios idolátricos tuvo que ser restaurado por completo. «El día 25 del noveno mes,

llamado de Kisléu, del año 148, se levantaron al romper el día y ofrecieron sobre el nuevo altar de los holocaustos que habían construido un sacrificio conforme a la Ley. Precisamente fue inaugurado el altar, con cánticos, cítaras, liras y címbalos, en el mismo tiempo y el mismo día en que los gentiles lo habían profanado» (II Mac. 4, 52-54).

Así nació la fiesta de *Hanukkah* (dedicación) que dura ocho días porque, según la tradición talmúdica, el aceite hallado en el Templo, suficiente para un día, prolongó milagrosamente su duración por todos los ocho. Se trata de dar gracias a Dios en su Nombre. La principal celebración consiste en encender el gran candelabro de los ocho brazos (*Menorah*); ha prevalecido finalmente el criterio establecido por Hillel que consiste en encender una luz cada noche — en la actualidad siguiendo el orden de izquierda a derecha— mientras que Shammaï prescribía encenderlas todas a un tiempo y apagarlas después una a una. Es la única fiesta que, siendo de origen militar, permite el recitado completo del Hallel (salmos 113-118) repitiendo varias veces «Alabad a Yahvé porque es bueno, porque es eterna su misericordia». Los sefardíes recitan también el salmo 30. En el moderno Estado de Israel se acentúa el carácter patriótico —libertad e independencia— por encima del religioso —consagración del Templo— y se ha difundido la costumbre de entregar esos días regalos a los niños. En la conciencia judía posterior se dio mucha importancia al dato de que la primera hanukkah se hubiese celebrado a los tres años justos de la profanación.

El acuerdo que, mediante la intervención de Roma, había llegado a establecerse, daba satisfacción a los rebeldes pero, sobre todo, a los judíos de la Diáspora pues se trataba de la primera muestra de que Roma estuviese dispuesta a admitir la legitimidad de la religión hebrea. Por otra parte los Macabeos dejaban de ser considerados como insurgentes para adquirir la legitimidad beligerante. No parecieron dispuestos, en ningún momento, a conformarse con lo ya obtenido: levantaron una gran fortaleza, Bet-Sur, y rodearon de murallas al Templo para oponerle a la akra que controlaban los helenistas. Crecía el número de sus partidarios gracias a la propaganda que en su favor hacían los hasidim. De modo que aunque en el acuerdo del 164 Menelao y Lisias retenían la mayor parte del territorio palestino, no tardaron en invertirse los términos. Grupos fuertemente armados hacían incursiones en Galilea, Galaad e Idumea; actuaban en calidad de misioneros obligando a convertirse al yahveísmo a las poblaciones que sometían, sin cuidarse de si se trataba de judíos o de árabes.

El gobernador de Coelesiria, Ptolomeo Macrón, no se atrevió a enviar nuevas expediciones contra Jerusalem. A pesar de que deseaba sinceramente la paz, Lisias no podía dejar sin respuesta las demandas que se le hacían desde Akrá: la acción expansiva macabea no tenía límites y los pietistas, que habían logrado su objetivo de libertad para la práctica de la religión, comenzaban a verse desbordados por aquellos que perseguían el objetivo estrictamente político, de restaurar un reino independiente. Con un fuerte ejército, el regente de Siria hubo de volver a Judea en ayuda de los «impíos de Israel», esto es, de los partidarios del helenismo; derrotó y dio muerte a Eleazar, hermano de Judas, apoderándose de Bet-Sur, y cercó estrechamente la colina del Templo. Los Macabeos se salvaron en esta ocasión porque la grave crisis interna del Estado seleucida impedía cualquier solución concreta. En Antioquía otro general, Filippo, se proclamó regente destituyendo a Lisias. Éste se vio obligado a negociar un armisticio con Judas.

Las condiciones ofrecidas al caudillo de los rebeldes estaban perfectamente calculadas. Se reconocía la legitimidad de la religión judía en todo el territorio y no sólo en el que ocupaban los rebeldes; a cambio debían destruirse las murallas del Templo, para que fuese de nuevo santuario y no fortaleza. Como los hasidim veían así cumplidas sus aspiraciones, disminuyó radicalmente su entusiasmo por una causa que se reducía al terreno político. Al mismo tiempo el regente dispuso la ejecución de Menelao, restituyendo el Sumo Sacerdocio a la estirpe de Aaron, llamando indirectamente la atención sobre el papel secundario que correspondía a los Macabeos. Pudo contar con la colaboración de un sacerdote, Eliaquim que, educado a la griega, usaba con preferencia el nombre de Alcimo. Una fórmula sutil: se devolvía al Sacerdocio su legitimidad, pero en favor de un partidario del helenismo.

Lisias no tendría la oportunidad de recoger el fruto de esta maniobra. El asesinato de Cn. Octavio, el senador romano que viajara como embajador a Antioquía, dio a Roma la oportunidad de intervenir promoviendo como rey a un rehén, Demetrio, hijo de Seleuco IV, al que consideraba dócil instrumento y estableciendo una alianza formal con Judas Macabeo. Demetrio que, tras una breve guerra civil, se impuso (-162), se hizo llamar *Soter* y confirmó a Alcimo que pudo instalarse en el Templo gracias al auxilio que le prestaron las tropas sirias mandadas por Báquidas y Nicanor.

4. «La fama de los romanos llegó a oídos de Judas. Decían que eran poderosos, se mostraban benévolos con todos los que se les unían, establecían amistad con cuantos acudían a ellos. Le contaron sus guerras y

las proezas que habían realizado entre los galos, cómo les habían dominado y sometido a tributo; todo cuanto habían hecho en la región de España para hacerse con las minas de oro y de plata de allí, cómo se habían hecho dueños de todo el país gracias a su prudencia y perseverancia» (I Mac. 8, 1-4) y de este modo aprendió la gran lección: «Todos cuantos oyen su nombre les temen. Aquellos a quienes quieren ayudar a conseguir el trono, reinan: y deponen a los que ellos quieren» (I Mac. 8, 12-13). Fue así cómo, siempre según el relato del cronista, que puede estar cambiando las fechas, Judas decidió enviar dos embajadores a la lejana Roma, Eupolemo y Jasón; se trata de judíos que usaban nombre griego. La delimitación entre los dos sectores en que se había dividido Israel no parece demasiado clara.

Las fuentes favorables a Judas Macabeo sitúan en este momento el envío, desde Roma, del texto de la alianza, en láminas de bronce; un acontecimiento que tuvo lugar años más tarde. Lo que sí parece comprobado es que se advirtió a Demetrio que los judíos debían ser tratados como «amigos» del Senado y del pueblo de Roma. Alcimo había respondido a lo que de él se esperaba: aunque llegara a Jerusalem escoltado por las tropas de Báquidas, garantizó a los judíos que la ortodoxia iba a ser respetada en todos sus puntos por lo que no había motivos para continuar la guerra. Su mensaje no resultaba grato únicamente para los helenistas, que estaban convencidos de que la prosperidad en los negocios dependía de que se mantuviese la unidad política sino también para los judíos piadosos que, de este modo, alcanzaban el objetivo inicial del alzamiento. No parecía que existiesen razones para continuar la lucha.

En consecuencia, cuando Judas trató de continuar la guerra, aunque obtuvo una pequeña victoria sobre el *elefantarca* Nicanor (13 de marzo del 160), fue inmediatamente derrotado y muerto en Ba'al Hazor. Muchos de sus seguidores le abandonaron de modo que pudo pensarse, el año 160, que la rebelión estaba a punto de extinguirse. «Cobraron ánimo los apóstatas en todo el territorio de Israel» y «fue ésta una gran tribulación, cual no se vio desde el tiempo en que no había entre ellos profetas» (I Mac. 9, 23 y 28). Los partidarios del sincretismo y la asimilación no habían renunciado a sus propósitos aunque modificasen su estrategia, recurriendo a los halagos con preferencia a las amenazas. Al parecer fueron abundantes las apostasías: ¿no era, acaso, el helenismo, una apuesta por la modernidad?

Los supervivientes del ejército de Judas, dirigidos ahora por los dos

hermanos restantes, Jonatán y Simón, se trasladaron al otro lado del Jordán; aunque su campamento fundamental se hallaba en la Ammonitide, retenían una cabeza de puente en Tekoa, orillas del mar Muerto, «cerca del agua de la cisterna de Asfar»; de este modo podían asegurar que aún controlaban una parte del suelo de Israel. Sin embargo, Alcimo pudo ejercer sin obstáculos el Sumo Pontificado hasta su muerte que sobrevino por enfermedad. Las acciones de Jonatán se parecen a las de un bandolero y es indudable que sin la intervención de Roma el régimen instaurado por los Macabeos no hubiera podido reconstruirse.

Demetrio I no fue el agente sumiso que el Senado imaginara al promoverlo. Comenzaron a llegar denuncias a Roma, desde sus vecinos, Pérgamo y Egipto, que temían un restablecimiento del poder sirio, y también de las grandes empresas mercantiles preocupadas por sus beneficios. Tras la muerte de Alcimo (-159) los helenistas de Jerusalem llamaron nuevamente a Báquidas para que garantizase la permanencia. Jonatán y Simón, que probablemente amagaran un intento para apoderarse de la ciudad, se hallaban ahora en la fortaleza de Bet-bassi, no lejos de Betlehem. Báquidas se limitó a restablecer el orden llegando con los Macabeos a un acuerdo que debía permitir la conservación del *status quo*. Ahora la proporcionalidad en los términos se había invertido: los helenófilos estaban reducidos a ser minoría. En virtud de ese acuerdo, Judea, que seguía perteneciendo al reino seleucida, abonando los correspondientes tributos, se dividían entre dos administraciones, la del Templo y la de Jonatán, apellidado *Affus* que tiene algo que ver con la prudencia y la astucia.

5. Tras largos años de paciente intriga, en que no faltaron los sobornos Atalo II de Pérgamo y Ptolomeo IV convencieron al Senado de que convenía derribar a Demetrio y sustituirle por cierto personaje, Bala, a quien hicieron pasar por hijo de Antíoco IV, dado su parecido con él. Tomando el glorioso nombre de Alejandro, este aventurero, pagado por Egipto, desembarcó en Ptolemaida, actual Akko, iniciando la guerra civil. Demetrio ofreció a Jonatán convertirle en su aliado, ampliando el territorio que gobernaba, incluso con una parte de Jerusalem, en torno al Templo. Jonatán aceptó, se instaló en la ciudad y luego viajó a Ptolemaida para comprobar qué ofrecía el pretendiente. Y éste se mostró dispuesto a reconocerle como Sumo Sacerdote. De este modo la ambición de un caudillo comenzaba a quebrar los principios que se esgrimieran quince años atrás.

De hecho ya en la fiesta de los Tabernáculos de octubre del año 152 a. C., él caudillo macabeo ofició como Sacerdote. Para muchos judíos se trataba de un mal paso: los Asmoneos, que no eran de la estirpe de David ni de la de Aarón, se habían apoderado de los dos oficios, sacerdotal y real, uniéndolos. No debemos confundir este dualismo en la persona del jefe con la doctrina difundida por la literatura deuterocanónica acerca del Mesías descendiente de reyes y sacerdotes. Un Sumo Sacerdote revestido de coraza y esgrimiendo la espada no parece poseer la pureza adecuada para ofrecer a Dios el sacrificio. El hassidismo, cumplida su misión, estaba siendo relevado por tendencias que insistían en la conservación de la pureza y en el cumplimiento estricto de la Ley como signos distintivos del judaísmo. Aun reconociendo su deuda con los Macabeos, los piadosos del yahveísmo no podían sentirse complacidos por ese nuevo rostro del nacionalismo militante que se servía del Templo como de un instrumento más.

Pongamos un poco de atención en las raíces de este fenómeno de decepción que conduce al *fariseísmo*, término que significa separación o apartamiento. Las grandes ventajas obtenidas —autogobierno, restauración del Templo y su sacrificio, alejamiento del sincretismo— hicieron que al principio no se parara mientes en algunos aspectos negativos. Pero ahora Jonatán y Simón Thassis, su hermano, aparecían como agentes de un rey y de sus aliados de Roma; el primero de ambos recibió de Alejandro Bala, además del Sacerdocio, títulos de alto funcionario, estratega y maridarca. Todo parecía ponerse al servicio del programa político Asmoneo, consistente en asegurarse un amplio dominio territorial desde el Mediterráneo a los oasis árabes; de este modo Jerusalem pasaba a convertirse en una gran plaza de comercio, situada en la ruta que desde Yafo y Askalon, en la costa, permitía alcanzar los aprovisionamientos de seda, perfumes y medicinas del interior. De este modo se aseguraba la prosperidad del que parecía destinado a ser, de nuevo, un reino.

La muerte de Demetrio I fue seguida de la proclamación de Alejandro Bala, casado con una hija de Ptolomeo VI, llamada Cleopatra Thea —los nombres son permanentes dentro de la dinastía— que aseguraba su «divinidad». Muy pronto los grandes oficiales de la Corte suscitaron un nuevo pretendiente, Demetrio II, continuador de su padre. Y la divina Cleopatra encontró que era más conveniente cambiar de lecho conyugal que perder la corona. Para los judíos una buena materia de escándalo. Y ahora Jonatán, con habilidad y energía, estaba mezclado en estas intrigas: aportó 300 talentos para la causa de Demetrio II, tomándolos del gazofilacio, contra promesa del

pretendiente de que haría retirar las guarniciones del akra de Jerusalem y de Bet-Sur (-145), promesa que desde luego Demetrio no cumplió. Entonces el estratega y Sumo Sacerdote se colocó entre los que apoyaban a un nuevo pretendiente, Antíoco VI, cuya identidad resulta difícil de establecer.

De estas querellas, que anunciaban la desaparición de la Monarquía seleucida, pudieron beneficiarse Jonatán y su hermano. Completaron su dominio sobre toda Palestina. Tomada Bet-Sur a viva fuerza, sucumbió toda la costa, de Ptolemaida a Yafo, proporcionando al Estado judío una amplia y lucrativa fachada marítima. El año 143 la segunda de estas dos ciudades recibió una guarnición judía permanente. A espaldas del soberano seleucida, a quien teóricamente reconocía como su rey, Jonatán envió una nueva embajada a Roma, con Numenio y Antípatro, para asegurar al Senado que seguía siendo el amigo de confianza. Pero uno de los oficiales griegos que colaboraba con los judíos, Trifón, atrajo a Jonatán a una emboscada y le dio muerte, el mismo año.

Simón Thassis era el último superviviente de los hijos de Matatías. Se apartó de Antíoco VI y reanudó las relaciones con Demetrio II, pero exigiendo a cambio una importante condición: desaparecía el tributo que era señal de sumisión. De este modo los judíos saludaron el año 142 a. C. como el comienzo de su nueva independencia. Inmediatamente, Simón se apoderó de la ciudadela reunificando Jerusalem. Imitando la costumbre de los reinos helenísticos se comenzó a contar una nueva Era: de este modo el 142/141 fue «el año primero de Simón, Sumo Sacerdote y hegemón de los judíos». Se acuñaron monedas con la inscripción correspondiente. Flavio Josefo estableció, en este punto, una especie de división entre el tiempo de los Macabeos y el de los Asmoneos, que ahora comenzaba. La cuestión de la legitimidad se presentaba ahora con mayor agudeza que antes. Ante todo hubo que dejar claramente establecida la ilegitimidad de Menelao y de Alcimo. Luego se trató de convertir a Jonatán en uno de los héroes de los antiguos tiempos: los restos del padre y de los hermanos fueron depositados en Moclin, reservando un hueco para Simón. «Este sepulcro que edificó en Modin perdura hasta el día de hoy».

Tras haber asegurado las fortalezas, conquistando Guézer, de la que fue nombrado comandante su hijo Juan Hircano, y establecido formales alianzas con Esparta y con Roma, Simón hizo convocar una gran asamblea del pueblo en una fecha que se corresponde con el 18 del mes de Ellul del 140 a. C., es decir, en septiembre:



«En consecuencia el rey Demetrio le concedió el Sumo Sacerdocio, le contó en el número de sus amigos y le colmó de honores, pues había sabido que los romanos llamaban a los judíos amigos, aliados y hermanos, que habían recibido con honor a los embajadores de Simón y que a los judíos y a los sacerdotes les había parecido bien que fuese Simón su hegumeno y sumo sacerdote para siempre hasta que apareciera un profeta digno de fe» (I Mac. 14, 38-41). Dos aspectos deben hacerse notar en el texto que proporciona el autor del Libro de los Macabeos: se atribuye a Demetrio II la decisión de colocar a Simón como única y suprema autoridad sobre los judíos, habida cuenta de que uno y otros eran «amigos y aliados» de Roma; y se limita y condiciona la autoridad de los Asmoneos a esa esperanza mesiánica, cada vez más viva. No se trataba, por tanto, todavía, del reino de David restaurado. Simón se hizo llamar Sar'am'el, que significa «príncipe del pueblo de Dios».

De hecho la independencia de la nueva autoridad, que se presentaba como legítimamente fundada en aquel acuerdo de la asamblea que, escrito «en láminas de bronce» fue instalado «en el atrio del pueblo, en lugar visible», había sido admitida por Demetrio, pero no reconocida: Judea seguía formando parte de su reino y, cuando se restableciese la paz interior, sería llegado el momento de recordarlo. Aunque el autor de la Crónica llame a Simón Thassis rey, es evidente que jamás empleó este título. Aprovechó sus estrechas relaciones con Roma, sobre las que hemos de volver, para aumentar la autoridad del Sumo Sacerdocio haciéndola extensiva a los judíos de la Diáspora, súbditos de Egipto y de los romanos. No parece que haya duda sobre este punto: el Senado consideraba a Simón como una de las piezas fundamentales de su política en el Oriente Próximo; se aplicaban ya disposiciones senatoriales que permitían a los judíos, en dependencia del Sumo Sacerdote, practicar lícitamente su religión.

El reinado de Simón coincide con una etapa de debilidad irreversible en los dos reinos helenísticos, sus vecinos. Para los judíos era materia de escándalo el comportamiento de estos epígonos que invocaban la memoria de Alejandro. Ptolomeo VI, también «amigo y aliado» del pueblo de Roma, fomentó las querellas en Siria donde algunos banderizos pretendieron hacerle rey (145 a. C.). Su hermano, Ptolomeo VII, que gobernara Cirene, pudo sucederle, apellidándose *Euergetes* aunque sus súbditos preferían denominarle el *Kakergetes*, pues era un verdadero malhechor. Este contrajo matrimonio con la viuda y la hija, ambas llamadas Cleopatra, de su antecesor. Todavía vivía aquella otra Cleopatra Thea, moradora de tres lechos sucesivos,

Alejandro Bala, Demetrio II y, tras la muerte de éste, su hermano Antíoco VII. Para los judíos aquel mundo helénico se hundía en la ciénaga de la fornicación más vergonzosa.

Antíoco VII es el último de los seleucidas que pretendió restablecer el poder de los tiempos pasados. Envio a Simón un embajador, Aenobio, para reclamar la obediencia debida y la entrega de las tres fortalezas, Yafo, Gézer y el akra de Jerusalem, que, según él, habían sido usurpadas. Sobrevino la guerra, en que dos hijos del príncipe, Judas y Juan Hircano, adquirieron gran fama emulando las hazañas de la primera generación. Un yerno de Simón, Ptolomeo, que gobernaba en Jericó, se puso de acuerdo con el Seleucida para organizar una conspiración: dar muerte al Sumo Sacerdote y a sus hijos y tomar luego su puesto. En febrero del 134 Simón y dos de sus vástagos, Simón y Judas, fueron asesinados. Pero Juan Hircano, que escapó a la asechanza, se instaló en Jerusalem asumiendo todos los poderes y fue obedecido.

Así concluyó la saga de los Macabeos. Los siete hijos de Matatías, héroes recordados, habían muerto violentamente, como habían vivido: las siete pirámides del sepulcro de Modin así lo recordaban. Entre los judíos fue como el cierre de una etapa y el comienzo de otra. Pues aunque Juan Hircano (134-104) no usara título de rey, sus funciones se aproximaban más y más a las de un *basileus* como eran los pequeños satélites del poder de Roma. Esta similitud se acentúa a lo largo del siglo I hasta desembocar nada menos que en Herodes. Muchos judíos tuvieron que preguntarse: ¿hasta qué punto las guerras y esfuerzos heroicos de aquellos treinta años habían servido a la causa de la restauración de Israel? Ciertamente se había devuelto el Templo al servicio de Yahvé y los sacrificios se celebraban en la forma debida, pero en cuanto al ejercicio del poder estaba cada vez más lejos de los mandatos de Dios. Así, la conciencia judía experimentó una disyunción de la que tendremos que ocuparnos: los piadosos querían volver la vista a la Torah, vivir de acuerdo con ella, llevándola hasta sus últimas consecuencias; quedaban amplios sectores que se enorgullecían de la santa violencia del martillo de Dios y ansiaban repetirla.

6. Por el tiempo en que Juan Hircano comenzaba su larga y decisiva etapa de gobierno —los judíos ortodoxos rechazaron luego la canonicidad de los Libros de los Macabeos que admitió la Diáspora pasando así a la Biblia cristiana— Roma concluía también una etapa de su historia. Corinto (146), Cartago y Numancia (133), con el humo de sus incendios indican el

tránsito hacia el imperialismo radical de un pueblo que, al recoger la herencia de Pérgamo, asumió para sí el ejercicio de la *basileía*. Los grandes empresarios capitalistas se declararon abiertamente en favor de este capitalismo. Los publicanos se convierten en protagonistas y símbolos de una política que, en todo el Cercano Oriente, es juzgada como favorable a los ricos y perjudicial para los pobres. En la lengua común, que recoge el Evangelio, el publicano es un ser despreciable: agente del poder extranjero, amasa una fortuna explotando a los sometidos.

Algunas veces los desheredados provocaban motines, saqueando los emporios comerciales. A menudo los judíos de la Diáspora eran víctimas de tales levantamientos. En todo caso las revueltas eran aplastadas registrándose un endurecimiento de los castigos: la crucifixión era señal infamante del castigo que se aplicaba a los no romanos. La provincia de Asia, herencia del antiguo reino de Pérgamo, fue rodeada de pequeños principados, satélites de Roma. Canteras y minas, trabajo de esclavos, diezmos de las mercancías, rentas de las propiedades que ahora pasaban al fisco y tributos de los sometidos, pasaban por mano de las *publica*, que también obtenían beneficios con el suministro a las legiones y las obras de infraestructura que se consideraban necesarias. Ahora Grecia y Macedonia eran provincias, y Egipto un protectorado. Siria entraba en el punto de mira.

Las previsiones más ambiciosas de la política senatorial podían cumplirse sin excesivo costo. Cirenaica y Chipre fueron transmitidas por un simple acto jurídico. Y el año 129 a. C., durante una campaña contra los partos, murió Antíoco VII. Demetrio II recuperó el trono y a la mujer que se sentaba en él, nuestra bien conocida Cleopatra Thea. Roma pudo establecer ahora en Siria también una especie de protectorado: el Senado no quería ir más lejos. Las grandes empresas levantaban el nivel en que se movían los generales. Le había costado mucho trabajo frenar las ambiciones de Scipión Aemiliano y las tendencias revolucionarias de los Graco. Se decidió conservar el reino de Siria, por ahora, aunque sujetándole por medio de una constelación de pequeños y dóciles vasallos: Bitinia, Ponto, Capadocia... y Judea. De acuerdo con su condición de amigo y aliado de Roma, Juan Hircano, que custodiaba en Jerusalem las tablas de bronce «para que le fuesen memorial de paz y de alianza» estaba obligado ahora a colaborar con Roma en todas sus empresas.

## CAPÍTULO VII

### REINO Y DIÁSPORA

1. Programada únicamente en sus rasgos elementales, inconsciente en su mayor parte, la obra que realizaron Judas Macabeo y sus descendientes, revistió gran importancia a la hora de fijar las relaciones entre judaísmo y helenismo. La época, en este caso, supera a las personas. Con independencia de posteriores influencias venidas de fuera, tenemos que admitir que existe un gran fondo de verdad en la tesis tradicional, recogida incluso por los cristianos, que asigna a los Macabeos el mérito de haber librado a la religión hebrea de los peligros del sincretismo. Abrieron, además, la puerta para que se afirmara, dentro del judaísmo, una tendencia rigurosa, que preconizaran los *hassidim* y que harían suya, a partir de este momento, los *fariseos*. La fe en Dios que es Señor (Adonai) personal y trascendente, se declaró única, absoluta; cualquier creencia que se apartara de ella aun en la más pequeña de las letras, la *iod*, sería falsa por naturaleza y signo de infidelidad.

Esta afirmación, formulada con radical vigor y absoluta intransigencia, constituye un dato histórico de singular importancia. Conviene distinguir la transigencia de la tolerancia. El sincretismo, como el agnosticismo de nuestros días, se mostraba transigente: estaba dispuesto a ofrecer un hueco a cualquier credo. El judaísmo, no. La verdad es una y no tolera las tergiversaciones. En otro aspecto, la fe yahveísta ayudó a los maestros judíos a comprender que el suceder histórico se desenvuelve en una línea progresiva, no en un círculo de repetición sin sentido como era tendencia del helenismo al contemplar a los hombres como a sujetos a la fuerza ciega de la *tijé* (en latín *fatum*, destino). El Estado romano que, en las últimas décadas del siglo II a. C. asumía ya la dirección y defensa del helenismo, estaba dispuesto a mostrarse transigente con las doctrinas religiosas siempre que, presentándose como mera elucubración humana, accedieran a instalarse en el mismo Panteón. También a Yahvé fue ofrecido un puesto bajo la hipóstasis de Zeus Sabaoth.

A finales del siglo II la lucha entre sincretismo y ortodoxia en Palestina parecía haber terminado con victoria clara de la segunda. Los judíos no podían percatarse entonces de que se trataba de un resultado provisional. En los acuerdos sucesivos con los seleucidas, tuvieron éstos que admitir la excepcionalidad del Pueblo judío, al cual debía reconocerse derecho a servir a Dios de acuerdo con su propia tradición, absteniéndose de los cultos de la polis o del Estado. Roma, aliada de Israel, aceptó también esta condición haciéndola extensiva a todas las comunidades mediterráneas. No se trataba de un permiso gracioso y revocable sino de reconocimiento de una legitimidad: el yahveísmo era *religio licita*, modo adecuado para cumplir la obligación para con lo divino. Implicaba siete condiciones que las autoridades debían respetar: observancia de todos los preceptos de la Ley; ritos públicos y privados; circuncisión; pureza legal; normas dietéticas; calendario religioso; santidad del sabbath.

El espacio político Asmoneo se hallaba inserto en el mundo mediterráneo dominado por Roma, de modo que su independencia era siempre limitada. Aunque la agricultura seguía siendo actividad intensa, su economía dependía especialmente del comercio internacional; era imposible evitar las influencias del mundo de fuera, que iban a materializarse en dos aspectos distintos. Fueron admitidos, dentro de la Alianza, que algunos escritos comenzaban a considerar «antigua», individuos y grupos étnicos que no eran israelitas; el judaísmo se alejaba cada vez más de un sentido étnico. Por otra parte llegaban a Palestina modas, gustos estéticos, técnicas y estilos arquitectónicos nada acordes con aquella tradición que con tanto énfasis se reclamaba. Al cabo de dos generaciones, los Asmoneos no se distinguían, en su despotismo, de los otros basileos helenísticos. Según hemos visto, los embajadores enviados a Roma usaban nombres griegos y hablaban, sin duda, en esta lengua; tampoco los fariseos se mostrarían contrarios a su empleo.

2. La principal preocupación de las autoridades del Templo, entre las que predominarían los saduceos, consistía en encauzar estas influencias exteriores de modo que no dañasen al depósito de la fe. Los Asmoneos, al asumir el Sumo Sacerdocio, eran cabeza, en cierto modo, de los judíos que habitaban fuera de la «tierra de Israel». Sólo en el Templo de Jerusalem se podía ofrecer a Dios el sacrificio cotidiano. Aquí estaba el signo fundamental de la unidad. La alianza con Roma había adquirido inesperada dimensión cuando el Senado envió a todas las ciudades y principados que ostentaban la condición de «amigos y aliados» una copia

del decreto que reconocía a Simón Thassis autoridad religiosa sobre todos los judíos, lo que implicaba entre otras cosas un derecho a solicitar la entrega de sus enemigos.

El Templo convertía a la vieja Jerusalem en centro geográfico para el judaísmo; todos los israelitas se hallaban moralmente obligados a realizar la subida (*alliyah*) a este monte santo, en forma de peregrinación, y cuantos contaban con medios suficientes no dejaban de realizarla al menos una vez en su vida, partiendo incluso de distancias muy grandes. Se hace difícil, para un no judío, llegar a comprender lo que, en dicho contexto, Jerusalem significaba y aún significa. En las grandes festividades la ciudad se superpoblaba, con gentes que hablaban muy distintos idiomas; los testimonios de que disponemos no permiten albergar dudas aunque las cifras aparezcan siempre exageradas. Simón y Juan Hircano extrajeron gran provecho de esta condición que garantizaba además grandes recursos al Templo. No parece que estos príncipes o jefes políticos restauradores se sintiesen demasiado sujetos a la tradición; en caso necesario podían invocar para quebrantarla, el ejemplo del gran Judas Macabeo que no dudó en combatir en día de sábado porque se hallaba en juego la salvación de Israel. El calendario fue enriquecido con fiestas que, en sentido estricto, habría que considerar más patrióticas que religiosas, aunque algunas de ellas como hanukkah o purim, se revestirían de este carácter.

La persistencia de una fuerte comunidad en Mesopotamia, procedente del primer exilio, pero que conservaba y desarrollaba la doctrina, mientras llegaban noticias de la creciente secularización en la propia Judea, despertaron sentimientos de oposición hacia el gobierno de los Asmoneos. Comenzaron a manifestarse en la época de Juan Hircano: algunos, los más osados, llegaban a preguntarse si Jerusalem y el propio Templo no eran obstáculos que impedían el desarrollo de la expresión puramente espiritual que debía tener la verdadera religión. La sinagoga, casa de oración y de estudio, comenzaba a ganar terreno; había sido un mero procedimiento de emergencia en Babilonia, pero con el tiempo, se descubrió su imprescindible necesidad. No bastaba el sacrificio. La asunción del Sumo Sacerdocio por Jonatán y la confirmación por los Seleucidas, como si fuera una función pública delegada, reproducía muchos de los defectos que ya se señalaran en Menelao. Las conversiones —bastante forzadas por otra parte— de idumeos e itureos, árabes y no israelitas, al judaísmo, orientadas a lograr un aumento en el número de súbditos, fueron mal acogidas en los ambiente ortodoxos, para los que no debían superar la condición de ‘am haaretz o gente de la tierra, es

decir, aquellos que se distinguían por su escasa relevancia religiosa.

3. Volvamos al año 134 a. C. en que se produjo la muerte de Simón. En aquel momento Partia y Nabatea se habían desgajado ya de la Monarquía seleucida para formar reinos propios. El asesino, Ptolomeo, ofreció sus servicios a Antíoco VII que creyó que la guerra civil en Jerusalem le ofrecía una buena oportunidad. Por eso aunque Juan Hircano hubiera conseguido afirmarse en Jerusalem, no pudo evitar que los mercenarios sirios se instalasen en Gézer y en Yafo, y estableciesen el asedio en torno a la capital. Por ser año sabático eran escasas las reservas de víveres, de modo que el hambre hizo su aparición. Hircano buscó el apoyo de los fariseos, ofreciéndoles el retorno al rigor religioso. Sobre todo, acudió a Roma en busca de socorro.

La intervención romana resultó decisiva. Ni siquiera fue menester un despliegue de las legiones; bastó con que el procónsul, Marcos Aquilio, desde Pérgamo, enviara a Antíoco una seria advertencia —Gézer y Yafo eran parte de Judea y debían ser restituidas— para que el monarca suspendiera la lucha, retirara sus tropas y negociara. La plena soberanía, política y religiosa, de Juan Hircano, fue reconocida. Se trataba, verdaderamente, de una delegación. Judea seguía considerándose parte de la Monarquía siria: tropas judías tomaron parte en la campaña contra los partos, el año 129, en que Antíoco VII murió. Este fallecimiento implicaba el fin de la dinastía Seleucida. Las guerras intestinas obligarían a Roma a instalarse también en Antioquía.

Tal fue la coyuntura que permitió a Juan Hircano llevar a cabo un ambicioso programa, aprovechando precisamente aquellas tropas que organizara para la guerra de Partía: toda Palestina, desde la ribera del Jordán hasta la costa del Mediterráneo, tenía que ser ganada para la fe y el poder judío, ya que aquella era Eretz Yisrael, la tierra que Yahvé otorgara a su pueblo. Los ingresos proporcionados por un comercio que, usando dos rutas, hacia Askalón y Gaza, permitía el intercambio de mercancías orientales con las mediterráneas, nutrían el Tesoro del Templo, que funcionaba como un fondo de garantía. Mediante estos recursos pudo el Sumo Sacerdote contratar mercenarios en un mercado en que la oferta había crecido gracias a las frágiles circunstancias políticas. Las conquistas, que se prolongaron durante veinte años, contaban con el beneplácito de Roma. Primero se apoderó de Mádaba, al otro lado del Jordán. Luego Samaría, destruyendo el santuario erigido en el monte de Guerizim, aunque no pudo aminorar los odios que separaban a samaritanos de judíos ni menos que los primeros reconocieran

que era preciso acudir al Templo de Jerusalem. Se hizo dueño de Idumea, la antigua Edom, obligando a sus habitantes árabes a circuncidarse y aceptar el judaísmo. Por último, penetrando por el valle de Esdrelón, se aseguró el dominio de Galilea, una excelente reserva agrícola para todo el reino.

La unidad del antiguo espacio de Israel se hallaba restablecida. Pero este acontecimiento político tenía una consecuencia indirecta muy importante: la religión judía había abandonado sus antiguas y estrechas bases étnicas; se aceptaba ahora que no debía considerarse necesario el linaje hebreo para profesar la fe en Yahvé. Al mismo tiempo el reino se alejaba cada vez más de las expectativas mesiánicas para aproximarse al modelo de las Monarquías helenísticas, incluso en la fundamentación militar del poder. Se estaba dando la paradoja dramática de que «un nieto de Matatías, violando el principio mismo —libertad religiosa— que la generación anterior había defendido con tanta nobleza» (Salomon Greyzel) se convirtiera en una especie de perseguidor religioso.

4. Los saduceos, celosos defensores de la integridad y del poder del Templo, podían comprender esta política; los fariseos, no. Flavio Josefo, fariseo él mismo, reduce a una anécdota el episodio que dio origen a la ruptura: en un banquete uno de los miembros de la secta, llamado Eleazar, dijo públicamente que Hircano no podía ser Sumo Sacerdote porque era hijo de una esclava. Dicha anécdota resulta poco convincente, ya que en otros textos esa condición espúrea se atribuye a Alejandro Jannai. Lo que, en este episodio podemos descubrir es la profunda decepción que había comenzado a apoderarse de los judíos; en vez de la restauración de las esencias davídicas, se estaba produciendo el retorno al helenismo.

De esta fecha, anterior al año 100 a. C. data, pues, un sentimiento difícil de analizar, aunque muy profundo, bajo el signo de la decepción: ¿eran los designios políticos, a fin de cuentas, un obstáculo para la restauración de Israel? Tranquilizaba al menos el dato de que los Asmoneos no pertenecían a la Casa de David. Cuando Juan Hircano murió (–104) transmitió los poderes a su hijo Judas, que prefería llamarse Aristóbulo; también sus hermanos, Antígono y Alejandro, usaban nombres inequívocamente macedonios. Flavio Josefo asigna a Aristóbulo la decisión de titularse rey, pero sus monedas no confirman tal aserto; llevan la leyenda de «el Sumo Sacerdote y el hebber (comunidad) de los judíos». Estrabón asigna el primer título de rey a Alejandro Janneo, su hermano y sucesor.

En su breve reinado, de apenas un año, Aristóbulo hizo ostentación de



todos los rasgos que caracterizaban a los déspotas orientales, como el aislamiento de su madre y la prisión de sus hermanos para evitar que nadie pudiera hacerle sombra. La estrecha alianza con Roma y Egipto, el desarrollo del comercio exterior y la conquista de Galilea e Iturea le convierte en mero continuador de la política de su padre. Los itureos, como antes los idumeos, tuvieron que aceptar compulsivamente la fe judía. En razón de las estrechas alianzas de que dependía ahora la existencia del reino, tuvo que respetar el autogobierno de las polis griegas, eficaces nódulos para el helenismo. Judea, continuadora del antiguo Israel, era ya una más entre las pequeñas monarquías satélites que aseguraban el poder romano. Pero seguía existiendo el Templo, comenzaban a proliferar las sinagogas, continuaban invocando los judíos el santo nombre único de Dios.

El mundo helenístico se hizo notar por el protagonismo político que desempeñaron algunas mujeres, un hábito que a los romanos parecía signo de decadencia y a los judíos algo especialmente torcido. No se trataba de ningún cambio favorable a la femineidad sino de la filtración de vicios y ambiciones. En Egipto la viuda de Ptolomeo VII, Cleopatra III, había asumido el gobierno desplazando a sus hijos. La viuda de Aristóbulo, Salomé Alejandra, intentó la misma maniobra contrayendo nuevo matrimonio con su cuñado, Alejandro Janneo, cuyo nombre hebreo era Jonatán. La diferencia de edad —37 años la mujer, 24 el marido— no fue considerada como ningún obstáculo; los hijos de Aristóbulo se convirtieron en adoptivos de Alejandro. Con nuevas reclutas nada recomendables, efectuadas entre los piratas de Pisidia y Cilicia, elevó a 6.000 el número de soldados: su objetivo era apoderarse de Gaza y Ptolemaida (actual Aldco), opulentas salidas al mar para las grandes rutas de las caravanas. Los habitantes de Ptolemaida, que se consideraban egipcios, pidieron auxilio a uno de los hijos de Cleopatra III, Ptolomeo VIII *Lathyro*.

La victoria que Ptolomeo obtuvo a orillas del Jordán, y el matrimonio de la hermana de éste, siempre Cleopatra, con uno de los seleucidas, Antíoco IX, pareció a la regente de Egipto motivo suficiente para enviar refuerzos a Palestina. Se movilizaron especialmente los refugiado judíos de Leontópolis, de modo que Cleopatra III pudo llevar consigo a dos hijos de Onías IV, Helcías y Ananías. Un medio de restablecer la preciosa unidad que se rompiera sesenta años atrás. Con los refuerzos Alejandro Jannai estuvo en condiciones de rechazar a sus enemigos y de asegurarse el dominio de Gaza y Ptolemaida. No fue, para él, ningún inconveniente que Cleopatra III falleciera al retorno de la expedición (101 a. C.). Cruzando el mar de Tiberíades los judíos vinieron a instalarse en Gadara o Gazara, población idólatra, escenario

luego para el episodio de las pjaras de cerdos en el relato evangélico.

Las conquistas, seguidas de conversiones, impuestas a veces, estimuladas en otros casos, significaron profundos cambios. Judíos y benjaminitas, fundidos, formaban el resto de lo que podríamos llamar población israelita; pero el reino contaba con otros muy numerosos súbditos, profesando la misma religión, pero conservando variadas costumbres. Y todos, incluso samaritanos o galileos o helenistas moradores de las polis, idumeos e itureos, y restos menudos de antiguos grupos humanos, formaban la población única. Los samaritanos, pese a la destrucción del santuario, seguían tornando su vista hacia el monte de Guerizim, no al de Jerusalem. Los métodos empleados para someter a las poblaciones rebeldes no eran distintos de los imperantes en otros reinos. El ejército era un instrumento profesional en las manos del rey.

Más importantes eran los cambios en la estructura económica: aunque Israel siguiera siendo un país de sólida agricultura y ganadería, sin grandes latifundios, con un pequeño complemento de artesanía en algunas ciudades, especialmente en Jerusalem, la posición geográfica y política permitía aprovechar ventajosamente las rutas de las caravanas insertando sus adquisiciones en el ámbito mediterráneo. La dispersión de comunidades judías brindaba una ventaja inmensa, al hacer posible las transferencias de dinero y todos los negocios relacionados con él. Precisamente esa primera especialización en el negocio de los créditos provocaría la primera onda de animadversión a los judíos. La unidad religiosa, aquel ímpetu que provocara la revuelta y diera lugar a la victoria, ya no se conservaba: era inútil esperar que samaritanos o conversos un tanto forzados, siguiesen en la sólida obediencia de la Ley; al incorporar las colonias griegas se volvía a tolerar el paganismo dentro del reino.

5. Constitucionalmente la Asamblea del año 140 a. C. había consagrado la fusión entre las dos magistraturas, política y sacerdotal. El título de *basileus* era empleado para las relaciones con el exterior, pues de fronteras adentro se prefería el de etnarca, jefe del Pueblo. Permanecía, reforzándose, el papel del Consejo de Ancianos, convertido ahora en Asamblea (*Sanhedrin*) en dos escalones. A él correspondía ocuparse de todas las disposiciones importantes. Aunque sea necesario insistir en los rasgos comunes con otros estados de la zona, esto no debe hacernos olvidar que el vínculo profundo y verdadero seguía estando en la religión monoteísta, que era signo distintivo y exclusivo de los que participaban en la fe yahveísta. Hubo un relevo en las elites aristocráticas que fue

sustituida en sus funciones por los miembros de la propia dinastía, estableciéndose así un precedente. No llegaría a constituirse una cúspide duradera en el poder social.

Lo importante era la Torah, signo esencial otorgado por Dios. Los sabios, *jajanim*, que la enseñaban desvelando sus arcanos y mostraban el modo mejor de cumplir los preceptos, adquirieron extraordinario relieve. Muchos de estos sabios eran sacerdotes o pertenecían a la estirpe sacerdotal, pero esta condición no se consideraba necesaria. Estudiaban, y enseñaban después lo que, en el conjunto de la tradición se designa como *Halakhah* (ley), es decir el modo mejor de dar cumplimiento a los mandatos de Dios. Entre estos sabios destacaron ya, con nombre propio, algunos maestros que, rodeados de discípulos, iban marcando el paso a las sucesivas generaciones. La conciencia judía ha conservado, celosamente, la lista de nombres que los permite llegar a Hillel el Viejo, sin solución de continuidad: Antígono de Socó, Josef ben Yohanam de Jerusalem, Josef ben Yoézer de Seredá (Samaría), Yehosua ben Perajya, Nitai de Arbel llamado «el galileo», Simon ben Setaj, Jehuda ben Tabai, Semaya y Abtalión, estos dos últimos probablemente de familia conversa. El más famoso de todos parece haber sido Simeón ben Setaj, que vivió precisamente durante el reinado de Alejandro Jannai. Los *jajanim* se encuentran en la base misma del fariseísmo: la Torah y su Halakhah deben considerarse inamovibles y en ambas se encuentran los resortes que permiten penetrar en todos los aspectos de la vida humana.

Hasta el final del gobierno de Juan Hircano los maestros y comentaristas de la Ley, herederos como se sentían de los hassidim, pudieron proponer las normas de conducta que nadie discutía. Ya Antígono, en su breve reinado, había comenzado a cambiar las cosas. Fue llamado «filheleno». Con Alejandro Jannai la situación empeoró: los judíos piadosos se mostraban descontentos de las conversiones forzadas y de que un Sumo Sacerdote que alcanzara el oficio por matrimonio con la viuda de su antecesor, pudiera officiar en el sacrificio con las manos manchadas de sangre. La disyunción partió de dos iniciativas: el rey comenzó a distanciarse del sector riguroso, y éste a su vez, buscó la «separación». Alejandro trató de encontrar apoyo entre los saduceos que se inclinaban a prescindir del rigorismo, tratando de acomodar la ley a las circunstancias imperantes.

Flavio Josefo dice que los fariseos provocaron una revuelta armada, que estalló con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos y se prolongó cinco años. Coincidió con el gran movimiento contra Roma organizado por Mithrídates,

rey del Ponto, impidiendo a Roma acudir prontamente en auxilio de su aliado. Alejandro, derrotado cerca de Siquem (88 a. C.) hubo de recurrir al último de los Seleucidas, Demetrio III. En este momento el Senado romano estaba llegando a la conclusión de que no bastaba con el sistema de protectorado: era imprescindible una presencia más directa y efectiva. Josefo, desde sus recuerdos de fariseo, nos dice que Alejandro, en el banquete que ofreció para celebrar su victoria, se sirvió del adorno de ochocientos prisioneros crucificados. El Talmud conserva también la memoria de esta terrible y sombría venganza.

Ahora no había duda: los Asmoneos, pese a aquellos heroicos comienzos, no significaban la restauración de Israel. Los fariseos, que nunca fueron muy numerosos, se encerraron en el estrecho círculo de una secta, buscando una perfección al margen del mundo exterior, dando gracias a Dios porque no los había hecho como los demás hombres. Otros judíos buscaron en la ascesis que proporciona el desierto, la verdadera libertad. El desierto palestino no es algo lejano sino inmediato: basta asomarse al monte Scopus, que hoy alberga la Universidad hebrea, para contactar con la tierra árida y pedregosa que sirviera, desde antiguo, como refugio de perseguidos y disidentes. En aquel espacio desolado e impresionante, en donde fijarían su residencia los cenobitas de Qumram, nacía una nueva espiritualidad, la del desierto que incluía el encuentro del hombre con su propia intimidad.

Más allá del desierto, al otro lado del Jordán y del mar Muerto, surgía una nueva potencia, continuadora de los Ammonitas, que Alejandro Jannai hubo de combatir porque se presentaba como competidora en el dominio de las rutas de las caravanas. Los nabateos eran árabes seminómadas, que habían prosperado desde el siglo III merced al comercio de especias y plantas medicinales. Dueños de Petra, tenían una avanzada mercantil en el Neguev, Avdat. Aretas III declaró extinguida cualquier dependencia respecto a los Seleucidas (85 a. C.) y llegó a un acuerdo con Alejandro Jannai para la colaboración en el gran comercio. Aretas aspiraba a unificar toda la Transjordania llevando su poder hasta Damasco. Para impedir esta maniobra, Alejandro aceleró las conversiones de árabes al judaísmo en ambas orillas del Jordán, aumentando las críticas de sus propios súbditos. Pero era un modo de marcar las diferencias entre los nabateos idolatras y los judíos monoteístas.

El etnarca era consciente de las debilidades de su posición y de cómo las cosas habían cambiado. Poco antes de morir (76 a. C.) dio a Salomé Alejandra un consejo: reconciliarse con los fariseos y restablecer la unidad.

La anciana reina siguió la recomendación: Simon ben Shetah, fariseo de radical integridad, presidió un Sanhedrin del que la influencia saducea quedó rebajada. Él llamó del destierro a Judah ben Tabbai y ambos constituyeron un *zugot* (pareja) para la reforma moral. Salomé entregó el Sumo Sacerdocio a uno de sus hijos, Hircano II, que carecía de verdaderas dotes de gobierno, recomendándole al mismo tiempo que se limitara a ejercer este oficio. Hircano garantizó a los fariseos que, en todo, iba a guiarse por sus consejos. Y lo cumplió. La influencia farisea crecería en las últimas décadas de aquel siglo.

Una actitud rigurosa como la del fariseísmo podía provocar excesos y caídas en el formalismo. Las fuentes cristianas han tendido a destacar dicha tendencia oscureciendo los aspectos positivos de la reforma. Perseguido, el saduceísmo conservó su influencia entre los sacerdotes. Por otra parte los antiguos partidarios de Alejandro Jannai se agruparon en torno a otro hijo de Salomé, Aristóbulo II, que se consideraba injustamente despojado de la herencia que, como mayor, le correspondía. Logró este príncipe que, como garantía de su seguridad personal, le fueran entregadas algunas fortalezas en las que comenzó a reunir mercenarios. La amenaza de guerra civil se mantuvo latente mientras la reina vivió, nueve años más. Era evidente que estallaría.

6. Alternativa del reino, aunque vinculada espiritualmente con Jerusalem la parcela más numerosa del Pueblo de Israel se hallaba en la Diáspora. La mayor parte de sus comunidades se hallaba bajo la ley de Roma; quedaban fuera las de Mesopotamia, intelectualmente las más importantes. Se estaba dando un hecho importante que ha perdurado hasta nosotros: Israel vivía fuera de la Tierra que Dios le diera en herencia. Todavía hoy los judíos de fuera son más numerosos que los de dentro. A diferencia de la babilónica, la Diáspora romana era el resultado de un movimiento pacífico y lento que obedecía a razones mercantiles o de proselitismo, siempre mediante grupos pequeños; a veces se intensificaba la marcha, a veces se cambiaba el destino, pero la vida no se interrumpía.

El factor que más directamente ayudó a la expansión fue, sin duda, el sistema de libre comercio que crearon los Lagidas y que Roma hizo suyo. Los judíos eran considerados activos y laboriosos; con frecuencia se les atribuía fama de ricos, la cual corresponde sólo a una minoría. Los faraones y el Senado los tomaron bajo su protección porque resultaban útiles, pero a nivel popular se les veía como gente extraña, que adoraban a un Dios diferente, se servían de signos indescifrables y tenían éxito en negocios relacionados con el dinero.

Estrabón, coetáneo del nacimiento del cristianismo, afirma que no había ninguna polis de mediana importancia que no contara con una comunidad judía: las de Cirene y Alejandría, por su densidad, contaban con estructuras administrativas muy complejas. En la isla de Cos los empresarios judíos eran tan ricos que Mitrídates, al apoderarse de ella en la revuelta, les confiscó 800 talentos de oro. Aunque ninguna comunidad alcanzó la importancia de la *politeuma* de Alejandría, fue la de Roma la que creció a más velocidad: el año 139 a. C. el pretor peregrino dictó una orden expulsando a los que se hicieran culpables de dedicarse al proselitismo.

Es imposible hacer cálculos cuantitativos, ni siquiera aproximados. Josefo dice que la delegación enviada a Roma a la muerte de Herodes (4 a. C.) para oponerse al nombramiento de un rey, fue recibida por una muchedumbre de ocho mil judíos. Cuatro mil fueron deportados a Cerdeña por Tiberio tras un alboroto. Tales cifras no deben tomarse en sentido estricto, pero sí como apreciaciones del gran número. Diversos autores se han atrevido a formular hipótesis. Así Harnack cree que el total de judíos podría estimarse en cuatro millones y medio, correspondiendo a Palestina 700.000. Bonsirven prefiere elevar a un millón la segunda de dichas cifras. Juster toma como base los cálculos que hiciera J. Beloch acerca del Imperio romano, y dando por buenas las exageraciones de Filón que estimaba el número de judíos como igual al de paganos, cosa inadmisibles, atribuyendo un millón de almas a la comunidad establecida en Egipto, propone elevar la cifra total hasta situarla entre 5 y 7 millones de individuos. Más abultado es, todavía, el cálculo de Baron.

Es preferible renunciar a estas elucubraciones y conformarse con decir que el judaísmo constituía a finales del siglo I a. C. una plataforma cultural de dimensiones muy considerables, de modo que la batalla contra la idolatría fue menos desigual de lo que podría suponerse. La religión proporcionaba fortaleza, pero los privilegios alcanzados por sus individuos se conservaban cuidadosamente. Muchos, como sucedía con la familia de Saúl o de Tarso, alcanzaban la ciudadanía romana. Claro es que también se estaban produciendo conversiones desde el judaísmo a la idolatría, imposibles de calcular: los que abandonaban su fe se integraban en la sociedad civil sin dejar huella. La Diáspora seguía siendo una especie de destierro (*galut*) puesto que la Divina Presencia correspondía únicamente a Jerusalem.

La condición judía estaba vinculada a la Torah; en su observancia consistía entonces «ser judío». Precioso regalo de Dios, signo de amor por su Pueblo, no se circunscribía a usos religiosos sino que abarcaba entera la

existencia. Los modos de vivir y de relacionarse marcaban la distancia con los gentiles ya que los esquemas de conducta de estos últimos se diferenciaban mucho de los de los hebreos. Cada comunidad se identificaba a sí misma con la sinagoga que le pertenecía, a veces más de una. Pero las fuentes greco-latinas se sirven con preferencia de dos vocablos: *thiases*, en griego, que apuntaba al carácter religioso de los vínculos entre sus miembros, y *comunitates* o *universitates*, en latín, que aludían al origen normal por la vía de los nacimientos. El término latino «universitas» designaba aquellas reuniones de las que formaban parte los pertenecientes a un mismo oficio, actividad o naturaleza.

Cada comunidad judía mediterránea disponía de un reglamento interno aceptado por las autoridades, consecuencia del hecho de que practicara una «religio licita» diferente del resto de la población. Aunque no ha sobrevivido ninguno de ellos, sabemos que al frente de las mismas se hallaba siempre un colegio de ancianos (*gerontes* en griego, *presbiteroi* en latín) aunque desconocemos cuáles fuesen sus atribuciones referidas especialmente al ámbito judicial. Ancianos no significaba, en este caso, tener más edad. Ellos eran los que designaban otros oficiales, conocidos como *arcantes* a los que se encargaba de cumplir los acuerdos que en el mencionado consejo se tomaban. Probablemente muchos de los rasgos de estas comunidades sobrevivieron en siglos posteriores.

Roma aplicaba, en el caso concreto de estas comunidades judías, normas jurídicas que procedían del estatus de las antiguas ciudades «foederatae» pero nunca creó lo que podríamos considerar como un «ius iudaico»; las concesiones otorgadas se limitaban a garantizar derechos singulares. Por ejemplo, reconoció a los judíos, por el hecho de serlo, libertad de reunión para la práctica de sus deberes religiosos, lo que incluía muchas más cosas que la oración y servicio divinos, así como aquellas peculiaridades alimenticias que obligaban a disponer de un mercado propio, y también el riguroso descanso sabático. La comunidad, por medio del consejo de ancianos, administraba justicia en asuntos religiosos, imponía multas a los desobedientes y establecía contribuciones para atender a los gastos comunes. Con toda razón los judíos de la Diáspora romana se consideraron a sí mismos como beneficiados. La comunidad podía ejercer derecho de propiedad sobre sinagogas, escuelas y cementerios. Salvo en Alejandría y en Roma, en circunstancias que más adelante serán señaladas, los judíos fueron considerados pacíficos, tranquilos y especialmente laboriosos.

Estas condiciones nunca fueron reconocidas al cristianismo que se encontró de esta manera fuera de la ley.



## CAPÍTULO VIII

### PALESTINA, LA TIERRA DE ISRAEL

1. Es sumamente difícil, para un no judío, llegar a percatarse con exactitud de lo que significan exactamente esas dos palabras hebreas, *Yeretz Yisrael*, esto es, la Tierra. Siendo una constante, religiosa e histórica, su significado se acentúa en aquellos momentos en que el Pueblo se ve sometido a especiales tensiones. Werblowsky y Wigoder lo expresan así: «En el curso del tiempo la tierra de Israel llegó a ser una entidad halakhica y por tanto teológica, sin referencia al territorio poseído de hecho u ocupado por judíos. La tierra era considerada como inalienable regalo de Dios a Su pueblo y parte de la Alianza divina». Por eso, en tiempos cercanos a nosotros, los proyectos de asentamiento en lugares distintos a Palestina tuvieron que ser abandonados. En último término la propiedad de esa tierra corresponde a Dios y a los judíos únicamente su posesión. Esa vinculación espiritual fue expresada durante siglos mediante una oración incluida en el seder de Pesah, la Pascua: «El año que viene en Jerusalem».

Las conquistas ejecutadas por los Asmoneos, seguidas de compulsiva judaización, tuvieron como resultado que, en los tiempos de Juan Hircano y Alejandro Jannai se abriera paso una conciencia de que toda Palestina, en el sentido más pleno de esta palabra, debía considerarse Eretz Yisrael. Resistieron a esta imposición algunas ciudades fuertemente helenizadas y, en cierto modo, los samaritanos: pero estas excepciones no afectaban a la regla. Palestina era Israel. Tampoco debe equivocarnos el hecho de que la población árabe instalada hoy en aquellos territorios se denomine a sí mismo palestina, pues su llegada fue muy posterior a la de los judíos, que nunca dejaron de habitar en dicho espacio, aunque el número se redujera en ciertas ocasiones.

En este espacio se hacía la distinción entre dos grandes regiones, cada una de las cuales aglutinaba comarcas menores: Galilea al norte, Judea al Sur. Y

entre ambas, Samaría. La participación activa en el comercio mediterráneo explica la presencia de una población no judía, venida algunas veces de muy lejos. Judea prolongaba su importancia por medio de un camino transversal que hacia el norte conducía al Carmelo y hacia el sur, atravesando Idumea, llegaba a la península del Sinaí. Muchos de los judíos eran, por su etnia, árabes. La prosperidad de Jerusalem, y de toda Judea dependía de la facilidad con que pudieran mantenerse abiertas las comunicaciones entre el mar y los mercados árabes del interior, punto de partida para las grandes caravanas.

En cuanto a la economía, predominaban los rebaños ovinos, actividad fundamental, seguida de cerca por el comercio y relegando la agricultura a un tercer lugar. La gran reserva agrícola se hallaba en Galilea (*Guelil* significa círculo), cuya población, mezclada y de reciente acceso al judaísmo era considerada con desprecio. Se señalaban en ella dos partes, baja del mediodía formada por llanuras fértiles junto al lago, y alta septentrional, compuesta por elevaciones de poca altura aunque de vegetación intrincada. Josefo, que exagera probablemente en la estimación de sus moradores, consideraba a Galilea admirable por su riqueza agrícola. Había, sin embargo fuertes tensiones sociales ya que se daba aquí un fenómeno de concentración de la propiedad que permitía a muchos titulares de fincas vivir lejos de la tierra cobrando sus rentas por medio de duros administradores. Los habitantes de las ciudades estaban más fuertemente helenizados. Para los administradores romanos, Galilea iba a convertirse en un buen quebradero de cabeza, por las frecuentes rebeliones y el bandidaje.

Batanea (Baniyas), Gaulanítide y Traconítide se englobaban en la misma administración que Galilea dando unidad al lago, cuyo nombre, Genesareth obedece a la forma de cítara que tenía. Contribuían a asegurar su estructura económica: Magdala, Betsaida, Cafarnaum, Corazain son los nombres que se asocian a la primera predicación evangélica. Especialmente Cafarnaum que desempeñaba papel importante en el tráfico mercantil y que poseía ya una gran sinagoga, cuyos cimientos han sido descubiertos en época muy cercana a nosotros. La fundación de libertades (26 d. C.) por Herodes Antipas pudo obedecer al propósito de controlar todas las ciudades del entorno. Los rabinos la declararon maldita porque se había edificado sobre el solar de un antiguo cementerio judío.

Los *halakhot*, recopilaciones de la Ley Oral, aceptaban diferencias en las costumbres a seguir entre las tres regiones, Judea, Galilea y Perea, aunque éstas no afectaban a la unidad sustancial del judaísmo: el Templo era único y

las interpretaciones de maestros y escribas aceptadas sin discernimiento. Los habitantes de Jerusalem y su entorno blasonaban de una especie de superioridad en los linajes y miraban a los galileos como gente mezclada. A su vez los galileos empleaban en lenguaje corriente el término judíos como si ellos no lo fuesen. Es cierto que en Galilea abundaban los núcleos fuertemente helenizados e incluso idólatras. El judaísmo galileo, que era predominante absoluto, se hallaba más próximo de la sencilla mentalidad de los campesinos y se mostraba poco propicio a las elucubraciones de las sectas o escuelas filosóficas. Flavio Josefo, que la gobernó en los primeros años de la revuelta del 66 dice que Galilea era el paraíso de los bandidos.

2. Desde la época de los Asmoneos y, con más claridad, durante el reinado de Herodes, la célula esencial para la administración territorial era la ciudad con su entorno inmediato: es lo que, de acuerdo con los esquemas helenísticos, recibía el nombre de *toparquía*, Salvo en Jerusalem y en las polis no judías, el modelo se encuentra aplicado de manera muy imperfecta. Aunque tenemos insuficientes noticias acerca del funcionamiento de la administración tanto en la capital como en los otros núcleos del tipo de Cafarnaum, no parece erróneo suponer que se produjera una convivencia entre instituciones helénicas y puramente judías. Los repobladores de Jerusalem y su entorno, volviendo del exilio, no estaban en condiciones de reconstruir la vida como en el tiempo pasado; tuvieron que acomodarse a las disposiciones persas y luego a las griegas.

Como dato más significativo tenemos que señalar el fin del profetismo y la elevación de los sacerdotes (*cohen*) a la condición de dirigentes naturales del Pueblo. Los escritos de Qumram, en los siglos II y I a. C. evidencian el respeto que se les otorgaba. Habían renunciado estos dirigentes del Templo a ciertos maximalismos; la decepción que acompañó a la segunda y tercera generación de los Asmoneos influyó en que llegara a identificarse el judaísmo con el cumplimiento estricto de los deberes insertos en la Ley. Quienes así obraban merecían el nombre de *justos* que se reservaba a muy pocas personas. Los gobernantes que eran capaces de asegurar el cumplimiento de los deberes religiosos, podían confiar en que no tropezarían con serias revueltas: ni siquiera Herodes, tan envuelto en guerras y conflictos exteriores, tuvo grandes problemas. Si aceptamos las noticias tardías del Talmud en cada ciudad existía un consejo con poderes judiciales que recibía sistemáticamente el conocido nombre de *synedrion* que coincide con el *sanhedrin* hebreo;

formado por veintitrés personas, sus funciones principales se referían a la conservación del orden y la percepción de impuestos.

Pero en Jerusalem, además de este Consejo, «pequeño Sanhedrin», que componían treinta y tres personas a causa del tamaño de la ciudad, había un *Gran Sanhedrin* de setenta y un miembros, presidido por el Sumo Sacerdote (*cohen gadol*) que se ocupaba de los asuntos que afectaban a todo el pueblo de Israel. Es a éste a quien se refieren los evangelistas al describir el proceso contra Jesús de Nazareth. Íntimamente ligado al Templo, parece que el Sanhedrin experimentó cambios importantes en su poder y funciones a lo largo del siglo I a. C. En la época de los Asmoneos compartía con él etnarca y Sumo Sacerdote muchas de las responsabilidades del gobierno y se le reconocía jurisdicción suficiente para entender en aquellas causas en que aparecían implicados reyes o sacerdotes, que exigían una interpretación de la ley, o respondían a denuncias contra falsos profetas. Josefo se refiere al Gran Sanhedrin como un Consejo de ancianos (*gerousia*) en el sentido helénico del término. De hecho así era en su tiempo; independiente del poder temporal, reflejaba los intereses y opiniones del cuerpo sacerdotal. Pero antes, cuando las dos potestades de etnarca y sacerdote estaban unidas, no era así. Durante la jefatura de Hircano II consta que tomaba parte en decisiones de gobierno.

Los fariseos, que fueron excluidos del Sanhedrin por Juan Hircano, fueron readmitidos, como indicamos, por Alejandra Salomé; la reina buscaba cuidadosamente un equilibrio entre la aristocracia sacerdotal, predominantemente saducea, y los doctores de la Ley y escribas, entre los que abundaban los fariseos, buscando de este modo un equilibrio entre ambas sectas y no un simple relevo. Hay datos que permiten comprobar cómo ese equilibrio llegó a hacerse permanente: los evangelistas, que reflejan la situación de mediados del siglo I, hacen referencias múltiples a sacerdotes, ancianos y escribas, como si fuesen tres rangos distintos dentro del Templo. Por otra parte Flavio Josefo, que escribe después del año 70 nos informa de que, en el seno del Sanhedrin, en la época de Herodes, había llegado a constituirse una especie de Consejo superior, formado por el Sumo Sacerdote, el Tesorero y aquellos diez miembros conocidos como «primeros», de modo que el pleno de la Asamblea sólo tenía que convocarse en ocasiones importantes.

Naturalmente se trata de una cuestión que ha preocupado mucho a historiadores judíos y cristianos: ¿hasta dónde llegaba el poder judicial del Sanhedrin en el momento de la sentencia contra Jesús? No se discute la

autoridad moral que el Sanhedrin podía ejercer sobre todos los judíos, de Palestina o de la Diáspora. Lo que se encuentra en debate es la responsabilidad en el acontecimiento clave de la crucifixión de Jesús, ordenada por el procurador romano Poncio Pilato porque, según la tradición cristiana, el Sanhedrin no tenía poderes para condenar a muerte. La pregunta que un importante autor judío, Andrés Chouraqui, ha formulado recientemente es ésta: ¿hasta dónde estaba autorizados moralmente los miembros del Sanhedrin para hacer entrega de un judío a las autoridades de ocupación para que éstas le ejecutaran? Durante siglos la tradición judía ha sostenido, como Rabi Yehiel afirmara en el interrogatorio de París de 1240, que la sentencia contra Jesús había sido justa porque «no sólo hizo esto —se refería a rechazar la tradición— sino que defraudó a Israel, pretendió ser Dios y negó la esencia de la fe». Por consiguiente desde este punto de vista, el Sanhedrin, aquel año 29, no había hecho otra cosa que cumplir con su deber.

Pero menos de un siglo antes, en la época de Hircano II, parece que el Sanhedrin tenía potestad para juzgar todos aquellos casos que eran de índole religiosa y, en grado de apelación, sobre los litigios en todo el territorio. Parece que en casos como el adulterio sorprendido *in fraganti* o la blasfemia pública, la sentencia dictada, muerte por lapidación, daba lugar a una especie de vindicta popular. En cambio en aquellos delitos de índole exclusivamente criminal o política o nunca tuvo poder para dictar sentencia o le fue retirado antes de que se instalara el gobierno romano. «Bajo Herodes y sus sucesores (todos designados por los romanos) la autoridad del Gran Sanhedrin quedó confinada a los asuntos puramente religiosos» (Werblowski).

3. El Pueblo de Israel ha contado con un solo Templo, Casa de Dios, edificado como hemos visto por Salomón en el siglo x y destruido por Nebukadrezzar II el –587. Ciro autorizó su reconstrucción en el mismo lugar, monte Moriah. Fue profanado entre los años 167 y 165 por orden de Antíoco IV —el tiempo de la «abominación»— fue objeto de nueva consagración, rememorada mediante la fiesta de Hanukhah. Todavía tendría que sufrir una profanación por parte de Pompeyo, dando Herodes la oportunidad de proceder a una remodelación en que se empleó un equipo de mil albañiles, elevados al rango sacerdotal para evitar riesgos. Diariamente hasta el año 70 se ofrecería allí el sacrificio en nombre del Pueblo. El *cohen gadol*, que por influencia romana llamamos Sumo Pontífice, era el único que podía acceder al Santo. Todo fue destruido en la mencionada fecha. Desde entonces la explanada del Templo permanece

desolada y en ella se han edificado un monumento, el santuario de la Roca, y una mezquita, ambos musulmanes.

Los Asmoneos, aunque acumularan los dos oficios de etnarca y cohen mantuvieron su separación de modo que los Herodianos que, por su origen, no podían ostentar el sacerdocio, tuvieron que admitir personas distintas, aprovechando, sin embargo, la oportunidad, para despojarle de su doble condición de vitalicio y hereditario. Parece seguro que quienes como Hanna (el Más de la tradición cristiana) desempeñaba el oficio, conservaba cierta condición superior el resto de su vida. Los miembros del linaje sacerdotal constituían una aristocracia cerrada que el apellido Cohen ha traído hasta nuestros días. Estaban obligados a observar una rigurosa pureza.

El linaje sacerdotal, descendiente de Aaron, en la tribu de Levi, conservaba cuidadosamente sus listas; aunque era condición indispensable ser aaronita, no todos recibían el sacerdocio. Se hacía cuidadosa selección y los escogidos tenían que pasar por largos períodos de entrenamiento y someterse a ceremonias consecratorias que se prolongaban durante siete días. A cambio recibían los veinticuatro privilegios sacerdotales que suponían, entre otras cosas, la participación en las limosnas y ofrendas del Templo. El sacrificio público diario era un gran acontecimiento, del que se hacía depender la vida misma del Pueblo, en cuanto que hacía manifiesta su Alianza con Yahvé; por eso debía cuidarse hasta en sus menores detalles. La preparación teológica y litúrgica de los sacerdotes, era tarea ininterrumpida.

En consecuencia, el Templo llegó a convertirse en una institución muy compleja, en la que el estudio desempeñaba papel importante. Los levitas, aunque no fuesen sacerdotes, tenían asignadas funciones sacras importantes como cantores, administradores o porteros. Para asegurar la permanente alabanza a Dios, misión que el Señor mismo encomendara a Israel, lote de su heredad, nación consagrada, pueblo sacerdotal, se había dividido a sacerdotes y levitas en 24 secciones —que era tanto como dividir al Pueblo en sí mismo— para que, mediante servicio continuado, no se interrumpiera la misión. Es difícil, para los hombres de nuestro tiempo, percatarse de lo que entonces significa formar parte del Pueblo de Dios.

Al Templo correspondía el sacrificio, pero el gran instrumento para difundir las enseñanzas en torno a la Ley y su cumplimiento, era ya la *sinagoga* (*bet ha-nesset* = casa de reunión). La palabra podía aplicarse tanto a la comunidad judía como al edificio o lugar donde dicha comunidad se reunía. Entre las muchas hipótesis formuladas en torno al origen de la institución la

más plausible es la que la relaciona con el exilio en Babilonia. En Ezequiel, 11, 15-16, se la describe como *mikdash me'at* (pequeño santuario). Esto explica que las sinagogas pudiesen suplir el culto divino en las comunidades alejadas de Jerusalem. A finales del siglo I a. C. se practicaba ya en la sinagoga un verdadero culto, consistente, como hasta hoy, en alabanza, oración, lectura y comentarios, acciones todas que tienden a aproximar el hombre a Dios por medio de la Torah. El culto cristiano ha heredado ese culto sinagogal en la que llama liturgia de la palabra.

La sinagoga no es una especie de alternativa sustitutoria para el Templo perdido; podríamos decir que completaba entonces las funciones de éste. Aunque no es posible manejar datos concretos, es presumible que existiera una en el propio Templo. Las circunstancias tensas que se vivieron durante la época romana, y las guerras que condujeron a la destrucción de Jerusalem, propiciaron, de hecho, esa sustitución. Siendo un lugar para la enseñanza se admitía que los no judíos pudiesen acudir, manteniéndose en el umbral; una costumbre que aplicará después el cristianismo para sus catecúmenos. En la sinagoga se hacían la lectura y comentario sistemático de la Torah y también de los Profetas, cantándose los Salmos. No había personal adscrito pero sí un maestro o *rabbí*. La relación entre estos primeros maestros y el rabinato contemporáneo es bastante remota.

En la comunidad judía de que la sinagoga era expresión existía como dejamos apuntado, un consejo de ancianos dotado de cierta autoridad que cuidaba del edificio y de las celebraciones, al cual presidía una persona notable, *archisinagogo*. Jefe espiritual de la comunidad, se encargaba de pasar la invitación a los lectores, cuidaba del servicio divino, podía pedir a un forastero que se dirigiese a los asistentes y representaba a los suyos en las relaciones con las autoridades laicas entonces establecidas.

4. Los judíos de la época del Segundo Templo afirmaban de sí mismos que ellos eran el Pueblo de la Torah. Dependiendo de la versión de los Setenta, los cristianos traducimos este término por Ley, cometiendo sin duda, un error de matización porque el significado es mucho más amplio, pues abarca conceptos como «enseñanza», «instrucción», «guía» y algunos otros relacionados con el entendimiento y la conducta. Se contienen en la Torah, además de normas precisas, una exposición de los principios morales, metas propuestas al hombre, explicaciones acerca de la naturaleza de la Creación. Por eso ha revestido una importancia tan grande para el desarrollo de la civilización. Se comprende que, además de

la escrita, sea menester una Ley oral, tradición explicativa del Pentateuco, que con el tiempo, se fijaría también por escrito para evitar que se perdiera. La Torah lo significa todo en el judaísmo.

Pero la Torah no debe considerarse como una imposición: se trata de un regalo, el más espléndido que ha podido dar Yahvé a su pueblo. En las sinagogas se explicaba que la obediencia a la Ley se hace no con la tristeza del esclavo sino con la alegría del hijo, que tiene un tesoro. En la oración diaria del judío se incluye esta frase llena de sentido: «Que Él abra nuestro corazón a su Torah». Ella era el signo de aquella Alianza que algunos sectores como el que refleja el documento sadoquita o la Regla de Qumram, estaba siendo calificada ya de Antigua con la esperanza puesta en un próximo cumplimiento de la Promesa que debía renovarla, aunque no sustituirla. Las prescripciones, muy numerosas, estaban reclamando una obediencia pronta y, sobre todo, fiel. En esta exigencia radicaba, precisamente, el peligro de incurrir en excesos de mojigatería. Una tradición, sin duda legendaria, explica que el origen de la insurrección farisea contra Alejandro Jannai, que éste reprimió con gran dureza, había estado en que el etnarca-sacerdote había derramado el agua lustral en el suelo, en lugar de hacerlo en el altar, cometiendo de este modo un sacrilegio que dañaba a todo el pueblo.

Grave peligro de formalismo se cernía sobre la vida judía en la época del Segundo Templo; era más visible en los círculos cercanos a éste que en las sinagogas. Las ceremonias externas, gestos y palabras, la minucia excesiva de un ritual preocupado por no traspasar ninguna regla, por pequeña que fuese, podía situar en el mismo plano la profunda y rica vida interior que el judaísmo poseía y posee, y las meras prescripciones de un rito, oscureciendo aquélla. Los ritualistas —y esto sucede en las tres religiones monoteístas— incurren normalmente en el vicio de creerse justificados por el apego a las formas sin necesidad de operar una profunda conversión interior.

Preocupaciones serias en este sentido aparecen ya en los debates que, en aquella época, se estaban produciendo entre los grandes maestros designados unas veces como *sopherim* (escribas), otras como *hakhanim* (sabios) o, sencillamente como *rabbis* (maestros). A ellos incumbían tres tareas complementarias: estudiar la Torah, enseñarla a sus discípulos y dar respuesta en los casos morales prácticos que les eran consultados. En consecuencia las dotes personales de cada uno resultaban decisivas para la eficacia de su labor y el incremento de su fama. Una de las características del judaísmo era ya la variedad de corrientes y opiniones. No se consideraba deseable la unidad



monolítica excepto en este punto: abrir el corazón para que en él pudiera anidar el gran regalo de Dios que es la Torah.

5. Los historiadores estamos acostumbrados a considerar que el judaísmo del Segundo Templo estuvo dividido en tres sectores fundamentales: saduceos, fariseos y esenios. M. Simón recomienda incluir entre las sectas «mayores» a los zelotes. De este modo se pierde de vista que, en realidad, se trataba de minorías organizadas como verdaderos caminos o vías para «vivir más perfectamente» el judaísmo. Flavio Josefo, desde el interior de una de ellas, prefiere llamarlas *filosofías* y este término resulta probablemente más adecuado ya que las diferencias entre unas y otras no tocaban cuestiones de fe sino de doctrina, es decir, el modo de dar mejor cumplimiento a la Torah.

Hasta la época de Simón Macabeo, y desde finales del siglo III a. C., se señalaban dos actitudes contrapuestas: el predominio en la influencia parece haber correspondido a los que hemos llamado helenistas o helenófilos, porque defendían la plena incorporación de Israel al mundo griego, a su cultura y a sus estructuras socio-económicas. La resistencia, que encontraba sus principales apoyos entre las masas campesinas, estuvo dirigida por los hassidim. Es, sin duda, un error, identificar a los saduceos con los primeros y a los fariseos con los segundos, pues aunque puedan señalarse paralelismos y semejanzas, las diferencias eran muy notables y complejas. Ambos movimientos llegaron a término con la victoria de los Macabeos, aunque las actitudes y tendencias afloraron después. Restaurado el Templo y el sacrificio en su forma correcta e integrados finalmente todos los judíos en una etnarquía, parecían cesar los motivos de enfrentamiento. Desde Juan Hircano el proceso de helenización se había reanudado.

La mayor parte de la población palestina no se encuadraba en las sectas, que eran el equivalente de movimientos religiosos minoritarios de plena dedicación; quedaba englobada en esa calificación que hemos mencionado como *'am ha-'arets* (gente de la tierra), y a la que el Talmud definirá, oponiéndola a los «justos» como formada por incumplidores de las normas de pureza, que no pagaban puntualmente el diezmo, ni recitaban la *shemá* doce veces al día, ni cuidaban de que sus hijos se formasen en el estudio de la Torah. Ignorantes y descuidados, no dejaban sin embargo, de considerarse judíos, mostrando amor y respeto hacía la religión. Son, en suma, los «pecadores» a que se refieren los textos evangélicos. Puede suponerse que proporcionaron el principal número de adeptos al cristianismo primitivo.

Los *Tzedukin* (saduceos) invocaban la memoria del primer Sacerdote, Sadoq, con quien se relacionaban también los Asmoneos. Fueron importante apoyo para esta dinastía, aunque su influencia experimentara un descenso tras la reforma de Salomé Alejandra (-76). Su principal característica estaba en el rechazo de la obligatoriedad de la Ley Oral. Flavio Josefo, ardiente fariseo, coincide con los evangelistas en su actitud desfavorable. Entre ambos caminos, saduceo y fariseo, los enfrentamientos fueron frecuentes y, a veces, violentos. A diferencia de los sadoquitas que descubrimos fuera de Palestina y de los cenobitas de Qumram, no explicaban cuál era su relación de dependencia con el Sumo Sacerdote, Sadoq. En las tradiciones talmúdicas se les presenta como verdaderos incrédulos y casi como materialistas epicúreos: negaban la resurrección de los muertos y la existencia de los ángeles. Según Josefo tampoco admitían la acción de la Divina Providencia sobre los hombres.

Se ha llegado a suponer que los saduceos, más que una secta religiosa, formaban un gran partido tradicionalista, al que pertenecían preferentemente los sacerdotes, pero que se sentía ligado, en todo momento, al poder constituido, buscando, mediante concesiones, la supervivencia de Israel. No podemos decir de ellos que menospreciasen la Torah; en una actitud que recuerda lo que será el protestantismo entre los cristianos, pretendían librarla de todas las adherencias e interpretaciones, por lo que rechazaban la tradición contenida en la Ley Oral, sin percibirse, acaso, de que de este modo empobrecían el cumplimiento de la doctrina. De los antiguos helenistas heredaron una línea de conducta que podía parecer acomodaticia.

Los judíos piadosos criticaban a los saduceos por su tendencia a silenciar o prescindir de cuanto pudiera significar conflicto entre la religión judía y el helenismo. En cambio tendían a mostrarse más rigurosos que nadie en relación con el castigo de los delitos: por ejemplo declaraban que los amos eran responsables de las acciones que cometiesen sus criados. Algunas diferencias, señaladas con escándalo por los fariseos podían considerarse como verdaderas bagatelas: hacían fuerte hincapié en que la fiesta de las Semanas coincidiese con el primer día, esto es, nuestro domingo; en el Iom Kippur exigían que el Sumo Sacerdote entrara en el Santo con los carbones del incensario ya encendidos. Muy interesados en su propia fortuna admitían aportaciones individuales para sufragar los gastos del sacrificio mientras que los fariseos afirmaban que sólo era lícito acudir a la contribución general, llamada *shekalim*.

Para un historiador cristiano resulta muy difícil explicar con claridad qué representaba en su tiempo el movimiento de los fariseos; durante siglos esta palabra ha sido utilizada en el lenguaje corriente, como una equivalencia a la de hipócrita solapado; sin embargo, es evidente que el cristianismo se encuentra más cerca de esta vía que de las demás. Enemigos demasiado cordiales para que pudieran ser ignorados. El término *perushim* significa separados. Debe entenderse como apartamiento de aquellos otros judíos que cumplían mal, o dejaban de hacerlo en absoluto, los muy numerosos preceptos. Abundaban entre ellos los inclinados al nacionalismo: reprochaban a los cristianos que se hubieran apartado radicalmente en ocasión de producirse la gran revuelta, pero lo cierto es que muchos rabinos también lo hicieron y Josefo, pese a su patriotismo, se puso al servicio de Tito cambiando su apellido, bar Matatías, por el de Flavio. Algunas veces les gustaba calificarse de «piadosos» lo que ha sido origen de que se les considerara continuadores de los antiguos hassidim. Insistiendo en este aspecto invocaban la memoria de Simón el Justo; en la misma medida en que consideraban a los ‘*am ha-’aretz* genéricamente como pecadores, afirmaban de sí mismos que eran «justos».

No es posible considerar al fariseísmo simplemente como una secta en el sentido que damos hoy a esta palabra, es decir, organización disciplinada bajo las directrices y programa de un fundador; se adherían a él judíos que aspiraban a vivir de manera absoluta y plena su religión. Pero esta decisión fundamental resultaba compatible con una diversidad en las actitudes y en la conducta. Socialmente podrían describirse como un grupo de intelectuales de muy diversas procedencias, que contaban con amplio respaldo popular; eran famosos por la habilidad que demostraban en la interpretación de la ley y por la rigurosidad con que la obedecían. Su conducta bien podría sintetizarse en la máxima de cumplir los preceptos «hasta la última yod». Insistían especialmente en exigir la fe en Dios Único, Creador y Providente, en el amor a los mandamientos, la creencia en los ángeles y la resurrección de los muertos y en la regla de oro que completaba la *shemá* con el mandato de «amar al prójimo como a ti mismo». Rechazaban las novedades. Pagaban el diezmo de todos los frutos, incluso los dudosos, y trataban de conservarse en un estado permanente de pureza legal. Había diferencias entre los diversos *haverim* en cuanto al riguroso cumplimiento de la ley.

Al lado de la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos, la acción intermediaria de los ángeles y la existencia de una guía providencial de Dios sobre la Historia, el fariseísmo hacía hincapié en el libre albedrío. Con

esto se abría paso la convicción de que, en las acciones morales, lo más importante es la intención con que se realizan, y la responsabilidad. De ahí que rechazasen la doctrina que inculpaba al amo de las maldades cometidas por su esclavo. El motivo principal de sus fricciones con los saduceos radicaba en que rechazaban que el Sumo Sacerdote tuviera el monopolio de la interpretación de la ley; tal función correspondía a los sabios que la estudiaban y conocían a fondo. De modo que la principal aportación del fariseísmo al pensamiento judío posterior consistió seguramente en este axioma: la Torah es un tesoro de tal naturaleza, regalo divino de tal precio que, si el hombre no estuviese cegado por el pecado y sus consecuencias, se adheriría a ella con todas sus fuerzas y no se preocuparía de otra cosa. En consecuencia, el conocimiento y observancia de sus preceptos constituye el mejor modo de abrirle el corazón.

Había un riesgo: la exactitud puesta en el cumplimiento de las normas — algo que podía arrastrar al formalismo— produce en el ser humano una alegría interior cuya raíz última procedía del hecho de descubrirse a sí mismo como distinto, separado, de los demás hombres. Esta actitud podía conducir al hermetismo esterilizador y a la soberbia personal. Conviene, sin embargo, insistir en los aspectos positivos de sus enseñanzas. Una de las claves se encuentra en el descubrimiento y respeto por la condición libre de la naturaleza humana: no debe confundirse con independencia en la conducta moral sino asignarse a la responsabilidad. La ejercían precisamente al elegir un cumplimiento pleno y riguroso de la Torah, especialmente en sus aspectos externos más visibles, sabbath, pureza legal, pago del diezmo, ya que de esta manera mostraban al Pueblo por dónde iba la pureza interior. Es pecado cualquier transgresión de la Ley, aun en aquellos casos en que a nadie pudiera culparse ya que faltaba la intención, pues objetivamente permanece el hecho de que se había roto la alianza que existe entre Dios, su Pueblo, y los hombres, alterando inexcusablemente el orden establecido en la Creación. La transgresión puede y debe ser reparada mediante una compensación del daño causado y también mediante un cambio en la conducta del sujeto. Por eso consideraban tan importante el arrepentimiento. Que muchos fariseos esperasen la pronta liberación de Israel y se adhiriesen a los movimientos de revuelta no justifica la acusación de sediciosos que contra ellos lanzaron a veces los saduceos; la actitud política era secundaria, dentro de las enseñanzas de su escuela: lo importante era la norma religiosa: halakhah.

6. El *esenismo* es un fenómeno muy mal conocido, difícil de identificar. A la vista de los hallazgos efectuados en las cuevas de Qumram y de la

probable pertenencia de la comunidad cenobítica instalada en sus inmediaciones a esta corriente, los historiadores se han sentido inclinados a identificar a los esenios con lo que nos dicen estos manuscritos y de manera especial el *Manual de disciplina*. Pero ni está probado de manera irrefutable que los qumranitas fuesen esenios, ni tenemos motivo para suponer que constituyesen la forma única de manifestarse esta corriente. El esenismo parece haber sido algo muy distinto de una secta, organización o movimiento monovalente, pudiendo considerarse como una tendencia o modo de vida que adoptaban grupos que eran bastante diferentes entre sí. Dejó de existir, sin huellas, tras la destrucción del Segundo Templo.

El mismo nombre, esenios, parece derivar de la traducción al griego de un vocablo arameo que coincide con el significado piadoso de los hassidim. Esto obligaría a buscar también alguna relación de semejanza con el fariseísmo, aunque la reverencia por el sacerdocio distingue bien a los qumranitas. Teniendo en cuenta las divergencias y debates que se han producido en torno a Qumram —sobre esto volveremos— parece conveniente hacer un primer planteamiento desde las fuentes literarias. Disponemos de tres que proporcionan noticias muy escuetas: Flavio Josefo, que habitó durante tres años en una de sus comunidades, los describe como una especie de dulces objetores de conciencia; Filón de Alejandría nos da unos pocos detalles acerca de su vida en común; y Plinio el Viejo los describe como «gente muy singular, por encima de todas las demás».

Filón —incluyendo en esta referencia el libro *Quod omnis probus liber* que se le atribuye sin que pueda probarse la autoría— afirma que, en su tiempo, los esenios eran unos cuatro mil y que vivían repartidos por todas las aldeas de Israel, poseyendo una comunidad vecina al mar Muerto. Eusebio de Cesarea, plataforma para la concepción teológica de un Imperio cristiano, reproduce el texto de Filón destacando dos notas características: practicaban la comunidad de bienes en forma tal que, quienes de entre ellos se dedicaban al comercio, entregaban a la comunidad todas sus ganancias. Consideraban a la mujer tan radicalmente corrompida que se abstendían en absoluto de toda relación sexual o la limitaban al mínimo imprescindible para lograr la procreación. De hecho parece que se habían formado dos grupos distintos, el de aquellos que practicaban un riguroso celibato y el de aquellos otros que contraían matrimonio precisamente para asegurar descendencia. Josefo añade que su halakhah era aun más rigurosa que la de los fariseos especialmente en lo referido a las normas dietéticas, a la pureza ritual y a la observancia del

sabbath. La teoría de Köhler, que recomendaba considerar como esenios aquellos Libros apócrifos que giran en torno al Libro de Enoch, ha recibido un refuerzo si aceptamos que el esenismo era la esencia del cenobio de Qumram. Sin embargo, es preciso no restringir los límites. Otros apócrifos como el *Libro de los Jubileos*, el llamado *Testamento de los doce patriarcas* o el *Testamento de Job* se inscriben dentro de un amplio ascetismo. En estos asuntos nos movemos en el terreno de la pura hipótesis.

En conclusión: podemos admitir que el esenismo era más una forma de vida religiosa que una doctrina específica; al acentuar las tendencias al rigorismo y la separación de los otros judíos, tendían al aislamiento. Muy ortodoxos en cuanto a su fe, poseían, según parece, enseñanzas secretas que se comunicaban a modo de iniciación, prohibiendo Comunicarlas a los extraños. A aquellos que aspiraban a ingresar en sus comunidades se exigían pruebas que garantizaran contra posteriores debilidades y desvíos. Suya era, también, la peculiar espiritualidad del desierto, que tan importante llegó a ser en los inicios de la Iglesia. Seguramente precedieron en el tiempo a los fariseos ya que la más antigua mención de los esenios aparece asociada a un visionario llamado Judas que el año 105 a. C. predijo la muerte de Aristóbulo. Plinio los describe como verdaderos anacoretas, aunque esta condición parece referirse únicamente a un sector de ellos. No se puede definir el esenismo como una forma de vida monástica.

Pasemos ahora a los datos que acerca de la vida cenobítica nos proporcionan los documentos de Qumram, pues nos ayudan a comprender otros de los aspectos de la vida judía. Los que formaban aquella comunidad no pueden ser considerados como desviacionistas de ninguna especie: plenamente identificados con la fe mosaica, pretendían vivirla de un modo radical, cumpliendo plenamente las prescripciones de la Ley y buscando, además, mediante un absoluto desprendimiento de los bienes temporales y de los compromisos con el mundo, el encuentro interior con la Voluntad de Dios. En Qumram adquiría nuevas dimensiones el enfrentamiento entre judaísmo y helenismo: por eso los romanos (*kittim*), aparecen como vehículos para la perversión que producen la idolatría y el materialismo. No debe extrañarnos la tensión anímica que movió a los miembros de la comunidad a comprometerse en el alzamiento que trajo la catástrofe del año 70. Entonces desapareció legando, escondido, el tesoro de sus libros en ánforas ocultas durante siglos a los ojos de los hombres.

El signo externo era un vestido blanco sujeto por medio de un ceñidor; de

este modo se manifestaba la pureza interior, la más importante. Para insistir en ella recurrían a frecuentes ceremonias lustrales con agua. Esclavitud y sexo eran considerados impuros en sí mismos, de modo que quienes se ocupaban de la procreación tenían conciencia de un estado de impureza que exigía muy rigurosas reparaciones. Sabemos que en el cenobio de Qumram vivían niños, pero éstos pueden haber venido de fuera, como sucedería más tarde con los oblatos de los monasterios cristianos. Estaba rigurosamente prohibido el juramento —es imposible para cualquier hombre alcanzar la perfección si no es capaz de mantener su palabra diciendo sí y no, como los moralmente rectos— y se recomendaba vivamente observar el silencio.

El *Manual de Disciplina* y la *Regla* de la comunidad, nos aclaran bien las noticias fragmentarias proporcionadas por Flavio Josefo. Los esenios no se mantenían al margen del sacerdocio, sino que reconocían en él una clave religiosa: todas las comidas en común, a las que únicamente eran admitidos los que habían superado las rigurosas pruebas, estaban presididas por un cohen. El desierto proporcionaba conocimiento muy importantes sobre plantas comestibles y medicinales desconocidas para los demás, las cuales hacían posible la supervivencia en aquel extremado rigor y ascetismo. Pero, sobre todo, propiciaba situaciones anímicas muy especiales: silencio y soledad ponían a los hombres en contacto con los ángeles y, de modo mediato, también les hacía sentirse en presencia de Dios. Entre los qumranitas la jornada se iniciaba antes del amanecer a fin de estar en condiciones de saludar en oración el nacimiento del nuevo día: como en los cenobios cristianos posteriores, un horario preciso establecía la alternancia entre trabajo y oración; pero ambas actividades cesaban después de la comida del mediodía pues la tarde tenía que emplearse en la lectura y comentario de la Escritura.

Josefo añade detalles curiosos que son sin duda fidedignos: aunque los esenios reconocían el Templo como único centro para la santidad y enviaban allí sus ofrendas, no participaban en el sacrificio diario, sin duda porque no aceptaban la legitimidad de los sacerdotes que entonces oficiaban. Como una consecuencia de este rechazo tampoco mantenían relaciones de obediencia con el Sanhedrin, rechazando las modificaciones introducidas en el calendario. Siguieron, en consecuencia celebrando la Pascua y el Kippur de acuerdo con los cálculos antiguos.

7. En inmediata relación con Judea se hallaba Alejandría. Aquí, como en Berenice, la comunidad judía había sido reconocida como *politeuma*, es decir, provista de las instituciones necesarias para su administración. Los

israelitas no podían ser considerados como ciudadanos, *politai*, ya que esto les hubiera obligado a participar en los cultos idolátricos. Pero el estatus a ellos otorgado les convertía en algo muy distinto de extranjeros domiciliados. Una especie de *isopoliteía*, equiparación, unida al estatus de religión lícita permitió un crecimiento de tal naturaleza que puede decirse que la irradiación del saber judío con todas sus consecuencias, tuvo un sabor alejandrino más que ierosolimitano. El enfrentamiento entre judaísmo y helenismo se produjo allí bajo unas coordenadas diferentes: manteniendo con rigor la Torah, los alejandrinos trataban de demostrar que su pensamiento y su saber nada tenían que envidiar a los de los griegos. El esfuerzo significado por la Biblia de los Setenta así lo demuestra.

Los sabios judíos del ámbito alejandrino se negaron a reconocer que hubiera impedimentos religiosos a la hora de compartir los avances científicos del helenismo. Desde estos círculos de opinión se desarrollaría la curiosa leyenda de que los grandes filósofos griegos, como Platón, que alcanzaran a descubrir la existencia de Dios, primer Motor para el Universo, habían tenido conocimiento indirecto de la Escritura por lo que podían considerarse como discípulos, lejanos, de Moisés. La traducción al griego hace que nosotros empleemos Biblia, Pentateuco, Génesis, etc., en relación con la Sagrada Escritura. A veces los alejandrinos se referían a Yahvé como *Theos Hypsistos*, que puede literalmente traducirse por Dios Altísimo; sabemos que bajo esta advocación fue consagrada una sinagoga en Egipto a principios del siglo II a. C. Tales expresiones podían inducir a alguna confusión: de ahí que en la rigurosa Jerusalem se mirase con cierta prevención a los «helenistas» es decir, los judíos que hablaban griego y habían sido educados en esta línea. La proximidad entre Zeus Sabathios y Elohim Sabaoth causaba preocupación. Mediante tales formas externas griegas las autoridades alejandrinas pudieron llegar a creer que los judíos estaban próximos a ingresar en el sincretismo.

No era cierto. Si apartamos algunas formas exteriores, como el vestido, el idioma y la coincidencia de ciertas expresiones, fue muy poco lo que el judaísmo extrajo del helenismo alejandrino, aunque es preciso reconocer que éste le obligó a pensar y a replantearse los problemas. Había profundas diferencias de fondo en lo referido a la concepción del hombre y de la naturaleza. Señalemos especialmente cuatro que nos ayudarán a comprender muchos sucesos posteriores:

- a. el concepto de libertad que para los judíos es un don natural otorgado por



Dios al hombre a fin de que pueda adherirse a la Voluntad divina expresada en la Torah, mientras que para los griegos eran una especie de autonomía en el obrar, referida al hombre mismo;

- b. la noción de sabiduría que para los griegos era tan sólo una conquista humana, mientras que los judíos la identificaban con el temor y la obediencia a Dios inmutable;
- c. el orden moral, visible en una muchedumbre de aspectos relacionados con la dignidad humana y que se apreciaban, sobre todo, en el trato radicalmente distinto que se hacía en relación con el sexo y el matrimonio; y,
- d. sobre todo la noción misma de Dios que era en la fe judía Trascendente absoluto mientras que el pensamiento griego tendía a presentarlo como un primer Motor.

De ahí se derivaron radicales diferencias en cuanto a la interpretación del devenir histórico, las cuales afectaban a la concepción del tiempo. Para los griegos el hombre está sujeto al destino que se cumple de modo inexorable. Al historiador corresponde descubrir las leyes por las que dicho destino de gobierno, no con propósito de evitarlo, sino simplemente de resistirse a él o para buscar conveniente acomodo: en este sentido se pretende decir que la Historia es «maestra de la vida». De modo semejante, y como una consecuencia de este principio se pensaba que los individuos no era adecuados protagonistas: las «polis» especialmente Roma, dueña del mundo, tenían sustancialidad suficiente. Eterna Roma que, guiada por el destino, estaba empezando a cumplir su misión: «Tu regere imperio populos, romane, memento, haec tibi erunt artes». En este sentido quedaba muy escaso margen a la libertad. Polibio había descubierto que una ley de sucesión interna regía a las polis y también a los imperios, ley de desgaste y degradación, que se parece a la que rige la vida de los seres: infancia, adolescencia, madurez, decrepitud y muerte. Pues ¿quién puede librarse del destino? El suceder histórico se convierte en un ciclo de repetición.

Una de las principales aportaciones del judaísmo, que madura en la época del Segundo Templo, es precisamente aquella que interpreta el suceder histórico como una línea, que tiene un origen y una meta como todo lo que sale de las manos de Dios. Pues Dios es el verdadero motor de la Historia. Esta doctrina había comenzado a perfilarse en el siglo VII a. C. con el profeta Amós: existe un «plan de Dios» que se está cumpliendo por medio de los hombres y del que la lucha contra la idolatría es uno de sus aspectos

principales. Dentro de ese plan se inscribe la misión confiada al Pueblo de Israel: guiar a la Humanidad hacia una plenitud de los tiempos en que todos los rostros se tornarán hacia Jerusalem, que es precisamente el Santo. De la fidelidad de Israel, de su esfuerzo libremente asumido, depende que se acorte el tiempo de la espera en tensión. Isaías y Jeremías ya habían anunciado que el sufrimiento formaba parte de esa misión.

A finales del siglo II a. C. el vaticinio de los profetas acerca de la segunda destrucción del Templo y su restauración parecía haberse cumplido: El Pueblo había vuelto a su tierra «y no serán ya arrancados» de ella. Así lo recordaban las alegres danzas e himnos con que se celebraba la Hanukkah. Pecado, elección, caída, restauración, tales eran las etapas. El tercer Isaías, en quien culmina la visión universalista del monoteísmo, pasó a ser uno de los textos más comentados. Dos rollos de este profeta, uno muy completo, han sido descubiertos en Qumram. También el cristianismo relacionaba el comienzo de la predicación de Jesús con el rollo de Isaías.

Recientemente Martin Buber ha establecido una comparación entre Isaías y Platón considerándolos como las bases fundamentales en los conflictos anímicos de la Humanidad: para Platón, que hace de Dios la Suprema Razón del universo, la moral debe incluirse en la teoría del conocimiento, y es el medio de que el hombre se vale para someterse a las leyes de la Naturaleza; para Isaías la moral pertenece al ámbito de la conducta y se define como obediencia al plan establecido por Dios. En este segundo caso se realiza dentro del devenir histórico. «Se suele definir la religión de los hebreos como un monoteísmo ético», advierte León Dujovne, pero «cabe también definirla como un monoteísmo histórico».

Una especie de síntesis de esta interpretación de la Historia, hecha en el preciso momento en que va a producirse el levantamiento de los Macabeos, aparece en el *Libro de Daniel* con quien se cierra la Biblia hebrea: a él se incorpora la experiencia adquirida en el mundo helenístico. La acción del hombre, en su contexto histórico, no aparece sometida a las leyes de la Naturaleza, ya que su misión es precisamente dominarla. Aunque con sus actuaciones el hombre proceda en libertad, lo que de hecho se está cumpliendo en la Historia es el plan de Dios, celoso observador de la conducta moral de sus criaturas. Como una parte de este plan se presenta la elección del Pueblo, para hacerle depositario de la Verdad y capaz de comunicarla. Israel prevarica cuando, usando de su libertad, se aparta de la Voluntad de Dios haciéndose acreedor al castigo que consigo lleva siempre el

pecado. Y lo ha hecho no una sino varias veces a lo largo de su trayectoria, por lo que merece ser calificado de «dura cerviz».

Dios se vale de los Cuatro Imperios como de instrumentos. Esa visión sirvió durante siglos, a judíos y a cristianos, para moldear la Historia total. Los Imperios se suceden y el devenir tiene un trazado de sucesión lineal y no de ciclo. El origen se encuentra en el pecado original y la meta en el «día del Señor». En medio reina, sin embargo, el producto de la libertad, ya que los hombres pueden responder al llamamiento que Dios les hace, o rechazarlo, acelerando, ralentizando o deteniendo ese movimiento que es verdadero progreso, alimentado siempre por la esperanza. La figura del Mesías próximo a llegar adquirió entonces un especial relieve.

8. Hay una diferencia entre el canon hebreo y el cristiano en relación con ese Libro de Daniel, pues los tres apéndices redactados únicamente en griego y que pasaron luego a la Vulgata latina —la historia de Susana, la de Bel y el dragón y el Canto de los tres jóvenes— no fueron aceptados en el primero. Esa especie de punto final no significó que los judíos interrumpieran la producción literaria de carácter nacional y religioso; al contrario, se trata de una época de gran fecundidad, incluyendo obras históricas que tuvieron mucha fama y se han perdido. Se puede establecer una diferencia entre los libros «deuterocanónicos» que no se diferencian mucho por su contenido de los admitidos en el canon, y «apócrifos» que no significa falsos, como a veces se cree sino oscuros o de difícil interpretación. Las obras descubiertas en Qumram y antes desconocidas pueden incluirse en la segunda categoría.

No es necesario que nos detengamos aquí en los variados aspectos que los debates entre filólogos, críticos e historiadores se han producido. Esta amplia literatura, que comparte en gran medida las visiones apocalípticas del Libro de Daniel, constituye una afirmación de la conciencia histórica de Israel. En un sentido muy estricto deberíamos considerar deuterocanónicos los Libros de los Macabeos, Esdras, Ecclesiastés, Sabiduría de Salomón, Tobías, Judith, las adiciones a Ester y Baruc. El más antiguo de todos es, al parecer, *Kohelet*, palabras del predicador hijo de David, rey de Israel, en Jerusalem, más conocido entre nosotros como *Ecclesiastés*, que data de la segunda mitad del siglo III a. C. Pesimista en la forma, no lo es en modo alguno en el fondo, ya que atribuye al hombre capacidad para sustraerse a los efectos del pecado: reclama la obligación de dar cuenta a Dios de todos los actos, porque su corazón nunca debe apartarse del Señor. Todo el mundo conoce la repetida

frase de «vanidad de vanidades y todo es vanidad». Muy semejante a éste es *La Sabiduría de Jesús, hijo de Sirac*, al que llamamos Eclesiástico y del que algunos fragmentos han sido identificados entre los manuscritos de las cuevas de Qumram; en él se insiste de manera especial en la libertad del hombre. *La Sabiduría de Salomón* es la obra de un judío alejandrino, preocupado por combatir el materialismo de los epicúreos, pero del que ignoramos incluso el nombre y el tiempo en que escribió. Insiste una vez más en que Dios, señor de la Historia, guía el proceso y, con su Providencia conduce a los malvados al castigo.

Los escritos que denominamos apócrifos y que son muy abundantes, tienen en común un carácter apocalíptico. *Apocalypsis* es una palabra griega que significa aproximadamente poner al descubierto aquello que se halla oculto. Concentran especialmente su atención sobre el próximo advenimiento del Mesías, el «día del Señor» y el juicio a que serían sometidos judíos y gentiles coincidiendo con la exaltación de Israel. Para obtener más crédito, los autores no revelaban su nombre sino que presentaban su trabajo como revelaciones directas de algunos de los grandes personajes de antigüedad remota, tomando su nombre. Existen pocas dudas acerca de la relación que debe establecerse entre esta literatura y las abundantes corrientes pietistas que se detectaban en Israel.

El más importante, desde el punto de vista cristiano es el *Libro de Enoch* del que existen referencias en el Nuevo Testamento. Descubierta en el siglo XVIII en una versión etíope, y en el XIX en otra eslavónica, se ha encontrado en Qumram más de una docena de referencias a esta obra que parece haber estado en relación estrecha con los cenobitas. Enoch es el primogénito de Caín, padre a su vez de Matusalem, y «anduvo constantemente en la presencia de Dios, y desapareció, pues se lo llevó Dios» (Gn. 5, 24). Compuesto de cinco partes, más un prólogo y un epílogo, el Libro aparece como una compilación de varias tradiciones y visiones ordenadas de una manera lógica, cuyo verdadero y profundo sentido se revela en tres parábolas: castigo de los pecadores y felicidad de los justos junto al Mesías; juicio universal que presidirá el Hijo del Hombre; y bienaventuranza de los elegidos.

Seis son los más conocidos textos de esta literatura apocalíptica. *El Libro de los Jubileos* es un comentario del Génesis y primeros capítulos del Éxodo, tratando de mostrar cómo Dios guía cuidadosamente la Historia. Los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, cuyo original hebreo o arameo fue ya

traducido al latín en el siglo XIII, proceden del siglo II a. C. y recurren a la ficción de suponer que cada patriarca hace un examen de sus pecados y virtudes para enseñar a sus hijos a vivir en la presencia de Dios. Los dieciocho *Salmos de Salomón* fueron compuestos entre los años 70 y 40 a. C. en un ambiente fariseo, haciendo referencia a la entrada de Pompeyo en Jerusalem y su desastrosa muerte en Egipto. De la *Ascensión de Moisés*, que procede de la primera mitad del siglo I a. C. se conserva únicamente la versión griega: presenta la revelación que Moisés habría hecho sobre el futuro de Israel, hasta llegar a Herodes. Poco hay que decir aquí de la *Ascensión de Isaías* y del *Testamento de Job*.

Esta literatura apocalíptica, que se presenta a sí misma como relevo para los antiguos Profetas, aludiendo constantemente a ellos, despliega una fuerte imaginación acerca de las postrimerías del hombre, siguiendo la línea de Ezequiel: tras la tremenda lucha entre Gog y Magog vendrán el fin de los tiempos y la victoria de los hijos de Dios. Por esta vía desarrollan y refuerzan la conciencia histórica lineal que ya mostraran Amós e Isaías. Envuelta en imágenes a menudo desoladoras, presenta sin embargo un mensaje lleno de esperanza: la Historia avanza hacia un tiempo de plenitud en que, tras el terrible sufrimiento, Israel ha de ser restaurado, Dios triunfará sobre los impíos, y los justos recibirán el premio de su santidad.

9. En mayo de 1947 un pastor beduino —tres, según otras versiones— llamado Muhammad al-Dib, que apacentaba su rebaño en las áridas tierras vecinas al mar Muerto, buscando una cabra que se le había perdido, descubrió en el acantilado de Ain-Fesja una cueva de muy difícil acceso y, en ella, abundantes restos de vasijas, depositadas, al parecer, con un propósito deliberado. De las ocho que permanecían intactas, sólo una contenía tres paquetes de pergaminos envueltos en una tela embreada para asegurar su conservación. De este modo casual tuvo lugar el descubrimiento arqueológico más importante de nuestro tiempo. El beduino que, como es fácil suponer, ignoraba el valor exacto de lo hallado, vendió todo este material a dos anticuarios de Betlehem, Jalil Iskandar Shalim y Faidi Salahi, el último de los cuales lo hizo llegar a manos del arzobispo sirio Mar Atanasio José Samuel. Sólo a comienzos de 1948 pudo E. L. Sukenik iniciar el estudio de los manuscritos. En este momento se produjo la proclamación del Estado de Israel iniciándose la guerra. Qumram permaneció en la zona dominada por las tropas jordanas. Mar Atanasio llevó los manuscritos a Estados Unidos donde fueron

adquiridos por instituciones judías que los devolvieron a Jerusalem. En la actualidad la práctica totalidad de los manuscritos se encuentra en manos israelíes.

La primera tentación que acometió a los investigadores fue establecer alguna relación entre esos manuscritos, y los fragmentos a veces minúsculos posteriormente encontrados, y los orígenes del cristianismo. Pero tales hipótesis no han prosperado. Los qumranitas nada tenían que ver con saduceos, fariseos o cristianos. Excavaciones practicadas con posterioridad permitieron señalar la existencia de un cenobio próximo a las cuevas, al cual debieron pertenecer los libros depositados en ellas, para ponerlos a salvo de las eventualidades de la guerra contra Roma. Destacaban, en esa biblioteca, algunas obras. El *Libro de Lamec* o Génesis apócrifo que es una compilación del saber tradicional acerca de la época de los patriarcas. Dos rollos de Isaías, uno de ellos completo, de gran importancia para fijar el texto masorético, que nos revela además que no hay variaciones importantes respecto al ya conocido. Cincuenta himnos de gran belleza, para la oración y la meditación. Un rollo muy deteriorado *De la guerra entre los hijos de la Luz y los hijos de las Tinieblas*, que describe el final de las siete etapas de la lucha contra los kittim. Un rollo con 36 Salmos completos y fragmentos de otros 150. Algunos eran enteramente desconocidos. Tres reglas monásticas, la de la Comunidad, la de la Congregación y la de las Bendiciones que forman en conjunto el *Manual de Disciplina*; de éste se han identificado hasta catorce ejemplares lo que demuestra el uso que de él se hacía. El *Comentario de Habacuc* donde se trata de señalar la coincidencia entre los caldeos y los kittim en cuanto enemigos del pueblo de Dios. Finalmente fragmentos del *Libro de Daniel* que han venido a demostrar la existencia de versiones hebreas y arameas del mismo. Hay fragmentos de otras obras de menor importancia.

Tras la guerra llamada de los Seis Días el territorio de Qumram fue sometido a la autoridad del Ejército israelí. En 1995, ante la inminencia de su entrega a las autoridades autonómicas palestinas, las organizaciones científicas judías intensificaron la investigación permitiendo aumentar mucho el elenco. Los arqueólogos han podido detectar tres momentos en la ocupación del cenobio: el primero y más prolongado va desde el siglo II al año 31 a. C., fecha esta última en que las instalaciones se derrumbaron a causa de un terremoto; el segundo corresponde a los años 4 a. y 68 d. C., en que se produjo un abandono a causa de la gran rebelión; el tercero, muy breve, entre 132 y 135 coincide con el levantamiento de Bar Kochba. Los

fragmentos menudos de papiro, que superan los 40.000, constituyen un rompecabezas prácticamente imposible de armar. Permiten, sin embargo, constatar la presencia de todos los libros de la Biblia hebrea y también de los Setenta. Disponemos, pues, de una muy abundante aportación de datos para el conocimiento del judaísmo en esta época.

La comunidad de Qumram conocía y utilizaba ampliamente el documento sadoquita y se consideraba como una parte de esa Nueva Alianza a que el mencionado texto se refería. Tal Alianza era «un retoño del plantío de Israel», obediente a los designios y proyectos del mismo Dios que «porque le buscaban con un corazón completo, les levantó un Maestro de Justicia para que los guiara». Ese misterioso Maestro de Justicia había muerto mucho tiempo antes a manos de un «sacerdote impío». Los miembros de la comunidad se consideraban, al mismo tiempo, parte del mundo presente, «resto de Israel» e Hijos de la Luz. Según sus textos, la salvación viene proporcionada por el amor de Dios y no por méritos propios. El *Manual de Disciplina* comienza definiendo las dos fuerzas, la de la Luz y la de las Tinieblas, el bien y el mal, que anidan en el corazón del hombre y se preparan para ese momento en que Yahvé «enviará un ángel poderoso y le arrojará de toda la tierra» hasta que aparezca el Mesías, el cual «será llamado Hijo de Dios y lo llamarán Hijo del Altísimo» y «su dominio será un dominio eterno».

10. Los Seleucidas, como después los magistrados romanos, y muchos que después les sucedieron, así como muy numerosos historiadores, mostraron una actitud de radical incompreensión y rechazo respecto a la conciencia que los judíos tenían de sí mismos, al no ser un pueblo «como los demás»; los problemas nacionales y los que se referían a su estructura social y política se relegaban a un segundo plano ante el hecho decisivo de que se trataba de una «parcela escogida de Dios» como «lote de su heredad». Como ya hemos indicado, y conviene insistir una vez más, en los variados comentarios que constituyen el *Libro de Enoch*, referidos en definitiva al Génesis, se estaba ofreciendo desde el judaísmo, y como consecuencia de la fe, un hermoso mensaje a los hombres: el proceso histórico conduce a la Humanidad a una meta de encuentro con Dios en que los justos recibirán el premio y los malvados el castigo; pues, al final, nunca puede prevalecer el mal sobre el bien.

Contemplada desde esta perspectiva, la existencia humana se trasciende de un modo absoluto. El monoteísmo yahveísta tendía ahora a la universalidad: más allá de los caminos de la sangre que es el vehículo normal para la transmisión

de la fe, se sentía la urgente necesidad de proclamarla y comunicarla a otros, haciendo «prosélitos». Todo esto será heredado por el cristianismo. En la pluma de los comentaristas —y puede suponerse que también en la boca de los maestros— se hizo muy tensa la esperanza en estos dos planos: el de la restauración de Israel en su prístina pureza y el de la convergencia de todos los pueblos hacia la santa ciudad de Jerusalem. «A los extranjeros allegados a Yahvé... les llevaré a mi monte santo... porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos» (Is. 56, 6-7). Han pasado muchos siglos pero aún permanece viva en montones de peregrinos la alegría que produce el hecho de «pisar tus umbrales, Jerusalem». Lo que no es obstáculo para que muchas veces los hombres hayan convertido la ciudad en escenario para la guerra y la sangre.

El resultado principal de las tensiones religiosas del siglo I a. C., de las que las fuentes escritas ofrecen únicamente un panorama muy parcial, fue ese peculiar estado de conciencia cuya clave se hallaba en la expectativa ante la próxima llegada de un Mesías que debía barrer el pecado, renovar la Alianza y restaurar el verdadero Israel. Entraba en ella un amplio abanico de datos, desde el recuerdo de David, poderoso soberano temporal que fue humilde ante Dios, hasta las visiones de destrucción y renovación del mundo —«un cielo nuevo y una tierra nueva»— que son las que ordinariamente se recuerdan con el calificativo de apocalipsis. Algunas veces esas tensiones finales parecen influidas por las tendencias dualistas del mazdeísmo y de doctrinas helenísticas que llegaban por la vía alejandrina. Siguiendo una norma que es de uso común, los maestros judíos recurrían a palabras, expresiones, conceptos e imágenes literarias al uso a fin de hacer comprender sus doctrinas. Esto no significa que debamos establecer identidad.

De una manera especial las corrientes filosóficas alejandrinas, agresivas para el judaísmo, obligaron a doctores, maestros y escribas, a aguzar el ingenio a fin de explicar aquellas cuestiones implícitas en la fe por medio de expresiones que evitaran el error o el escándalo. De este modo la exposición doctrinal progresó mucho a lo largo del siglo I a. C. A los ojos de los rabinos la idolatría y demás creencias del helenismo, significaban un peligro del que era necesario preservar a sus fieles mediante la instrucción. La revuelta de los Macabeos, que había sido un brote luminoso de esperanza, se había tornado, tras el paso de dos generaciones, en una muy profunda decepción. En consecuencia, la esperanza mesiánica se vio revitalizada: había la certeza de que no podía tratarse de un esquema simplemente político. Se sigue a veces la



tendencia a creer que dicha esperanza era tan sólo fruto de la decepción. Pero desde las más antiguas tradiciones recogidas en la Escritura se describe al Espíritu de Dios irrumpiendo en el mundo para purificarlo. No estamos nada seguros de que hubiera llegado a producirse una dicotomía entre aquellos judíos que contemplaban al Ungido como un salvador frente al pecado y aquellos otros que esperaban una restauración «davídica» de Israel. Probablemente las dos expectativas se hallaban estrechamente vinculadas y resultaba difícil separarlas.

Comentaristas y exégetas judíos, al emprender la defensa de su fe, tuvieron que recurrir a fórmulas helénicas, tendiendo puentes mentales a fin de hacerse entender por la nueva comunidad israelita que, salvo en el pequeño círculo de Jerusalem y su entorno, hablaba y pensaba en griego. No bastaba con explicaciones superficiales; era preciso penetrar en el núcleo esencial de los conceptos. Estaba, en primer término, la radical unidad de Dios: el yahveísmo no podía conformarse, como los neoplatónicos o aristotélicos, con presentar a Dios como Causa primera o Motor del Universo, ni mucho menos admitir que «los dioses son posteriores», como en el conocido oráculo de Delfos, porque es el Creador increado, la esencia misma. *Yahvé es, los dioses no son*. Se insistía en decir que el abandono del radical monoteísmo, pecado repetido más de una vez a lo largo de la Historia de Israel, era la causa de los castigos purificadores que Dios había dispuesto a fin de mover a su Pueblo al arrepentimiento y la conversión.

Cualquier antropomorfismo referido a Dios, incluyendo el uso de su nombre, se identificaba con idolatría. *Yahvé es el Todopoderoso, el Altísimo, el Señor*; la utilización del «tetragrammaton», las cuatro consonantes que contienen tal nombre, fue desterrada pues podía significar una captación parcial del ser de Dios por parte de los hombres.

Ese respeto quedaba incluido en la forma de virtud llamada temor de Dios. Cuando había necesidad de referirse a Él —una vez al año el Sumo Sacerdote pronunciaba el Nombre, en el Día de la Expiación (Kippur) que se celebra el 10 del mes de Tishri— eran empleados los circunloquios arriba mencionados de *Elhim* o *Adonai*.

Ante la necesidad de explicar que, en su acción creadora y providente, Dios se sirve de ciertas esencias que participan en la misma naturaleza divina, como su Espíritu, su Palabra, su Sabiduría o su Presencia, los maestros de la Diáspora tuvieron que recurrir a expresiones que fuesen familiares a los educados en el helenismo. El «Espíritu de Dios» (*rouach Elohim*) que al

principio de los tiempos «se cernía sobre la superficie de las aguas» (Gn. 1, 2) fue traducido al griego como *to agion Pneuma*, como harán más tarde los cristianos. La Palabra (*Logos*) y la Sabiduría (*Sophia*) divinas aseguraban la presencia amorosa de Dios en medio de su Pueblo. La diferencia más radical entre judaísmo y helenismo —la más difícil por consiguiente de explicar— estaba en esa conciencia de que Dios, Señor de la Historia, conduce a su Pueblo, corrigiendo y castigando, hacia esa meta que se encuentra definida de antemano. Dios ama a su Pueblo, ciertamente, pero reclama al mismo tiempo su amor; era definido como padre de todo lo Creado, que contempla desde el cielo.

Fariseos y esenios acentuaron su fe en los *ángeles* (palabra griega equivalente a la hebrea *malakh*, esto es mensajeros de Dios), presentándolos como un ejército de seres espirituales e incorpóreos, que actúan como custodios de personas e instituciones, así como en los demonios (otra palabra griega que no tiene equivalente preciso en hebreo donde aparecen varios términos como *shedim*, *mazzikim*, *ruhot* y, especialmente, *malakhei habbalah*, que significa ángeles de destrucción) los cuales eran descritos como ángeles que desobedecieron al Señor siendo expulsados y condenados. Se insiste mucho en la influencia que ha podido ejercer el dualismo iranio, pero esta influencia se reduce a las expresiones externas, mediante las cuales se hacía un intento para hacerse comprender. Ningún cristiano piensa que Dios sea un venerable anciano con barba, pero así se le representa. Los demonios prestan su servicio dentro del plan de Dios aunque no se percaten. Satán, el primero de todos, es la serpiente que, seduciendo a Eva, arrebató al hombre la inmortalidad. La batalla entre ángeles y demonios ocupa un amplio espacio en el Libro de Enoch y en sus comentaristas: la tradición ha retenido los nombres de algunos jefes de las tropas demoníacas como Beliar, Sammaël, Azazel o Belzebub. Los ídolos a veces se identifican con los demonios.

El gran combate entre el bien y el mal, simbolizados a su vez por la Luz y las Tinieblas, no es tan sólo un enfrentamiento del que el hombre es objeto: se está librando en el interior de cada hombre a causa de su doble naturaleza, material y espiritual. Así lo explicaban los comentaristas de aquel siglo I a. C. Esa dualidad se disocia en el momento de la muerte. Fariseos y esenios enseñaban que algunas almas excepcionales habían sido conducidas por Dios más allá del mundo de los sentidos, adquiriendo de este modo una sabiduría muy excepcional. También enseñaban que existe una íntima relación entre el alma y la sangre a la que se rodeaba y todavía hoy en los círculos rabínicos,

de muy especiales muestras de respeto. Josefo, reflejando las doctrinas de sus correligionarios fariseos, explica cómo estos enseñaban que el alma, después de la muerte, recibía premio o castigo, según fuesen sus acciones: los malvados permanecerían en el fuego inextinguible de la *gehenna*. Ya hemos visto como los saduceos rechazaban esta creencia lo mismo que la de los ángeles. No faltaban entre los judíos corrientes doctrinales que, de modo semejante a los pitagóricos, suponían que el alma vive presa en el cuerpo, hasta que es liberada por la muerte.

11. La cumbre del judaísmo alejandrino está representada por el filósofo Filón, cuyo nombre hebreo fue, con toda probabilidad, Yediyah, que significa «amado de Dios». Riguroso contemporáneo de Jesús, vivía entre los años 25 a. y 40 d. C. Tratando de conciliar las opiniones de judíos y gentiles, interpretaba la Escritura por medio de alegorías y daba de este modo la sensación de que los métodos filosóficos eran adecuados también para explicarla. La tradición rabínica posterior le rechazó, considerando excesivas sus concesiones al helenismo y, entre los investigadores de nuestros días, abundan los que piensan que no puede considerársele netamente judío. Chouraki, por ejemplo, ve en él un inmediato predecesor de San Pablo. Conviene no inclinarse hacia posiciones extremas.

Miembro de una familia muy rica e influyente, que se había acomodado bien al régimen romano, su sobrino se convertiría en uno de los generales más prestigiosos junto a Vespasiano. Él se esforzó, al máximo, para cumplir con exactitud sus deberes religiosos, de modo que sus coetáneos le señalaron como recto, fiel, piadoso. Sabemos que hizo, al menos, una peregrinación a Jerusalem para ofrecer el sacrificio prescrito y que estuvo en Roma, representando a la comunidad alejandrina en las difíciles circunstancias de los años 39 y 40. Conservamos el suficiente bagaje de sus obras para poder asegurar que su pensamiento se expone con exactitud. Entre dichas obras figuran un comentario alegórico de la Torah, dos opúsculos históricos, el tratado apologético *Contra Apion* y algunas otras destinadas a explicar la eternidad del Mundo, la Providencia divina y la racionalidad de los animales.

Habiendo estudiado muy a fondo la Torah, al tiempo que profundizaba en la ciencia alejandrina, Filón pretendió, ante todo, demostrar la racionalidad de la fe mosaica, llenando por otra parte, con auxilio de la ciencia helenística, los huecos que en determinados sectores, como Teodicea, Cosmología y Antropología, pueden descubrirse en la Escritura. Adelantándose a la segunda Escolástica, negaba que pudiera existir un conflicto entre fe y ciencia ya que

una y otra tienen la misma meta que es el descubrimiento de la Verdad. La fe la recibe del mismo Dios, lo que le proporciona absoluta certeza, ya que Él no puede engañarse ni engañarnos. Pero la ciencia la descubre en las cosas creadas, y sus evidencias permiten comprender y aclarar muchos aspectos de la misma fe. El científico no ve la realidad de las cosas sino sus imágenes, como si estuvieran reflejadas sobre un espejo.

Pese a sus esfuerzos, las diferencias entre el pensamiento neoplatónico, aunque iluminado por la fe, que caracterizaba a Filón, y el de los maestros alejandrinos, se manifestaron muy pronto. Abraham —llegó a decir— puede considerarse como el primero de los filósofos pues supo comprender cómo Dios es Causa primera del Universo y, también, Providencia que lo conserva. Era evidente que no se trataba del frío Dios de los metafísicos, Motor inmóvil, sino del Génesis, personal, trascendente, cuya infinita bondad se transmite al Universo que Él mismo ha creado. Dios es, asimismo, paz y libertad, absoluta perfección que atrae a los hombres y les da felicidad. Según Filón, Platón había sido discípulo inconsciente de Moisés; e intentaba aplicar a la Escritura los métodos neoplatónicos.

Para hacerse entender de sus interlocutores neoplatónicos, cosa que deseaba mucho, tuvo que recurrir abundantemente a la simbología. Nuestro conocimiento, convenía con el autor de los Diálogos, debe dirigirse a la búsqueda de las ideas y no de los hechos que son contingentes. Los mandamientos mismos —he ahí una idea que desarrollará posteriormente Maimónides— no pueden considerarse de otra manera que como expresiones concretas de realidades morales objetivamente existentes. La plena realidad, que corresponde a las Ideas y los principios, no se encuentra en este mundo, ya que le trasciende. Los hechos contingentes se nos manifiestan por medio de símbolos y signos que necesitan ser interpretados; en esto consiste la ciencia. Por esta razón, la exégesis bíblica debe considerarse como una ciencia situada por encima de todas las demás puesto que permite descubrir las realidades profundas que se ocultan tras las alegorías de la Escritura.

De Dios, indefinible por su propia naturaleza, sólo podemos decir adecuadamente *que es*. Su esencia es la del Ser absoluto, sin cualidades ni propiedades que la limiten. Pero nada sabríamos de Él, salvo su presencia, si no hubiera querido revelarlo. La Torah, palabra divina y, como tal, ausente de error, nos enseña cómo Dios es el creador de todas las cosas y también el providente conservador. El verdadero conocimiento humano consiste en elevarse hacia Dios, despojándose de la materia, de los sentidos y de las

pasiones, hasta alcanzar su contemplación. La cual no se alcanza sino saliendo de sí mismo para entrar en un «éxtasis».

El esfuerzo fundamental de Filón se enderezó a entender el modo cómo la trascendencia de Dios se comunica con el mundo, salvando así el principal obstáculo con que había tropezado el pensamiento helenístico. Su razonamiento, que se apoya en la Escritura, reviste singular importancia para los que se ocupan de los orígenes de la filosofía cristiana. Pura y absoluta Trascendencia, Dios se encuentra, según Filón, tan lejos de la materia que sólo puede relacionarse con ella por medio de seres intermedios: de este modo incorporaba la angeleología hebrea al esquema de los *logoi* neoplatónicos. No consideraba que el mal fuese tan sólo la ausencia de bien; admitía que los seres intermedios estaban dotados de autonomía suficiente, incluso para actuar contra la Voluntad de Dios, causando el mal. Las escuelas rabínicas no podían admitir esta doctrina, como tampoco aquella otra, producto de los pitagóricos, que convertía al alma en prisionera del cuerpo hasta que la muerte venía a rescatarla. En la cumbre de todos los *logoi* se situaba el *Logos*, intermediario universal, como ya admitían los estoicos. Es el *Logos* instrumento mediante el cual Dios actúa en el mundo y quien permite a los hombres contemplar algo de la naturaleza divina, imposible de alcanzar si estuviesen reducidos a sus solas fuerzas. Sólo por medio del *Logos* puede elevarse el pensamiento humano hasta el conocimiento de Dios. Conviene recordar que en su prólogo, el IV Evangelio, para explicar la encarnación del Verbo, acudió a las siguientes palabras de corte alejandrino: *in arjé estí 'o Logos*. Era un modo de hacerse entender. Filón, aunque a veces dice del *Logos* que es Hijo de Dios, no admite que pertenezca a una de las dos naturalezas, divina o humana: se mueve en el espacio intermedio, donde viven y reinan los espíritus y están las Ideas, arquetipos de las cosas.

12. Todo el judaísmo tardío se encontraba ya penetrado de una fuerte esperanza en el próximo advenimiento del «día del Señor». Se insistía por otra parte mucho en que los versículos del Génesis 1, 26-27, «díjose entonces Dios, hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra... a imagen de Dios lo creó» incluían una promesa de inmortalidad. La vida religiosa, en la época del Segundo Templo se hallaba en constante tensión hacia esa expectativa de vida eterna que fariseos y esenios enfatizaban, aunque revelando diferencias en cuanto a su explicación. El gran obstáculo era el pecado, ya que por él entró la muerte en el mundo. Por eso no aparecía con suficiente claridad si la inmortalidad era exclusiva de los justos siendo destinados los pecadores a su destrucción. A pesar de la

oposición de los saduceos se vigorizaba la creencia en que también los cuerpos estaban destinados a la resurrección; dicha creencia se vinculaba a las visiones apocalípticas acerca de un último juicio universal.

Algunos rasgos sobresalientes de la literatura apocalíptica deben tenerse en cuenta para comprender el estado de ánimo de ese período de poco más de un siglo que conduce a la destrucción completa de Israel haciendo de los judíos una nación en dispersión, sin suelo propio. Se creía firmemente que el orden establecido en el principio de los tiempos y quebrantado por el pecado, debía ser restaurado en un «reino de Dios» que sería al mismo tiempo un nuevo «reino de Israel» ya que así figuraba en las promesas. Era, también, general la creencia en que el advenimiento de ese Reino estaría precedido de fuertes tensiones y doloroso sufrimiento. Con el exterminio de los malvados debía coincidir un retorno de los judíos desde todos los rincones del mundo a la santa ciudad de Jerusalem, hacia la que serían también llamados todos los demás pueblos. Como en una palingenesis surgirían los cielos nuevos y la tierra nueva, guiados exclusivamente por la Voluntad de Dios.

En una etapa decisiva para su Historia, Israel había sido capaz de crear una Monarquía fundada en la estirpe de David. Este linaje, que sobreviviera a los azares de la división y de las guerras, aunque disperso y reducido en la época de los Asmoneos a muy modestas dimensiones, era considerado esencialmente mesiánico; de él tendría que salir el Salvador. El Mesías sería Ungido, no a la manera de los antiguos reyes, sino en la realeza nueva, que le daría Yahvé: «Yo he constituido mi rey sobre Sión, mi monte santo» (Salmo 2, 6). Concertará la alianza nueva entre Dios y los hombres y será, para éstos, vehículo de salvación y liberación. En el *Libro de Enoch* se le llama también Elegido e Hijo del Hombre. Sin embargo, los maestros tenían presente las palabras del deutero-Isaías acerca del paciente Varón de dolores, «despreciado y abandonado por los hombres... menospreciado... herido por Dios y abatido» (Is. 53, 3-4); el cual, sufriendo por los pecados de su pueblo, aplacaría la cólera de Dios logrando luego la restauración de Israel, luz para las otras naciones.

Pero hay una versión distinta, triunfalista, la del 17 de los *Salmos de Salomón* compuesto con toda probabilidad a mediados del siglo I a. C.: «Mira, Señor, y suscítale un rey hijo de David... de modo que se rompa el orgullo de los pecadores como jarros de alfarero... Entonces él reunirá al pueblo santo al que conducirá con justicia, juzgará pueblos y naciones... purificará Jerusalem por la santificación de suerte que las naciones vendrán de las

extremidades de la tierra para contemplar su gloria en ella... Él no confiará en el caballo, el caballero y el arco; no acumulará en su casa oro ni plata para la guerra... El Señor es su rey, su esperanza está en el que es Todopoderoso; tendrá pues piedad de todas las naciones, ante Él en el temor... es poderoso en sus obras y fuerte por el temor de Dios... Felices los que vivan en aquellos días para contemplar la dicha de Israel en la reunión de las tribus... el Señor es nuestro rey por los siglos de los siglos».

Dos visiones y dos esperanzas se alzaban, pues, en disyuntiva.

## CAPÍTULO IX

### ISRAEL, PROTECTORADO ROMANO

1. En el siglo II a. C., merced a su enorme superioridad militar, los romanos habían conseguido dominar el Mediterráneo; tal era la conciencia que de la situación tenía el autor del primer Libro de los Macabeos. Pero en las últimas décadas de dicha centuria, el Senado había comenzado a tomar conciencia de que un vasto y profundo movimiento de resistencia se estaba produciendo, el cual podía ser atribuido a la opresión que las empresas llamadas *publica* estaban ejerciendo sobre los sometidos y a la corrupción de sus propios miembros, que colocaban el enriquecimiento como meta de su carrera política. En Israel se tenía a los *publicanos* como los peores pecadores; algunos de ellos eran judíos, pero se les colocaba en el más bajo nivel moral. Con el paso de los años aparecían, además, signos de que el poder militar romano podía quebrantarse: resistencia empeñada de Numancia (133), derrota ante los cimbrios y teutones (101), revueltas de esclavos hasta culminar en la amenaza de Espartaco (73) y un mar que se poblaba de piratas que compartían los beneficios del gran comercio. En el rollo de la guerra, superviviente de Qumram, encontramos el anuncio de una próxima derrota de los kittim.

Hubo un hombre que creyó en esta posibilidad: Mithridates VI, *Eupator*, el rey del Ponto. El año 88 a. C. llamó a los sometidos del Próximo Oriente a una gran revuelta, recomendando dar muerte a todos los romanos. Entre las numerosas víctimas —se calcula que más de 80.000 perdieron la vida— se encontraban también los comerciantes judíos instalados en la isla de Délos. En esta oportunidad, los consejeros de Salomé Alejandra y, también de su hijo Aristóbulo II, se mantuvieron firmes al lado de Roma. Los intereses israelitas coincidían en esta oportunidad con los romanos. Cuestión de intereses pues los gobernantes de Jerusalem ya desde la época de Alejandro Jannai, no tenían inconveniente en entrar en negocios con los piratas que infestaban, desde las costas de Cilicia, el mar de Oriente. La actitud de las autoridades no



afectaba a la opinión del pueblo: el odio a Roma y a cuanto ésta significaba, se iba extendiendo.

La guerra contra Mithridates tuvo largas secuelas: hasta el año 67 a. C. no pudo el Senado proclamar su victoria. Pero para restaurar el orden, castigar debidamente a los que apoyaran a los rebeldes y liquidar la piratería, se juzgó necesario entregar poderes excepcionales a un general Cn. Pompeyo, que era el hombre de confianza de los *negotiatorii*. Dos leyes, Gabinia y Manilia (66 a. C.) aprobadas en plebiscito, debían permitir a este magistrado excepcional, establecer un «nuevo orden» para Asia, trabajando con una comisión senatorial. Dentro de él se establecían tres escalones: provincias (Asia, Bitinia, Cilicia, Siria) directamente gobernadas por Roma, *polis* sometidas igualmente aunque con administración autónoma, y reinos asociados que entraban en un verdadero protectorado. La comisión senatorial dio por concluido su trabajo el año 64. Desde este momento todo el Mediterráneo oriental quedó sumiso en las manos de Roma.

Uno de estos reinos era Israel. No estamos en condiciones de fijar con precisión las facultades otorgadas a los procónsules establecidos en Dámasco respecto a este reino pero sí sabemos que había órdenes que podían dictar, como el establecimiento de censos, que afectaban a todo el territorio. Hacía apenas tres años que falleciera Salomé Alejandra (67 a. C.) y que su hijo Hircano, que ya era Sumo Sacerdote, renovando la tradición de sus antecesores, había ceñido la corona. Pero su hermano Aristóbulo II, que disponía de tropas concentradas en aquellos castillos que se le otorgaran como garantía para su seguridad, reclamó para sí la realeza, tomó Jerusalem y encerró a su hermano en cautiverio obligándole a renunciar al trono. Los fariseos habían apoyado a Hircano mientras los saduceos se declaraban partidarios de su hermano.

La resistencia contra Aristóbulo se hizo muy dura, afectando incluso a las tendencias religiosas divergentes. Dos dinastías árabes, Antipas de Idumea, que había abrazado la religión judía al someterse a los Asmoneos, y Aretas III de Petra, decidieron que no convenía en modo alguno a sus intereses la consolidación de un fuerte poder militar como era el que desarrollaba Aristóbulo. Montaron una operación de rescate, liberaron a Hircano y le pusieron en seguridad en Petra, reconociéndole como rey. No pudieron, sin embargo, apoderarse de la ciudad amurallada de Jerusalem; el territorio se dividió compartiendo las amarguras acostumbradas en toda guerra civil.

2. En tales circunstancias no quedaba otra salida que el recurso a Roma.

Había una lápida en el Capitolio que declaraba a Israel «Amigo y aliado del pueblo romano» lo que, en términos más simples, quería decir que se encontraba bajo su protección. «Cuantos son ayudados por ellos para reinar, reinan». Aristóbulo lo sabía muy bien. Habiendo oído que dos lugartenientes de Pompeyo, Aemilio Scaura y Aulo Gabinio, habían llegado a Damasco, preparando la próxima venida de su jefe (63 a. C.) metió mano en el gazofilacio y se proveyó del dinero necesario para convencerles de que era muy conveniente que le reconocieran como rey y se acercaran a Jerusalem para librarle del cerco de los árabes. Por vez primera los habitantes de la ciudad santa, encaramados en sus muros, iban a contemplar el paso de las legiones con sus águilas —signo de abominación idolátrica— que constituían una fuerza de paz. Ordenaron a Antipas y a Aretas que levantaran el cerco y regresaron a sus propias provincias.

Antipas (Antípatros) era un hábil político: árabe por la sangre, judío por una religión que sólo superficialmente practicaba, griego por el nombre que correspondía al de uno de los generales de Alejandro, se mostró capaz de dar un vuelco completo a la situación acudiendo a Pompeyo. Éste llegó efectivamente a Damasco al término de la primavera del 63 y tuvo entonces la primera información acerca del problema judío: un pueblo autorizado a seguir una religión diferente, pero al mismo tiempo un problema que afectaba a los intereses económicos de las empresas romanas y al nuevo orden destinado a pacificar y someter Oriente. Tres embajadas le estaban esperando: la de Aristóbulo II y los saduceos, que pedían una confirmación de las decisiones tomadas por Scaura y Gabinio; la de Antipas que se había hecho acompañar por algunos piadosos fariseos; y la de doscientos notables judíos a quienes apoyaban influyentes prohombres de la Diáspora y que pedían a Roma que suprimiese el gobierno de los Asmoneos, asumiendo ella misma el poder temporal y permitiendo al Sumo Sacerdote y al Sanhedrin administrar los asuntos de Israel.

La solución al problema se presentaba difícil, precisamente por ser Israel uno de los eslabones del sistema imperial. Pompeyo, al que no era posible sobornar como a sus lugartenientes, asumió entonces la postura de quien, siendo invitado a pronunciar un laudo arbitral, dispone de medios para hacerlo efectivo. Ordenó a Aristóbulo que permaneciera a su lado, convirtiéndolo de hecho en un rehén, mostró favor a Hircano y a los fariseos, y despidió con palabras amables a los notables judíos, anunciando que los asuntos se arreglarían cuando llegase a Jerusalem. Antes de que el procónsul

emprendiera el viaje, con la sencilla majestad de un verdadero soberano, hizo que a Hircano se le tratara como a Sumo Sacerdote, insertándolo también en su séquito. Seguramente había decidido ya cuál iba a ser la fórmula, típicamente romana, que convenía emplear: dividir para imperar. Los notables judíos le habían dado una idea: separar el poder político del religioso que correspondían al Sacerdocio y al Sanhedrin. Ante él tenía los personajes idóneos para el juego: Hircano, el Asmoneo, de cuya legitimidad nadie dudaba, seguiría siendo Sumo Sacerdote, pero los árabes, que tan solícitos se mostraban hacia el favor de Roma, y tan útiles para el control y vigilancia de las fronteras y de las pistas de las caravanas, tendrían el poder militar y administrativo.

Los sacerdotes que controlaban el Templo y contaban con los soldados de Aristóbulo II, no se dejaron engañar: mientras la ciudad se aprestaba a la defensa y ellos proclamaban que ningún idólatra, con sus águilas, podía mancillar el suelo sagrado, ponían el mayor cuidado en que el sacrificio no se interrumpiera ni un solo día, pues en ello radicaba la esencia misma de Israel. Pompeyo, por su parte, se movía lentamente descubriendo su juego poco a poco. Desde Damasco pasó a Fenicia, siguiendo luego la costa. Mediante un rodeo alcanzó Idumea, llevando siempre a Antipas a su lado. Siguió luego a Perea para otorgar a Aretas el título inconfundible de «amigo y aliado del pueblo romano». Pasaron tres meses; los romanos estaban rodeando Jerusalem hacia donde arrastraron sus eficaces máquinas de asalto. Los defensores acabaron abandonando las murallas para refugiarse en el Templo confiando más en su carácter sagrado que en la fortaleza de sus muros de piedra.

Pompeyo entró en la ciudad escogiendo como residencia aquel mismo lugar en que, más adelante, se alzaría la Torre Antonia: sus soldados abrieron pronto una brecha en el muro, inmediato a esa estrecha puerta conocida como el Ojo de la Aguja. Por ella entraron las vanguardias romanas que iban mandadas por un hijo del antiguo dictador Sila, de nombre Fausto Cornelio. Algunos sacerdotes perecieron en la lucha aquel día que era precisamente el Kippur, esto es, la Expiación. Cuando la batalla cesó, con abundantes daños y víctimas, también Pompeyo decidió subir a la explanada del Templo. Como todos los idólatras estaba dominado por una gran curiosidad: ¿qué era lo que los judíos guardaban tan celosamente? Decidió alzar el Velo y penetrar en el Santo. No puede decirse que fuera tanto un sacrilegio como la insana curiosidad que en nuestros días acomete a los turistas. Según los cronistas romanos, quedó decepcionado: no había allí nada digno verdaderamente de

atención. Inmediatamente dispuso que los sacerdotes procedieran a la limpieza y purificación del Templo a fin de que el sacrificio diario pudiera continuar.

La decisión fue convertir a Israel en uno de los seis principados vasallos —junto con Capadocia, Ponto, Osroene, Commagene y Nabatea— a los que se encomendaba la vigilancia y primera defensa de la frontera frente a los partos. A efectos administrativos el territorio se dividía en cuatro circunscripciones, Idumea, Judea, Galilea y Perea, dependiendo directamente de los procónsules de Siria cuya residencia debía fijarse en Antioquía. De ellos iban a depender también, sin tener que pasar por Jerusalem, las ciudades helenizadas de la costa y las que formaban la Decápolis al lado del lago de Genesareth; a ellas se encargaba la importante misión de sembrar abundantemente el helenismo. Hircano II, Sumo Sacerdote, recibió el título de etnarca que le permitía sentirse jefe de su pueblo y presidir el Sanhedrin. Los romanos consideraban este título como delegación de su propio poder. Hasta el año 39 a. C. no reaparecerá el calificativo de rey.

¿Fue Hircano el «sacerdote impío» de los misteriosos libros de Qumram? No faltan investigadores que defienden esta hipótesis. No era necesario acudir a otros extremos para que los sucesos que acompañaron a Pompeyo despertasen el odio a todo lo que era romano. El procónsul, que ya ejercía un poder personal, envió a Aristóbulo y a su familia a Roma sin duda con intención de hacer figurar en aquel desfile triunfal que indicaría el comienzo de una era imperial. Durante el viaje, uno de los hijos, Alejandro, consiguió huir con la intención de protagonizar una nueva revuelta, buscando apoyo en los partos. No parecía muy difícil: ardían en el suelo de Palestina los rescoldos de una rebelión mientras los qumranitas, como otros muchos, elevaban a Yahvé sus plegarias para que les librase de la opresión. Los rebeldes eran especialmente abundantes en Galilea. Con todo esto contaban los partos decididos a quebrantar la frontera.

3. Roma estaba viviendo las tensas horas que marcaban el final del régimen republicano. Dos opciones se estaban ofreciendo, las cuales no podían dejar indiferentes a los judíos: una era el Principado, que preconizaba Pompeyo, consistente en conservar la estructura institucional reconociendo sin embargo una magistratura excepcional encargada de los poderes militares y diplomáticos; la otra, defendida por Julio César, proponía un paso a la Monarquía reconociendo en ella el carácter divino del poder. A esto último contemplaban los judíos como sustancia de la

abominación. Una Monarquía divinizada para todo el Mediterráneo, era una amenaza para el judaísmo; comenzaba a percibirse una corriente que le denunciaba como «oscura superstición», es decir, como un peligro para la ciencia, el progreso e incluso la «piedad» que caracterizaban al helenismo. Gaza, Askalon, Ptolemaida —no tardaría en sumarse a ellas Cesarea Maritima— todas en la costa, Scitópolis en Galilea, Sebaste en Samaría, Gerasa y Gadara en los altos riscos del lago de Genesareth eran ya simientes plantadas en tierra de Israel.

El arameo, lengua de uso corriente, se veía obligado a convivir con el griego, que ganaba en extensión; el hebreo era, definitivamente, una lengua de uso restringido a la religión y la liturgia. El orden instaurado por Pompeyo, que respetaba la libertad religiosa y administrativa poniendo fin a las divisiones y querellas entre los Asmoneos, presentó bastantes ventajas de orden práctico. Hircano II no estaba autorizado a ejercer el poder político como hicieran sus antecesores; tenía que limitarse a cuestiones internas. Se evitaban así las guerras. Por su parte las polis a las que Pompeyo reconocía su autonomía, estaban en condiciones de explotar las rutas mercantiles que desde la costa, subían hasta Damasco y la actual Aman, donde se producía el enlace con las largas, prósperas y misteriosas pistas de caravanas que alcanzaban los lejanos mercados asiáticos. Cafarnaum era uno de los puntos de enlace, con importantes oficinas aduaneras. Dos legiones romanas se hallaban instaladas de modo permanente en Siria.

A la sombra de Hircano II estaba creciendo el poder de Antipas, el idumeo, a quien Pompeyo encomendara la vigilancia militar del territorio. Contaba con unidades de camelleros, hábiles en el manejo de las armas, y capaces de recorrer largas distancias. Las frecuentes revueltas hacían necesario el recurso a la fuerza y propiciaban el crecimiento de aquellas unidades. La primera fue aquella que Alejandro, el hijo de Aristóbulo, protagonizó. Desde Antioquía enviaron a Antipas refuerzos; figuraba entre ellos un joven oficial, de ilustre familia romana, que se llamaba Marco Antonio. Primer contacto, para él, con una tierra que sería su aventura y su desventura. Como consecuencia de la victoria, los gobernadores de Siria, Mauro Filipo y Léntulo Marcelino, decidieron recortar las atribuciones de Hircano II aumentando en cambio las de Antipas. Ya era, en Palestina, el verdadero poder.

El año 59 a. C. Pompeyo, César y Licinio Craso, que aportaba ingentes sumas de dinero, constituyeron el primer triunvirato para ejercer

conjuntamente el poder. En el reparto de cometidos que a este acuerdo siguió, correspondió a Pompeyo el Oriente, pues era el territorio por él organizado. Envió a Aulo Gabinio nuevamente a Antioquía con título y poderes de procónsul, pero él no se atrevió a abandonar Roma, porque necesitaba mantener el contacto directo con el Senado. El año 57 se supo en Antioquía que Aristóbulo II había conseguido huir, reuniéndose con su hijo Alejandro y ambos estaban en relación con los partos. Alejandro se había casado con su prima, la hija de Hircano II, lo que le permitía unir en su persona toda la legitimidad de los Asmoneos. Padre e hijo tenían antiguas relaciones con Gabinio, al que no resultaba difícil sobornar: le engañaron diciendo que se trataba únicamente de recobrar el patrimonio sin alterar el orden impuesto por Roma, pero en cuanto hubieron entrado en posesión de la gran fortaleza de Maqueronte, comenzaron a fomentar la revuelta: el autor del rollo de la Guerra, en Qumram, que dice de los romanos que «ofrecen sacrificios a sus emblemas y adoran sus instrumentos de guerra», ya estaba anunciando que el «dominio de los kittim concluirá siendo derrotada la iniquidad sin que quede ni rastro y no habrá escapatoria».

Gabinio, ahora poder supremo en Oriente, comprendió que sólo Antipas y sus dos hijos permanecían indisolublemente unidos al poder romano, porque no había para ellos otra alternativa, aunque no fuesen personas muy recomendables. Los judíos, aunque en su mayor parte eludiesen los movimientos subversivos, no ocultaban el odio y desprecio que sentían hacia los romanos. Comenzaban a aparecer entre ellos partidarios de la violencia, proto-zelotes como recomiendan llamarlos Mazzarino y Elliger, conocidos por los romanos como *sicarios* ya que usaban un puñal (*sica*) como arma preferida. Los idumeos eran objeto del mismo odio que despertaban los romanos.

Gabinio recibió nuevas órdenes. Había que restaurar en Alejandría al faraón, Ptolomeo IX, el *Auletes* (Flautista) porque estaba dispuesto a dar a Pompeyo 10.000 talentos. Un gran ejército cruzó Palestina, hacia el Nilo. Marco Antonio había ascendido y era ahora el comandante de la caballería. Sin lucha, Ptolomeo XI fue restaurado y en la fiesta que ofreció a los que la ayudaban, Antonio tuvo la oportunidad de ver por primera vez a una muchachita desgarbada de catorce años que se llamaba Cleopatra. Esta expedición había permitido a Antipas demostrar la utilidad que sus servicios tenían para los romanos: sus camellos, su agua, su conocimiento de los rincones que permiten sobrevivir en el desierto, aseguraron el éxito de la operación.

Gabinio regresó a Antioquía para comprobar que había sido relevado: un nuevo reparto de funciones entre los triunviros encomendaba a Craso la guerra contra los partos. Antipas acudió inmediatamente para ponerse a sus órdenes y ofrecerle la misma suma, 10.000 talentos de oro, que Ptolomeo brindara. Naturalmente el idumeo no tenía esta suma, pero sí se hallaba en las cajas fuertes del Templo. El riesgo estaba perfectamente calculado, pues la destrucción de los partos beneficiaría extraordinariamente los negocios de Israel. Craso, que no era un militar —Espartaco le había vapuleado— ni tenía idea de lo que significaban los inmensos espacios del desierto, emprendió una ofensiva que le condujo a la derrota y muerte en Carrhae (53 a. C.). Antipas ayudó eficazmente al gobernador de Siria, Casio Longino, en la tarea de asegurar la frontera, demostrando así que era digno de la confianza que en él tenían los romanos.

Disuelto el triunvirato por muerte de Julia, hija de César y esposa de Pompeyo, y desaparición de Craso, las dos fórmulas, Monarquía y Principado se enfrentaban con las armas en la mano. Al comienzo de la primavera del año 49 llegó a Jerusalem la noticia de que César, habiendo cruzado el Rubicón, iniciaba la guerra civil. En Antioquía apareció uno de los senadores, Metelo Scipio, para reunir fuerzas en favor de la causa de Pompeyo y del Senado. Antipas llegó con promesas de fidelidad y ofertas de dinero en abundancia. Favor por favor, Metelo hizo asesinar a Alejandro, el hijo de Aristóbulo, barriendo así una de las dos ramas de los Asmoneos. No había duda: siendo los jefes del ejército, Antipas y sus hijos eran los verdaderos dueños de Palestina. Hircano II podía seguir presidiendo el sacrificio diario en el Templo y entrando, una vez al año, en el Santo; carecía ya de todo poder político.

Llega entonces la funesta noticia: Pompeyo ha sido derrotado y muerto en Farsalia (9 de agosto del 48). Antíoco hubo de preguntarse si no estaba en el bando equivocado e iba a sufrir las consecuencias. Inmediatamente elaboró un argumento: siempre había sido fiel y obediente a las autoridades romanas; el relevo de éstas no era de su incumbencia. Por fortuna para él ni Pompeyo en la fuga, ni César en la persecución pasan por Palestina; ambos llegan a Egipto por mar. Y aquí Pompeyo es asesinado y César se encuentra, inexplicablemente, bloqueado en el palacio de Alejandría (enero-marzo del 47). Ésta es, precisamente, la hora de Antipas y de sus hijos: se multiplicaron reuniendo tropas, buscando dinero, señalando los pozos y fijando las etapas de las fuerzas que acudían en auxilio de César. A los judíos de Leontópolis se ordenó acudir también en su socorro.

De este modo cuando el asedio terminó era evidente que los idumeos se habían hecho acreedores al agradecimiento del gran Julio. En el verano del 47 éste pasa por Palestina, acampa a la vista de Jerusalem y no muestra el menor interés por la ciudad santa. Pero toma decisiones: Hircano II será confirmado en el Sumo Sacerdocio; Antipas y sus vástagos reciben el «ius civium» para que puedan disfrutar de los privilegios romanos, incluso el desempeño de magistraturas. De modo que Antipas es el primer «procurator Iudaeae», antes de que otros romanos de pura estirpe ocupen el cargo. Un procurador era simple mandatario designado por quien ya era dueño del Imperio. La antigua soberanía de los Asmoneos era sustituida por una magistratura romana de segunda fila. Todos los privilegios, exenciones y libertades que el Senado concediera a la religión judía, a sus sacerdotes y a la ciudad de Jerusalem quedaban automáticamente confirmados.

Paradójico desenlace de la aventura de restauración política que iniciaran un siglo antes los violentos hijos de Matatías. Mientras César se preparaba para imponer en Roma la divinización del poder, Israel era integrado como un territorio más dentro de su Imperio, siendo gobernada directamente por un magistrado romano que, aunque de fe judía, era de sangre árabe. César no era un mediocre político sino un verdadero hombre de Estado que sabía penetrar en la profundidad de los problemas: trató de buscar una fórmula que evitase tensiones innecesarias y reconoció a los judíos, dondequiera que habitasen, ahora dispersos por todos los rincones del Mediterráneo, la condición singular de constituir un *ethnós*, es decir, una específica comunidad humana distinguida por su religión. Esta comunidad reconocía su cabeza en el Sumo Sacerdote Hircano II y quienes en el oficio le sucediesen; por eso volvía a emplear el título de *etnarca*.

4. Dicha autoridad no alcanzaba desde luego a los numerosos no judíos que habitaban ahora en Palestina y, en relación con la Diáspora, se limitaba a las cuestiones estrictamente religiosas. En la acrópolis de Jerusalem se hallaba asentado un nuevo y más auténtico poder, el del procurador Antipas que se extendía, en las cuestiones no religiosas, a todos los habitantes de Palestina, judíos y no judíos. Sus dos hijos, Fassael y Herodes, figuraban como estrategas en Judea y Galilea respectivamente. El régimen romano se definía a sí mismo: era imprescindible el «ius civilis» para ostentar las magistraturas.

Saduceos y fariseos mostraron un descontento que compartían con los demás sectores de la población judía: una leyenda negra, seguramente justificada,



envuelve a los idumeos. Dominando conjuntamente el Sanhedrin, las dos sectas mayores buscaron el modo de acentuar las exigencias religiosas; es conveniente despojar a la palabra fariseo de las connotaciones negativas de que se le ha rodeado. Todo el judaísmo posterior se apoya en su doctrina. Los fariseos se mostraban unánimes en la obediencia a la Ley Oral, aunque divergentes según las enseñanzas de aquellos maestros a los que seguían. Cinco parejas (*zugot*) se habían sucedido desde la revuelta de los Macabeos: Joseph ben Joezer/Joseph ben Johanan; Joshua ben Periah/Nittai de Arbela; Judah ben Tabbai/Simeon ben Shetak; Semaiah/Avtalyon; y finalmente Hillel y Shammaï. Cada uno de ellos formaban potentes escuelas capaces de continuar su trabajo. Conviene señalar que Gamaliel, maestro de San Pablo y conservado con tintes favorables en la memoria cristiana, era nieto de Hillel.

Según Josefo, Hillel ha-Zaquen (el Viejo), nacido en Babilonia aproximadamente el año 110 a. C., fue durante cuarenta años una especie de maestro indiscutido. Sus divergencias con Shammaï se referían a la aplicación de la Ley, pues este último recomendaba atenerse a la letra de la misma mientras que Hillel «tendía a una interpretación liberal y progresiva de la halakhah» (Werblowski). Por ejemplo, en el caso de repudio de la mujer, los hillelistas pensaban más en la intencionalidad de la esposa al desagradar al marido mientras que para los shammaistas era suficiente con que dejara quemarse la comida para entregarle libelo de repudio. Sin embargo, la diferencia entre ambos maestros no debió ser demasiado radical ya que la máxima favorita de Shammaï era: «Recibid con semblante alegre a todos los hombres». Preguntado en cierta ocasión Hillel por el mandamiento principal respondió que la regla de oro debía ser: «No hagas a otro lo que no quieras para ti». Su influencia fue sin duda grande, aunque nunca visible en los aspectos políticos. Piadoso, amable, pacífico, para su tarea no tuvo en cuenta los obstáculos que podían venir del lado de las autoridades romanas o de los herodianos. Todo parecía resumirse en este punto: nada es tan importante para el judío como el amor a la Torah.

Aún quedaban huellas del paso de César, sin que hubiera concluido el año 47 cuando estalló en Galilea una revuelta a cuyo frente se encontraba cierto Ezequías a quien Josefo califica únicamente de «bandido». Esto quiere decir que no se trataba de ningún fariseo. Herodes tuvo en esta oportunidad su primera actuación: aplastó la revuelta y ejecutó a Ezequías. Algunos fariseos plantearon entonces ante el gran Sanhedrin la cuestión, difícil e importante, de si un simple gobernador militar tenía poderes para condenar a muerte y ejecutar a un judío, sustrayéndolo a la autoridad del etnarca. El episodio iba a

servir para una delimitación de las competencias. Desde Antioquía el procónsul, Sexto Pompeyo, hizo una seria advertencia a las autoridades de Jerusalem: no admitiría que se tomaran medidas contra un magistrado romano, Herodes, dotado del «ius vitae necisque». Éste compareció ante el Sanhedrin como magistrado, con el atuendo e insignias de su cargo y solamente un fariseo, Samas, se atrevió, según Josefo, a repetir la acusación en medio de aquella solemne Asamblea, absolutamente amedrentada. Quedaba perfectamente claro que el Sanhedrin carecía de competencia en los casos de delincuencia política, como eran las rebeliones.

Antipas y sus hijos demostraron poseer gran habilidad para sortear los escollos de las guerras civiles que sacudían al Imperio romano en aquellas horas de su nacimiento. No variaron su argumento esencial: eran fieles a Roma y a las autoridades que en cada momento la representasen sin entrar en discusiones en torno a la legitimidad de éstas. Así pues, cuando César fue asesinado (idus de marzo del 44), los idumeos manifestaron su obediencia al nuevo procónsul, Casio Longino, del bando senatorial. Vino a Jerusalem la orden, desde Antioquía, de reclutar soldados y reunir dinero y Antipas obedeció con presteza reduciendo incluso a esclavitud a los judíos que se negaban a pagar los nuevos tributos. Naturalmente esta conducta tenía que despertar nuevos odios en el interior. Es unánime, en nuestras fuentes, la aureola siniestra que rodea la memoria de los idumeos.

La inestabilidad, que de nuevo se contagiaba al Mediterráneo oriental, brindó una oportunidad a los violentos, que hallaron un jefe en el olvidado hijo de Aristóbulo II, Antígono, que negaba incluso la legitimidad de Hircano. Con ayuda de los partos se preparó un gran levantamiento que debía comenzar con el asesinato de Antipas. En efecto el año 43 el procurador fue muerto por cierto Malichos que se valió del conocido procedimiento de la copa envenenada.

5. De este modo entramos en los «días del rey Herodes». Las *Memorias* y la *Crónica* que el rey encargó a Nicolás de Damasco para defensa de su reinado se han perdido. Estamos por consiguiente reducidos a las noticias que nos da su implacable enemigo Flavio Josefo. Sin embargo, la imagen que dan los evangelistas y los historiadores romanos nos demuestra que el juicio negativo debió hallarse bastante justificado. El asesinato de Antipas sorprendió a sus hijos en un momento sumamente difícil; ninguna ayuda podían esperar de Roma, ni les convenía recurrir a ella en las circunstancias revueltas de la muerte de César. No hacía mucho tiempo

aún que Fassael y su hermano declararan que todo se lo debían a él; unirse a Bruto o a Casio Longino les hubiera arrastrado en su caída. Una cosa era la obediencia pasiva; otra muy distinta el establecimiento de una alianza.

Antígono, comprometido con los partos, acababa de proclamarse rey, legítimo sucesor de Alejandro Jannai y de Salomé. Herodes acudió entonces a Hircano II y le convenció de que su permanencia en el Sumo Sacerdocio dependía de que el usurpador no triunfara, pues Antígono no iba a conformarse con el poder político. El Sumo Sacerdote carecía de hijos varones que pudieran sucederle: su linaje se condensaba en una muchachita, nieta suya y sobrina también de Antígono por parte de su madre, llamada Mariamme. Herodes consiguió que el abuelo se la entregara como esposa; de este modo la sangre de los Asmoneos y la de los Idumeos se fundían para crear un nuevo linaje. Josefo dice que, a pesar de todo, Herodes llegó a querer a su esposa. Noticias importantes estaban llegando a Palestina. Los enemigos de César habían sido derrotados en Filipos (otoño del 42 a. C.) y Casio Longino se contaba entre los muertos. Un nuevo triunvirato se había constituido y mientras Octavio, sobrino de César, se reservaba el Occidente y Lépido era relegado a África, Marco Antonio obtenía el gobierno de todo el Oriente. Herodes y Antonio se conocían, desde que cabalgaran juntos en el servicio de César.

Desde Israel se enviaron a Grecia procuradores para repetir la demanda que ya se hiciera a Pompeyo: que se les librara de los Idumeos, pues no querían tener otro rey que Roma, respetando la libertad del Templo. Pero a presencia del triunviro llegó también Herodes, que fue recibido con suma complacencia porque llevaba, en su equipaje, un buen cargamento de oro. Josefo parece haber tenido puntual información: los Idumeos afirmaron que por haber sido fieles a la Casa de César, habían tenido que sufrir «inicua» persecución por parte de Casio Longino que había llegado a saquear los tesoros de Israel y a condenar a esclavitud a muchos de sus súbditos. Marco Antonio aceptó la explicación y el dinero extendiendo en favor de Fassael y de su hermano nombramientos que les acreditaban conjuntamente como *tertarcas*, esto es, magistrados supremos en nombre de Roma para gobernar los cuatro territorios arriba mencionados.

Antonio deseaba heredar cuanto César tuviera, incluso la reina Cleopatra XIV, que ya no era la frágil muchachita de la Corte del Auletes. Ella no ocultaba el odio hacia los Idumeos, que ocupaban un territorio, Palestina, que era parte de Egipto. Los habitantes de la zona, incluyendo

Israel, hacían menos distingos: los romanos, Herodes y Cleopatra merecían la misma aberración. Por otra parte el segundo triunvirato era tan frágil como el primero: desde el año 41 a. C. se anunciaban rumores de guerra entre Antonio y Octavio. Por su parte Quinto Labieno, experimentado general, lugarteniente de César en las Galias, pero alineado luego entre los defensores del Senado, había conseguido sobrevivir al desastre de Filipos, refugiándose en Partia; muchos otros fugitivos se le unieron. Convenció a Orontes, rey de los partos y a su hijo Pacoro de que los romanos no iban a detenerse: la mejor defensa era, sin duda, el ataque. El mismo año 41 las fronteras orientales saltaron ante el ataque de los partos que llegaron a apoderarse de Antioquía, con toda Siria, dando muerte al procónsul, Decidio Saxa. Antígono, que seguía titulándose rey de Israel, ofreció a Labieno mil talentos de oro y quinientas mujeres, preciosa mercancía, si le ayudaba a conquistar el trono.

De este modo partos y romanos disidentes entraron en Jerusalem, donde algunos sacerdotes saduceos aclamaron a Antígono, recordando la independencia que conquistara su padre. Hircano II y Fasael, que intentaron negociar con los partos, fueron entregados por éstos a sus enemigos. Josefo dice que Fasael se suicidó y que Antígono arrancó a mordiscos una oreja a su tío Hircano, para impedirle ostentar él Sumo Sacerdocio; después de lo cual dispuso su deportación a Babilonia donde la comunidad judía le recibió con honor. Herodes había concentrado sus tropas en la formidable atalaya de Masada disponiendo una defensa a ultranza, pero tuvo la precaución de no permanecer allí, buscando más seguridad en Petra, entre sus parientes. Masada se encuentra a corta distancia del cenobio de Qumram que experimentó por estos años un primer momento de interrupción. Un hermano menor de Herodes, José, consiguió impedir que la fortaleza sucumbiera. Antígono cambió su nombre por el de Matusías y asumió el Sumo Sacerdocio reanudando el sacrificio. Los partos, que no respetaban su autoridad, sometieron el país a terribles violencias.

Reconfortado por Aretas, Herodes pudo emprender viaje a Roma: la invasión de los partos era asunto que importaba mucho al Imperio. Llegó a Brindisi en el momento en que Octavio y Antonio habían logrado un nuevo acuerdo (6 octubre del 40) que significaba el reparto equitativo de todo el ecumene romano. El Idumeo reunía todas las condiciones que convenían a Roma: judío de religión pero no de etnia, lo que le impedía ser sacerdote, disponía de los instrumentos necesarios para asegurar su poder. Por encima de todo era hombre sin escrúpulos y de gran ambición. Cleopatra se hallaba en este momento eclipsada. En consecuencia Octavio y Antonio decidieron

otorgarle el título de rey. Antes de abandonar Roma; Herodes subió a lo alto del Capitolio y ofreció a Zeus el sacrificio en la forma debida.

Mientras Antonio desplegaba la contraofensiva capaz de devolverle las bases de partida, barcos romanos conducían a Herodes hasta Ptolemaida, desde donde, por el camino de tierra, alcanzó Yafo. Casi inmediatamente, por Beerseba, se abría una comunicación entre Masada y el mar. Como una de las primeras noticias que recibió le comunicaba la muerte de su hermano José, decidió trasladarse personalmente a Masada. Los fariseos no disimulaban la repugnancia que les producía aquel árabe que no se recataba a la hora de ofrecer sacrificios idolátricos. Antígono seguía encastillado en Jerusalem, que confiaba en convertir en inexpugnable. Herodes viajó hasta el campamento de Marco Antonio en Samosata (38 a. C.) para pedir una acción resolutive a la que el triunviro accedió. Antes de que comenzara el asalto a Jerusalem, el rey decidió celebrar una ceremonia pública para su matrimonio con Mariamme: de este modo podía presentarse como el legítimo sucesor de Hircano II. Ventidio Baso vino desde Egipto con sus legiones y en junio o julio del año 39, tras meses de duros combates, Jerusalem fue nuevamente tomada: mostraba en todas partes las huellas de su sufrimiento.

6. El decreto del Senado que otorgaba a un idumeo el título de rey de Israel y le invitaba, en condición de tal, a tomar parte en el sacrificio a los dioses de Roma, era una afrenta a toda la tradición judía. Golpeaba en la conciencia de los hebreos el estigma de la abominación, señalado en el Libro de Daniel. Herodes conocía todo esto y cuán frágil era su posición; en su descargo podía decir únicamente que no había solicitado el título, pero que una vez otorgado, podía extraer de él notorias ventajas para los judíos. Reunía en sí todas las condiciones que a Roma convenían para asegurar su dominio en el Oriente Próximo. Seguro de que sólo de Roma dependía su conservación del trono, estableció relaciones con las grandes familias romanas, introduciendo en ellas también a sus hijos. Para sostenerse en el poder recurrió a medios tan reprobables que incluso sus protectores le consideraron con desprecio. El abismo entre monarca y súbditos era tan profundo que puede decirse que la *basileía* herodiana era el equivalente a un régimen de ocupación militar ejercido en nombre del Imperio.

En cierto modo el gobierno de Herodes significa una revolución. Funcionando como un intermediario del poder romano, éste le aseguró el dominio también sobre los judíos de la Diáspora. Aparcando al Sanhedrin en una esfera

religiosa —fue privado de muchos de sus poderes— creó un Consejo privado en el que figuraban exclusivamente sus amigos y al que asignaba funciones políticas. Abundaban los griegos como el mencionado Nicolás de Damasco, al parecer uno de los mejores historiadores de su tiempo. El matrimonio con Mariamme era el segundo; multiplicó luego las uniones conyugales como un medio para incrementar su poder. Éste se hallaba garantizado por las guarniciones de las cuatro grandes fortalezas, Herodión, Fasaelis, Antipatris y Maqueronte, que le servían también de residencia.

La magnificencia del nuevo Templo, la atención a la Diáspora, las asambleas del pueblo para explicar los beneficios que se derivaban de la colaboración con Roma, eran dimensiones en busca de una mayor aceptación. El desarrollo del comercio, que beneficiaba a su tesoro, le permitió mostrarse más benevolente en relación con los impuestos. Trataba de atraerse especialmente a los grandes linajes de la Diáspora, como Betos o Fiabi, a las que entregó el Sumo Sacerdocio. Hizo venir maestros de Babilonia que le ayudasen a mantener las formas externas del culto y mostró benevolencia hacia los fariseos, especialmente la Casa de Hillel o Menajem, el esenio, que llegó a convertirse en un gran personaje de su tiempo. Como todos los tiranos, estableció una serie de precauciones, la primera: establecer un determinado círculo de intereses en torno a su persona y a su gobierno. Quienes formaban parte de la elite gobernante bajo los Asmoneos fueron sustituidos por otros que todo lo debían al Régimen y, en consecuencia, se hallaban obligados a defenderlos. Éstos eran los *herodianos*.

El odio de los rigoristas judíos, entre los que tenemos que incluir a los fariseos, se incrementaba porque consideraban a Herodes como agente de la nueva helenización. Lo era: además de atraer a su Corte intelectuales y artistas griegos, ponía nombres adúladores a las ciudades que fundaba, como Sebaste o Cesarea Maritima. Grande por sus obras, grande por sus crímenes, así fue Herodes. A Flavio Josefo sorprende la conducta que observó con su esposa Mariamme, a la que consintió una libertad política que en nadie toleraba, porque ella le aportaba una legitimidad. Pero, al final, la asesinó. Muchas noches se despertaba invocando su nombre. Fuera de Jerusalem se mostraba muy devoto del sincretismo que Roma impulsaba mientras que dentro de ella quería aparecer como devoto judío. Las reparaciones que ordenó hacer en el Templo, tan dañado por las sucesivas operaciones militares, alcanzaron tal dimensión que puede decirse que construyó un Templo nuevo. ¿Buscaba con ello compensar las críticas contra su persona y su obra o, simplemente, hacer alarde de magnificencia para justificar el

calificativo de Grande que le complacía? Siguió una sistemática política de anexiones, hasta dotar a Israel de un espacio que era mayor que el que tuviera Alejandro Jannai. Los dominios nuevos contaban con escasa población judía.

El poder de Herodes se asentó sobre cuatro fundamentos esenciales. En primer término la crueldad fría, racional e inexorable, destinada a producir el miedo: un medio para alcanzar un fin. Los saduceos fueron los primeros en notar sus efectos y respondieron bien, sometándose; de este modo dejaron de ser molestados. Herodes aplicaría un sistema de eliminación preventiva de cuantos pudieran significar un peligro sin esperar a que éste pudiera llegar a convertirse en realidad. El segundo lugar lo ocupaba la acumulación de riquezas, incrementadas siempre tras la eliminación de sus adversarios políticos: la fama de insaciable codicia que Josefo le atribuye parece ser exacta. Sin embargo las riquezas no constituían un fin en sí mismas sino el medio imprescindible para alimentar el tercero de los grandes apoyos: la amistad de los poderosos de Roma. Sus lazos con la Casa de Marco Antonio, antes y después de la muerte del general, fueron sumamente fuertes permitiendo la educación en la Ciudad Eterna de algunos vástagos de su familia. El cuarto y último de los fundamentos se hallaba en las reclutas militares que le permitieron disponer de un ejército, aunque nunca sería considerado peligroso por los romanos.

7. Desde el año 36 a. C. Herodes reina, sin mayores obstáculos, en Jerusalem. Aborrecido, inspira el suficiente temor para que no se produzcan agitaciones peligrosas. El riesgo mayor viene ahora de Egipto. Antonio había puesto fin a su alianza con Octavio, devolviéndole con afrenta su esposa Octavia, para reunirse nuevamente con Cleopatra y acabar celebrando con ella nuevo matrimonio. A uno de los hijos de ambos, Ptolomeo *Philadelphos* se impuso el nombre que corresponde a un futuro faraón. Flavio Josefo entiende que la reina pretendía restaurar el poder de los Lagidas, sustituyendo a Roma en la hegemonía sobre el Mediterráneo oriental. Aunque Palestina no figuraba entre las donaciones que le otorgó Antonio es indudable que figuraba entre sus apetencias. Herodes colaboró en la campaña contra los partos y cuando Antonio fue derrotado, se encargó de asegurar la frontera y negociar alguna clase de acuerdo. Consiguió, entre otras cosas, que Hircano II fuera devuelto a Jerusalem: su defecto físico le impedía ser Sumo Sacerdote de modo que hubo de sustituirle Ananel, que había viajado en su compañía y tenía las condiciones requeridas.

La madre de Mariamme, viuda de Alexandre, vivía en la Corte con su hija; ambas mujeres decidieron unir sus esfuerzos para conseguir que otro hermano de Mariamme, que contaba 16 años, fuera Sumo Sacerdote, ya que se trataba de un Asmoneo. Recurrieron además a Cleopatra, para que ésta les ayudase. Hubo tensiones en los años 35 y 34 a. C. Herodes cedió; no sólo revocó el nombramiento de Ananel sino que anunció su intención de hallarse presente en las ceremonias de presentación y entronizamiento de Aristóbulo, que comenzó a presidir el sacrificio. Unas semanas más tarde la Corte hubo de comunicar al pueblo una triste noticia: el Pontífice se había ahogado accidentalmente en una de las piscinas que rodeaban el palacio de Jericó. La madre del muchacho escribió a Cleopatra y le dio cuenta de una noticia distinta: Aristóbulo había sido asesinado por Herodes.

La reina comentó esta noticia con Antonio, él cual ordenó a Herodes que compareciera ante él en el campamento que tenía establecido en Laodicea de Siria (actual Latakieh). Discurría aún el año 34 a. C. Antes de abandonar la seguridad de sus fortalezas, Herodes entregó a Salomé un pliego con instrucciones muy precisas. Si, como era de temer, la entrevista terminaba en desastre, Mariamme tendría que ser inmediatamente ejecutada. Era muy importante que no cayera viva en manos de los romanos. A sus criados y mayordomos ordenó que llenaran sacos y cofres de oro, joyas y otros objetos valiosos, de aquellos que encendían las pupilas de los bárbaros. Aunque Antonio cedió ante aquellas aportaciones que necesitaba para sostener su ejército, las negociaciones fueron muy difíciles y el rey de Israel se vio obligado a entregar a Cleopatra la costa de Egipto y el oasis de Jericó, que le producían pingües beneficios. Sin darse cuenta estaba recibiendo con esa amputación territorial una carta de seguro: cuando las tornas cambiaron en favor de Octavio pudo presentarse entre las víctimas de Cleopatra. Flavio Josefo nos transmite la noticia de que entonces podría decir que el único deseo que en él despertara la reina de Egipto era estrangularla.

Como una compensación a las pérdidas sufridas, Herodes fue autorizado a percibir tributos de los inquietos nabateos, lo que significaba una ruptura entre él y Aretas. Vino después Actium (2 de septiembre del 31 a. C.). Herodes ordenó que no se permitiera a Antonio el paso por sus dominios y viajó personalmente a Rodas para dar a Octavio la bienvenida recibiendo de él la confirmación de su corona. El 3 de agosto del año 30 el reino de Egipto dejó de existir; Cleopatra se había suicidado. Herodes podía cobrar sus servicios: había preparado Ptolemaida para que sirviese de base a Octavio, encargándose también de proporcionar 300 talentos para pago de las tropas y



todos los abastecimientos necesarios para la marcha sobre Alejandría. Recobró los territorios que Cleopatra le arrebatara y, mediante asesinatos, se deshizo de Mariamme (29 a. C.), Alejandra (27) y de su cuñado Kostobar (25). Era importante destruir hasta la sombra de los Asmoneos.

Fiel vasallo de Roma, vigoroso instrumento de la política imperial, Herodes se hizo acreedor a las más altas calificaciones por su eficacia. Supo mantener el orden en una región altamente conflictiva y montar la guardia en una frontera que incrementaba sus actividades mercantiles. La «pax romana» de Augusto se hizo cómplice de su despotismo. Para los judíos se sumaba todavía un motivo más: las águilas romanas se proyectaban contra el cielo de Jerusalem, empeñada en seguir siendo la ciudad santa, que era ya sólo una parte de los dominios del rey. Pues el reino estaba compuesto por nueve provincias de índole y población muy diferentes: Judea, Samaría, Idumea, Galilea, Gaulanítide, Traconítide, Perea, Baniás y Gadara. Los hebreos eran ya una minoría en el conjunto abigarrado de sus súbditos. En su palacio montaba guardia una unidad de galos, de lacios cabellos, contratados a la muerte de Cleopatra. Los hijos de Mariamme y Herodes ahora vivían en Roma, para servir de rehenes y ser educados al modo romano; eran huéspedes en casa de Asinio Polión, un influyente senador. El año 18 Herodes viajaría a Roma: una ocasión para establecer lazos muy estrechos con M. Vipsanio Agripa, que era el primero después del emperador, y al que, tres años más tarde dispensaría amplios honores en Jerusalem. Las relaciones entre esta rama de la familia imperial y los herodianos desempeñarían importante papel en la política.

8. Probablemente Herodes quería convertir aquel heterogéneo puñado de territorios que Roma le asignara, en un verdadero reino, oriental en el fondo y en la estructura despótica del poder, pero helenístico en su revestimiento. Ese helenismo que Augusto estaba convirtiendo en «buena noticia» para todos los pueblos, empleando los servicios de una generación de grandes escritores. De ella era el sincretismo, simbolizado en el Panteón, la forma religiosa. Pues la «pax romana» era consecuencia del impulso divino —«genius Augústi»— que sostenía al emperador, reconocido como verdadera hipóstasis de la divinidad; era justo, en consecuencia rendir culto al emperador de acuerdo con ritos que las leyes señalaban. Herodes nunca faltó a este deber. En otro tiempo había levantado, junto al Templo, la torre que se llamó Antonia en homenaje al triunviro. Sebaste de Samaría y Cesarea Marítima albergaron altares para el culto imperial.

Paralelamente hizo objeto de atenciones especiales a Jerusalem, hasta convertirla en una ciudad de oro y mármol: construyó un teatro, un anfiteatro y un hipódromo, disponiendo que se celebrasen juegos quinquenales. Su obra más importante fue, sin duda, el nuevo Templo, verdadero alarde técnico que se ejecutó sin necesidad de interrumpir el sacrificio diario. Durante estos años se estaban logrando en Palestina avances técnicos, como la noria de cangilones o el polipasto, que no se difundieron porque el espíritu conservador romano temía que provocara perturbadores cambios sociales. Las obras del Templo se iniciaron en el invierno del 20 al 19 a. C. y la inauguración tuvo lugar nueve años después. Sobreviven apenas algunas hiladas en sus ásperos sillares en el que ahora llamamos Muro Occidental, así como las amplias escaleras descubiertas por los arqueólogos de nuestros días.

El Templo estaba formado por tres atrios. El interior, reservado a los sacerdotes, contenía el Santo, adonde nadie, ni siquiera el rey, podía acceder. El segundo, llamado de los «israelitas» pues sólo éstos eran admitidos, contaba con zonas separadas para hombres y mujeres. El atrio «exterior», que podían visitar también los no judíos, era una especie de puente entre las religiones y culturas que en Jerusalem se hacían presentes: sus grandes pórticos, especialmente el de Salomón, que se desplegaba hacia el torrente del Cedrón, y el real, que cubría el lado sur, permitía celebrar reuniones, conversaciones y enseñanzas. En este tercer atrio, con gran escándalo de los fariseos, ordenó Herodes colocar un águila de oro: precisamente aquel instrumento de guerra que, según denunciaba el rollo de la biblioteca de Qumram, adoraban los idólatras romanos.

La ilegitimidad de origen constituyó siempre una pesada carga sobre los hombros de Herodes; debió tomarse insoportable tras el asesinato de Mariamme, objeto de sus pesadillas según Flavio Josefo. Esto puede explicar la gran influencia que ejerció su hermana Salomé. Cuando los dos hijos de la difunta reina regresaron de Roma, se acrecentaron los temores del rey: allí estaban los posibles rivales de la sangre de los Asmoneos. El mayor, Alejandro, se había casado con una princesa capadocia; el segundo, Aristóbalo, con una hija de su prima Salomé, llamada Berenice. Ambos eran el producto acabado de cuanto la educación romana podía entonces conseguir: hablaban correctamente latín y griego, poseían desde su nacimiento el «ius civilis», conocían muy bien los entresijos de la familia de Augusto, contaban con la protección de éste y en todas partes tenían amigos. En suma, se habían convertido en muy peligrosos.

Según Josefo fue precisamente Salomé, la influyente hermana, quien despertó las suspicacias de Herodes: aquel retorno de los jóvenes podía ser parte del proyecto de Roma para sustituirle. Con toda calma, el rey preparó un plan astuto y cruel dirigido a alejar el peligro. Primero trajo a la Corte a un hijo de su anterior matrimonio, llamado Antípatros, como su abuelo, demostrando así que no era necesaria la descendencia de Mariamme para asegurar la sucesión. El año 13 a. C. le envió a Roma con cartas especiales de recomendación para Agripa a fin de que fuese preparado como los otros sus hermanos; se introdujo en los círculos íntimos de la Casa imperial. Un año más tarde Herodes viajaría también a Roma para denunciar a sus hijos como conspiradores que debían ser eliminados. Esta vez Augusto se negó a dar la licencia de muerte: recomendó al Idumeo que se reconciliara con aquellos que llevaban su misma sangre.

Aparentando que cedía, Herodes decidió esperar: situaciones muy conflictivas en Petra y en la frontera de los partos hacían que sus servicios resultaran imprescindibles. Pero siguió enviando a Roma denuncia tras denuncia contra aquellos príncipes a los que presentaba como desleales a Roma. Finalmente Augusto cedió: los príncipes serían juzgados, fuera de Jerusalem y por un tribunal sin sospecha. Ninguna dificultad representaba esto para Herodes; sabía cómo corromper a los jueces, que celebraban sus sesiones en Beirut. Alejandro y Aristóbulo, declarados culpables, murieron estrangulados el año 7 a. C. Dice el historiador Macrobio que, al recibir la noticia, Octavio hizo un juego de palabras ingenioso y cruel utilizando dos palabras griegas de sonido muy próximo, *us*, que significa cerdo, y *uiós* que traducimos por hijo: «En casa de Herodes es preferible ser cerdo y no hijo». El rey observaba la norma dietética que prohíbe a los judíos consumir la carne de este animal.

Los tres años finales en la vida de Herodes, durante los cuales se produjo, de acuerdo con la tradición cristiana, el nacimiento de Jesús de Nazareth, constituyeron para el anciano rey, una pesadilla siniestra. Ocultaba mediante maquillaje las huellas que el tiempo iba dejando en un cuerpo decrepito. Antípatros había regresado de Roma tan pronto como supo la muerte de sus propios hermanos y comenzó a preparar el asesinato de su propio padre para evitar convertirse en la próxima víctima; pudo encontrar apoyo en un hermano de Herodes, Ferora. Comenzó una dramática carrera contra el tiempo para saber quién sobreviviría: la vida de Herodes se agotaba, la de Antípatros era poco menos que un milagro de cada día. El rey no tardó en tener conocimiento de la conjura que contra él se estaba urdiendo.

Roma, bajo la firme mano del emperador, estaba procediendo a una especie de recuento de súbditos, mediante operaciones bastante complejas. El año 6 a. C. vino la orden de que todos los habitantes libres del Imperio, cualquiera que fuera su *ius*, tendrían que prestar juramento de fidelidad al emperador: de este modo se podía hacer un recuento sin que pareciese que se perseguían fines fiscales. Herodes ordenó cumplir este mandato, pero seis mil fariseos se negaron a obedecer porque entendían que era contrario a la absoluta sumisión que cada judío debe únicamente a Dios. Resultaba dudosa la interpretación del juramento; podía tomarse como un acto de idolatría. La tradición cristiana recuerda en cambio que los padres de Jesús obedecieron, viajando incluso a Betlehem para no perder los derechos de la estirpe davídica. Josefo dice que se intensificaron en estos años los rumores de un próximo advenimiento del Mesías que iba a arrebatarse el trono a Herodes, y que éste les prestó oídos. Antípatros y Ferora acudieron entonces al texto de Isaías —«que no diga el eunuco “yo soy un árbol seco” porque así dice Yahvé: a los eunucos que guardan mis sábados y se adhieren firmemente a mi pacto, Yo les daré en mi casa dentro de mis muros, poder y nombre mejor que hijos e hijas»— para decir que un eunuco del servicio del rey, Bagoas, era precisamente el que se mencionaba en aquella profecía. Herodes descargó de inmediato sus golpes: Bagoas pereció asesinado, Ferora fue confinado en Petra, donde murió, y Antípatros se salvó por un hilo, huyendo a Roma para pedir asilo a sus amigos de la Casa de César.

Mientras buscaba otros hijos, Arquelaos, Antipas, Filipo, para presentarlos como eventuales sucesores, Herodes comenzaba a acumular pruebas contra el fugitivo, a fin de repetir otra vez sus inicuas sentencias; tenía firme propósito de no dejar que Antípatros le sobreviviera. A pesar de todo, éste regresó, contando con las garantías del emperador y las instrucciones de éste al nuevo procónsul de Siria, Quintilio Varo (5 a. C.) que es precisamente el que, pocos años más tarde, moriría a manos de Arminio, en la selva de Teutoburgo. Los estragos producidos por la enfermedad contenían el anuncio de una muerte inmediata para el rey. Un día sufrió un desmayo y circuló el rumor de que había muerto. Dos piadosos fariseos, Judas y Matatías, fueron al pórtico del atrio de los gentiles y arrancaron el emblema sacrílego del águila. Al recobrase, Herodes ordenó el suplicio de aquellos atrevidos y la destitución del Sumo Sacerdote, Matatías, que había consentido el desacato. Pero no podía engañarse: la muerte llamaba ya a su puerta. Cinco días, antes de su fallecimiento, que tuvo lugar el 13 de marzo del año 4, dispuso el asesinato de Antípatros para que no pudiera recoger el beneficio. Se cumplían por

entonces 750 años desde la fundación de Roma.

## CAPÍTULO X

### LAS TORMENTAS DEL AÑO 70

1. De acuerdo con las fuentes cristianas, Jesús de Nazareth, fundador del cristianismo, ha tenido que nacer antes de ese 13 de marzo del -4, «en los días del rey Herodes». No vamos a ocuparnos aquí de esta otra religión, nacida del judaísmo y separada muy pronto de él. Los historiadores romanos apenas si ofrecen menciones de pasada; las encontramos en Suetonio, Tácito, Plinio y Dión Casio. Es natural: para Roma se trataba de un mero episodio marginal, apenas digno de mención. Las dos noticias que se contienen en las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo, redactadas, en torno al año 90, se suponen manipuladas o simplemente interpoladas, de modo que, a lo sumo, podemos atribuir al famoso historiador judío, las siguientes palabras, sin que tengamos de ellas absoluta seguridad: «Jesús, coetáneo de Poncio Pilato, atrajo hacia sí a muchos judíos con sus enseñanzas, murió en la cruz y sus discípulos dijeron que había resucitado; un hermano de Jesús llamado Jacobo gozaba de gran prestigio entre los judíos de Jerusalem algunos años más tarde». En el Talmud babilónico se producen menciones que presentan a Jesús como un embaucador que arrastró a muchos judíos y con sus discípulos Mathai, Nikai, Nezer, Buni y Todah, causó a Israel mucho daño.

Ésta es la conciencia que la tradición judía conservará en la Edad Media. Por su parte, Roma estaba viviendo, en estos años, una conciencia de plenitud: el año 38 a. C. Augusto había ordenado cerrar las puertas del Templo de Jano, como si el ecúmene mediterráneo empezara a vivir una nueva Era de paz absoluta y de plena autoridad, como indicaba el nombre por el que quería ser recordado. Dispensados del culto idolátrico, los judíos no lo estaban, en modo alguno, de las obligaciones que comportaba ser súbditos del emperador. El *dies natalis* del emperador debía celebrarse cada año con grandes fiestas. Herodes había dado ejemplo tratando de cumplir sus dos obligaciones, con el Templo y con el emperador, escrupulosamente.

La conciencia de debilidad de los judíos se compensaba con la tensa esperanza en una intervención divina como ya se había producido en otras ocasiones. Tras la amarga experiencia de los Asmoneos dicha esperanza se revestía de formas diversas. Los autores del Manual de Disciplina, del rollo de la Guerra y del Comentario a Habacuc, presentes en la biblioteca de Qumram disparan flechas de odio contra los romanos, ocupantes extranjeros, y contra «los últimos sacerdotes de Jerusalem», que cedían ante la corrupción. Los sectores próximos a los fariseos se inclinaban, en cambio, por una mayor precisión en el cumplimiento de los deberes religiosos.

Los datos que las pacientes investigaciones han podido reunir, nos revelan que la opinión entre los judíos no era unívoca, salvo en ese punto clave de anhelar la restauración de Israel. Los herodianos, poderosos en dinero e influencia, aspiraban a defenderse de Roma mediante el refuerzo de la autoridad del rey. Los saduceos aspiraban a conservar la verdadera fe reduciéndola a un mínimo de exigencias. Los fariseos creaban un mundo aparte. Y más allá de estas corrientes, que se movían dentro de la ley, estaban los extremistas que podemos englobar dentro del calificativo común de zelotes.

2. Al filo de la muerte, Herodes el Grande había tomado algunas disposiciones en relación con los tres hijos destinados a sobrevivirle: Arquelao, el mayor, hijo de Malthake, la samaritana, retendría el título de rey, pero Antipas que prefería ser llamado Herodes, gobernaría en Galilea y Perea, y Filipo la Gaulanítide, Traconítide, Batanea y Banías, gozando de cierta autonomía en sus decisiones. Salomé, la hermana y consejera, retendría el gobierno de tres ciudades con un depósito de 500.000 dracmas. Tales disposiciones no podían considerarse efectivas hasta que Roma las confirmase haciéndolas suyas. Arquelao preparó su viaje a la capital del Imperio anunciando que, a su retorno, los impuestos serían rebajados. Antipas decidió acompañarle.

Las cosas no se presentaban demasiado fáciles. El anuncio de la muerte de Herodes había provocado fuerte reacción en Jerusalem, donde los fariseos presentaban a Judas y Matatías como mártires, reclamando el castigo de los consejeros que decidieran su muerte. Arquelao pidió a Quintilio Varo el envío de refuerzos y una legión vino a instalarse de modo permanente en Palestina. Cuando el aspirante a rey subió al barco que debía conducirle a Roma, dejaba tras de sí dos consecuencias; un reguero de sangre, fruto de sus represalias, y una guarnición romana frente al Templo de Jerusalem. Un jefe de publicanos,

Sabino, representante de las grandes empresas, instalado en el palacio de Herodes, estaba organizando ya la gran oficina encargada de canalizar los impuestos, que no iban, naturalmente, a ser disminuidos.

Augusto recibió a ambos hermanos, escuchó sus peticiones, se informó del testamento de Herodes, pero demoró la respuesta: una comisión que presidiría el nieto del emperador, hijo de Agripa, Cayo César (que falleció el mismo año) se encargaría de proponer la mejor solución para Palestina. Había, en este gesto, una afirmación: Roma tomaba las decisiones sin limitarse a confirmar lo que otros decidieran, sin que esto significara dejar de tener en cuenta los servicios prestados. El Sanhedrin confirmaba esta tesis enviando de nuevo una copiosa delegación a solicitar nuevamente que se restaurara la plena autoridad religiosa del Templo asumiendo directamente el Imperio la autoridad temporal. Según Josefo fueron cinco mil los judíos de la Diáspora que se sumaron a la petición que es congruente con la que, según el IV Evangelio, «respondieron (a Poncio Pilato) los príncipes de los sacerdotes: nosotros no tenemos más rey que al César» (Jn. 19, 15).

Llegaron a Roma, desde Palestina, pésimas noticias de revueltas. Un esclavo de Herodes, que respondía al nombre de Simón, proclamándose rey, pasó Jericó a sangre y fuego. Estallaron otros brotes en Judea, y también en Galilea. Quintilio Varo decidió que era necesaria su presencia en Jerusalem, al mando de sus tropas, de modo que la rudeza del castigo sirviera de saludable ejemplo: dos mil cruces, siempre según la noticia de Flavio Josefo, adornaron el camino de su particular ascenso a la ciudad santa. Los habitantes de Séfora, aldea cercana a Nazareth, que acogieron a otro rebelde, hijo de Ezequías, fueron, sencillamente, vendidos como esclavos: su solar, esquilado, serviría luego a Antipas para fundar una aldea de gentiles. Hay razones para suponer que los daños causados en este momento por la intervención del procónsul de Siria, no fueron inferiores a los que se producirían el año 70.

Sopesando cuidadosamente noticias e informes, el emperador llegó a una conclusión: no convenía a Roma en estos momentos la anexión directa de un territorio tan conflictivo, estando vigente el estatuto de religión lícita; tampoco era conveniente prolongar el poder que Herodes tuviera. En consecuencia, dividió el reino, rebajando además la categoría de sus gobernantes: Arquelaos, con título de etnarca, gobernaría Judea, Samaría e Idumea; si sus méritos le hacían acreedor, se le podría dar más adelante título de rey. Herodes Antipas y Filipo tendrían el gobierno que su padre les asignara, con rango de tetrarcas y dependiendo directamente del procónsul de



Antioquía. Gaza, Hippos y Gadara fueron reconocidas como polis, dotadas de autonomía administrativa e igualmente dependientes del procónsul. De este modo la unidad del reino se había esfumado y las guarniciones romanas instaladas en varios puntos estratégicos revelaban lo que Palestina había llegado a ser: un territorio sometido a ocupación militar.

Diversa fue la suerte de los tres hijos de Herodes, sin que ninguno disfrutara del tranquilo ejercicio del poder. Arquelaos, que gobernó únicamente hasta el año 6, se hizo famoso por su injusticia e impiedad. Hizo del Sumo Sacerdote un funcionario más de su reino, al que podía designar y relevar. Depuso sucesivamente a Joazar y a Eleazar, que pertenecían a la estirpe de Aaron, y los sustituyó por cierto Jesús, hijo de Sie, sin preocuparse de las denuncias que se presentaban contra su legitimidad. Ya no disimulaba, como su padre: se sentía ante todo idumeo, en parte samaritano, árabe barnizado de helenismo y, en definitiva, libre de las ataduras de la Ley. Una embajada del Sanhedrin aportó a Augusto pruebas al parecer tan contundentes que bastaron para que el emperador dispusiera la prisión y confinamiento de Arquelaos en Vindobona (actual Vienne) en las Galias, donde no tardó en fallecer.

Filipo se encontró al frente de un territorio menos conflictivo por la escasa población judía: las tensiones de Galilea o de Jerusalem sólo le alcanzaban de forma indirecta y de este modo pudo gobernar hasta su muerte acaecida el año 33 o 34. De su padre había heredado la voluntad de helenizar sus dominios: al reconstruir Betsaida la llamó Julia, en honor de aquella hija de Octavio casada con Tiberio. En Banías, donde nace el Jordán, levantó otra Cesarea, aunque los indígenas preferían seguir llamándola Panías, en honor del dios Pan.

En las fuentes cristianas Antipas es llamado sencillamente Herodes. Amigo personal de Tiberio, a quien proporcionaba informes confidenciales acerca de la conducta de sus oficiales, edificó en su honor la ciudad de Tiberíades, que aún se alza a orillas del lago de Genezareth. Los judíos se negaron a establecerse en ella porque una parte del solar correspondía a un antiguo cementerio. A diferencia de sus hermanos trataba de mostrarse respetuoso con las costumbres y leyes de Israel aunque no estaba dispuesto a someterse a ellas. Su matrimonio con una hija de Aretas IV respondía a los intereses de la política romana pues sujetaba mejor las relaciones con los nabateos. El año 28 realizó uno de sus acostumbrados viajes a Roma, en donde encontró a una hija de aquel Aristóbulo, el Asmoneo, que en tiempos se proclamara rey, llamada también Herodías. Estaba casada con un pariente que, por la insistente monotonía de los nombres, se llamaba Herodes Filippo

aunque no debe confundírsele con el tetrarca de Traconitide. El hombre y la mujer decidieron unir sus vidas despidiendo a sus respectivos cónyuges; contrajeron un matrimonio escandaloso a los ojos de Israel. Ése es el que, con palabras terribles, Juan el Bautista le reprocharía, atrayendo sobre sí la muerte.

3. El emperador pareció finalmente acomodarse a las peticiones que le hicieran los judíos. Manteniendo en sus funciones al Sumo Sacerdote y a los dos Sanhedrines, encargó el gobierno de Judea, Samaría e Idumea a un «procurador» de rango ecuestre, dotado del «ius vitae necisque». Al mismo tiempo la provincia de Siria era pasada de «pro-consular» a «imperial», sustituyendo P. Sulpicio Quirino a Varo a quien se encomendaba una misión más alta, la conquista de Germania y la rectificación de las fronteras. Con Quirino vino el primer «procurador», Coponio. Se iniciaba un tiempo: por vez primera un funcionario romano iba a ejercer la potestad suprema en la santa ciudad de Jerusalem.

La fuerza militar permanente de que iba a disponer el procurador estaba formada por cinco cohortes y un ala de caballería, en total alrededor de 3.000 hombres. Coponio fijó su residencia en Cesarea Maritima, subiendo ocasionalmente a Jerusalem, cuando circunstancias especiales aconsejaban su presencia; de este modo se daba la impresión de que el Templo seguía siendo centro de la vida. Ahora este funcionario de segundo grado iba a disponer el nombramiento y cese del Sumo Sacerdote. Las vestiduras litúrgicas quedaron depositadas en la Torre Antonia, bajo custodia de los soldados romanos. Eran enviadas al Templo para las ceremonias. Importaba mucho a ambas partes que el sacrificio no se interrumpiera.

Entre otras misiones, Coponio tenía una muy especial, la de levantar un censo con fines fiscales, verdadero «empadronamiento». La disposición tomada por Quirino, se aplicaba a todos los territorios dependientes de la provincia de Siria y no afectaba a los sentimientos religiosos de los judíos. Para hacerla más llevadera, el procurador había dispuesto la restauración de Joazar en el Sumo Sacerdocio, enmendando así uno de los daños causados por Arquelao. Como todo sistema de impuestos, el censo de Quirino provocó inquietud. En Gaulanitide se produjo una revuelta, a cuyo frente se hallaba Judas de Gamala, llamado «el Galileo», que contaba con el asesoramiento de un fariseo llamado Sadoq. Josefo aplica a este Judas los peores epítetos. La revuelta concluyó con la derrota y muerte de este promotor, pero el movimiento por él creado, los *zelotes* le sobrevivió. Este grupo y el término

empleado, que en estricto sentido puede indicar que se trata de personas movidas por «el celo de Dios», resultan bastante oscuros. Se trataba, seguramente, de grupos fanáticos, esto es, de aquellos que convierten su propia fe en motor de odio hacia quienes no la comparten, Josefo nos da de los *zelotes* dos citas literarias. Entre los investigadores modernos, que tratan sobre todo de defender el moderno Estado de Israel, es frecuente hallar una opinión laudatoria.

Los zelotes eran rigurosos en el cumplimiento de la Ley, como los fariseos, afirmando que Dios, único y Padre, es Señor asimismo de la guerra. Incorporaban la liberación nacional a su doctrina religiosa lo que les llevaba a considerar la colaboración con los romanos como un pecado especialmente grave. El nombre tiene su paralelismo en el término arameo *qan'anai-ha*, que significa celoso o celador y que originó en griego el neologismo *kananaioi* de donde procede la forma latina deficiente de *cananeo*. Hay, entre los apóstoles de Jesús, un Simón a quien una vez se apoda el zelote y otra el cananeo.

Otros investigadores insisten en destacar las coincidencias que se producen entre los escasos datos que poseemos acerca de los zelotes y algunas de las doctrinas de los cenobitas de Qumram, especialmente el odio a los kittim. Zelotas y qumranitas van a participar luego en la gran revuelta del 66 al 73 en la que halló la muerte un hijo de el Galileo, llamado Menahem. El cenobio se extinguió inmediatamente después.

Coponio gobernó hasta el año 9. Le sucedieron, por este orden, Marco Ambíbulo (9-12), Antonio Rufo (12-15) y Valerio Grato (15-26). Este último no sólo fue el más duradero, sino, de acuerdo con las fuentes judías, el más importante. Él depuso al Sumo Sacerdote Hanna (es el Anás de las fuentes cristianas) sustituyéndole cierto José, apellidado Caipha. Los judíos siguieron tratando a Hanna con la misma deferencia que cuando ostentaba el supremo oficio. La administración romana no trajo, como esperaban los enemigos de Herodes, una mayor libertad de movimientos para el Sanhedrin y las autoridades del Templo; sí, en cambio, un mayor rigor en la percepción de los impuestos. Además de las contribuciones directas que devengaba la tierra (*tributum soli*), y de las que gravaban a las personas (*tributum capitis*) los romanos se mostraron muy hábiles para establecer impuestos indirectos, campos de acción para las lucrativas *publica* que tantas veces hemos mencionado. Nadie, ni siquiera en los sectores más espiritualistas, escapaba a las esperanzas de una liberación política que algunos presentaban ya como inmediata.

Una estela de piedra, hallada en Cesarea Maritima, nos pone en contacto directo con ese quinto procurador de Judea, Poncio Pilato (26-36). De origen samnita, se ha supuesto que formaba parte del equipo de fieles al prefecto del pretorio, L. Aelio Sejano, siendo emperador Tiberio. Filón le describe como violento, venal, codicioso y altanero. Inmerso, como sus antecesores, en una atmósfera bien cargada, desconfiaba de los judíos, a los que probablemente odiaba: tenía de su religión un conocimiento superficial y, como buen romano, tendía a considerarla como una superstición, esto es, supervivencia, propia de bárbaros. Cuando subió por primera vez a Jerusalem para instalarse en la Torre Antonia, hizo que sus soldados desplegasen las insignias con la imagen divina del emperador. Los judíos protestaron, considerándolo idolatría y el procurador, mejor informado, cedió ordenando que se plegasen los estandartes. En fechas posteriores imprecisas se registraron dos incidentes: obligó a que se entregase dinero del tesoro del Templo para invertirlo en la construcción de un acueducto entre Jerusalem y Betlehem alegando —lo que era en gran medida cierto— que el Templo iba a ser beneficiario principal de esta obra; más tarde hizo colocar escudos dorados con el nombre de Tiberio sobre los muros del palacio de Herodes. Pilato será el encargado de emplear su poder, «*ius gladium*» para ordenar la crucifixión de Jesús de Nazareth. La fecha más probable para este acontecimiento decisivo es el año 29.

4. Los años de la década de los 30 a los 40 del siglo I, cuando se produce el nacimiento de la Iglesia cristiana, todavía muy vinculada al judaísmo, presencian en Roma la oscura tragedia que liquida la propaganda montada por Augusto en torno a la honestidad y filantropía al servicio del Imperio. Se descubre la conjura de Sejano para eliminar a los parientes del emperador y convertirse él mismo en su sucesor y el culpable es ejecutado con toda su familia. A Tiberio quedan únicamente dos parientes, un paranoico, Cayo Germánico a quien los soldados llamaron Calígula por sus sandalias demasiado grandes, y un tartamudo Claudio, que exageraba sus defectos para evitar la violenta eliminación. Herodes Agripa, hermano de aquella Herodías que pidiera a su marido la cabeza de Juan el Bautista, figuraba entre los amigos de confianza de Calígula. Pilatos se hallaba en la lista de sospechosos.

En estas circunstancias, el año 35, surgió en Samaría un nuevo cabecilla del zelotismo, que arrastró en pos de sí a mucha gente anunciando que iba a proclamar el reino de Israel en la montaña de Guerizim. El procurador decidió adelantarse a los sucesos, hizo ocupar el monte y causó muchas víctimas entre

los rebeldes. Vitelio, que gobernaba en Antioquía, recibió a un tiempo tres noticias: la protesta de los samaritanos por la crueldad con que Pilato estaba procediendo; la guerra que Aretas IV había emprendido para vengar el repudio de su hija; una orden del emperador para que ayudara en esta coyuntura al tetrarca Herodes. Depuso entonces a Pilato enviándole a Roma para que diera cuenta de sus actos al emperador. Pero Trajano murió (16 de marzo del 37) antes de que el procurador llegara a su presencia. Perdemos el rastro de Poncio Pilato.

De este modo se cerraba una primera etapa, de organización de la procuradoría de Judea. Aquellos treinta años habían servido para hacer de Cesarea Maritima la capital administrativa de un territorio con tres distritos, importante desde el punto de vista militar y también del mercantil. La principal preocupación de los primeros procuradores había sido evitar las rebeliones; no tenían fuerzas suficientes para someterlas de modo que tenían que recurrir a la autoridad superior de Antioquía, dando la sensación de que no eran capaces de mantener la paz. Efectuado el censo la administración romana estaba en mejores condiciones para percibir los impuestos, por medio de las *publica* que establecieron dos oficinas principales, una en Cafarnaum, al lado del puerto, y la otra en Jericó donde se menciona a cierto Zakkai, jefe de publicanos, extraordinariamente rico. Los procuradores tenían que realizar maniobras incorrectas para disponer de fondos. Todos los impuestos de la procuraduría pasaban al Fisco, esto es, al tesoro del emperador.

Se habían reservado al procurador las causas criminales sobre las que las autoridades judías carecían de jurisdicción. El Sanhedrin seguía ostentando la suprema autoridad religiosa, que se extendía a muchas cuestiones que hoy juzgaríamos puramente civiles, incluyendo en ella también a los moradores de la Diáspora. Mal delimitados los ámbitos de jurisdicción, los romanos consentían muchas veces a las autoridades locales administrar justicia, porque ellos carecían de medios. En casos en que se produjera profanación del Templo, el Sanhedrin, compuesto ahora por 70 o 71 miembros, tenía poderes para dictar una sentencia de muerte, aunque ésta debía ser confirmada por el procurador antes de que pudiera ejecutarse. Dentro del Sanhedrin, que los griegos consideraban como una *Boulé*, los tres sectores, sacerdotes, levitas y janim (escribas o doctores de la Ley) formaban grupos diferenciados. Aunque el Sumo Sacerdote tenía derecho a presidir cuando asistía a las reuniones, el Sanhedrin contaba con presidente propio, de la estirpe de Hillel, como fueron Gamaliel el Viejo o su hijo Simón.

No puede decirse que, en esta primera etapa, hubiese resistencia al poder romano; las clases altas se acomodaron bien a la situación y las noticias de los evangelistas parecen indicar un buen entendimiento entre el Templo y la Torre Antonia. Sin embargo, se estaban produciendo tres motivos de descontento: los soldados, que eran auxiliares reclutados en diversas partes, despreciaban y maltrataban a la población; los abusos de los publicanos hacían aun más gravoso el peso de los impuestos; y la custodia ejercida sobre las vestiduras litúrgicas se interpretaba como una especie de profanación.

Con la muerte de Tiberio la influencia de Herodes Antipas llegó a su fin. Sus parientes en Roma gozaban en cambio de gran influencia. Berenice, hija de Herodes, había casado con Alejandro, hermano del filósofo Filón, que aparecía como una especie de cabeza de la politeuma alejandrina. Mariamme lo hizo con otro de estos dirigentes llamado Demetrio. Pero ninguno tan influyente como Agripa, compañero de estudios del joven Cayo César Calígula que ahora sucedía a Tiberio. Habiendo muerto Filipo, el nuevo emperador entregó sus dominios a este joven, al que otorgó además el título de rey. Esto no afectaba a la procuradoría de Judea, en donde se suceden Marcelo (36-37) y Marullo (37-41) sin dejar huellas, ni a los de Antipas. Pero Agripa preparó su viaje a Palestina con la pompa propia de los reyes como si fuera ya el continuador del gran Herodes. En Alejandría (verano del 38) tocado con las insignias reales pretendió ejercer autoridad también sobre los numerosos judíos que en aquella ciudad residían.

Sus parientes, Antipas y Herodías, se sintieron alarmados: parecía que el título de rey colocaba al tetrarca de Galilea bajo su dependencia. La mujer convenció al marido de que les convenía ir a Roma, recordar los servicios prestados y obtener garantías. Pero antes que ellos llegaron al emperador las denuncias que Agripa, por medio del liberto Fortunato, tan influyente, le enviaba: de acuerdo con ellas, el tetrarca había conspirado en favor de Sejano, manteniendo además contacto con los partos, enemigos de Roma. Calígula envió a la pareja a pudrirse en un lugar olvidados de las Galias. Era el año 40. Quedaban a Calígula pocos meses de vida y de locura. Los dominios que fueran de Antipas pasaron a manos de Agripa.

5. Las protestas alejandrinas tuvieron consecuencias desfavorables para los judíos, a los que era fácil presentar como enemigos del Imperio. Calígula proyectaba introducir cambios sustanciales en la estructura política abandonando el sistema del Principado para entrar en una *basileía* de carácter divino, unificadora. Aunque no podía sentir la menor inclinación

hacia este programa, Agripa decidió mantenerse firme al lado del emperador, moderando sus ímpetus. Nieto de Herodes el Grande y de Mariamme, se sentía heredero de la legitimidad de los Asmoneos y aspiraba, sin ninguna duda, a restablecer la unidad del reino cuidando de su prosperidad. No carecía de partidarios. Pero los problemas eran ya muy serios. El reinado de Calígula había significado en Palestina un giro hacia la revuelta al parecer irreversible.

Avidio Flacco, prefecto de Egipto, reclamó de los judíos un gesto de lealtad: debían participar en el culto y los sacrificios que se ofrecían al «genus» del emperador. Ellos se negaron invocando las disposiciones renovadas por Julio César que les reconocía el estatus de una «religio licita». Para un romano era difícil entender por qué declaraban incompatibles sus creencias con aquel acto de fidelidad y reconocimiento del emperador. Una delegación, presidida como dijimos por Filón, fue enviada a Roma; el filósofo dejaría constancia de ella en su *Legatio ad Caium*. También los griegos alejandrinos despacharon una embajada que presidía Apión, el personaje mencionado en el escrito de Flavio Josefo rebatiendo los alegatos de éste. Calígula escuchó a ambas partes absteniéndose de tomar entonces ninguna decisión.

Pero en Palestina la cuestión se presentó bajo tonos muy diferentes. Un publicano, Erennio Capitón, denunció que en la pequeña ciudad de Jamnia (Yabné) los judíos habían destruido un altar dedicado al emperador. Calígula, encolerizado ordenó entonces no sólo que el altar fuera restaurado sino que una imagen suya, con atributos divinos, fuera entronizada en el Templo de Jerusalem. El nuevo legado imperial en Siria, P. Petronio, comprendió que esta disposición, para cuyo cumplimiento le sería necesario disponer de abundantes soldados, podía convertirse en una señal para la rebelión. Decidió ganar cuanto tiempo le fuera posible; en consecuencia escribió a Calígula que había encargado la obra a los fundidores de Sidón que eran los mejores, aunque la calidad del trabajo requeriría un plazo largo.

Gran número de judíos había comenzado a concentrarse en Ptolemaida y Tiberías preparando la gran protesta. El año 40 los ánimos estaban muy exaltados. Las autoridades romanas temían que el alzamiento, de producirse, contagiara a las ciudades de la Diáspora pues no se hallaba en juego una cuestión simplemente política sino que afectaba a la identidad misma del Pueblo de Israel. El asesinato de Calígula (24 de enero de 41) proporcionó un compás de espera aunque no apaciguó los ánimos de los exaltados. Claudio, el tartamudo, iba a presidir los destinos de Roma durante trece años (41 al 54)

mostrándose como moneda de dos caras: por una parte aparecía como el gobernante prudente, conocedor de los problemas y capaz de aplicar las soluciones acertadas; por otra era el hombre débil ante las mujeres de su propia familia que se burlaban de él y repartían despojos del poder. Claudio restableció las leyes protectoras de los judíos, pero les expulsó de Roma, para evitar alborotos que, según Suetonio, se habían producido a causa de la aparición de los cristianos; castigó también a los que ejecutaran violencias contra los judíos en Alejandría. Herodes Agripa había participado directamente en los sucesos que le permitieron alcanzar la púrpura.

Por agradecimiento o por convicción, el nuevo emperador decidió establecer el reino de Israel como estaba en la época de Herodes el Grande, utilizando a su nieto como instrumento para la pacificación y la defensa. Suprimió en consecuencia la procuradoría de Judea, Samaría e Idumea que volvieron a ser provincias del reino. Previamente Herodes Agripa había sido elevado al rango de «proconsular» a fin de que pudiera ejercer sus funciones sobre una doble base. El reino se restauraba pues en una persona que, ante todo y sobre todo era «romana». Compañero de orgías de Druso, endeudado como todos los jóvenes aristócratas, protegido por Antonia la Mayor, aquella hija de Marco Antonio y sobrina de Octavio, que pagó varias veces sus cuentas, incurso en las suspicacias de Tiberio y exaltado al trono por Calígula, se convertía ahora en una pieza clave para la reestructuración de la frontera oriental que a Claudio preocupaba.

Antes de regresar a Palestina hizo su correspondiente subida al Palatino ofreciendo, como buen magistrado, el sacrificio debido al «genius Augusti». En la tradición judía, sin embargo, figura con una opinión favorable mostrándole preocupado sobre todo por el bienestar de la nación. También él, con más evidencia que Claudio, tendrá que enfrentarse con la cuestión cristiana en Jerusalem pues esa década de los años 40 del siglo I indica un crecimiento rápido de la nueva religión. Parece que su decidida actitud en esta cuestión favoreció que los judíos le recibieran bien.

6. La nación judía dominaba ya, en el Cercano Oriente, un amplio espacio territorial dentro del cual se mantenían los samaritanos como en una isla, en torno al santuario de Guerizim. Aunque las cifras que proporciona Flavio Josefo son exageradas, puede admitirse que Palestina era entonces una región muy poblada. La *Mishná* posterior dirá de ella que estaba dividida en tres sectores, Perea, Galilea y Judea con notables diferencias entre sus moradores en los aspectos religiosos. Los autores greco-latinos



situaban ya a Jerusalem entre las ciudades grandes del ecúmene romano pues en ella estaba el eje de la vida intelectual. La segunda en orden de importancia era Jericó. Amatus en Transjordania y Perea en el país de los nabateos también merecían mención. Galilea, que había alcanzado buena densidad de población, contaba con mayoría de judíos.

Innumerables peregrinos subían a Jerusalem en las grandes festividades, dando la sensación de muchedumbres. Aquí seguían enseñando los grandes maestros como Simeón ben Gamaliel y Yojanán ben Zakai, que continuaban la lista de los sabios de tiempo pasado. También Jesús de Nazareth, aunque de manera esporádica, había enseñado en el Templo. Desde la época de Herodes se había adoptado la práctica de cambiar con frecuencia los titulares del Sumo Sacerdocio: Caifás (18-36) y Jananyá ben Nedebai (47-52) pueden considerarse excepcionales. La norma es que permaneciesen un año o apenas unos meses en el oficio. Algunas familias sacerdotales se repartían los cargos más lucrativos, dando la sensación de que constituían una oligarquía: los Beto procedían de Alejandría; los Hanan dieron a Jonathan ben Hanan y a Hanan ben Hanan; los Fiabi disputaban su influencia a las otras dos.

Jerusalem mantenía relaciones muy vivas con los judíos de la Diáspora, que recaudaban entre ellos el medio siclo para el Templo y viajaban con frecuencia para lucrar los beneficios de la peregrinación. Muchos jóvenes hacían larga estancia en la ciudad para recibir las enseñanzas de los grandes maestros. Tal es el caso de Saulo, venido de Tarso para formarse «a los pies de Gamaliel» como él mismo recordaría. Estos judíos de la Diáspora que se hacían notar por su número, hablando griego, eran calificados normalmente de «helenistas» y actuaban como transmisores de la cultura griega. Reflejaban indirectamente los beneficios que la larga paz romana estaba produciendo, especialmente a las empresas mercantiles. Sin embargo, Palestina sufría perjuicios a causa de los frecuentes disturbios, ya que la agricultura —trigo, viñedo, olivar— y la ganadería eran los medios fundamentales de vida. Huertos bien cuidados recibían daño de los soldados. Una minoría de ricos, algunos de los cuales podrían calificarse de opulentos, ejercía la dirección de los asuntos.

Puede decirse que la fuerza del judaísmo, antes de la ruina del Templo, radicaba ya en la Diáspora: el desarrollo del comercio forzaba una emigración que iba cada vez más lejos, impulsando además un proselitismo que llegaría a hacerse importante antes de que le suplantaran las misiones cristianas. La comunidad de Babilonia, con amplias conexiones en Asia, era la única que

permanecía fuera del ámbito de poder romano. Había judíos en todo el valle del Nilo, hasta Assuán, aunque la politeuma de Alejandría actuaba como su cabeza, y también de Berenice y de Cirene. La documentación detecta la presencia de judíos en Siria, Asia Menor, Chipre, Creta, Delos, Melos, Grecia, Roma e incluso España aunque aquí el número fuese todavía muy reducido. Aunque desempeñaban una gran variedad de oficios —en Egipto la agricultura seguía siendo actividad primordial— la artesanía parece haber predominado. Pasado el peligro que significara Calígula, se había regularizado el estatus jurídico de los judíos que estaban exentos de obligaciones religiosas aunque no de la obediencia a las leyes.

Caracterizaba a la vida judía el monoteísmo más riguroso. De ahí el escándalo que significaban los cristianos al afirmar la divinidad de Jesucristo y la existencia de tres personas en ese único Dios, Yahvé. Algunos judíos abandonaban su fe para integrarse en la vida común, pero no se registra la existencia de desviaciones que pudiéramos calificar de herejías. Al desaparecer el profetismo, que hablaba en nombre de Dios, se incrementó la creencia en los ángeles, intermediarios entre Dios y los hombres y también la noción de que una gran batalla debía librarse entre el Bien y el Mal. Pero en la Torah se hallaba la clave definitiva; podían producirse debates en torno a las interpretaciones y gestos que podían derivarse de la misma, pero en modo alguno discutir o modificar su texto. La observancia de la Torah era la que daba su sentido a la vida del hombre.

Junto a la Torah se desarrollaba la *Halakkah*, es decir, la Tradición, ley oral que se refiere a las formas mediante las cuales el cumplimiento de aquélla puede alcanzarse con más precisión. Con el tiempo llegaría a convertirse en el gran cuerpo de doctrina práctica. Se enseñaba a los niños la lectura desde edad muy temprana para que pudiesen acomodarse a ella. Se remontaba a la memoria de los zúgot. Por eso el Talmud llegaría a decir que «cuando murió raban Gamaliel el Viejo, dejó de existir la gloria de la Ley». En la memoria cristiana, Gamaliel ocupa también un puesto. Zakai, como veremos, será el encargado de recoger la herencia del hillelismo. La principal acusación que se dirigirá contra San Pablo, también desde algunos sectores cristianos, será la de quebrantar las normas halákhicas para hacer más accesible la doctrina a los gentiles.

La institución de la sinagoga puede considerarse como resultado final de un gran movimiento de cambio: en ella se enseñaba a orar, estudiar y tener vida en común, con una predisposición al sacrificio personal; antes perder la

vida que renegar de la fe. Las esperanzas de restauración nacional estaban unidas a la misión universal que se asignaba al judaísmo ya que todos los pueblos, según la promesa, estaban destinados a poner su mirada en Jerusalem. Los Imperios que se suceden, según el Libro de Daniel, no hacen otra cosa que prefigurar ese tiempo de plenitud en que el Mesías era presentado, unas veces como rey de Israel y otras como soberano salvador para todas las naciones. El cristianismo nació y creció en este ambiente; la Diáspora hizo posible su prodigioso desarrollo. También para un cristiano, con mayor radicalidad todavía, la pérdida de la vida debía preferirse a cualquier atentado contra la fe.

El mundo romano estaba preparado por misioneros judíos que habían venido difundiendo su religión. Sus actividades preocuparon ya a Tiberio que, el año 19, abrigó incluso el proyecto de prohibir su residencia en Roma. La desintegración del paganismo, reducido a ser un conjunto de ceremonias en torno al orden político, facilitaba la penetración del monoteísmo judío, que aparecía provisto de mayor fundamento intelectual. Ese proselitismo despertó una animadversión hacia los judíos que comenzaron a ser calificados de «enemigos del género humano». Varron, sin embargo, elogia en los judíos que destierren las imágenes y un pequeño folleto anónimo, *De sublimitate*, contiene elogios del Génesis y de Moisés. Pero la postura normal es la de Tácito y Apión: el judaísmo era presentado como un peligro muy grave para la existencia del Imperio. El crecimiento del cristianismo, que los romanos al principio diferenciaban mal de sus orígenes judíos, atraería hacia él las persecuciones, operando además en el sentido de una restricción en el proselitismo judío.

Predominaba, en aquellos años de tensión, el atractivo de la literatura apocalíptica porque trataba de descubrir los secretos del mundo de los cuales depende el futuro. El Libro de Enoch proporciona la visión trascendente de un Hijo del Hombre que establecerá la justicia universal, mientras que los fragmentos conservados de la Ascensión de Moisés anuncian ya el término de la lucha en que Dios vencerá a Satán. No es extraño que el mensaje cristiano contuviera referencias a estas ideas que estaban en el aire. La abundante literatura que se produce en la Diáspora emplea siempre el griego como idioma; los judíos le daban preferencia sobre el latín. Pero esto no significa que tales obras sean una aportación más al helenismo, realizada por autores judíos; sus temas están siempre relacionados con el judaísmo. Esto sucede también con los historiadores, Flavio Josefo y Justo de Tiberíades, que escriben sólo acerca de Israel. Cuando Teódoto trata de imitar a Homero

escoge como tema de su poema épico las hazañas de los hijos de Jacob. Y el dramaturgo Ezequiel pone a uno de sus dramas el sugerente título de *Éxodo*. Los postreros libros de los Macabeos apuntan a buscar una comparación entre judaísmo y helenismo para demostrar así la superioridad del primero.

7. Herodes Agripa intentaba el retorno a los mejores tiempos de su abuelo, presentándose a sí mismo como pacificador de una comunidad integrada plenamente en la «pax romana». Subió al Templo para cumplir ostensiblemente los ritos dispuestos por la Ley y buscó la colaboración con los fariseos. Había concertado el matrimonio de su hija Drusilla con un hijo del rey de Commagene, sirviendo de este modo los intereses de Roma, pero cuando el novio se negó a ser circuncidado, deshizo el compromiso. De acuerdo con las instrucciones de Claudio, se ocupó preferentemente de la defensa, ampliando las murallas de Jerusalem para englobar el barrio en que se hallaba la piscina de Betesda, y proyectó incluso una conferencia de reyes fronterizos para adoptar comunes medidas de defensa. El año 42 o 43 tomó las primeras medidas contra los cristianos, dando muerte a Jacobo, el hijo de Zebedeo, esto es, al apóstol que ahora se venera en Santiago de Compostela.

Los resultados finales de esta política no llegaron a percibirse pues falleció prematuramente el año 44; las fuentes judías coinciden con las cristianas en descubrir un designio de Dios en esta muerte. Para Claudio la desaparición de Agripa constituía un percance serio: quedaban de él un varón demasiado joven, Marco Julio Agripa, y tres mujeres, Berenice, casada con un pariente que gobernaba un minúsculo territorio en el Líbano, Mariamme y Drusilla. Aunque a Agripa II se reconocieran honores reales, el emperador decidió restablecer los procuradores en Judea; éstos daban cuenta de sus actos al legado de Antioquía o al emperador en Roma. En Antioquía fue donde; por primera vez, los discípulos de Jesús comenzaron a ser llamados cristianos.

Flavio Josefo anota que los procuradores de esta segunda etapa se mostraron menos comprensivos y más rapaces: se tiene, en consecuencia, la sensación de que, desde Roma, se estaban difundiendo criterios de mayor dureza. Cuspido Fado (44-46) y Tiberio Alejandro (46-48) —este último era sobrino del filósofo Filón y, por tanto, hebreo— mantuvieron la línea de respeto a las costumbres judías y al sacrificio en el Templo. Pero Cuspido tuvo que enfrentarse ya con revueltas armadas que le obligaron a medidas de represión. Tiberio Alejandro dispuso, por vía de ejemplo, que dos hijos de Judas «el Galileo» llamados Jacobo y Simón fueran públicamente

crucificados. Desde el año 48 fue procurador de Judea Ventidio Cumano. Cuando Agripa II, el año 50, alcanzó la mayoría de edad, la situación no varió. Al rey se reconocía únicamente una especie de jefatura sobre la etnia de los judíos, pero el territorio quedaba a disposición de las autoridades imperiales.

Cada vez era más necesaria la presencia de fuerzas militares porque se sucedían revueltas de zelotes y sicarios, que convertían el terrorismo en forma principal de lucha. Eran cada vez más numerosas las víctimas entre los judíos que no se mostraban especialmente entusiasmados con la revuelta. Flavio Josefo, testigo presencial, indica los esfuerzos que los saduceos y parte de los fariseos realizaron para evitar la que, con toda seguridad, se convertiría en catástrofe. En este sentido la persecución contra los cristianos, que Agripa inició, secundado por el Sumo Sacerdote, Hanna, hijo del que mencionan los evangelistas, puede interpretarse como un intento para desviar la atención. Tuvo como consecuencia la dispersión del cristianismo que afectó de manera especial a las comunidades de la Diáspora.

Agripa intentó poner en juego las influencias de que aún gozaba en Roma para reducir los poderes de los procuradores, pero fracasó: los círculos imperiales probablemente se inclinaban en favor de las medidas de rigor contra los judíos que habían llegado a hacerse molestos incluso en la propia capital del Imperio. El rey logró, al menos, que Cumano fuera relevado a causa de la dureza con que sofocara una rebelión. Le sustituyó Antonio Félix (52-60) que pertenecía al mismo círculo de libertos y servidores de Antonia, la Menor. Se hallaba, por consiguiente, cerca de Agripa. La desmedida venalidad y concupiscencia de que hizo gala, defraudaron las esperanzas de los Sumos Sacerdotes Jonathan y Ananías: en tales condiciones era muy difícil frenar el espíritu de revuelta. Josefo llega a decir que el procurador se entendía con los terroristas para que le ayudasen a desembarazarse de sus enemigos, entre los que se hallaba el propio Sumo Sacerdote Jonathan. Lo que puede considerarse como cierto es el íntimo maridaje que entre el rey y el procurador se produjo: Félix separó a Drusilla, hermana de Agripa, de su marido para convertirla en su concubina. El rumor público afirmaba que Agripa era el amante de su hermana, Berenice, a la que encontraremos luego en concubinato con el emperador Tito.

Son estos los años de la prisión de Saulo, a quien los cristianos llaman San Pablo, el cual, conducido a Cesarea Maritima, pudo satisfacer la curiosidad del procurador, Agripa II y sus hermanas. El sucesor de Félix, Porcio Festo

(61-62) se encargaría de remitirle a Roma, donde no tardaría en encontrar la muerte, lo mismo que Pedro. Aprovechando la inesperada muerte de Festo y la vacante en la procuraduría, el Sumo Sacerdote Hannah pudo juzgar y condenar, como blasfemos, a Jacobo, el «hermano del Señor» y otros dirigentes de la comunidad, recurriendo, como en el caso de Esteban, a la lapidación. El nuevo procurador, Albino (62-64) depuso de inmediato al pontífice sustituyéndole por Joshua bar Damneo. Estas persecuciones señalaron la definitiva ruptura entre judaísmo y cristianismo. El primero negó al segundo el derecho a compartir su estatus de «religio licita». A su vez los cristianos, en el momento de la insurrección, se negaron a tomar parte en ella, afirmándose rotundamente en la Diáspora y prescindiendo en la práctica de sus vínculos con Jerusalem. Aunque no estamos demasiado seguros de las fechas, puede darse por firme la noticia de que, en el 67, las grandes figuras de la Iglesia primitiva, Pedro, Pablo, Jacobo, habían desaparecido.

8. Estalló finalmente la Gran Rebelión, aquella que provocó la destrucción del Templo, anuncio de la demolición de la vieja ciudad de Jerusalem. Seis aspectos deben ser tenidos en cuenta, a fin de medir la importancia del acontecimiento. La conciencia de Pueblo elegido, sujeto a la alianza con Yahvé, que tenía Israel, chocó finalmente con la que el Imperio romano abrigaba, de ser la solución para todos los problemas. Los judíos conocían la desigualdad cuantitativa entre uno y otro pero se había despertado en ellos una fuerte esperanza mesiánica: como en otras ocasiones recordadas por la Biblia, Dios haría que los pocos, desde la Verdad, venciesen a los muchos. En la terrible contienda se enfrentaban el monoteísmo judío y la idolatría romana: si Israel era la obra de Dios, el Imperio no podía ser otra cosa que el poder de Satán. Los romanos, que habían establecido un riguroso control sobre el Templo y manejaban a su arbitrio los impuestos, estaban prestando su apoyo a la población greco-siria, como si en sus planes entrara la destrucción paulatina de Israel. El alzamiento, en consecuencia, podía considerarse como batalla por la supervivencia. Roma invocaba su papel de garantía del orden; esto era falso pues el terrorismo y el bandidaje se extendían sin que pudieran controlarlo las autoridades.

En los precedentes detectamos un trasfondo social. El malestar había arraigado entre los pobres, cargados de deudas, víctimas especialmente de una situación difícil, agravada además por circunstancias exteriores. Cuando la revuelta estalló y sus dirigentes se hicieron dueños del país, también los ricos quisieron sumarse a ella para ocupar los puestos de dirección. Pero el

movimiento no se extendió a la Diáspora, de modo que no vino ninguna ayuda desde el exterior. La simpatía con que podía verse la independencia de Israel quedaba compensada por el temor que inspiraban los extremismos. El propio Flavio Josefo, que sería contado al principio como uno de los dirigentes, acabaría poniéndose al servicio de Vespasiano. En el interior mismo de la revuelta se detectaron profundas divisiones afectando muy seriamente a la dirección de la lucha.

Es importante describir el orden de los sucesos. A través de Joshua ben Damneo el antiguo Sumo Pontífice, Ananías, recobró su influencia. Él convenció al procurador Albino para que negociara con los terroristas ofreciéndose como mediador: un intercambio entre las prisiones de los romanos y las personas secuestradas, y una indemnización a cambio de una tregua, permitieron a los sicarios llegar a la sensación de que habían obtenido una victoria. Supo Albino que iba a ser relevado —estamos ya en el año 64— y decidió rematar la operación vendiendo su libertad a los presos que no juzgó conveniente ejecutar. Dice Flavio Josefo que entonces «las prisiones quedaron vacías pero el país se llenó de ladrones».

En opinión de Tácito el último de los procuradores, Gesio Floro, con sus medidas de rigor colmó la paciencia de los judíos empujándolos a la revuelta. Es muy probable que se tratara de un proyecto deliberado: pues sólo un enfrentamiento con la rebelión sería capaz de liquidar el terrorismo. Suspendió la política de concesiones, buscó el apoyo de los sectores más helenizados de la población y de los abundantes no judíos, y trató de demostrar que Roma podía y sabía gobernar con mano de hierro. Frecuentes disturbios habían tenido lugar en Cesarea Maritima, donde los judíos reclamaban el reconocimiento de los mismos derechos que los primeros colonos asentados en ella que no eran judíos. Floro cobró a los hebreos la respetable suma de ocho talentos a cambio de aceptar sus reclamaciones; pero luego dispuso que se cumpliera la sentencia imperial (mayo del 66) que reservaba a los griegos la politeía. Muchos judíos abandonaron Cesarea para instalarse en Nabata donde no se les reducía a una posición subordinada.

Nerón, que sucediera a Claudio como emperador, estaba ahora modificando su política para instalarse en un riguroso teocentrismo: a él correspondía la divinidad. Floro reclamó la entrega de 17 talentos del oro, desde el Tesoro del Templo, para ser remitidos al divino emperador. La resistencia que los sacerdotes opusieron se convirtió en motín y las dos cohortes enviadas a restablecer el orden, fracasaron en su intento. Ahora los

rebeldes, dueños del Templo habían comenzado a transformarlo en una fortaleza. Los saduceos y, en general, los sectores moderados que seguía capitaneando Ananías pidieron a Berenice que interviniera: se podía llegar a un acuerdo pactado si Agripa II acudía a Jerusalem y, con él, Cestio Galo, procónsul de Siria. Este último se negó a acudir personalmente —era merma para su dignidad— y delegó su representación en un tribuno, de nombre Napolitano. Estaban en marcha las negociaciones cuando llegó la noticia de que los zelotes, en un golpe de mano, se habían apoderado de la formidable atalaya de Masada, una de las grandes construcciones de Herodes. Estamos ya en la primavera del 66. Durante otros siete años Masada será el símbolo de la empeñada voluntad de resistencia de Israel. A ella acudirían los cenobitas de Qumram abandonando su establecimiento.

Los moderados, en su empeño por conseguir la paz, ofrecieron a los rebeldes que se suspendería la mención del nombre de Nerón en el diario sacrificio del Templo, pero ellos exigieron a Agripa que enviara a Roma mensajes de protesta en su propio nombre a lo que no se atrevió. Todos los esfuerzos para conseguir una negociación resultaron inútiles: rebeldes y terroristas, dueños de la calle, daban un sentido cada vez más político, de lucha por la independencia y menos religioso. En los combates del verano del 66 los zelotes se apoderaron de la torre Antonio acuchillando a la guarnición romana, pusieron fuego a las casas de Berenice y de Agripa II y asesinaron a Ananías. Los cristianos abandonaron el país sumido en la revuelta. Tampoco las polis se sometieron: en ellas los judíos comenzaron a ser perseguidos. El Sumo Sacerdote dispuso que se suspendiera el sacrificio que se ofrecía en nombre del emperador, pasando de este modo a la declarada desobediencia.

Cestio Galo desde Antioquía ordenó a la legión XII, de guarnición en Siria, que interviniera; uniendo a ésta sus cohortes y la guardia personal de Agripa, el procurador iba a disponer de 30.000 hombres. Con ellos subió desde la costa hacia Jerusalem tratando de tomarla por sorpresa, pero no tuvo éxito. En el repliegue hacia Cesarea los legionarios sufrieron, a causa de las guerrillas, pérdidas tan graves que se desmoralizaron. Israel parecía abandonada a su suerte, como un territorio dividido, devuelto a la independencia, sumamente frágil. Gran parte de los fariseos se mostró contraria a la revuelta, pues con ella se comprometía la existencia misma del Pueblo. Existe en nuestros días, especialmente tras las eficaces excavaciones dirigidas por Yedin, cierta tendencia a magnificar el ejemplo de Masada, como si fuera la manifestación de la resistencia judía, cuando no pasó de ser un episodio agónico de una batalla perdida: fueron los fariseos, precisamente,



sustrayéndose a los efectos de la revuelta armada, los que aseguraron la pervivencia del judaísmo. Nuestras escasas fuentes literarias, Tácito y Josefo, de manera especial, nos ayudan a comprender mejor el episodio.

En el verano del 66, cuando la Gran Rebelión se consolida, se percibe la existencia de dos sectores distintos, de muy difícil colaboración entre sí. Los zelotes, protagonistas iniciales del alzamiento y responsables de la onda de violencia que le había precedido, estaban dirigidos por Simón bar Ghiora («el hijo del prosélito») y Johannan bar Levi, llamado comúnmente Juan de Giskala por ser éste el lugar de su nacimiento. Los sectores moderados seguían a Joseph bar Gorion y al antiguo Sumo Sacerdote Hanna, que desencadenara la persecución contra los cristianos. Ambos sectores se enfrentaron en una especie de lucha por el poder, a la que no faltaron episodios violentos. Josefo (Joseph bar Matatías) que figuraba como gobernador de Galilea, cuenta que Juan de Giskala trató de asesinarle y que salvó su vida arrojándose al lago de Genesareth. También explica que el propósito del que hemos llamado sector moderado no era otro que obtener de los romanos buenas condiciones para una capitulación. Al final los extremistas impusieron su dominio, aplicando a los propios judíos los conocidos métodos del terrorismo: el propio Hanna y el hijo de Gamaliel, Simón, se contaron entre sus víctimas.

En resumen, el movimiento siguió una trayectoria de refuerzo del extremismo, apartando de su camino precisamente a los sectores religiosos. Nerón, tras comprobar que la Diáspora no ofrecía dificultades, optó por el sometimiento a la fuerza encargando a Vespasiano, el más acreditado de sus generales, la dirección de las operaciones con las fuerzas procedentes de Siria y de Egipto: total, 60.000 hombres. Vespasiano, que llevaba a Tiberio Alejandro, sobrino de Filón, entre sus oficiales, procedió con gran cautela, contando siempre con que era mayoría entre los propios judíos la que formaban los partidarios de la rendición. Así pues emprendió el sometimiento de las fortalezas, una por una: al caer Jotapata se entregó Joseph bar Matatías, a quien el futuro emperador convirtió en su cliente, pasando a llamarse Flavio Josefo. Cayeron luego Tanque, Gamala, el Tabor y Giskala. Toda Galilea estaba sometida. Era evidente que Israel no se hallaba en condiciones de resistir el poder de Roma. La crisis del 69 —asesinato de Nerón, batalla entre los cuatro pretendientes, elevación del propio Vespasiano a la púrpura— obligó a una breve suspensión. Tito, hijo de Vespasiano, asumió el mando. Junto a él estaba Berenice, la hermana de Agripa II, a la que había prometido, al parecer, tomar en matrimonio a cambio de su colaboración. Tampoco pudo

conseguir la rendición de los rebeldes.

Antes de que se cerrara el asedio, uno de los grandes maestros del fariseísmo, Johanna ben Zakkai, llamado Rabban («nuestro maestro») tomó la decisión de abandonar Jerusalem llevando consigo sus libros y su doctrina. Consiguió de Tito que se le permitiera residir en Yabné, donde continuaría sus enseñanzas. Muchos recordaban que, refiriéndose a él, el gran Hillel le había calificado de «padre de la generación futura». Decisión, la suya, trascendental para el judaísmo que iba a perder el Templo pero no la sinagoga. Es preciso recordar que las dos enseñanzas que de manera especial se señalaban en ben Zakkai eran: Dios prefiere la misericordia a los sacrificios; y la continuidad del judaísmo depende de la fidelidad a la Tradición de los padres y del amor a la Torah, no de una determinada Tierra o de un Templo.

9. En la Pascua del año 70 Jerusalem quedó rodeada por los campamentos de aquellos 60.000 soldados, encuadrados en cuatro legiones y en las correspondientes fuerzas auxiliares. Esta vez no representaba a Roma un funcionario mediocre sino el hijo y heredero del emperador, Tito Flavio, a quien la propaganda posterior calificaría de «delicia del género humano». Uno de los campamentos, el mayor, se encontraba sobre el monte Scopus donde hoy se encuentra uno de los campus de la Universidad hebrea, dominando la ciudad santa; otro estaba en el monte de los Olivos, frente al Templo, al otro lado del torrente de Cedrón, precisamente en el lugar en donde la tradición cristiana situaba las palabras de Jesús anunciando la ruina de Jerusalem. El 17 del mes de Pánemos, que corresponde aproximadamente a nuestro julio, Juan de Giskala metió a sus zelotes en el Santo por necesidades de la defensa. El sacrificio hubo de interrumpirse porque el lugar había sido profanado y no precisamente por los gentiles. Giskala y sus colaboradores, Eleazar ben Simeón y Simón bar Giova, estaban dispuestos a apurar la resistencia hasta el último extremo.

Algunos historiadores tratan de rectificar los juicios excesivamente duros que Flavio Josefo, el «traidor de Jerusalem» como a veces le llaman, ha formulado contra los zelotes, así como la tendencia, lógica, a justificar su conducta y también a disculpar a los romanos. Pero no tenemos ningún testimonio que pueda contraponerse al suyo, y no estamos autorizados a sustituir sus afirmaciones contundentes por otras hipótesis. La apreciación que él refleja y que responde bien a lo que pensaban Tito y sus colaboradores es la siguiente: Jerusalem se hallaba dominada por un partido de tercios nacionalistas, asesinos de quienes mostraban moderación, dotados de valor

indomable, pero usando de procedimientos terroristas para hacerse obedecer. Se preparaba pues, un holocausto semejante al de Numancia o al de Cartago y esto no convenía en absoluto al prestigio romano.

Tito no carecía de consejeros que le ayudasen a comprender los términos del problema. De una manera especial recurría a los consejos de Tiberio Alejandro que era ahora el jefe de su Estado Mayor. El judaísmo ya no era aquel reducido territorio en torno a Jerusalem, sino que se hallaba extendido por el Mediterráneo, formando parte del Imperio. De este modo la destrucción deliberada del Templo podía tener consecuencias irreversibles sobre las relaciones entre el Imperio y dicha comunidad. De ahí que el comandante romano prefiriese una capitulación que evitase los daños materiales. Los rebeldes estaban decididos a resistir a toda costa y la ciudad hubo de tomarse, barrio por barrio. El 5 de agosto de nuestro calendario, que era el noveno día del mes de Loos en aquel año 70, los soldados romanos prendieron fuego a las puertas del Templo por el lado norte y las llamas se contagiaron a los pórticos. Aquella tarde Tito convocó a sus oficiales a una reunión urgente: era de todo punto cierto que, al día siguiente, la resistencia sería aplastada; el príncipe y Tiberio Alejandro advirtieron muy seriamente a todos que el Templo, cabeza y corazón del judaísmo, tenía que ser preservado. La orden se redactó en estos términos. Josefo, que nos lo dice, estuvo presente. La tradición judía insiste en cambio, en que la destrucción del Templo obedeció a una orden concreta dada por Tito.

Durante una noche interminable, los soldados romanos se ocuparon en apagar el fuego de las puertas, aventando las pavesas para dejar expedito el camino al asalto del día siguiente. Pero el amanecer los valientes defensores judíos, a la desesperada, efectuaron una salida intentando ganar tiempo. Tito acudió y, como era su costumbre, estuvo luchando en primera fila para sostener el ánimo de los legionarios, hasta que consiguieron rechazar a los zelotes al interior del Templo; demasiado fatigado hubo entonces de retirarse a su tienda, situada en el solar vacío de la antigua torre Antonia, a fin de reponerse. La batalla no podía ya interrumpirse y, en la confusión de la lucha, un soldado romano arrojó una tea encendida por la ventana del Santo de los Santos, que comenzó a arder porque estaba fabricado con material poco consistente. Cuando Tito reapareció, gritando órdenes para que se apagara el fuego, era demasiado tarde: nadie puede escuchar en medio del tumulto que significa una operación de asalto. Subían ya las legiones por la explanada, matando a cuantos enemigos encontraban a su paso, mientras las llamas, lamiendo la madera de los viejos edificios, propagaban la destrucción

devoradora. Apenas si pudieron rescatarse algunos objetos sagrados que fueron llevados al campamento. En el Arco triunfal de Tito, en Roma, que aún se conserva, hay un panel en que se reflejan como despojos de guerra el candelabro de los siete brazos (*menorah*), la mesa de oro y algunos instrumentos musicales.

Los vencedores profanaron el Templo, esta vez de modo definitivo. Sobre el solar del mismo, siete siglos más tarde, se elevaría la mezquita de Omar. Ni siquiera es posible saber dónde se ubicaba exactamente el Santo. De acuerdo con el relato de Josefo, Tito se había visto arrastrado mucho más lejos del punto que se había propuesto. Roma decretó la anexión directa del territorio de modo que hasta 1948 los judíos serían una nación sin tierra, un pueblo disperso por todos los caminos. Para la tradición cristiana se habían cumplido las palabras de Jesús —«no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea demolida»— clausurándose de este modo la Antigua Alianza. En la práctica lo que acaecía era una inversión en los términos: a la Diáspora correspondía ejercer el protagonismo en la existencia judía.

## CAPÍTULO XI

### ÉPOCA DE LA MISNÁ Y EL TALMUD

1. Antes del año 70 los judíos no podían concebir una religión al margen de la autonomía política: consideraban que la Torah era un conjunto de normas de vida que necesitaban la existencia de una autoridad que obligase a aplicarlas y orientara también en relación con su cumplimiento. Tito parecía identificarse con esta manera de pensar; por eso no se produjo una persecución contra el judaísmo tras la conquista de Jerusalém; bastaba esta especie de descabezamiento para conseguir su disolución. El tributo del Templo, convertido en *fiscus judaicus* servía ahora para sostener el culto idolátrico. Los prisioneros de la revuelta fueron reducidos a la esclavitud, añadiendo una nueva dimensión a la Diáspora: ésta, que partía de emigrantes libres, se nutría también de esclavos que adquirirían su libertad. La mayor parte de las ciudades romanas iban a contar, en el futuro, con colonias judías, practicando su religión.

Pasó mucho tiempo antes de que pudiera dissociarse la pervivencia del judaísmo de la existencia de una entidad política en Palestina. Las primeras generaciones que siguieron a la catástrofe del 70 creyeron en la necesidad de retornar a la revuelta con intención de recobrar su autogobierno. La agitación se tradujo en alzamientos especialmente graves en el siglo II, cuando Trajano se vio obligado a suprimir la politeuma de Alejandría y más tarde cuando Adriano concibió el proyecto de levantar un templo a Júpiter en el suelo santo de Jerusalem. Pero en ningún momento hubo el peligro de que se suprimiese el estatus de «religio licita» ni abrigara el Estado romano la intención de colocar a los judíos fuera de la ley, como estaba haciendo con los cristianos. Hubo un momento, bajo el Imperio de Trajano, en que se tuvo la sensación de que, englobando Mesopotamia, toda la Diáspora iba a quedar colocada bajo la ley romana. La decisión de Adriano de retrotraer las fronteras a su punto de partida conservó, sin embargo, la dualidad entre Palestina y Babilonia, que en ciertos aspectos se revelaría fecunda.

De la sumisión a Roma y de la demolición de la estructura política en Palestina, emergería un judaísmo nuevo, orientado por la herencia farisea, sin Templo ni sacerdotes hereditarios. Al frente de las comunidades, que se ordenan en torno a la sinagoga, que cumple tres funciones de oración, estudio y enseñanza, aparecen ya los *rabbis*, esto es, maestros conocedores y estudiosos de la Torah. Todos ellos abrigaban con calor las enseñanzas de los grandes maestros fariseos; el saduceísmo, ligado al Templo, se extinguió. Estos maestros son los que contribuyen a la formación de la «Enseñanza» (*Talmud*) que, desarrollándose lentamente, acabará conformándose en un conjunto escrito en el tránsito de los siglos II al III de nuestra Era. Puede decirse que la Era Talmúdica constituye un paralelismo de la que los Santos Padres significan en la doctrina cristiana: la diferencia está en que, para estos últimos, lo importante era la definición de una fe mientras que en el talmudismo lo que importan son las costumbres.

Todo ello reclama una explicación previa, fijando además el valor a las definiciones que van a ser utilizadas. Se entendía que la Torah tenía que ser objeto de constantes lecturas para penetrar en su sentido, siendo objeto además de comentarios que permitiesen acomodarla a las circunstancias en que se desenvolvía cada comunidad judía, ya que eran naturalmente cambiantes, pues el mundo social no permanece inmóvil. Los más antiguos comentarios conservados, *midrash* (literalmente sermones) referidos a textos bíblicos proceden de un tiempo próximo al 200 a. C. A ellos se incorporaron después tradiciones, usos y costumbres, algunos de tiempo inmemorial, con enseñanzas y experiencias más recientes, todo lo cual será codificado, en torno al año 200 d. C. por rabbi Judah ha-Nasi; el conjunto de tales enseñanzas es al que su autor puso el título de *Mishnah* (repetición de la enseñanza) porque daba la esencia de la Ley Oral, tal y como era conocida por los sabios de su tiempo. No todo el material útil quedó incluido en la *Mishnah*; había una colección paralela, *Tosephta* al que los maestros judíos hacían constante referencia.

Apenas completada la colección se iniciaron los debates y explicaciones que serían más adelante recogidos formando la *Guemará* es decir, «complemento». Pues bien, a la unión de ambas cosas, *Mishnah* y *Guemará* es a lo que se conoce por *Talmud*, es decir, la enseñanza por antonomasia que constituye una Tradición merced a la cual la Torah puede ser entendida y se convierte en el cuerpo vivo para ese nuevo judaísmo que carecía de sacrificio, Templo y sacerdocio. Tradición en su sentido más neto ya que se trata de algo

que se transmite de una generación a otra. Pero el Talmud llegará a convertirse, desde el siglo III en una enseñanza, materia de estudio que debe ser asimilada por todo buen judío.

La enseñanza será equiparada, en el judaísmo posterior al año 70, siguiendo una tendencia que no era nueva, al alimento esencial. En ella es preciso distinguir dos aspectos esencialmente complementarios: la *halakha* que se ocupa de explicar los preceptos y señalar las prohibiciones como el pan del alma; la *aggadah* que es el conjunto de materiales literarios, históricos e incluso legendarios pero que guían la existencia puede compararse al vino que inunda todo el espíritu. Todo ello se presentaba como una acumulación de saberes, reflejados ya por escrito, como un tesoro sin el cual el aprovechamiento de la Biblia se tomaba prácticamente imposible. Hasta el siglo XII no se producirá el gran esfuerzo de codificación ordenada que habría de permitir presentar al judaísmo como un sistema integral, talmúdico. El Talmud nace en paralelismo con la doctrina cristiana en un tiempo en que la ruptura entre ambas formas religiosas se hace definitiva y cada vez más radical.

El cristianismo, perseguido, se orientaba cada vez más hacia la población grecorromana y no hebrea, hasta el punto de que en el siglo II los adeptos a esta fe que proceden del viejo tronco dejan de tener significación. Al mismo tiempo se ordena en esquemas preferentemente sacerdotales en torno al sacrificio eucarístico que se convierte en su verdadero centro. En el judaísmo todo iba a girar en torno a la Torah, el texto, y el Talmud, la enseñanza, de tal modo que los caraítas, que se presentaban en cierto modo como continuadores del saduceísmo, fueron de forma sistemática perseguidos por los propios judíos hasta lograr finalmente su extinción. Resultado del trabajo de escuelas, cada una de las cuales aportaba el trabajo de los maestros, comenzando por el que realizaron los *soferim* (escribas) en siglos anteriores.

El tránsito de uno a otro tiempo, es decir, a la Era talmúdica se señala siempre con la figura excepcional de Hillel el Viejo que vivió en las últimas décadas del siglo I a. C. Él había establecido el principio de que la doctrina heredada, patrimonio de Israel, tenía que ser enriquecida por los sabios de cada generación. Una de las condiciones modificadas por él fue la supresión de la pena del talión (ojo por ojo) en favor de una compensación monetaria. Muchas leyendas se trazaron en torno a su persona, las cuales no impiden que se tenga la seguridad de que se trataba de una figura extraordinaria, santo y amable en la conducta práctica y abierto al prójimo. Una vez que le

preguntaron por la enseñanza fundamental, respondió, como hemos recordado, con esa regla de oro: «No hagas al prójimo lo que no quieras para ti. Ésta es toda la Torah. Todo lo demás es comentario. Ve y cumplesela». El prójimo era, indudablemente, el judío.

2. En el siglo I se había consumado un proceso en cuya virtud el judaísmo pertenecía al ámbito mediterráneo, de modo que las comunidades de la antigua Babilonia aparecían como marginales y subordinadas. Lo mismo sucedería entre los siglos VIII y XI al identificarse con una de las dimensiones del mundo musulmán. Esto significaba hablar latín y griego, vestir a la moda romana, ajustarse a todos los aspectos de la vida en el Imperio. La desaparición, en sucesivas etapas, del Templo, de la politeuma alejandrina y luego de Jerusalem, obligó a concentrar los esfuerzos en las escuelas, tanto de Palestina como de Mesopotamia, pues de ellas venía la dirección doctrinal, único medio de conservar la unidad. En ambos lugares se afirmaron las secuencias de sabios, de cuyas enseñanzas vivía el judaísmo entero. Nacerían, en consecuencia, dos Talmudes, palestino y babilónico, respectivamente.

En el otoño del año 70, la Tierra de Israel presentaba un panorama desolador: muchos millares de judíos, especialmente jóvenes, estaban muertos, otros muchos habían sido vendidos como esclavos y de los bosques balsámiferos que constituían una de las principales fuentes de ingresos, apenas nada seguía en pie. Los rabinos establecieron un orden de prioridades para la reconstrucción: había que rescatar a los cautivos, para que volviesen a la tierra, impidiendo que éstas se enajenasen; inmediatamente después se veía la necesidad de recobrar los campos vendidos a extranjeros idólatras o, al menos, mantener en ellos como aparceros o censatarios el mayor número posible de personas. No era fácil: además de la didracma que antes perteneciera al Templo, los impuestos eran muy gravosos y muchos agricultores judíos trabajaban ahora en tierras del Fisco, a las órdenes de «conductores» que en muchas ocasiones eran de otro país. A pesar de todo los rabinos, con su empeño en mantener a los judíos en la tierra, consiguieron que hasta la conquista musulmana la población palestina fuese mayoritariamente judía.

La pérdida del Templo creó una sensación de vacío que la sinagoga hubo de llenar: su existencia, ligada al principio a la costumbre de reunirse los sábados en torno a un maestro para escuchar la lectura y las enseñanzas, hubo de ampliarse a otras dimensiones, especialmente la didáctica —los niños



tenían que ser formados en el conocimiento de la Torah— y la celebración de asambleas que permitían, con la discusión de los asuntos comunes, mantener la conciencia de unidad. Centros de vida, y no santuarios, han conservado su carácter hasta hoy, revistiéndose en la práctica de una especie de sacralidad. La literatura de los tiempos inmediatos a la pérdida de Jerusalem se encuentra dominada por la melancolía, el dolor y el sufrimiento. Confiscados los lugares que pertenecían a la comunidad, no eran pocos los judíos que habían apostatado, ni menos los que, en la Diáspora, aceptaban el cristianismo.

Surgió entonces la figura excepcional de Johanan ben Zakkai, principal maestro entre los fariseos moderados, aquellos que creían que la Gran Rebelión era un trágico error; salvaría al judaísmo mediante el procedimiento de convertirlo en «patria transportable» durante un lapso de tiempo, de dimensiones no conocidas, hasta que Israel fuese restaurado en su prístino estado. A un discípulo que le interrogaba en medio de la desolación que había llegado a significar el verse desprovisto de Templo, sacerdocio y sacrificio, le replicó: «Hijo, no llores. Tenemos un medio de expiación más efectivo, el amor a la bondad. Pues como dijo el profeta: —Misericordia quiero y no sacrificio». No es casual la coincidencia con los Evangelios cristianos.

Según la tradición talmúdica su salida de Jerusalem se había efectuado transportándolo sus discípulos en un ataúd. Vespasiano o Tito le otorgaron licencia para instalarse en la tona litoral de Yabné, continuando su tarea. Él y sus colaboradores reunieron aquí los rollos con la Ley, exégesis y comentarios evitando que desapareciesen en el torbellino de la tormenta. En esta etapa se ponía la esperanza en un pronto retorno a la vida normal; de ahí que se pusiera especial cuidado en la conservación de los textos litúrgicos. Rabban reunió el Sanhedrin, que ahora sólo podía ocuparse de asuntos religiosos, y convirtió a Yabné y su Casa de Oración en el centro espiritual del mundo judío.

No puede decirse que Zakkai lograra grandes éxitos. Las dificultades opuestas por los emperadores de la dinastía Flavia y la falta casi absoluta de medios le obligaron a proceder con cautela. Sólo dos discípulos le habían acompañado a Yabné, Elezer ben Hircano y Jehosua ben Jananayá. Muchos de los maestros judíos criticaron su decisión de salvarse de la hecatombe huyendo; no percibían, probablemente, que de este modo salvaba lo más importante, es decir, la continuidad. A su muerte la Academia de Yabné estaba consolidada y su fundador, estuvo en condiciones de transmitirla a Gamaliel II, hijo de Simón, garantizando así el enlace que el gran Hillel.

3. Hasta la muerte de Domiciano, el año 96, las relaciones entre la población judía que permanecía en Palestina y las autoridades romanas, que prolongaban el esquema de la ocupación militar, fueron difíciles. El tercero de los emperadores de la Casa Flavia, Domiciano parecía retornar a las exigencias propias de una divinización del poder. Con el paso del tiempo la ausencia de sacrificio se consolidaba y las esperanzas de una restauración del Reino se iban alejando. Los rabinos, convertidos ahora en dirigentes únicos de la comunidad, indicaban también en ella un cambio social decisivo. El sacerdocio se hallaba ligado a determinados linajes, mientras que el rabinato dependía de los méritos y preparación de su titular. En estas circunstancias parecía que lo que mejor podía servir a la conservación de Israel era que los judíos conservasen la posesión de la tierra evitando que los pequeños propietarios fuesen despojados por los grandes, que la propiedad pasara a manos extranjeras o que se derivase a otras formas de vida.

Las enseñanzas de las nuevas escuelas fortalecían la conciencia de que la Tierra, dada por Dios a Israel a cambio de la Alianza, era una especie de patrimonio colectivo del pueblo, de modo que la propiedad o posesión del suelo tenía que ejercerse dentro del círculo nacional. A pesar de las grandes expropiaciones efectuadas por los romanos los rabinos consiguieron alcanzar esta meta haciendo que la tierra volviese a manos judías. La dificultad principal venía de otro aspecto: en el mundo romano, reticente a cualquier cambio técnico en la agricultura, esta actividad resultaba escasamente rentable; vinculados a ella los judíos se condenaban a la pobreza. De ahí que se apreciara en ellos una tendencia a dedicarse a las actividades mercantiles, que aseguraban mejores ganancias y para las que la dispersión impuesta por circunstancias de muy diverso orden, ofrecía buenas posibilidades.

Los sabios que continuaron la tarea de Rabban insistían en afirmar que vivir en Palestina significaba cumplir un mandamiento preciso de Yahvé a su pueblo. Por eso fomentaban la inmigración. Las revueltas, tanto la del 66 como, luego, la del 132, acogidas al principio con entusiasmo, acabaron siendo seriamente perjudiciales para este propósito. A pesar de todo los judíos consiguieron asegurar hasta el final del Imperio romano el reconocimiento de la existencia de una comunidad legalmente constituida en Palestina, con su jefe y su Sanhedrin, dotado de autoridad religiosa. Este jefe, que usaría en el siglo II, el título de *nasi* que podemos traducir por príncipe, reivindicando siempre alguna clase de parentesco con la estirpe de David, pretendía poseer

autoridad sobre todos los judíos de la Diáspora, aunque no sobre los de Mesopotamia, súbditos del Imperio parto, ya que éstos contaban con su propio *exilarca*. Roma apoyó estas pretensiones porque era para ella conveniente disponer de un interlocutor válido sin perderse en debates y disquisiciones con las múltiples comunidades locales. Uno de los aspectos a que se extendía la autoridad palestina era en la fijación de las festividades por las que se regulaba toda la vida judía: de este modo pudo crearse el calendario que, desde el año 358, permanecería, hasta hoy, inamovible.

En cada comunidad llegó a crearse un tribunal rabínico. No contaba con el reconocimiento de las autoridades civiles aunque, por razones igualmente pragmáticas, las autoridades imperiales no estorbaron su funcionamiento. Los rabinos insistían en que los fieles debían someter sus querellas a esos tribunales, declarando que el recurso a los de los gentiles significaba tanto como poner al hermano en manos ajenas, esto es, pecado de malsinería. Era el modo de establecer una barrera que, protegiendo al judaísmo de cualquier contacto con la gentilidad, le preservara de cualquier contaminación. De este modo se estaba produciendo, a partir del año 70, un proceso evolutivo: la comunidad —el Pueblo de Israel— había perdido su carácter étnico para convertirse en una nación religiosa, gobernada por la Torah y la Mishnah, en sus dos vertientes, aggádica y halákica, que significaban la antigua Ley Oral. En torno al año 200 habría que establecer una especie de meta.

Los nuevos emperadores de Nerva a Marco Aurelio, que trataban de retornar al sistema racional del Principado reconocieron oficialmente a Gamaliel II como *nasi* otorgándole de este modo autoridad sobre todos los judíos que vivían bajo el poder de Roma. Hasta el año 425, en que sería abolido por los emperadores de Bizancio, el *nasirato* fue institución oficialmente reconocida. Durante el gobierno de Gamaliel el servicio religioso en la sinagoga alcanzó una forma definitiva, que es prácticamente la misma que ahora conocemos. Sin embargo, hubo contra él fuerte oposición por parte de otros maestros que le reprochaban un exceso de autoritarismo; en el fondo estaba surgiendo ya una de las grandes cuestiones que provocarían debates internos: la autoridad que debía reconocerse a cada rabino en su interpretación de la Escritura. Sería obligado a retirarse de la dirección de la Academia de Yabné, conservando únicamente sus funciones como príncipe o patriarca.

Hay noticias que permiten suponer que Gamaliel efectuó viajes a Roma acompañado por algunos de los miembros más relevantes del Sanhedrin,

como eran Eliezer ben Hircano, Eleazar ben Azarijá, Jehosúa ben Jayayaná o Rabi Aquiba. El nasí visitaba con frecuencia las comunidades de Palestina y enviaba por escrito sus instrucciones a otras más distantes, en un método de catequesis que recuerda de cerca el que, medio siglo atrás, empleara San Pablo. También los otros maestros viajaban incluso a largas distancias a fin de mantener la cohesión interna mediante la comunicación de una misma doctrina. La tarea que parecía más importante era, ahora, consolidar y unificar la halakhah. Se prohibieron las enseñanzas de Shammaï de modo que sólo Hillel y sus discípulos eran considerados como portadores de la ortodoxia. Eliezer ben Hircano, que representaba en Yabné la herencia del sammaísmo, acabó siendo excomulgado. Ninguna otra cosa parecía entonces más importante que preservar la unidad, amenazada también por el proselitismo cristiano.

Contra los judíos que habían aceptado el cristianismo se redactó y publicó una bendición, esto es, la exclusión radical de la sinagoga. De este modo la caída y destrucción del Templo consumó la ruptura definitiva entre judaísmo y cristianismo, tomando absolutamente imposible para este último invocar el estatuto de «religio licita» que el Senado y el Pueblo de Roma reconocían a los judíos. Nació así una animadversión que iría creciendo con el paso de los años, generando persecuciones. Se afirmó con más énfasis la celebración del sabbath y se establecieron normas rituales nuevas, propiamente judías y sólo suyas. La conmemoración de Pessah se convirtió en *seder* (orden) en el que subsistía el uso del pan ácimo y de las hierbas amargas, pero ya no se disponía del cordero porque había sido suspendido el sacrificio. Fue redactado el texto correspondiente a este ceremonial que, en su esencia, subsiste hasta hoy. Se fijaron también las oraciones comunitarias e individuales y se estableció como preceptivo el ayuno del día nueve del mes Av y, probablemente, también otros.

Un discípulo de Gamaliel, que había aceptado el cristianismo pero retornó luego al judaísmo, de nombre Aquila de Ponto, emprendió la tarea de realizar una nueva traducción de la Biblia al griego. Consideraba incorrecta la versión de los Setenta, probablemente porque era la que habían adoptado para su uso las comunidades cristianas. Para marcar la diferencia, aceptaría el criterio de los tannaitas de que todos los signos y letras, aun los más pequeños e insignificantes, tenían su importancia. Por consiguiente el nuevo texto griego tendía a ajustarse más al original.

4. Los conceptos básicos que los maestros de Yabné trataban de comunicar al

judaísmo que renacía, eran tres: igualdad esencial entre todos los hombres porque son criaturas de Dios; valor absoluto de la propiedad, referida especialmente a la tierra de Israel; respeto a la dignidad de la naturaleza humana. Pero por encima de ellos se enseñaba que el estudio de la Torah es más importante que el cumplimiento exacto de los mandamientos, pues aquél lleva a éste. También se enseñaba que, en un tiempo de persecución, y hallándose el judío bajo amenaza de muerte, podía incumplir todos los preceptos, excepto tres, idolatría, asesinato y relaciones sexuales en términos prohibidos. En todas ellas estaba el fiel obligado a recibir el martirio antes que pecar. Pues debía considerarse como hecho incontrovertible que cuando la persecución está enderezada a destruir toda la fe, la muerte es preferible a la apostasía.

Los maestros, sabios, que es lo que viene a significar el apelativo *rabbi*, recibían ya una especie de ordenación de manos de otros rabinos que de este modo les reconocían como aptos para la enseñanza de la Torah. Destacan a este respecto los tres que trabajaron a las órdenes de Gamaliel II, arriba mencionados, de caracteres bien distintos. Yehosúa ben Jananyá era un levita que había recibido mucha instrucción, pero que vivió en la pobreza, subsistiendo como fabricante de agujas. Moderado en sus opiniones y muy individualista, era capaz de reconocer criterios ajenos. Por ejemplo, sostuvo que también los gentiles, si vivían como justos, ateniéndose a la ley natural, podían compartir el premio contenido en la promesa. Rechazando la violencia de los revoltosos, mantuvo diálogo con las autoridades romanas y con los cristianos. Ya hemos dicho cómo Eliezer ben Hircano, que seguía la línea de Shammaï, acabó siendo excluido: para él la halakhah debía seguirse en sus términos más precisos.

Rabi Akiba ben Joseph señala un punto culminante en la conformación del Talmud, aquel que marca la despedida de una inmediata restauración del Reino. Pastor en su juventud, comenzó a estudiar la Torah siendo de edad adulta tratando de descubrir en ella el significado más profundo; a veces sus comentarios resultaban tan oscuros que sus colegas en el rabinato protestaban. Para él y sus discípulos la ignorancia es la causa inmediata del pecado, de modo que sólo el estudio exhaustivo de la Torah hasta alcanzar el saber podía remediar la concupiscencia. De este modo la tarea fundamental de la sinagoga se centraba en la enseñanza. Éste fue el mensaje que trató de llevar a las comunidades de la Diáspora, llegando en sus viajes a Roma y a las Galias.

Aparte de estos sabios afamados proliferaban los maestros que, no

habiendo sido ordenados, no podían ser considerados oficialmente como rabinos, pero que eran los que sostenían la fe en las pequeñas y dispersas comunidades. En éstas comenzaban a señalarse lugares especiales como casas de estudio (en plural *baté midrash*) que no eran otra cosa que lugares de reunión a los que los fieles acudían, después de su trabajo, para escuchar las lecciones de un maestro. Tales reuniones eran importantes y prolongadas los sábados y días de fiesta. Pero las escuelas dependían absolutamente del maestro, no existiendo una institución que asegurase la continuidad. Cuando el maestro fallecía la escuela prácticamente quedaba disuelta. Esta falta de institución tenía como consecuencia que nadie podía cobrar por las enseñanzas de modo que los rabinos tenían que vivir de sus propios medios. La misión cristiana de San Pablo se había ajustado perfectamente a este modelo. Las comunidades comenzaron, en el siglo II, a facilitar hospedaje y regalos a algunos maestros para evitar que la enseñanza se convirtiera en patrimonio de los ricos.

5. Durante medio siglo se conservó, vivo, el espíritu de revuelta. Trajano tuvo que enfrentarse con una de ellas entre los años 115 y 117, la cual fue ahogada en sangre por Lucius Quietus, de quien sabemos que tuvo que combatir a los judíos en Mesopotamia y Judea. Aunque ignoramos detalles del episodio, una consecuencia importante del mismo, ya señalada, fue la desaparición de la *politeuma* de Alejandría. Tomarían el relevo, en esta ciudad, los maestros cristianos. Los ánimos permanecieron enconados hasta estallar en una segunda Gran Revuelta, en los últimos años del reinado de Adriano (117-138), sucesor de Trajano.

Adriano había tratado de cambiar la política de su antecesor, renunciando a la expansión hacia Mesopotamia, cuya defensa resultaba demasiado gravosa. Las comunidades judías en este territorio dejaron de depender del poder romano reanudando su trabajo. También las que se hallaban dentro del Imperio recibieron muestras de tolerancia. Los judíos esperaban que el liberalismo del emperador culminase en una licencia para restaurar el Templo y con él, el sacrificio. Pero un conocimiento directo de la situación, a través de sus viajes, llevó al emperador a una conclusión opuesta: el judaísmo era una amenaza para la unidad del helenismo; es posible que influyesen los informes que se recibían acerca del crecimiento del cristianismo en las provincias orientales. Decidió entonces prohibir la circuncisión y que se dieran los primeros pasos para levantar en la explanada del Templo de Jerusalem uno nuevo dedicado a Jupiter Capitolino: éste tendría que ser

reconocido como dios supremo para toda la comunidad de súbditos de Roma.

Se produjo el estallido: a su frente se hallaba cierto Simón, que tomó el sobrenombre de bar Kokhbá («hijo de la Estrella»). Akiba se sumó al movimiento aclamando a Simón como ese precursor que anunciaba el inmediato advenimiento del Mesías. Muchos de sus colegas reprocharían al gran maestro esta actitud que le conduciría a la prisión y muerte a manos de los romanos. Uno de ellos llegaría a expresar el sentimiento que a la mayor parte de los judíos embargaba: «La hierba brotará de tus mejillas antes de que el Mesías hubiera venido». Simón no quiso proclamarse Ungido, sino únicamente príncipe para restaurar la independencia de Israel. Mediante la revuelta, que comenzó el año 132, bar Kokhbá llegó a dominar toda Judea, incluyendo Jerusalem, lo que le permitió restaurar el Templo y el sacrificio. La legión XXII fue aniquilada y los judíos extendieron su dominio hasta el mar. El reino restaurado pudo incluso acuñar moneda propia.

Adriano encargó a Julio Severo de la represión, proporcionándole tropas que fueron desplazadas de Bretaña y de la frontera del Danubio. Poco a poco los rebeldes fueron obligados a retroceder. La última y suprema resistencia, en Betar, se apagó en el verano del 135. Para los judíos el resultado de la guerra fue aun más desastroso que la Gran Rebelión del 70; las pérdidas experimentadas por los romanos fueron compensadas con una mayor dureza en el trato: muchas ciudades y aldeas se vieron reducidas a cenizas, especialmente Jerusalem, que cambió su nombre por el de Aelia Capitolina y vio modificada la estructura urbana a fin de acomodarla, como recientes excavaciones han revelado, al modelo romano. En la explanada del Templo se elevó, finalmente, el altar de Júpiter. Quedó prohibido el acceso de los judíos a la nueva urbe, salvo el día 9 del mes Av en que acudían a llorar sus angustias ante el muro del desolado Templo. No cabe duda de que el número de víctimas, por muerte o esclavitud, fue extraordinariamente elevado.

Adriano parece haber tenido el propósito de desarraigar el judaísmo. Se prohibió la enseñanza, muchas sinagogas fueron clausuradas y el número de mártires resultó muy crecido. La muerte del emperador (138) fue una fortuna para Israel, pues Antonino Pio (138-161) cambió su rigurosa política militar reconociendo que no todos los judíos habían sido protagonistas de la revuelta. En consecuencia fue restablecido el estatus de «religio licita», aunque se mantuvo la restricción en el acceso a Jerusalem y el abono del *fiscus judaicus* que se destinaba precisamente al culto pagano. Las condiciones siguieron mejorando poco a poco bajo Marco Aurelio y su hijo Commodo. El 212 este

emperador otorgaría el «*ius civilis*» a todos los habitantes libres del Imperio lo que significaba extraordinario beneficio para los judíos que, sin tener que participar en el culto pagano, se equiparaban a los demás habitantes de las ciudades en donde se hallaban asentados.

6. Muchas voces se alzaron, a la vista del desastre que amenazaba la existencia misma de Israel: había que aceptar lo inevitable, renunciar por consiguiente a la guerra como recurso perjudicial y poner la esperanza en una redención que vendría por vía religiosa. El Sanhedrin se trasladó a Galilea, reuniéndose unas veces en Bet Searim y otras en Séforis, siendo otorgada preferencia al segundo de estos lugares. Algunos discípulos de Akiba, que lloraban la muerte del maestro, como Judas ben Ilai de Usá y rabbi Joseph ben Jalafta de Séforis, continuaron en la clandestinidad las enseñanzas. La mayor autoridad fue reconocida en estos años a rabbi Meir, de quien no conocemos ni la familia ni la ciudad donde naciera. Insistía en la misma línea que Akiba marcara: nada puede compararse, en la vida del judío, al estudio de la Torah: un hijo ilegítimo instruido vale más que un sacerdote ignorante. Privado de ejercicio, el sacerdocio se conservaba únicamente como signo de distinción que ha conservado hasta nosotros el apellido Cohen. La esposa de Meir, Beruria, muy versada también en el conocimiento de la Torah, contribuyó con sus opiniones a la conformación de la halakhah.

Las primeras tareas de estos maestros que sucedieron a Akiva fueron muy difíciles, a causa de la persecución desatada por las autoridades romanas; pero al cabo ésta cesó y el Sanhedrin, ahora instalado en Usá, reanudó sus funciones. Entonces apareció rabbi Simeón Gamaliel, que había vivido oculto durante varios años y fue inmediatamente reconocido como *nasi* esto es, cabeza de la comunidad. El gobierno de Simeón tuvo importancia trascendental para el restablecimiento del judaísmo. En medio de una espantosa pobreza, los estudiosos de la Torah continuaron la recopilación y enriquecimiento de la doctrina. La Diáspora había aceptado de nuevo guiarse por las normas y el calendario emanados desde Israel. Simeón estableció la costumbre de no dictar ninguna norma que no hubiera sido sometida previamente al criterio del presidente de tribunal de justicia (*bet hedin*) y de los maestros de reconocida autoridad.

Hijo de Simeón es Judah ha-Nasi llamado a veces «nuestro santo, rabbi» o el Príncipe, que vivió entre los años 135 y 217, siendo presidente del Sanhedrin y de la Academia. Residió principalmente en Galilea, primero en



Bet Shearim, luego en Séforis y, según cierta tradición, nació el mismo día en que murió Akiba. De este modo se trataba de recordar el cambio que significaría el paso de una a otra época. Último y, a la vez, principal de los *tannialtas*, coincidió con un momento favorable para los judíos, como es el final de los Antoninos y comienzo de los Severos, esto es, de mayor tolerancia. El origen oriental de los nuevos emperadores y su tendencia al sincretismo, favorecieron el entendimiento ya que los Severos entendían que todas las formas de concebir y representar la divinidad eran válidas. Aceptaron que los judíos recaudasen sus propias contribuciones y reconocieron la jurisdicción de los tribunales de justicia que podían incluso dictar sentencias de muerte que sólo con la confirmación imperial podían ser ejecutadas. Judah mantuvo buenas relaciones con las autoridades romanas recibiendo tierras del Fisco en propiedad o arrendamiento. Invocando su ascendencia davídica se rodeó de gran pompa.

El gran objetivo de Judah ha-Nasi, que completaron su hijo Gamaliel III y su nieto Judah II, consistía en recopilar toda la Ley Oral, fijándola de una manera definitiva a fin de que el disperso judaísmo contara con un poderoso instrumento de unificación sin tener que recurrir constantemente a las decisiones de una Academia que podía verse sujeta a numerosas vicisitudes. Es considerado como el compilador definitivo de la Mishnah. Todos los maestros hasta él, serían en adelante conocidos como *tannaitas* (término arameo que podemos traducir como «los que estudian y enseñan») siendo los maestros posteriores *amoraitas* («intérpretes»). La diferencia entre unos y otros no se refiere a los métodos empleados en sus análisis y comentarios, sino a un fecha que dotaba al judaísmo de un gran texto de referencia.

Llamamos en definitiva Mishnah a la colección completa de normas halákhicas que Judah, contando con la colaboración estrecha de los hombres de su tiempo, había reunido en capítulos que titulaba de modo expresivo como Sábado, Pascua, Divorcio, etc. En total se compone de 60 tratados, algunos de los cuales habían caído en desuso al producirse la desaparición del Templo. Aunque la sombra poderosa de Hillel seguía pesando, se exponen en la Mishnah las opiniones de muy diversos maestros y las enseñanzas impartidas con anterioridad en muy diversas escuelas. Quedó dividida en seis «órdenes». *Zeraim* (semillas) que se ocupa de la agricultura; *Moed* (fiestas) que trata del modo como deben guardarse el sabbat y las diversas festividades del calendario; *Nasim* (mujeres) acerca del matrimonio y de la familia; *Nesiquim* (daños) que equivale al derecho civil y criminal entre nosotros; *Codasim* (santidades) que se refiere al servicio del Templo; y, finalmente,

*Tohorot* (pureza) que estudia las leyes de la pureza ritual.

La consolidación de la Mishnah en este momento, comienzos del siglo III, fijando por escrito, en lengua hebrea —hay solamente unas cuantas frases en griego y arameo— significaba la consolidación del judaísmo como un modo de ser y regla de conducta dependiendo de la religión. Se establecería, con el tiempo, una gradación rigurosa: las leyes de la Mishnah tendrían preferencia absoluta sobre las que posteriormente se incorporarían al Talmud en concepto de *guemará*, es decir, complemento nuevos y posteriores. Tanna prevalece sobre amorá y ambas a su vez sobre guemará.

7. La muerte de Judah ha-Nasi coincide con el asesinato del emperador Alejandro Severo, que había abierto una etapa de tolerancia hacia el judaísmo y el cristianismo. El Imperio se sumió entonces en una etapa de terrible anarquía que afectó a las estructuras sociales. Se la conoce como «Imperio militar». Pero mientras que los emperadores posteriores, hasta Diocleciano, contemplaron la destrucción del cristianismo como un elemento sustancial para la reconstrucción de las estructuras institucionales, los judíos continuaron disfrutando de su privilegiada situación. Incluso Diocleciano respetó su derecho a no sacrificar a los ídolos. Tal diferencia sirvió para que se ahondaran los sentimientos de hostilidad entre ambas religiones. Además, mientras que el cristianismo mantenía el viejo texto de la Biblia de los Setenta, iluminándolo desde los 27 libros que constituyen el Nuevo Testamento, los judíos tenían una interpretación comentada en forma de Mishnah, lo que significaba que la antigua fe de los profetas era presentada en versión diferente.

La prolongada crisis del Imperio, que estuvo acompañada de fuerte inflación, aumentó de tributos, violencia y guerras, afectó mucho a los judíos, de manera especial a los que vivían en Palestina, en donde predominaban formas de vida agrícola muy pobre. Se registró, en consecuencia, alta tasa de emigración, hacia Babilonia y también hacia las provincias europeas del Imperio. Coincidió esta época con una disminución del poder religioso del *nasi* en beneficio del Sanhedrin. Era natural que así sucediese. Al convertirse la Mishnah en guía para toda la existencia, los sabios sustituían a cualquier otro tipo de autoridad. El Sanhedrin abandonó Séforis, residencia del nasi para instalarse en Tiberíades. El nasi seguiría otorgando el título de rabbi.

Estamos en el período amoraítico. Subsistían en Palestina varias escuelas que contaban con prestigiosos maestros. Las fuentes talmúdicas destacan a Gamaliel III e Hillel II, pero de un modo especial a Johanan ben Naphha, que

mantuvo con su cuñado Simeón ben Lakish debates sobre cuestiones halákhikas y aggádicas que fueron enriquecedoras. También fue grande la fama de Haninah, Jannai y, sobre todo, Hoshaiah Barbah, que instaló su escuela en Cesarea y mantuvo discusiones con los maestros cristianos. Las dificultades económicas que afectaban a Palestina tuvieron inevitablemente su reflejo en el estatus de la comunidad.

Diocleciano fue, además, el último emperador que se propuso la eliminación total del cristianismo, y en esto fracasó. Desde el 313 el Imperio romano reconoce la licitud del cristianismo que no tarda en convertirse en religión oficial.

El cristianismo invocaba, ahora, doble herencia, la de Israel pues era el resultado del cumplimiento de la promesa de Dios, y la de Roma. Los sucesores de Constantino se consideraron a sí mismos como revestidos de una condición santa, ya que eran el instrumento divino para establecer la verdadera fe en el ecúmene mediterráneo. No se prohibió el judaísmo, aunque hubiera cristianos que así lo propusiesen: triunfó la tesis expuesta por San Agustín, según la cual la persistencia de los judíos obedecía a misteriosos designios de Dios y era útil porque, siendo depositarios de la Escritura se convertían en testigos excepcionales del cumplimiento de la promesa. Un día, influidos por el ejemplo de los cristianos, llegarían a convertirse. Sin embargo, eran muchos los eclesiásticos que disentían de este planteamiento, culpaban a los judíos de la crucifixión y condenaban en ellos, como un gran pecado, el rechazo del Mesías, que ya había venido.

Estaba, también, la cuestión de la Tierra. Santa Elena había viajado a ella buscando reliquias que la convirtieran en Santa, como hasta hoy. Había eclesiásticos que sostenían ya el principio de que había dejado de ser el solar de Israel para convertirse en la gran plataforma, cuna del cristianismo. Entre los años 419 y 422 un monje de Nisibis, Barsauma, recorrió Palestina tratando de desarraigar sinagogas. Las primeras disposiciones imperiales en relación con esta materia, prohibían el proselitismo judío. Los rabinos comenzaron a adaptarse a esta nueva situación, cerrando puertas, y fiando el crecimiento de la comunidad a la vía natural de la fertilidad de los matrimonios. Pero esto significaba encerrarse dentro de los límites de un solo Pueblo. La legislación de Constancio respondió a esto prohibiendo los matrimonios mixtos entre cristianos y judíos. El año 358 Hillel II declaró que no habría nuevos cálculos acerca de la luna nueva debiendo considerarse definitivo el calendario existente.

Conforme se afirmaba el carácter cristiano del Imperio, se estaba creando un clima desfavorable a los judíos, a quienes se iba rodeando de calificativos injuriosos para convencer a los romanos de su ingénita perversidad. Las leyes estaban dificultando la convivencia entre cristianos y judíos porque se consideraba peligrosa la influencia de éstos. Muchas de las prevenciones y calumnias que se difundirían durante la Edad Media, se iniciaron ahora. El predominio judío en Palestina comenzó a ser socavado: grandes basílicas se edificaron en Betlehem y en Jerusalem. Un converso, José, elevado a la categoría de conde, destacó por el entusiasmo que puso en la edificación de Iglesias en Nazaret, Cafarnaum y otros lugares. Para los cristianos toda la tierra palestina era una evocación de las escenas evangélicas. Definitivamente ese espacio abierto, desde Ceasarea de Filipos hasta Betlehem, perdía su sello judío para convertirse en cristiano. Los viejos nombres de la Biblia eran acogidos por los cristianos como parte esencial, también, de su memoria.

Dos acontecimientos colaboraron en el apresuramiento de este final. El año 351 se produjo otro de los acostumbrados movimientos insurreccionales entre los judíos, en Séforis, residencia del nasi. La revuelta se extendió por todo el norte del país. El emperador Galo ordenó una represión muy dura en el curso de la cual Bet Seharim quedó destruida. Pocos años más tarde Juliano (360-363) llegaba al trono, decidido a devolver al Imperio su carácter helenístico. Los judíos se declararon en su favor y, al llegar a Antioquía, camino de la guerra contra Persia, el emperador ordenó que se reconstruyera el Templo otorgando a los judíos las condiciones de autonomía antes reconocidas. Se desataron persecuciones contra los cristianos, con un objetivo concreto, expulsarlos de Tierra Santa. Millares de judíos se dirigieron a Jerusalem y comenzaron a reconstruir el Templo. Antes de que la obra estuviese concluida un incendio la devoró. La muerte de Juliano disipó estas esperanzas, dejando, sin embargo, nuevos motivos entre los cristianos para desplegar su hostilidad al judaísmo.

No es lícito hablar únicamente de disyunción: era odio hostil lo que se había producido. Teodosio comenzó a promulgar leyes que restringían la libertad de las comunidades judías. A Gamaliel VI, último nasi, se acusó de que obraba en contra de la ley edificando nuevas sinagogas, circuncidando esclavos cristianos o dictando sentencias en pleitos entre Judíos y cristianos. El 415 se le retiró el honor y privilegios unidos al título de «honorable prefecto». A su muerte, el 425, el nasirato desapareció por el procedimiento simple de no reconocer a ningún sucesor. De este modo, el último «resto de la Casa de David» desapareció.

## CAPÍTULO XII

### CONSECUENCIAS DE LA CAÍDA DEL IMPERIO

1. El proselitismo judío, que había sido muy intenso hasta el siglo I, no fue interrumpido por la destrucción del Templo sino por el crecimiento del cristianismo en medio de las persecuciones y es el resultado, en parte al menos, de la tendencia al rigor que mostraron las autoridades romanas. Un esfuerzo para allegar prosélitos, semejante al que los cristianos estaban haciendo, hubiera hecho sospechosos también a los judíos: el estatuto de la «religio licita» se refería a un pueblo determinado pero no podía hacerse extensivo a los gentiles. Las grandes revueltas y los debates entre judíos y cristianos les afectaron también en otros aspectos: recordemos que Claudio había expulsado de Roma a los judíos por las discordias que entre ellos se estaban produciendo a causa de «un cierto Chrestus» como dicen las fuentes romanas. Y que, después de Trajano, la principal comunidad de la Diáspora, Alejandría, fue no solamente desmantelada sino sustituida por la Iglesia cristiana en su brillante papel intelectual. La Iglesia recogería la tradición alejandrina incluyendo en el Canon del Antiguo Testamento a Esdras IV y el llamado Libro de Baruc (el sirio) escrito treinta años después de la caída del Templo y que se refería a Babilonia como lugar central.

Pues éste era el hecho sustancial: los quebrantos experimentados por la Diáspora otorgaban a las comunidades mesopotámicas, y a muchos que huían del espacio mediterráneo, un refugio relativamente seguro. Es preciso, sin embargo, llamar la atención sobre un hecho diferencial: las comunidades de la Diáspora romana usaban la lengua griega, hasta tal punto que las lecturas hebreas de la sinagoga eran inmediatamente traducidas a ella. La coincidencia con los cristianos es notoria pues el Nuevo Testamento se ha conservado únicamente en griego, aunque haya constancia de que algunos de los términos empleados tienen procedencia aramaica. Aunque hasta la época de Teodosio se conservó el privilegio de religión lícita en favor del judaísmo, un recuerdo

de episodios antes mencionados no ayuda a comprender mejor el endurecimiento.

En Judea las grandes rebeliones habían estado enmarcadas por la nostalgia del Reino perdido. Pero en Alejandría tomaron un carácter distinto: la población helenizada soportaba mal que se considerara a aquella comunidad, enraizada en Alejandría y Elefantina, como portadora de una *insignissima religio certe licita*. Ya el año 66, reinando Nerón, se había producido un gran tumulto en Alejandría cuando los judíos subieron al asalto del anfiteatro para rescatar a tres de los suyos que estaban a punto de ser linchados. La coincidencia cronológica con la primera persecución en Roma contra los cristianos puede no ser casual. Julio Tiberio, que gobernaba Egipto, castigó de modo especialmente duro aquel motín. Sin embargo, la politeuma de Alejandría siguió siendo floreciente durante otro medio siglo. Pero el año 115, reinando Trajano, estalló una revuelta, probablemente de carácter social, que afectó a Libia, Cirenaica, Egipto, Chipre y probablemente otros lugares. Venía acompañada de expectativas mesiánicas de signo opuesto a las que defendían los cristianos y que no se cumplieron. Se clausuraron entonces el Templo de Elefantina y también la comunidad establecida en Chipre. Según el Talmud de Babilonia perecieron en Alejandría 600.000 judíos y aunque la cifra es, seguramente, muy abultada, basta para comunicarnos el estado de conciencia que transmitían los fugitivos que llegaban en busca de refugio.

2. Como hemos explicado, la comunidad de Mesopotamia, «la tierra de los ríos» tenía su origen en el exilio impuesto por Nebukadrezzar después de la caída de Jerusalem el año 586 a. C. Cuando Ciro y Darío dieron permiso para restaurar el Templo, la mayor parte de aquellos que habían colgado las cítaras de los árboles, maldiciéndose a sí mismos si se olvidaban de Jerusalem, decidió no efectuar físicamente el retorno aunque manteniendo sus vínculos muy estrechos con Palestina adonde los jóvenes mejor dispuestos eran enviados para recibir la formación religiosa. Los partos, que arrebataron el país a los Seleucidas y lo retuvieron hasta el 226 incrementaron las facilidades religiosas, autorizando incluso el proselitismo. De este modo la comunidad de Babilonia creció convirtiéndose además en lugar de refugio para quienes se veían obligados a cruzar la frontera del Imperio romano. Las malas relaciones entre Roma y los partos favorecieron indirectamente a los judíos.

Esta gran comunidad estaba presidida por un *exilarca* que era el encargado de mantener las relaciones con las altas autoridades del reino. Los judíos podían

acceder a la propiedad de la tierra y desempeñaban toda clase de oficios, incluyendo los públicos. En ciertas ciudades como Nehardea, Nisibis o Majoza constituían mayoría. Sin embargo, seguían siendo extranjeros dentro del país: conservaban cuidadosamente los linajes evitando matrimonios mixtos o inconvenientes y seguían dependiendo para todo del Templo de Jerusalem al que enviaban puntualmente sus contribuciones. El exilarca decía de sí mismo que descendía de la estirpe de David y los soberanos partos le reconocieron las prerrogativas de un alto funcionario real dotado de amplios poderes administrativos y judiciales, si bien las sentencias tenían que ser revisadas por los oficiales de la corona. Sin embargo, no parece que le incumbieran funciones religiosas. En Mesopotamia, como en Palestina, la tarea se hallaba ahora en manos de los rabinos.

A partir del año 226 los partos fueron sustituidos por los sasánidas, que gobernarían el país hasta el siglo VII, acentuando el carácter nacional persa. Esto y el hecho de poseer una religión oficial, mazdeísmo, afectó a la autonomía de la comunidad judía pues los poderes del exilarca chocaban con los de los sátrapas y ciertos preceptos religiosos como la inhumación de los muertos o el encendido de las candelas figuraban entre las prohibiciones de los magos. Estas dificultades, sin embargo, no afectaron al crecimiento de la comunidad judía que, con cierta regularidad, seguía recibiendo fugitivos. Cada sinagoga desarrollaba las instituciones pedagógicas normales.

Entre los jóvenes enviados a estudiar en Palestina se hallaba Aba Arijá, que regresó a Nehardea el año 219; no quiso permanecer en esta ciudad, donde permanecería su compañero Samuel, instalándose en Sura, donde creó una importante Academia para el estudio de la Mishnah de acuerdo con los métodos palestinos. No había diferencia, en cuanto a ellos entre ambas Academias: el conocimiento de la Torah debía ser tarea principal para todo judío. Por eso Aba, conocido como Rab o Rabenu, puso el mayor interés en lograr la difusión de los estudios, introduciendo la norma de organizar cursos en aquellos dos en que cesaban las labores del campo, *adar* (febrero-marzo) y *elul* (agosto-septiembre). Según cierta tradición mil doscientos alumnos pudieron seguir las enseñanzas de Rab gracias a este sistema. Ya no era necesario acudir a Palestina para resolver las dudas que pudieran presentarse, aunque las relaciones con Yabné y luego con Séforis se mantuvieron muy estrechas. Algunos investigadores piensan que, desde la tercera década del siglo III la dirección intelectual de la Mishnah pasó a estas Academias.

El estallido de la guerra entre Persia y Palmira tuvo consecuencias

desastrosas para los judíos pues el año 260 Nehardea fue tomada y saqueada por los invasores. Ante los daños sufridos el rabi Judah bar Yejézequel, que vivió hasta el 299 decidió trasladar la Academia a Pumbedita. El percance no afectó a la vida intelectual que los dos centros desempeñaban. Enseñaron en Pumbedita sucesivamente Raba bar Najmani (299-320), Joseph bar Jiyá (320-328), Abaye (328-338) y Raba (338-352) que mudó su residencia a Mahuza aunque a su muerte maestros y discípulos retomarían a la sede original. En Sura, donde la avanzada edad que Rab alcanzó le permitiría ejercer una influencia decisiva, sucedieron a éste, Huna (257-297) y rab Jisda (297-309).

Los siglos v y iv conocerían un crecimiento de celo religioso por parte de los reyes sasánidas, que trataban de fijar los textos del zoroastrismo y preservar a éste de la amenaza del maniqueísmo. Esta exaltada inquietud contra los disidentes se extendió también a los judíos, acusados de realizar prácticas que el Zend Avesta consideraba sacrílegas. Hubo persecuciones, a veces muy duras. En esta atmósfera se sintió la necesidad de recopilar y fijar por escrito todas las discusiones y comentarios en torno a la Mishnah, incorporándolos a ésta para formar el Talmud llamado de Babilonia. Muchas tradiciones nacionales fueron recogidas. No hay diferencias fundamentales entre los dos Talmudes ya que el babilonio, que no ha llegado completo a nosotros, seguía en todo el modelo palestino. Iniciado el 371 por los cuidados de rabi Asi de Sura, su redacción se dio por terminada el 499, siendo maestros Yosi en Pumbedita y Rabina en Sura. Se refleja en toda la obra el efecto de las persecuciones que tornaban imprescindible la fijación de la doctrina en términos inequívocos.

La tradición judía llama a los maestros que hicieron posible esta tarea *savoraim*, palabra que significa expositores u opinantes. Con ella se trata de recoger el hecho de que su tarea consistía, fundamentalmente, en transmitir la doctrina heredada. No quedan de ellos obras originales porque le limitaban a exponer pasajes oscuros y añadir notas explicativas que se incorporaron al Talmud, hasta darle su forma definitiva. Vivieron en condiciones difíciles pues la intención de los sasánidas del siglo v era dismantelar la comunidad judía. El año 470, Hunas, hijo del exilarca Mar Zutra fue ejecutado. En los años siguientes las violencias continuaron. Fueron especialmente duras durante el reinado de Firuz.

El año 495 las autoridades decidieron deponer y encarcelar al exilarca Labad I. Fue entonces cuando Mar Zutra decidió proclamar en Mahuza la



independencia de la comunidad judía como si fuese un Reino, y se sostuvo durante siete años en esta posición. Era la primera vez que se intentaba la fórmula de un reino judío fuera de la tierra de Israel. Cuando Kabad logró restablecer el orden puso fin a este proyecto sin salida dando muerte a Mar Zutra. Un hijo suyo fue secretamente enviado a Palestina donde sería reconocido como descendiente de David y escogido presidente del Sanhedrin el 520.

Sólo los libros duran; ésta era ahora la consigna. Restablecida la normalidad entre los sasánidas, el año 589 Cosroes autorizaría la apertura de las Academias de Sura y Pumbedita cuyos presidentes iban a recibir en adelante el tratamiento de *gaones* (excelencias). Su autoridad doctrinal a la hora de interpretar el Talmud resultaría decisiva. Poco a poco los *gaonim* eclipsaron a los exilarcas reduciéndole a una sombra apenas de poder. La desaparición del nasirato de Palestina el 425 transferiría la autoridad suprema sobre el judaísmo a los *gaones* de Babilonia: de todas partes llegaban peticiones y consultas doctrinales que se resolvían como simples formulaciones aclaratorias del texto del Talmud. El Consejo de los *gaonim* equivalía ya a un nuevo Sanhedrin. Es la situación que se prolonga hasta la conquista de Persia por los musulmanes.

3. Desde el nuevo punto de vista en que se había colocado el judaísmo, basado en una interpretación unívoca de la Torah a través del Talmud, los cristianos pasaban a ser, de modo absoluto, no-judíos. El cristianismo no podía ser una secta más ya que sostenían tres puntos de fe incompatibles, en absoluto, con la suya: primera que el Mesías había venido ya; segunda que este Mesías poseía naturaleza divina; tercera que Dios era a la vez uno y trino. Por su parte los cristianos se consideraban a sí mismos como «verdadero y definitivo Israel» ya que habiéndose cumplido la promesa, ellos la habían aceptado mientras que los «pérfidos» —esto es, deficientes a su propia fe— seguían siendo judíos, definidos ya en el Antiguo Testamento como pueblo «de dura cerviz». Con el tiempo, al estructurarse el Imperio y después las Monarquías cristianas, se reclamaría incluso un derecho sobre la que, en adelante, debería llamarse Tierra Santa por asociarse al hecho de la Redención.

La condición jurídica de religión lícita fue abandonada: era necesario buscar otra explicación puesto que los cristianos reconocían la autoría Santa del Antiguo Testamento. Fue elaborada por San Agustín y convertida en norma de la Iglesia por San Gregorio Magno. Al ser el Pueblo depositario de la

promesa y custodio de la Escritura tendría que ser tolerado sin que se le pudiera hacer objeto de persecución; pero al mismo tiempo se sentaba el principio de que debía ser atraído al bautismo, su destino final mediante procedimientos muy variados que no excluían las presiones económicas o de otro tipo siempre que no llevasen al bautismo por la fuerza, ya que ésta invalidaba el sacramento. La Iglesia culparía de una manera especial al Talmud de esa pervivencia de los judíos en sus antiguas formas de vida religiosa. Puede decirse que durante la Edad Media la batalla enfrentaba directamente al Talmud con el Nuevo Testamento. Al final vendría la supresión del judaísmo en el ámbito cristiano por el convencimiento de que los judíos no abandonarían nunca las enseñanzas talmúdicas.

En la conciencia judía el tiempo que se abre con la conversión de los emperadores romanos, en el siglo IV, y se cierra con la expulsión completa y al parecer definitiva en las postrimerías del XV, se define por el sufrimiento y la persecución incluso sangrienta; esto ha contribuido a que se atribuya al Islam una tolerancia que no parece demasiado correcta. Tolerancia es, entre cristianos y musulmanes, la actitud que corresponde a períodos inmaduros, durante los cuales la cooperación de los judíos, en varios aspectos, resultaba imprescindible. Juega en ella también la esperanza de lograr una enriquecedora conversión. Cuando la madurez política y el desarrollo económico alcanzan en unos y otros, cierto grado de madurez, la intolerancia se impone. Es preciso insistir en que tolerancia no es lo mismo que afecto o aceptación: se tolera únicamente aquello que se considera malo.

En los primeros tiempos, hasta comienzos del siglo IV, la Iglesia tuvo que definirse a sí misma, partiendo del hecho de que no podía invocar la condición de ser lícita ante los romanos. Buscó, en consecuencia un afianzamiento de todo aquello que la separaba del judaísmo, condenando a éste, como una consecuencia de su desobediencia a los mandatos de Dios. Poco a poco se fueron perfilando los cuatro puntos que acabarían constituyendo una acusación:

- al no aceptar la herencia que Jesús les proponía, ésta había pasado íntegra y exclusivamente a los cristianos; fue olvidada la doctrina paulina acerca del olivo y el acebuche;
- la crucifixión de Jesucristo, cuya responsabilidad era atribuida a los judíos, hacía de éstos un pueblo deicida;
- por esta causa se habían hecho odiosos a los ojos de Dios, cosa nada

extraña pues siempre fueron calificados como de «dura cerviz»;

- estaban entregados a una doctrina y culto que el diablo les inspirara permaneciendo como parias en medio de la sociedad, dignos de todas las humillaciones por castigo divino.

Esta conciencia, que aparece muy clara en los últimos autores de la Patrística, y de manera especial en San Juan Crisóstomo, permaneció durante toda la Edad Media, limitándose al principio al espacio de una contienda religiosa, que se transformaría en antisemitismo con la llegada de la Modernidad. El antijudaísmo reclamaba tan sólo la conversión y el bautismo; cuando el hebreo ingresaba en la Iglesia cesaba la cuestión. Más tarde, sin embargo, se atribuyó el mal no a su sistema de creencias sino al linaje mismo de los judíos, de modo que aunque éstos se convirtiesen seguían empañados por la misma perversidad. Hasta Constantino los judíos contaban con la ventaja de que, en su polémica con los cristianos, éstos se hallaban fuera de la ley, y ellos no. Pero después del 313 las cosas cambiaron de una manera radical: el cristianismo se convirtió en única religión lícita y las autoridades prestaban apoyo a todos sus dictados. Por ejemplo, al declararse festivo el domingo y laboral el sábado, los judíos comenzaron a encontrar dificultades para el cumplimiento de sus deberes sabáticos. Por otra parte el judío, que rechazaba adherirse a la verdad objetiva proclamada por el Imperio, no podía aspirar a otra consideración que aquella que merece el error que se tolera con la esperanza de lograr pronta enmienda.

Excluidos del servicio militar y de los empleos públicos, los judíos se vieron pronto impedidos de ejercer ciertas profesiones. Se retiró la condición privilegiada que acompañaba a los antiguos decretos en favor de la religión lícita. Quedaba prohibido el proselitismo, pensándose incluso en impedimentos para la educación de los hijos en el talmudismo. Tampoco podían poner dificultades a la conversión de sus miembros al cristianismo, amenazándose con penas muy graves en el caso de que conculcasen tal disposición. No podían tener esclavos cristianos; pronto se les prohibió tenerlos en absoluto. No podían edificar nuevas sinagogas, limitándose a reparar las antiguas. El trato con cristianos llevaba a disposiciones que impedían ejercer cualquier oficio que comportara autoridad sobre ellos o simplemente participar en sus comidas o fiestas.

4. Toda la legislación de los emperadores del siglo IV quedó incorporada al Código de Teodosio II del 438. Las disposiciones antijudías se intercalaron en la estructura jurídica del Imperio bizantino y también de

los reinos germánicos de Occidente, especialmente francos y godos porque lo emplearon como base de su propia legislación. El judaísmo era la única religión distinta del cristianismo que recibía un estatus de tolerancia expresa, pero sus fieles eran susceptibles de castigo si ejercían proselitismo o intentaban que un bautizado retornase a su vieja religión. Estas disposiciones pecaban, además, de excesivamente teóricas, ya que en la práctica, resultaría muy difícil que los cristianos o las autoridades locales mostrasen respeto por los judíos. Teodorico el Amalo y el obispo de Ravenna no podrían impedir que grupos de judíos fueran bautizados por la fuerza.

Víctima principal de esta primera persecución fue la comunidad judía de Palestina. Permanecían una Academia y un Sanhedrin en Tiberiádes, pero sin el prestigio que antes tuvieran. La Academia estaba dirigida por los *rasé perec* (jefes de capítulo). En el año 520, como hemos apuntado, el hijo de Mar Zutra, que había conseguido sobrevivir al desastre de la rebelión en Mesopotamia, usando el mismo nombre que su padre, pudo tomar la presidencia del Sanhedrin, en donde le sucedería sus descendientes durante siete generaciones. La población cristiana en Palestina seguía aumentando y no faltaron los incidentes; generalmente los provocadores podían contar con la ayuda de las autoridades bizantinas, de modo que los términos en la relación se invirtieron en forma definitiva. Los judíos se beneficiaban, sin embargo, del desarrollo de la agricultura y de otras actividades económicas, que se estaba registrando y de este modo pudieron reedificar, ampliar o crear de nuevo sinagogas. También les favorecían las querellas entre ortodoxos, arrianos, nestorianos y monofisitas, deteniendo en gran medida la legislación desfavorable.

Un momento de fuerte esperanza acaeció cuando a principios del siglo VI un rey de Himyar, al sur de la península arábiga, pero que extendía su influencia al Cuerno de África, Du Nuwas, se convirtió al judaísmo y comenzó a perseguir a los cristianos. Era la primera vez que los judíos contaban con un suelo propio. Pero los Etiópes cristianos combatieron y dieron muerte a Du Nuwas. Los himyaritas acabarían sumándose al Islam, en cuyo desarrollo los judíos en este territorio asentados ejercieron gran influencia.

Desde el año 527 Justiniano decidió poner en marcha las nuevas leyes antijudías. Los problemas para las comunidades dispersas por el Imperio que de nuevo abarcaba Italia, el norte de África y una parte de España,

aumentaron pues los obispos podían reclamar de los gobernadores que cumplieren aquellas disposiciones. Aprovechando las disputas que habían surgido entre los propios judíos acerca de si la lectura debía hacerse exclusivamente en hebreo o acompañarse obligatoriamente de una traducción al griego, el emperador promulgó la Novela 146 que ordenaba el empleo del griego y, con preferencia, la versión de los Setenta para que no se produjesen diferencias con las lecturas cristianas. E hizo extensiva su disposición prohibiendo el empleo de la «Deuterosis», es decir, de la Mishnah.

Palestina ya no ostentaba la dirección del judaísmo, pero seguía resistiendo, como en otros lugares, el peso de esta peculiar forma de persecución que nacía de la tolerancia. Su espíritu había pasado a expresarse por medio de la *aggadah*, que había llegado a convertirse en una explicación doctrinal completa que reforzaba y daba sentido a las normas de vida contenidas en la *halakhah*. Han llegado a nosotros algunas colecciones de *midrasim aggadah* (comentarios homiléticos) que equivalen, para expresarlo en términos modernos, a verdaderas homilías, suscitadas por la lectura de los textos y fijadas después por escrito. La *aggadah* es un fenómeno típicamente palestino. Otra producción de este tiempo está constituida por la poesía litúrgica (*piyut*) que constituye uno de los elementos esenciales en el servicio religioso de la sinagoga. Salvo en casos muy raros se desconoce el nombre de los autores tanto de los textos homiléticos como de las composiciones. Puede decirse que esa gran tarea, doctrinal y literaria, era el modo de oponerse a las prohibiciones, fijar el pensamiento y las normas, comunicar de una generación a otra el patrimonio que constituía la fuerza principal y afirmar en los espíritus la fe. El judaísmo estaba sobreviviendo a dificultades de muy diverso género.

Es natural que los judíos albergasen sentimientos de hostilidad hacia las autoridades que les perseguían. Así los de Palestina aplaudieron las victorias de los sasánidas sobre Bizancio, sin recordar que también ellos habían desplegado mecanismos de opresión. Cuando el año 614 Cosroes cruzó la frontera y se dio la impresión de que el Imperio iba a sufrir una definitiva derrota, tomaron las armas en su favor, estableciendo un precedente de lo que sucedería en España un siglo más tarde. Los cristianos fueron expulsados de Jerusalem y el gobierno de la ciudad quedó encomendado a un judío, Nehemías ben Juziel ben Efraim ben Joseph. Bastaron, sin embargo, tres años para que se produjera un cambio en la política persa, que seguía considerando a los judíos como peligrosos enemigos de su religión. Nehemías, junto con otros dirigentes, fue asesinado y todas las esperanzas se disolvieron.

Comenzaron a llegar noticias desalentadoras de Arabia: también Muhammad, el Profeta, que había buscado al principio la colaboración de los judíos, había iniciado contra ellos una persecución. Una experiencia era necesario recoger: quienes en algún momento se acercaban a los judíos en términos amistosos esperaban de ellos precisamente que, dejando de ser judíos, se convirtiesen en sus correligionarios y pronto se defraudaban ante la terquedad de que daban pruebas en defensa de su fe.

Heraclio empleó todas sus fuerzas en una larga guerra contra los persas que le produjo una importante victoria. Poco antes de efectuar su entrada en Jerusalem (630) portando consigo la reliquia de la verdadera Cruz, negoció con la comunidad judía ofreciendo una rectificación completa de la política hasta entonces seguida: los que cooperaran con los persas serían perdonados y la práctica de la religión mosaica podría continuarse sin inconveniente alguno. Aunque el emperador juró estas condiciones, los obispos, tras la rendición de Jerusalem, le impidieron cumplir su compromiso, decretando un ayuno general reparador. Se acusaba seriamente a los judíos de actos sacrílegos como incendio de iglesias y asesinato de sacerdotes, religiosos y fieles. En consecuencia se desataron de nuevo persecuciones con abundantes víctimas. Esto explica que, al producirse la invasión musulmana, la comunidad judía se encerrara en una completa neutralidad. Sabía bien que no podía confiar en unos ni en otros.

5. Los reinos germánicos, que se consolidaban en los siglos VI y VII, se mantuvieron dentro de la legislación romana. En general los monarcas arrianos, ostrogodos y Mishnagodos hasta la época de Leovigildo, se mostraron más indiferentes a la cuestión judía y, en consecuencia, menos hostiles. Pero conforme se afirmaba la unidad católica, resultaba imprescindible para ellos conformarse a la legislación y a las costumbres del tiempo. Ya en el Concilio de Elvira, próxima a la actual Granada, entre los años 303 y 309, reinando Diocleciano, se habían adoptado decisiones que reprobaban la convivencia entre judíos y cristianos por las consecuencias desfavorables que se temían para la fe de estos últimos. Poco tiempo más tarde la conversión de Constantino parece haber influido sobre algunos judíos, moviéndoles a buscar la conversión. Pero las noticias que saltan en nuestras fuentes, como la conversión de los judíos de Menorca ante los milagros de las reliquias de San Esteban o los de Creta, que habían sido defraudados por un embaucador que se proclamaba Mesías, sirven únicamente para confirmar que tales conversiones no

modificaban las dimensiones de la comunidad judía.

La abundante literatura cristiana acerca del tema incide en dos aspectos de esta cuestión, que pueden darse por comprobados: la misión entre los judíos, después del siglo IV, para conseguir su conversión pudo darse por fracasada pues los bautismos afectaban a ínfimas minorías; iba creciendo paralelamente la doctrina de la inasequibilidad de los judíos por designio de Dios. La pervivencia del judaísmo hasta el fin de los tiempos sería prueba de que, con su rebeldía frente a Dios, al rechazar el Mesías, se habían incapacitado para recibir la fe. Esta interpretación teológica aparece en muy diversos autores como San Agustín, León Magno, Gregorio de Elvira o Cesáreo de Arles. En algunos padres de la Iglesia de Oriente como San Juan Crisóstomo o Cirilo de Alejandría dio pie a ataques violentos que se fueron difundiendo en los siglos siguientes.

Gregorio I (590-604), asumiendo estos debates y recogiendo la experiencia adquirida durante su larga estancia en Constantinopla, fijó la doctrina que estaría vigente al menos hasta el IV Concilio de Letrán. En sus numerosos escritos condena extensamente la que llama «insolencia» judía y no duda de que los hebreos permanecen en el mal, que es desobediencia al mandato de Dios, pero al mismo tiempo en sus órdenes a los obispos ordena respetarlos dentro de los derechos que les han sido reconocidos, tolerando y protegiendo su presencia. Estos derechos se referían a tres aspectos fundamentales. La vida en libertad de acuerdo con sus propias costumbres. El respeto a su opción religiosa pues sólo voluntariamente podían recibir el bautismo debiendo castigarse a quienes les obligasen a ello. Finalmente la pervivencia de las sinagogas. «No se debe consentir a los judíos que se atrevan a hacer en sus sinagogas más de lo que la ley les permite, pero tampoco deben sufrir restricciones en lo que les ha sido concedido».

Esta doctrina, obligatoria por tratarse de directrices que emanaban de la cabeza de la Iglesia, tuvo apenas una eficacia relativa. Muchos cristianos, entre ellos abundantes obispos, ponían el acento en la primera parte, la «insolencia» y presionaron a los reyes para que aplicasen con el mayor rigor las disposiciones del Código de Teodosio II. Un cambio de actitud puede detectarse en Francia. Clodoveo, al convertirse directamente al catolicismo, sin la experiencia arriana, a finales del siglo V, mantuvo una clara tolerancia a los judíos, no muy numerosos, que habitaban en los territorios que ahora llegaban a su poder. Pero a lo largo del siglo VI los obispos fueron consiguiendo un endurecimiento, propiciado por las guerras internas entre los

merovingios, llegando a proponer soluciones definitivas como la imposición del bautismo. Contra estos obispos se dirigieron las cartas de Gregorio I, exigiéndoles una rectificación. La doctrina permaneció —los judíos debían ser protegidos y autorizados a vivir al lado de los cristianos aunque en plano inferior— pero la práctica no.

El siglo VII fue de persecución para los judíos en todo el ámbito occidental. Es posible que hayan influido las disposiciones del emperador Heraclio, consecuencia de la colaboración de los judíos con los persas, pues los monarcas germánicos se seguían considerando, en ciertos aspectos, dentro del ámbito imperial. Dagoberto (629-639) que consiguió unificar los reinos francos propuso, por primera vez, una solución radical y definitiva: aquellos judíos que rehusaran bautizarse deberían abandonar sus dominios ya que éstos se identificaban con la comunidad cristiana. Esa misma disposición fue adoptada en Burgundia. También los lombardos, cuando se convirtieron al catolicismo, asumieron las mismas disposiciones. Las órdenes no fueron ejecutadas porque el desorden e ineficacia de la administración lo impidieron. Pero la idea seguía en pie.

Recaredo, rey de los Mishnagodos, abrazó el catolicismo en el III Concilio de Toledo (589). Desde entonces fueron de aplicación en España las leyes contenidas en el Código de Teodosio II, que llegaría a ser la base de toda la legislación posterior. Comenzaron, en consecuencia, a adoptarse disposiciones en la misma línea de persecución de los judíos, refrendadas por sucesivos Concilios toledanos. Se decretó que los esclavos que se hiciesen cristianos o fuesen circuncidados por sus amos alcanzarían automáticamente la libertad. Luego se prohibió que los judíos pudieran tener a su servicio personas libres. Se impidió a los conversos mantener relaciones con sus parientes que hubiesen permanecido en el judaísmo. Los hijos de los judíos tendrían que ser educados por maestros cristianos. Se acabó prohibiendo la celebración de la Pascua, los matrimonios que no fuesen cristianos y hasta el rito de la circuncisión. Finalmente Rescesvinto pasó a todos los judíos la orden de bautizarse.

Las postrimerías del régimen visigodo se vieron afectadas por tremendas discordias internas, luchas por la sucesión. De ellas serían víctimas indirectas también los judíos. El año 695 Egica les acusó de conspirar contra la corona, haciendo esta declaración ante el XVII Concilio de Toledo. Una ley promulgada posteriormente disponía la confiscación de bienes de los que no quisieran convertirse, así como el apartamiento de los niños de sus padres, a



fin de que pudieran ser educados en la religión cristiana. La situación para los judíos llegó a hacerse desesperada. El mal funcionamiento de la administración goda y las querellas internas que impedían a los reyes hacer cumplir sus mandatos, impidieron que se produjera el desarraigo completo de los judíos.

6. En ambos extremos del Mediterráneo los judíos habían alcanzado, cuando se inició la expansión musulmana, el punto más bajo. Culpaban a los monarcas cristianos, Heraclio, Egica o Witiza, de esta persecución que les amenazaba con el aniquilamiento. Esto explica que en Palestina se mostrasen sumisos con las nuevas autoridades y en España, medio siglo más tarde, colaborasen activamente en la invasión. La caída de Hispania y el repliegue de la Cristiandad hacia Francia, que llegaría a verse amenazada, pusieron fin a la persecución sin que esto significara el término de una actitud negativa. La doctrina de Gregorio I y el pensamiento de San Agustín orientaron, durante más de cuatrocientos años, la conducta de las autoridades cristianas. Sin llegar a sustituir la conciencia de que los judíos habían cometido «perfidia» al rechazar al Mesías, Jesús, se les permitió vivir dentro de las limitaciones establecidas por las leyes vigentes. Esta doctrina fue aceptada también por los otros pueblos bárbaros que paulatinamente se iban incorporando al Cristianismo.

Hubo, en medio de estos cambios, un caso singular. Hacia el año 579 un pueblo probablemente mezclado con sangre turca y finesa en sus venas, siguiendo las rutas de emigración hacia el oeste que guiaban los pasos de los pueblos de la estepa, comenzaron a expansionarse desde el Cáucaso, alcanzaron el Volga, destruyeron a los búlgaros forzando su huida hacia los Balcanes y llegaron a construir un vasto Imperio, a orillas del mar Negro, hasta el río Don. En la época en que Carlomagno restauraba el Imperio en occidente, este pueblo, que respondía al nombre de *khazaros*, había llegado en su expansión hasta Kiev. Los bizantinos y los musulmanes que habían alcanzado ya el Cáucaso en su expansión, trataron de convertirlos. Muchos judíos, comerciantes o simplemente fugitivos, se habían refugiado en sus territorios. El rey Bulan (786-809) con 4.000 de sus nobles, decidió abrazar el judaísmo que quedó declarado como religión oficial.

Los cristianos y musulmanes que vivían en el Imperio khazaro pasaron entonces a ocupar la posición de tolerados, sufriendo las incomodidades que este estatus significaba. El médico y consejero del khalifa español ‘Abd al-

Rahman III estableció correspondencia epistolar con el rey Joseph, recibiendo explicaciones acerca del proceso de conversión que servirían para que Judah ha-Levi escribiera el famoso diálogo, *Kuzari*, del que nos ocuparemos más adelante. Una curiosa leyenda comenzó a circular muy pronto: los khazaros no eran otra cosa que descendientes de las diez «tribus perdidas de la Casa de Israel» a los que los asirios obligaran a un traslado forzoso. De modo que retornaban a sus orígenes.

El crecimiento del principado de Kiev supondría para los khazaros una seria amenaza. El año 969 derrotados por Iaroslav perdieron todos sus territorios occidentales. Aunque debilitado, el Imperio pudo sobrevivir hasta principios del siglo XIII en que fue definitivamente destruido por los mongoles. Se mantuvieron, sin embargo, comunidades judías en Crimea, en relaciones mercantiles con árabes y bizantinos, pero integrándose también en el gran mundo de los askhenazis.

## CAPÍTULO XIII

### JUDAÍSMO E ISLAM

1. Contemplado desde una perspectiva no musulmana, el Islam es una especie de imitación del judaísmo y del cristianismo, buscando satisfacer las demandas árabes de poseer un Profeta propio. Es, por otra parte, indudable que Muhammad conoció el judaísmo y también el cristianismo. Había comunidades judías en Yatrib, La Meca y algunas ciudades del sur de la Península y es seguro que recibió noticias orales de la religión hebrea, ya que figuras y relatos de la Escritura aparecen incorporados al Corán, así como algunas normas y disposiciones procedentes del Talmud. El Profeta comenzó presentándose a sí mismo como el cumplimiento de la Promesa definitiva, Último en consecuencia de los Profetas; por eso sus primeras disposiciones acerca de la oración cinco veces al día establecían que el rostro debía volverse hacia Jerusalem. Cuando se vio rechazado por aquellos «tercos» judíos, les convirtió en objeto de persecución. En el siglo que siguió a la muerte de Muhammad (632) el Islam experimentó una rápida y sorprendente expansión que permitió crear un vasto Imperio que iba desde el Atlántico hasta la India y las fronteras de China, convirtiendo el Mediterráneo en un lago musulmán. Prácticamente todos los judíos existentes entonces quedaban englobados bajo el dominio musulmán.

Las pésimas disposiciones de los comienzos no perduraron. Se impuso la doctrina, recogida también por el Corán de que siendo uno de los pueblos portadores del Libro revelado, debía establecerse entre ellos y los idólatras, una distinción; tal planteamiento alcanzaba del mismo modo a cristianos y mazdeos. Bien entendido que la Verdad pertenecía únicamente al Islam y no era posible otorgar otra cosa que tolerancia respecto a lo que debía considerarse como un mal, una insuficiencia o una desviación. Dicha doctrina sería asumida también por los cristianos respondiendo a los planteamientos que hiciera San Gregorio Magno, de modo que, desde la conquista árabe hasta

finales del siglo XVII los judíos tendrían que formar una comunidad religiosa específica, viviendo en territorio ajeno; los soberanos de dicho territorio les otorgaban una especie de permiso de residencia, pero no podían integrarse en la comunidad política porque ésta se definía desde una dimensión religiosa; tampoco los cristianos en Estados musulmanes o los seguidores de Muhammad en los reinos europeos podían ser admitidos.

Las leyes no significaban derechos que a los judíos se reconocieran sin disposiciones reguladoras emanadas de la autoridad correspondiente para fijar las condiciones en que podían desenvolver su actividad; podían ser modificadas o suspendidas según la voluntad del soberano. Los musulmanes, como los cristianos, aseguraban que compartían la fe en la Biblia en cuanto que se trataba de uno de los Libros revelados y santos, aunque coincidían con los judíos en el rechazo de que Jesús fuera el Mesías prometido. Trataban a los cristianos de politeístas, a causa del dogma de la Trinidad y a los judíos de falsarios, ya que tergiversaban el Antiguo Testamento y se negaban a reconocer a Muhammad como profeta, siendo así que ellos reconocían como tales a los de los hebreos. Muchas de estas doctrinas y apreciaciones pasarían después a los reinos cristianos. Unos y otros admitían, del mismo modo, que los conversos dejaban de ser judíos para integrarse en la nueva comunidad, pero castigaban severamente cualquier conversión que no fuera a la propia fe.

En el siglo VIII, al concluir la expansión islámica, prácticamente todas las comunidades judías se hallaban sometidas al poder del Islam. Gozando de libertad de residencia pudieron viajar por todas las regiones de aquel inmenso imperio, organizando relaciones mercantiles de gran alcance. Muchos de los que se convirtieron obedeciendo las leyes bizantinas o visigodas, tuvieron ahora la oportunidad de volver a la antigua fe. Las relaciones de parentesco o simplemente religiosas permitían desarrollar sistemas de pago muy lucrativos. Influyó mucho en esta tendencia que los musulmanes, al abandonar o destruir los sistemas de riego, arruinasen la agricultura forzando a los judíos a buscar otros medios de vida. En consecuencia las actividades mercantiles se desarrollaron de modo extraordinario. Pero el gran comercio internacional significaba el uso del dinero. Los judíos comenzaron a convertirse en los grandes expertos en este género de actividad.

2. Se produjo una asimilación bastante completa de los judíos por la sociedad y la cultura árabes, mucho más profunda de la que fuera en relación con el helenismo en la Diáspora mediterránea. Aunque el hebreo se mantuvo como lengua religiosa, el idioma hablado fue el árabe, que tenía la enorme

ventaja de su unidad en todo el espacio dominado por el Islam. El vestido, los hábitos y costumbres, incluso la alimentación —todos rechazaban el consumo del cerdo— indicaron una aproximación, de modo que las grandes obras que constituyen la plataforma del sefardismo, se redactaron en árabe. Nació, de este modo, un nuevo tipo de judío, orientalizado. Nada de esto afectaba a las costumbres religiosas: el hebreo era considerado como la garantía de la Tradición. Para los cristianos se hizo evidente que los judíos eran depositarios de la versión auténtica en las Escrituras.

Los árabes, como sucede con la mayor parte de los conquistadores, trataron de apoderarse también de los conocimientos que tenían los pueblos dominados y asimilados: arameo, iranio, sánscrito y griego fueron vehículos adecuados para esta comunicación. Y en esta tarea resultó importante la colaboración de los judíos. Hasta el siglo XI el Islam mostrará, a este respecto, una superioridad completa sobre las otras naciones. En consecuencia surgió, entre los judíos, una especie de elite intelectual que se ocupaba de materias ajenas al estudio de la Torah, aunque sin apartarse nunca de la tradición religiosa judía. Con ellos iba a entrar la influencia del helenismo. Cuando las obras de Aristóteles comenzaron a difundirse, surgió entre los rabinos una honda preocupación: ¿no iba a ser causa la filosofía griega de perjuicios para la fe? Es un problema que se plantea sucesivamente en las tres religiones con Averroes, Maimónides y Santo Tomás de Aquino, aunque se resolverá en un notable grado de avance en los conocimientos.

Otro aspecto: la dedicación de los judíos a actividades relacionadas con el comercio del dinero, hizo nacer la leyenda de que la verdadera ocupación de éstos giraba en torno al préstamo con interés, garantizado por medio de prendas. Esta acusación que daría lugar a verdaderas calumnias, llegando a identificarse al judío con el usurero no puede aplicarse a las comunidades sefardíes ni a las del mundo islámico, aunque en ciertos países de Europa, en especial y muy tardíamente en Italia, cobraba visos de verosimilitud porque se impedía el acceso a otras profesiones, especialmente a la agricultura. En los siglos de la alta Edad Media, refiriéndose en ambos casos al Deuteronomio, la doctrina judía coincidía con la cristiana en la descalificación de los préstamos de interés. Será preciso el transcurso del tiempo para que se llegue a admitir que si el dinero es agente activo en los negocios también tiene derecho a retirar una parte de los beneficios.

Alejados de los campos, los judíos se instalaron con preferencia en las ciudades, que ofrecían mejores condiciones de seguridad. Hallamos en este

punto una coincidencia entre la sociedad musulmana y la cristiana. Las dificultades opuestas a la posesión de la tierra y la organización de los oficios artesanos como corporaciones de carácter religioso, forzaban con sus directrices una derivación hacia las actividades mercantiles, las cuales produjeron una fuerte emigración hacia el Oeste. No tardaron en cruzar la frontera asumiendo la casi totalidad de las relaciones entre los mercados musulmanes y los cristianos. Hasta el siglo X registramos, en consecuencia, un incremento bastante rápido en el número de judíos.

3. En las ciudades musulmanas los judíos constituían pequeñas comunidades marginales que se administraban a sí mismas: son las *aljamas*. Conviene no confundir esta palabra con el otro término, judería, que se refiere al lugar de habitación. La aljama tiene cierta semejanza con el concejo de las ciudades medievales españolas. Toda la vida, en cada comunidad, giraba en torno de la sinagoga y de la gran escuela (*kneset ha-gedolá*), las cuales garantizaban la permanencia de la tradición, que había comenzado a ponerse por escrito mucho antes. La lectura y el estudio de la Torah se hacía sobre el *Targum*, esto es, el texto arameo que garantizaba frente a las interpretaciones cristianas porque venía acompañado de una explicación o pequeño comentario. No era, por tanto, una lectura directa sino dentro de una interpretación tradicional.

Según el Talmud hubo dos traducciones, una al griego, atribuida al prosélito Aquila del Ponto, otra al arameo, el Talmud de Onkelos, situado entre los años 100 y 130. Algunos eruditos, modernamente, piensan que Onkelos, también prosélito, no es sino la deformación del nombre de Aquila, cuya versión griega habría sido utilizada para construir el texto arameo. Cualquiera que sea el resultado de estos debates, el Targum, que tiene su origen en Yabné, aunque fuera ampliamente empleado en Mesopotamia, constituye lo que podríamos llamar texto oficial y garantía de fidelidad a la Escritura. Hay otro Targum palestinese, atribuido a Jonathan ben Uziel, discípulo de Hillel —siguiendo esa costumbre de buscar maestros antiguos para dar más prestigio y autoridad a la obra— pero que tiene que ser posterior al siglo VII ya que menciona a Muhammad y a Fátima. La versión de Jonathan es más libre que la de Onkelos. Existen algunas otras versiones arameas referidas a muchos otros libros de la Biblia. No parece que el Targum haya ejercido influencia sobre los escritores cristianos que se mueven siempre en el espacio de los Setenta y de la versión de San Jerónimo.

Sobre este texto, que fijaba de una manera definitiva el contenido del

Pentateuco, se apoyaba la enseñanza de las Escuelas, dando seguridad en cuanto a la base de partida. Los maestros señalaban con mucha claridad la diferencia entre aquellas enseñanzas que se referían a la conducta moral, y en definitiva al Derecho (lo que hemos identificado como *halakhah*), y lo que formaba la conciencia histórica y cultural de Israel (es decir la *aggadah*, que hemos mencionado). De ambos aspectos se compondría la enseñanza rabínica medieval y moderna. No es extraño que, en momentos de cierta paz, los cristianos se sintiesen atraídos por estas enseñanzas, que les ayudaban a comprender un texto que era para ellos sagrado. De modo que el Targum constituye la *hebraica veritas* a que se refieren muchos autores. La renuncia definitiva al Templo y al sacrificio, consolidada tras la posesión de Jerusalem por los musulmanes que maniobraron hábilmente para hacer de esta ciudad también un lugar santo para ellos, hizo del magisterio rabínico y de su oración, el vínculo y manifestación únicas del judaísmo. Se trataba de una manera de vivir: calendario, matrimonio, oración, conducta, canto litúrgico, todo hubo de ser cuidadosamente regulado para evitar que se perdiese.

Es bajo el dominio musulmán cuando se cierra definitivamente el proceso que permite a los rabinos asumir definitivamente la dirección de Israel. Los comentarios, enseñanzas y en definitiva sermones de los rabinos se recogían para formar colecciones *midrásicas*. Las bibliotecas de las escuelas procuraban guardar cuidadosamente las colecciones antiguas, de tannaim y amoraim, respectivamente. De este modo, en defensa de la verdad que predicaban, no se veían los maestros obligados a improvisar o innovar; disponían de un acervo muy considerable. Coincidiendo en esto con musulmanes y cristianos, los judíos afirmaban que, además de la Ley Escrita, existía una tradición formada por las enseñanzas e interpretaciones de los grandes maestros que era indispensable tener en cuenta para poder entender la Revelación escrita. Las tremendas dificultades de los primeros siglos de nuestra Era hicieron que los fariseos consiguieran anular la influencia de los saduceos inspirando en todas partes el reconocimiento de la Tradición, que estos últimos rechazaban.

Los judíos que pasaban a convertirse en súbditos del Islam poseían una Tradición consolidada, según vimos, en el Talmud, que tanto en el palestinese como en el babilónico, se encuentra compuesto por dos partes o elementos, la Mishnah, que fija el texto —hubo una especie de «suplemento» o «adición» (*Tosefá*) probablemente del siglo V, que aportaba ligeras variantes — y la Guemará que lo explicaba. Dada la amplitud de temas que abarca el

Talmud, puede decirse que todos los aspectos de la existencia se reflejaban en él. No debe sorprendernos pues algo semejante estaba sucediendo ya con las escuelas cristianas que contaban con la Patrística. Un defecto podría señalarse en el Talmud: las alusiones desmesuradas y erróneas que hace al cristianismo, procurando, en siglos posteriores, argumentos para una persecución desde la Iglesia.

Importancia mayor se otorgaba siempre a la lectura. Los maestros que entre los siglos VII y X se propusieron establecer el texto hebreo fidedigno de la Escritura son llamados *masoretas*. El origen de esta palabra permanece oscuro. Pueden considerarse como continuadores de aquellos que en el Templo se denominaban *escribas*. Por influencia árabe se introdujo, partiendo de España, la disposición de signos vocálicos. De este modo no sólo se fijaba el texto escrito sino también el modo de pronunciación. Es preciso recordar que, en la nueva liturgia que se hacía remontar a Johanan ben Zakkai y a Gamaliel II la lectura constituía un elemento sustancial. Junto a ella estaba el canto. Comenzaron entonces a introducirse las composiciones poéticas llamadas *piytim* y *paytanim*.

4. Al lado del judaísmo rabínico, que ajustaba la Ley mediante comentarios doctrinales a la existencia ordinaria, surgían dos fuertes corrientes que venían a ser manifestación de las posibles disyuntivas dentro de una actitud religiosa. Una es el *karaismo* que rechaza la Ley Oral como hicieran los saduceos y reclama, en cambio, un más radical cumplimiento de la letra de la Escritura. *Kara* significa lectura o recitación. Otra es la *qabbalah* que, según Rasi, no es otra cosa que «la doctrina y costumbre que hemos recibido de nuestros maestros» pero trata de encontrar el sentido oculto de los sagrados textos. Ambas corrientes se desarrollaron, en su primera etapa, durante el período de convivencia del judaísmo con el Islam.

El *karaismo* surge en el siglo VIII como consecuencia de las enseñanzas de Anan ben David. En el siglo XII se extendería, fuera del ámbito musulmán por las comunidades del Este de Europa y Crimea, siendo en cambio frenado en España a propuesta de los propios judíos. El judaísmo rabínico reaccionó fuertemente de modo que tras un tiempo de gran vigor (siglos XI y XII) prácticamente se extinguió. Reviviría en el siglo XIX, pero en la actualidad son muy pocos los karaitas que sobreviven en Rusia y Oriente Medio. Los karaitas rechazaron los usos y costumbres rabínicas e incluso los festivales, pero daban una interpretación más rigurosa a la observancia del sabbath —no



encender absolutamente luz ni fuego— los preceptos de limpieza o la prohibición de matrimonios entre parientes, incluyendo en ella hasta los más lejanos. La liturgia karaita suprime los servicios vespertinos, coincidiendo con la rabínica en los otros dos, matutino y de medio día.

El qabbalismo, que para la mentalidad cristiana linda con la hechicería, floreció a partir de los siglos XII y XIII cuando se difundieron doctrinas procedentes de España y el sur de Francia que se presentaban como directamente recibidas del cielo y transmitidas a unos pocos escogidos por vía de iniciación. El nombre significa «aquello que es recibido» entendiéndose por tal algo oculto, enigmático y, en el sentido griego de la palabra, místico. Se trata, por tanto, de una enseñanza esotérica que revela el sentido que se oculta en la Escritura. Los qabbalistas pretenden que dicha doctrina se remonta a los orígenes mismos del judaísmo o incluso a Adán, el primer hombre. Sin embargo el uso de la *Qabbalah* en el sentido que ahora le damos no aparece hasta el siglo XI. Las fuentes cabalistas distinguen entre una *Qabbalah especulativa*, que equivale a una filosofía esotérica, y otra *práctica* (maasit) que consiste en el uso mágico de la enseñanza con fines espirituales o temporales.

Es posible que el qabbalismo tuviera su origen en la diáspora babilonia. Como una consecuencia de esta doctrina se estableció el criterio de que, además de una revelación abierta, a todos asequible, había otra reservada a unos pocos y transmitida en secreto. Los antecedentes más lejanos nos llevan hasta el siglo III a. C. Se encuentra expresada en cuatro obras fundamentales:

- *Séfer Yesiraih* (Libro de la Creación) que procede probablemente del siglo VII y se encuentra en estrecho paralelismo con la Mishnah.
- *Zóhar* (Libro del Esplendor) que aparece en el siglo XIII y procede con toda seguridad, como indicaremos, de la comunidad hebrea de Segovia.
- *Hékalot* (Palacios) que fue redactado en la época correspondiente a los gaones de Mesopotamia; y
- *Otiyot de Rabi Aqiba* (Alfabeto de Rabi Akiba). Esta atribución es seguramente falsa; su autor siguió la costumbre de buscar una gran figura del pasado a fin de aumentar su prestigio. Pero es verdad que Akiba, con su atribución de un sentido místico a las letras hebreas, es uno de los impulsores del método cabalístico.

Dicho método actúa de tres maneras diferentes. La primera es la que toma en

cuenta el valor numérico de las palabras (*gematriah*) teniendo en cuenta que los hebreos, como los romanos, no disponían de cifras para expresar los números recurriendo a las letras del alfabeto, pero sin seleccionar algunas de ellas en posibles combinaciones como se usa en latín. La segunda es la que considera cada letra como signo de una palabra que de este modo revelaría el sentido oculto del vocablo primitivo (*notarikon*). La tercera trata de descubrir nuevos conceptos alterando el orden de las letras que componen cada palabra (*temurah*). De cualquier modo se parte de la afirmación de que el texto sagrado, además de lo que a simple vista se entiende, posee un sentido oculto y misterioso que puede ser revelado si se dispone de la clave necesaria para penetrar en él.

La Qabbalah incorporaba corrientes no judías de ocultismo y pudo degenerar a su vez en un sistema confuso de símbolos, encantamientos, talismanes con inclinación a la alquimia y nigromancia, influyendo de este modo en los cristianos. Pero también se ocupaba de los grandes problemas como la naturaleza de Dios, la Creación, la presencia del bien y del mal en el mundo y, muy notablemente, de la esperanza en el Mesías. Tuvo también una notable influencia en el desarrollo científico, ayudando a valorar los números como si estos fueran esencia de la Naturaleza. Siendo ésta una proyección de la Voluntad de Dios, la observación y experimentación podían ser adecuada respuesta.

5. En las ciudades musulmanas los judíos se instalaron como artesanos en muy diversas ramas de los oficios y también como comerciantes; algunos llegarían a ser muy importantes en las relaciones internacionales. No tardó en destacar entre ellos una elite muy influyente de médicos, traductores, matemáticos y hombres de ciencia. En el siglo X se detecta en Bagdad la presencia de banqueros judíos que facilitaban al Califa préstamos importantes, ya que, por su pertenencia a una comunidad extendida por todo el Imperio, estaba en condiciones de reunir capitales de muy diversa procedencia. Indirectamente era también el medio de garantizar la protección sobre todos los judíos, pues las autoridades musulmanas, como sucederá después con los monarcas cristianos, no podían prescindir de esta clase de ayudas ni de los servicios financieros que, como expertos, prestaban.

Los judíos pudieron convertirse en los intermediarios entre el Islam y Occidente, desplazando a los bizantinos en un comercio que se centraba exclusivamente en productos de lujo. Esto permitía establecer relaciones con

personajes muy importantes, incluyendo obispos y reyes. Gregorio de Tours da cuenta de uno de estos comerciantes judíos, Prisco, que murió asesinado por un converso. Noticias sueltas nos permiten asegurar que desempeñaban importante papel en el comercio de especias, seda y también esclavos que alcanzaban buenos precios en los mercados musulmanes. Agobardo, el 825, se queja de que los comerciantes judíos desobedecían las leyes que les obligaban a liberar los esclavos cristianos; pero estos esclavos eran mercancía adquirida en calidad de idólatra y la conversión era un medio para escapar a su triste condición.

Los cronistas musulmanes del siglo IX, posteriores a Carlomagno y Harun, que llegaron a contactar utilizando servicios de algunos judíos dan cuenta de como el ámbito mercantil se había ampliado extraordinariamente gracias a estos «rahudanitas» que disponían de una inmensa ruta que se iniciaba en el sur de Francia y llegaba hasta la India y China transportando productos de alto precio, únicos que podían ser rentables. Quienes la utilizaban se hallaban en posesión de varios idiomas. Las respuestas gaónicas hacen referencia a este comercio y a los métodos que se empleaban para instruir a los jóvenes en el arte de la mercadería. Se estaba avanzando en el uso de la correspondencia mercantil. Y también en el pequeño comercio. Había, sin embargo, un aspecto importante que preocupaba a los rabinos, como también al sacerdocio cristiano: ¿hasta qué punto esta práctica de la mercadería no constituía una cooperación al mal? Las operaciones mercantiles implicaban transferencias de dinero y créditos, bordeando la usura. En una de las respuestas de Rabenu Gershom se contienen estas dos indicaciones: al comprar el botín de guerra —especialmente esclavos— se hacían rentables los robos y violencias; al percibir intereses se estaba cometiendo usura.

La controversia con los musulmanes fue siempre menos aguda que con los cristianos ya que aquellos no tenían la pretensión de ser verdadero y definitivo Israel sino algo bien distinto. Judaísmo y cristianismo estaban en la base del pensamiento religioso de Muhammad pero éste, defraudado en sus expectativas, había dispuesto después que se usara de la violencia contra los hebreos. De este modo la comunidad judía de Arabia, que había sido importante, desapareció. A pesar de todo los Califas, especialmente desde la época Omeya, aplicaron el principio de rectificación que incluía a la Biblia entre los Libros revelados, lo que obligaba a tratar a judíos y cristianos de manera distinta a la de los idólatras. Al entrar en posesión de un inmenso

Imperio en que la mayor parte de la población era cristiana, la tolerancia se impuso como una necesidad ineludible. Los infieles, quedaban de este modo sometidos a una protección que tenía siempre algo de provisional. En la práctica el comportamiento de las autoridades dependía del grado de utilidad que los infieles tuvieran.

Esta protección se llamaba *dhimma*, de modo que los que se acogían a ella sometiéndose, pasaban a convertirse en *dhimmi*. Carecían de importancia las condiciones o circunstancias en que se hubiera producido aquella sumisión ya que las principales limitaciones que se imponían a los «portadores del Libro revelado» obedecían al deseo de otorgar a los musulmanes una posición de superior dignidad. Los judíos no tardaron en descubrir en España que, pese a haber colaborado en la invasión, no eran diferentes las condiciones otorgadas a los cristianos. Era indispensable pagar los dos impuestos, de capitación (*guizya*) y territorial (*jarach*). A cambio de este abono, del que el interesado podía librarse convirtiéndose al Islam, se permitía conservar la propiedad de los bienes, el ejercicio de la religión y cierta forma de organización interna. Si algún judío ascendía en el favor de las autoridades locales podían provocarse tensiones y hasta tumultos. Esto sucedió por ejemplo en Granada durante la época de los taifas. La presión fiscal y el aislamiento eran eficaces a la hora de conseguir conversiones.

El hecho de que los Abbasidas establecieran la capital del Califato en Mesopotamia, desde mediados del siglo VIII, tuvo consecuencias importantes para el judaísmo, al reforzar la dirección que sobre éste venían ejerciendo las Academias de Babilonia. Hasta el 825 los musulmanes reconocieron la calidad de *exilarca* en los que se decían descendientes de la Casa de David, rodeados de pompa como si fuesen los antiguos reyes, pero en dicho año el Califa dispuso que la propia comunidad pudiera proponerle la persona que le pareciera más conveniente para actuar como su interlocutor. Desde este momento la autoridad del exilarca sobre los judíos disminuyó, en favor de los directores de las *yesibot* o Academias, uno de los cuales usaba el título de *gaon*. Esto no significaba que desapareciera la figura del exilarca: recibía su nombramiento en una ceremonia importante, nombraba los jueces, cobraba algunas tasas, recibía donativos y era el interlocutor con el Califa para todos los asuntos que afectaban a la comunidad.

Las *yesibot* de Sura y Pumbeditá, que más adelante se trasladarían a al-Andalus, centralizaban todas las enseñanzas del judaísmo. El título completo de sus *gaonim* era: «Cabezas de la Academia que es la excelencia de Jacob».

Estaban autorizados a poner sus enseñanzas por escrito. Al comienzo del período abbasida, Yehudai de Sura escribió sus *Halakhot Pesukot* (Leyes decididas) mientras que Aha ben Shabha, en Pumbedita recogía sus discursos homiléticos en unas *Sheiltot* (Discusiones): ambas obras ejercerían una gran influencia sobre todas las comunidades judías, incluyendo las de Palestina. Los maestros de las Academias no sólo enseñaban a los jóvenes e instruían a las comunidades sino que resolvían los problemas de la vida ordinaria que se les planteaban. Había, en el judaísmo, una especie de gradación jerárquica, comenzando por las escuelas inferiores y ascendiendo por las más importantes hasta culminar en esa especie de Academia de Sabios en Sura y Pumbeditá, que actuaba como Corte Suprema. Las dos yesibá conservaron el nombre original cuando, a finales del siglo IX, trasladaron su sede a Bagdad.

Son miles las responsa que despacharon los gaones de ambas Escuelas. Natronai y Amram de Sura (853-874) prepararon el orden completo de oraciones que emplearía la comunidad de España, mientras que Paltoi de Pumbedita (842-858) remitía ejemplares de los dos Talmudes y de los Midrasim con el mismo destino de Lucena. Puede decirse, por tanto, que el sefardismo tiene su origen precisamente en las enseñanzas de las dos escuelas. Dominaba el principio de autoridad. Los maestros, aunque fuesen elegidos por los otros miembros de la yesibá, pertenecían siempre a un grupo reducido de familias. Seis pueden señalarse en Babilonia; tres en Palestina. Esto no era obstáculo para que algunas veces, muy pocas, un «hombre nuevo» llegara a convertirse en gaón. No se trataba nunca de una elección libre: el sucesor era preconizado mediante su nombramiento de juez del tribunal rabínico, *ab bet din*; de este modo el padre podía preparar el camino del hijo de una manera natural. El exiliarca confirmaba la designación de los gaones, dejándose influir por los banqueros de la Corte del Califa. Todo funcionaba, pues, como una perfecta oligarquía.

Sura alcanza su cenit bajo la dirección de Saadya ben Joseph (928-942), de quien volveremos a ocuparnos, por su extraordinaria labor en todos los campos del saber. El mayor esplendor de Pumbedita se produce con los gaones Sherira (968-998) y su hijo Hai (998-1038) que corresponden, sin embargo, a un momento en que las comunidades españolas habían tomado ya la delantera. Tras la muerte de Hai las dos Academias se fundieron en una, pero tuvieron una vida menos importante. El último de los gaones, Samuel ben Ali, muerto en 1207, no ejerció influencia más que sobre la propia comunidad de Bagdad. Debe recordarse que los gaonim fueron responsables

de convertir el Talmud en la piedra angular de la vida nacional judía.

6. Siete hileras de siete sabios cada una, que se sentaban por este orden delante del gaon, constituían el Sanhedrin: había un turno riguroso en la ocupación de los asientos pues éstos indicaban la categoría. Siete de ellos era jefes de *calá* que estaban por encima de diez miembros del Sanhedrin, y tres eran *haverim* esto es, sabios y piadosos, lo que corresponde al término que en siglos anteriores se traduciría por «justo». Era el suyo un saber que se transmitía de generación en generación, como un tesoro, el máspreciado que poseía el Pueblo de Israel. No faltaban los conflictos en el interior del Sanhedrin, pero esto no era obstáculo para que ejerciese un gran poder; en su nombre actuaban los notables sentados en las primeras filas.

A imitación de Babilonia todas las comunidades judías en el mundo musulmán se organizaron de la misma manera. El rango se consideraba ligado a la santidad de las personas, un poco como estaba sucediendo en las comunidades cristianas donde se reservaba al Papa el concepto de la Suma Santidad. Era esa santidad atribuida a los sabios la que otorgaba especial eficacia a sus bendiciones, haciendo a sus titulares acreedores al honor y al dinero procedente de regalos y contribuciones. A ellos incumbía la obligación de conservar la pureza del linaje y, al mismo tiempo, la tradición en la doctrina. Constantemente se enseñaba, discutía y aclaraba en sus puntos concretos el texto de la Torah. Pero las decisiones *halákhicas*, las interpretaciones obligatorias y los comentarios considerados como indiscutibles sólo podían ser sancionados por el Sanhedrin y proclamados por un gaón. La fortaleza interior doctrinal era muy sólida; el único peligro que corría el judaísmo era el anquilosamiento.

En el siglo X los cortesanos, esto es, banqueros y comerciantes relacionados con la Corte Califal o con la de aquellos emiratos que habían logrado práctica independencia, comenzaron a tomar parte en el gobierno y organización de las comunidades judías ya que sus relaciones con el poder establecido les tomaba imprescindibles e influyentes. De este modo se establecía un equilibrio en relación con la autoridad de los maestros de las yesibás. Cada una de éstas tenía asignada una determinada comarca en la que nombraba sus jueces, aunque estando siempre sujeta a la autoridad superior de las Academias o del exilarca; unas y otras podían pronunciar el *herem* que equivale a la excomunión en el caso de la Iglesia. Pronunciado en forma solemne, de acuerdo con un determinado ceremonial, el herem excluía

absolutamente de la comunidad y era, en consecuencia, sumamente eficaz.

La desintegración del Califato, iniciada en el siglo IX y consumada en el X tuvo efectos importantes para el judaísmo, pues impidió que pudiera mantenerse la unidad entre las comunidades; las comunicaciones entre los tres Califatos en que se dividió el Islam, se tornaron difíciles. Las personas poderosas e influyentes en cada lugar asumieron poco a poco la dirección de aquella comunidad de la que formaban parte: linaje, tradición doctrinal y saber perdieron mucha de su importancia en favor de los que tenían dinero, prestigio y poder. Las autoridades musulmanas —es algo que imitarán después los monarcas españoles— nombraban a un judío para que fuese su interlocutor como lo fuera el exilarca en Bagdad. Generalmente se trataba de un médico o alto funcionario de la Corte a quien se daba título de *naguib* y que pasaba a asumir decisiones relacionadas con la Torah.

Aunque no tenemos constancia de que haya asumido este título, el modelo para esta nueva figura nos viene proporcionado por Abu Joseph ibn Hasdai ben Shaprut (915-970) médico y farmacéutico al servicio de ‘Abd al-Rahman III, Califa de Córdoba, para quien desempeñó funciones diplomáticas negociando con los embajadores de Otón I el año 956, curando al obeso Sancho I de León a fin de someterle a la autoridad de su amo y negociando con Bizancio un tratado comercial. Mantuvo relación con las comunidades judías del norte de África y, al producirse una interrupción en las escuelas de Mesopotamia tras la muerte de Saadia (942) atrajo hacia al-Andalus a R. Moses ibn Enoch y a su hijo Enoch ibn Moses que instalarían una importante *yesibá* en la sinagoga de Córdoba. Aquí se consolidó la idea de que los componentes de la comunidad española eran descendientes de Judá y Benjamín, esto es, auténticos judíos sin mezcla de conversos.

Las autoridades musulmanas y las cristianas aceptaron, como un hecho, que los judíos pudiera tener sus propios dirigentes; esto se comprueba en los siglos X y XI, que es el momento en que los ancianos, *neemanim*, se convirtieron en el consejo directivo y responsable de cada comunidad, con facultades para interpretar la aplicación de la Torah a casos concretos y para repartir entre sus miembros los impuestos y contribuciones. Todo esto convenía mucho a las autoridades musulmanas y cristianas que tenían la oportunidad de fijar globalmente el importe de la capitación en cada judería dejando luego que los *neemanim* lo distribuyeran entre sus miembros. La aparición del *naguib* y del colegio de ancianos significó un paso importante en la estructura interna de Israel en el Gallut.

7. Los judíos recibieron del entorno árabe, que se había hecho depositario de las culturas anteriormente asentadas en los países que ahora dominaban, una gran influencia, debida de modo especial a que adoptaron muy pronto la lengua árabe como suya propia, utilizando las formas literarias y poéticas que se hallaban en uso. Demostraron una especial disposición para captar las influencias, temas y formas que les llegaban de fuera, de modo que tanto los modos islámicos como los cristianos, en aquello que no afectaba al rigor de la fe, se asimilaron. Nació un nuevo judaísmo, con extraordinaria vitalidad. A la idea de que la Santidad radicaba únicamente en la Tierra de Palestina, se opuso otra que la hacía residir en la conducta de cada hombre y, por consiguiente, de la comunidad entera con independencia del lugar en que se hallase asentada, sin dejar por ello de reconocer que Jerusalem era el verdadero centro y sólo allí podía cumplirse el destino del Pueblo.

Las aportaciones del pensamiento judío medieval a la cultura humana son, en consecuencia, muy importantes. A finales del siglo XIII, que corresponde a la máxima expansión del Imperio musulmán, Anan ben David, hijo del exilarca, a quien no sucedió por existir un hermano de mayor edad, se opuso a confiar la unidad del Pueblo de Israel a la Tradición oral y al magisterio interpretativo de sus dirigentes: había que «buscar enteramente la Escritura». Posteriormente se dijo que Anan había adoptado esta actitud como una consecuencia de la frustración que sintiera al no ser elegido exilarca en lugar de su hermano Jananya, «por sospecha de un defecto» aunque esto puede ocultar una preferencia de las autoridades musulmanas pues fue condenado a muerte por el Califa y salvó su vida declarando que su fe no era la misma de su hermano. Parece un poco excesivo considerarle como el fundador del karaísmo; al menos en los fragmentos conservados de su *Libro de los mandamientos*, se demuestra que no rechazaba todo lo que no estuviera en la Ley escrita. Impuso comentarios muy personales exigiendo además a sus discípulos plegarse a ellos. Mucho más riguroso que los grandes maestros de las Academias, imponía una obediencia al sabbath muy extremada. Se trataba de costumbres seguidas tradicionalmente por otras comunidades. En definitiva su enfrentamiento con el exilarca y los gaones obedecía a una negación radical a que se impusiera desde Mesopotamia un modelo único y uniforme a todas las comunidades.

Rabi Saadia ben Joseph al-Fayoumi (882-942) puede ser considerado el padre de la filosofía judía medieval. Constituye una muestra de cómo el



racionalismo podía ser empleado al servicio de la Escritura contra el Islam y el Cristianismo. Anan había estado dispuesto a admitir que Cristo y Muhammad era verdaderos profetas enviados por Dios a sus respectivos pueblos; Saadia lo negaba absolutamente. Contra el Cristianismo insistía de una manera especial en el rechazo de la Trinidad atribuida a Dios. Nacido en Egipto pasó a vivir en Palestina donde defendió la autoridad de las Academias babilónicas en la fijación del calendario. Fue llamado a dirigir la Academia de Sura que alcanzó entonces, como hemos dicho, un momento culminante en su desarrollo. Saadia combatió a Anan y sobre todo a los karaitas con amarga y aguda ironía: es el autor de esa definición, «trampas saduceas», que aún empleamos para referirnos a aquello que esconde malas consecuencias tras un planteamiento correcto. El karaísmo, que invocaba a Anan ibn David como si fuera el gran maestro creador de la corriente, rechazaba el Talmud, al que calificaba de vana palabrería utilizada para oscurecer y desviar el sentido de la Escritura a la que cada judío debía acceder directamente. Lutero y sus primeros discípulos invocarían el modelo karaita como el más correcto para el acceso directo al texto sagrado.

Escribió el primer sistema filosófico judío desde Filón, que ya estaba olvidado, y lo tituló *Libro de las creencias y opiniones*, empleando la lengua árabe. A esta había hecho una traducción de la Biblia redactando además una Gramática y un diccionario hebreos para asegurar de este modo la comunicación entre ambas culturas. Sostenía que no existe oposición alguna entre la razón humana y la revelación; definía a la Torah como «la razón revelada». La Creación, que no puede surgir de la nada por sí misma, es una prueba racional de la existencia de Dios. Pero al mismo tiempo tenemos que admitir que la naturaleza de Dios, fuera de que es Uno y único, resulta incognoscible e indefinible. Por todas estas razones se oponía a las opiniones karaitas: la Torah no es la única fuente para las leyes y enseñanzas judías; intervienen también el intelecto y la tradición. La inteligencia es la primera: ella permite comprender la Ley oral y la escrita, aportando verdades. La tradición es válida precisamente porque coincide con lo racionalmente verdadero. Dios ha dado al hombre una ventaja sobre todas las demás criaturas: «Le dejó el derecho de la libre elección y le ordenó que optara por el bien»; en consecuencia la función cultural del hombre y la estructura social derivan de Dios.

Los seres humanos se diferencian de los demás animales porque tienen conciencia histórica y previsión de futuro; conociendo, van acumulando riqueza patrimonial, fuerza positiva. La vida es, como una consecuencia de

todo esto, un valor. Saadia rechazaba únicamente los excesos, pero no en modo alguno las pasiones y las tendencias que se encuentran al servicio del hombre. En línea con lo que fuera el pensamiento de Aristóteles se oponía radicalmente al ascetismo cristiano, porque es contrario a la vida y, por consiguiente, se convierte en valor negativo. Ciertamente que, al preguntarse acerca de lo que es la existencia, insiste en definirla como «afianzamiento y control de la esencia humana»; para decirlo con palabras más claras, consiste en establecer el dominio del intelecto sobre los deseos y los instintos. Como una consecuencia de todo este pensamiento, el pensador judío llegaba a establecer una fuerte corriente de optimismo acerca de la naturaleza humana.

El amor, según Saadia, pertenece al espíritu y nace como una especie de magnetismo o atracción recíproca que se produce entre dos personas de distinto sexo: debería hallarse en la base misma del establecimiento de la familia puesto que la misión de ésta consiste en crear amor. Pero esto entraba en contradicción con las costumbres judías que negocian y acuerdan el matrimonio con independencia de las previas relaciones entre los contrayentes. El gaon hacía una afirmación importante: ese amor platónico, que precede y sublima el encuentro conyugal es, en realidad, uno de los fundamentos esenciales para el orden social, puesto que siendo el procrear hijos la función primordial del matrimonio, éstos debían ser consecuencia de ese previo amor. De un modo semejante se refería al destierro (*Galut*) como una experiencia muy amarga, pero también positiva porque permite la purificación y el crecimiento: las razones de que se haya producido aparecían ya porque se hallaba en la recta final, hacia la que el doble exilio se había dirigido. Saadia no fue el único racionalista que crearon las Academias. Samuel ben Hofní, gaon de Sura entre los años 997 y 1013, también destacó por sus comentarios sobre la Biblia y su resistencia al karaismo.

8. El karaismo resistiría los embates de los grandes sabios de las Academias llegando a adquirir en el siglo X una fuerte dimensión doctrinal. No puede definirse en términos demasiado precisos: es preferible considerarlo como una confusa y variada corriente que se oponía a la enseñanza de las escuelas y de los gaones. La primera manifestación clara de esta tendencia que consiste en atribuir a la Torah un valor absoluto, por encima de cualquier tradición, la encontramos, en el siglo IX, en el libro llamado *Las enseñanzas de Binyamin*, debidas a Benjamín ben Moses, que vivió en Nehavend, en Persia. Él fue quien estableció el nombre de la secta. Como se trataba de enfrentar directamente al hombre con la Torah tuvo

inmediatamente abundantes seguidores. Los comentarios a la Biblia de Benjamín ben Moses alcanzaron gran difusión. Sin embargo es Jacob al-Quirquisani quien establece los principios fundamentales de la secta.

En los siglos X y XI el karaísmo se hizo presente en todos los niveles sociales de la Diáspora. Muchas de sus enseñanzas han sobrevivido, por líneas indirectas, ejerciendo su influjo también sobre los ambientes cristianos. La causa fundamental de su éxito, primero, y de su fracaso, después, radica en la voluntad de salir de un racionalismo que propiciaba dudas, hacia una fe que, en momentos difíciles, garantizaba mejor la resistencia. El karaísmo constituye una especie de paralelo al grito de Lutero: «Sólo la fe». Y también a los arranques nacionalistas que tendría la Reforma protestante en sus primeras etapas. Era imprescindible salvar al Pueblo de Israel de las tremendas amenazas que cristianismo e islam significaban. Por eso el recurso a la Torah parecía el arma indispensable.

En un sentido amplio podemos llamar karaísmo a cuando se oponía al Talmud y a la autoridad de los gaones y de los rabinos situados en la misma línea. Un grupo importante se constituyó en Jerusalem en el siglo X; recibía el nombre de «Los dolientes de Sion» aunque sus seguidores preferían referirse a sus miembros como *Sosanim*, es decir, rosas. Vivían sobre las ruinas del Templo, doliéndose de su destrucción y pidiendo a Dios, en medio de privaciones, que lo restaurara. Cada individuo debe enfrentarse con la Torah a solas para interpretarla con independencia de las enseñanzas de cualquier escuela, pues solamente él es responsable de la salvación de su alma y las opiniones de los sabios contribuyen únicamente a complicar la existencia y desorientar. Uno de los miembros del grupo, Daniel ben Moses al-Kumisi, que vivió en Persia en el tránsito del siglo IX al X, se mostró más extremista que los demás. Los fragmentos que sobreviven de su *Libro de los Preceptos*, escrito en hebreo, resultan más intransigencia que ningún otro en relación con las ceremonias. En su *Comentario sobre los doce Profetas* sostuvo que Dios da a cada ser humano entendimiento suficiente para entender la Sagrada Escritura.

Al-Kumisi se refería a su propio tiempo, en torno al 900 de la Era cristiana, como uno de especial crisis y dificultad; de ahí que la responsabilidad de los hombres que vivían en él fuese mayor. Otro escrito, de autor desconocido, insistiendo en esta idea, remonta el comienzo de la era de la desolación a la destrucción del Segundo Templo porque entonces desapareció del mundo la justicia de Dios. Sin ella la responsabilidad del

hombre es mayor. No existe en el mundo más que un lugar santo, Jerusalem, no hay posibilidad de que ningún otro le sustituya, y ese lugar ha sido arrasado. Cristianos y musulmanes reconocen asimismo la santidad de aquella ciudad a la que dirigen los pasos de sus peregrinaciones. Entender esto constituía la clave del judaísmo universal cuya meta no podía ser otra que el retorno a la ciudad santa.

9. Los musulmanes prescindieron del nombre de España y prefirieron llamar al territorio que ocuparon *al-Andalus*, que tiene seguramente relación con la Atlántida o el Atlántico. Los judíos prefirieron por su parte utilizar el nombre de *Sefarad*, que significa directamente a España. Aplicamos el término «sefardí» para definir la forma de sociedad y de cultura que, tras el exilio impuesto en 1492 a quienes no optaron por el bautismo, seguía manteniendo fidelidad a las raíces nacidas en España y conservando además el habla castellana. Hoy pueden establecerse dos grandes sectores del judaísmo, askenazi y sefardí. Esta segunda forma cultural que, en definitiva, no es sino manifestación de una fe cuidadosamente conservada, se nos torna incomprensible si no tenemos en cuenta sus precedentes, pues se formó en España y durante los siglos medievales, cuando se formó. Al filo del año 1200 Maimónides, viviendo en Egipto, se definió a sí mismo como sefardí. Muchos de los cantos litúrgicos que aún se emplean en las sinagogas tuvieron su origen en España, y en una época anterior al gran médico y teólogo.

La influencia de Hasdai ibn Shaprut permitió atraer numerosos judíos y transformar, al mismo tiempo, la vida íntima de la comunidad. Bajo el gobierno de Almanzor, en el tránsito del siglo X al XI Córdoba y Lucena se habían convertido en importantes centros intelectuales. Tres grandes poetas, Menahem ibn Saruq, Dunás ibn Labrat y Judah ibn David Hayyuy, a quien los árabes llamaban Abu Zakariya, habían conseguido incorporar la métrica árabe a la poesía hebrea. El sefardismo partía de un desarrollo de la gramática que debía permitir el desarrollo también de una literatura y de una ciencia de gran alcance. Los judíos se mostraron orgullosos de aquella que consideraban su segunda patria, un nuevo Misraim, como aquel Egipto que fuera origen del propio Pueblo de Israel. De este modo se formaba la conciencia de que Sefarad constituía una etapa esencial en la trayectoria del exilio, de donde debía surgir un nuevo Israel. Los judíos tomaron la forma métrica de los poetas árabes pero penetraban sus obras de la emoción y viva religiosidad, propias de su pueblo, incluso en aquellas obras que podríamos calificar de

profanas.

La comunidad de Córdoba sufrió extraordinarias pérdidas y daños a causa de la guerra que sucedió a la caída del régimen de Almanzor y del Califato. Los fugitivos buscaron refugio en algunos taifas considerados como más seguros, Sevilla, Granada, Zaragoza, donde los servicios de los banqueros eran estimados, y algunos cruzaron la frontera buscando asilo en los reinos cristianos, donde ya se registran pequeñas comunidades desde el siglo x, por lo menos en Barcelona, Castrogeriz o León. Durante el siglo xi y en especial tras la reconquista de Toledo, la emigración se intensificó. Zaragoza sería el hogar más adecuado para la conservación de la cultura rabínica: allí se produjo el salto gigantesco que representan Gabirol, Paquda y ha-Levi.

Un importante fugitivo de Córdoba fue Samuel ha-Levi ben Joseph ibn Negrela, discípulo de Abu Zakariya. Instalado primero en Málaga, donde llamó la atención por sus extensos conocimientos, fue llamado a Granada por el rey Habbus de quien llegó a ser principal consejero. Por él fue nombrado *naguib* de los judíos. Poeta, gramático y talmudista se conservan de él más de un millar de poesías en que predomina un sentimiento y una idea: «Todas las criaturas, al unísono, proclaman de continuo» la gloria de Dios. A su muerte, en 1055, le sucedió su hijo Joseph que, en 1066 fue muerto en uno de los más graves alzamientos antijudíos que en España se registraron, y que indicaba un cambio en la actitud de las autoridades musulmanas. Prohibida la estancia de judíos en Granada, Sevilla y Zaragoza se convirtieron en puertos de refugio. Al-Mu'tamid de Sevilla nombró rabino mayor al astrónomo y médico Isaac ibn Albalía autorizándole además a establecer una importante escuela.

No tan importante como la de Zaragoza, adonde se había trasladado el más eminente de los maestros de Lucena, Jonah ibn Yanah (985-1050). Junto a él trabajó Moses ibn Samuel ibn Chikatilia, que fue el primero en señalar que algunos de los Salmos tenían que ser de redacción posterior al Exilio y que bajo el nombre de Isaías subyacen, al menos, dos autores distintos. Los monarcas de Zaragoza, que conservaron durante mucho tiempo su independencia frente a los almorávides, contaron con judíos entre sus principales colaboradores, entre ellos un nieto de Shaprut llamado Abu Fadl ibn Hasdai; la aljama de Zaragoza sobreviviría a la conquista cristiana.

La poesía hebrea en lengua árabe constituye el primer vehículo para la expresión de un saber teológico que, directa o indirectamente, influyó sobre los grandes maestros cristianos posteriores. Por esta causa Salomón ibn Gabirol, a quien los escolásticos llamaron Avicibrón, es una de las figuras

esenciales de la cultura europea. Nacido alrededor del año 1020, pertenecía a una familia de emigrados. Probablemente era un tuberculoso prematuro: no quiso casarse, lo que significaba una decisión sorprendente en un piadoso judío, y se encerró en amarga tristeza. Es posible que falleciese en 1058 aunque la última noticia que de él tenemos le sitúa en Zaragoza en 1045. Aunque escribió siempre en árabe, su obra fundamental, *Fons Vitae*, ha sobrevivido únicamente en la versión latina de Juan Hispano y Domingo González, realizada en el siglo XII, y en algunos fragmentos hebreos de la traducción que hizo Shemtob ibn Falaquera.

La «Fuente de la vida» representa la cumbre del neoplatonismo hebreo; la influencia de las *Eneadas* de Plotino resulta evidente, si bien la fidelidad de Gabirol a la Ley mosaica le permitió cambiar el sentido introduciendo la Voluntad de Dios en todo el sistema. El mundo material procede, por emanaciones sucesivas, de un Ser que es absolutamente espiritual identificado con el mismo Dios, al que define precisamente como Voluntad Divina; en Él se encuentran los dos principios iniciales, «materia general» y «forma general». La materia es lo que todos los seres poseen en común, mientras que la forma es la que establece la identidad individual. La cadena de sucesivas emanaciones —Inteligencia universal, Alma, Naturaleza, Mundo translunar y Mundo sublunar— conduce a la realidad tangible, objeto de nuestra observación y experimentación. Pero en todas ellas se hace presente la Voluntad Divina.

El problema, para Ibn Gabirol, consistía en conciliar este punto de vista neoplatónico que informaba de una materia autosubsistente y su propia fe que le enseñaba cómo Yahvé ha creado el universo en un acto libre de su Omnipotencia. Hallaba la respuesta en la propia naturaleza de los seres humanos que son como un microcosmos en que se unen los dos ámbitos, el inteligente y el corpóreo, por ello se encontraba en condiciones de captar las formas espirituales sin tener que recurrir, como afirmaban los filósofos árabes, a la iluminación proporcionada por una Inteligencia exterior. Esta conclusión implicaba un paso importante pues presentaba al hombre como capaz de descubrir la Creación o, para decirlo con otras palabras, crecer en conocimientos por vía de investigación. Por otra parte, se situaba en un terreno muy próximo al de los pensadores cristianos: la Voluntad equivale a la Palabra de Dios la cual sólo se distingue *ad extra* del mismo Dios, esencia primera en cuanto que es Su propia actividad creadora. La diferencia radicaba en esa afirmación primera acerca de las sucesivas emanaciones.

La tradición rabínica aparece muy clara en las ideas morales sustentadas por ibn Gabirol, si bien éste, en el *Libro de la corrección de los caracteres*, que Tibbon tradujo al hebreo, admite también la existencia de una moral natural que alcanza a todos los seres humanos y que se descubre en cristianos y musulmanes. Gran poeta, como demuestra con sus *'Azharot* (Exhortaciones) de carácter religioso algunas de cuyas partes aún se emplean en los servicios religiosos, y con su *Kéter Malkhut* (Corona Real) de 400 versos que constituye un canto, a la vez profundo y emotivo acerca de la grandeza de Dios y la Creación, que se incluye en el servicio vespertino del Yom Kippur.

Bahya ibn Joseph ibn Paquda (h. 1040-h. 1110) pertenece a una nueva generación, aquélla que contempla la incorporación de al-Andalus al Imperio africano de los almorávides, el fin de los taifas que protegieran a los judíos y el término de la tolerancia. Juez de la comunidad de Zaragoza y favorecido por la pervivencia de este pequeño reino fue un hombre de fe sincera, fervorosa piedad y confianza en Dios. Su obra principal, *Deberes de los corazones*, fue traducida por Tibbon al hebreo con el título de *Hobot ha-Lebabot*. Es un libro de mística en diez partes que se inicia contemplando la unidad de Dios y se eleva hasta la contemplación; en este sentido sirvió de precedente a la evolución religiosa, no sólo judía sino también cristiana, en España. Paquda rehuye el «contemptus mundi» y recomienda el fortalecimiento del espíritu para poder vivir en él. Manteniéndose en la línea del neoplatonismo aún dominante, enseñaba que el alma, de origen celestial, ha sido instalada por Dios en un cuerpo; corre por consiguiente el peligro de olvidar su propia sobrenaturalidad. Debe crecer, y en esto le ayudan la Ley y la razón, que son regalos específicos del mismo Dios. Los preceptos impuestos por la Ley, comprensibles por vía de la razón, se refieren a una relación de dependencia del ser humano, y de una manera especial del judío, elegido por Dios, con esa misma Divinidad. Israel, pueblo sacerdotal, muestra su agradecimiento a Yahvé cumpliendo esos mandamientos.

Encontramos en el *Hobot* una exposición completa de la mística judía: la maravillosa estructura que Dios ha proporcionado al hombre le permite no sólo cumplir el deber de gratitud de la criatura hacia el Creador sino conducir su conocimiento, siguiendo la vía contemplativa hasta alcanzar al mismo Dios. Ese crecimiento del alma es un camino de virtudes la primera de las cuales consiste en la confianza y entrega a Dios. El mismo Dios sabe mejor que el hombre lo que a éste conviene, pero le ha otorgado libertad para que sea capaz de tomar decisiones, aunque los resultados buenos de éstas dependen de la Voluntad del mismo Dios. Sólo acierta aquel que confía en

Dios y se entrega; pero esta conducta reclama una perfecta adecuación entre la conciencia interior y el porte exterior: humildad, sosiego, limpieza, son índices de la fortaleza del alma. El examen de la propia conducta pasa a ser ejercicio fundamental: tal es la ascesis necesaria que, sin romper con el mundo, permite obtener lentamente el amor de Dios. Para Ibn Paquda la ascética más genuina es aquella que, colocando al hombre en la presencia de Dios, le induce a entregarse a Él sin reservas ni limitaciones pero cumpliendo al mismo tiempo escrupulosamente, sus deberes con la sociedad. Lo único que separaba a Paquda de los cristianos más religiosos era su exigencia rigurosa, aunque no áspera, en la observancia de todos los preceptos de la Torah, fuente de vida interior.

Judah ha-Levi (h. 1075-h. 1141) nacido en Tudela de Navarra, hombre de frontera, aparece ante nosotros envuelto en leyendas que permiten comprender algunos de los aspectos más difíciles de su compleja personalidad. Es posible que fuese el inventor del famoso cuento de los *Tres Anillos*, que difundió abundantemente. Educado en Zaragoza, vivía en Granada, invitado por Moses ibn Ezra hacia el 1090, aunque también le encontramos en Córdoba y Lucena. Pasó más tarde a Toledo y Guadalajara, ciudades cristianas, donde se dio a conocer como poeta y como médico. El contraste entre el refinamiento de las ciudades musulmanas y la pobreza de las castellanas le impresionaba vivamente. Se conservan, de él, los más antiguos versos en lengua romance, compuestos en honor del talmudista Joseph ben Meir ha-Levi: «Des kand mosedilo benid / tan bona albesara / kom rayo de sol esid / en Wad al-hagara». Se produjo en él una especie de desgarramiento interno, acaso por sus continuos viajes. Vivía en España, sin preocuparse por la índole de los dominadores, pero sabía que no era otra cosa que un desterrado obligado a vivir lejos de su verdadera patria, Jerusalem, a la que dedicó algunas encendidas canciones que llamaba precisamente *Siónidas*. «¿Acaso no preguntarás por la salud de tus cautivos, aquellos que buscan tu paz, los más selectos de tus rediles?». De Occidente y de Oriente, del Norte y del Sur, recibe el saludo del que está cercano y del alejado, en todas sus vías, la salutación del que ansía verter sus lágrimas en el Hermón y suspira por derramarlas sobre tus montes. «Cuando lloro tu desdicha soy como el chacal, y cuando sueño con la vuelta de tu cautividad, soy una lira para tus cantares». Varias veces mostró su deseo de viajar allí. Al final de su vida emprendió el viaje. Sabemos que estuvo en Alejandría pero no estamos seguros de que llegara a Palestina, reino de los cruzados. Una leyenda pretende que murió a la vista de Jerusalem alanceado por un jinete árabe que le confundió con un



cristiano.

Se conocen hasta ahora 827 composiciones poéticas de ha-Levi, escritas, salvo dos, en hebreo. Probablemente la más importante es la *Gran Siónida*, pero esta obra no ha alcanzado la difusión que llegó a tener aquella que se recita en el servicio de Yom Kippur y que es conocida como «Himno de la Creación». Entre 1130 y 1140 escribió su obra más conocida, *Prueba y fundamento de la religión menospreciada*, conocida corrientemente como *Kuzari* porque toma la forma de un diálogo entre un rabino y el rey de los khazaros que, como dijimos, era un converso al judaísmo.

Judah ha-Levi vivió bajo las dos dominaciones, cristiana y árabe, despegándose ya de las influencia de esta segunda cultura que se había tornado en radical enemiga, perdiendo además su valor cultural. Por eso abandonó las premisas neoplatónicas para volverse a la Escritura y al Talmud: si la razón entra en conflicto con el texto de la Ley, es ella la que yerra. La existencia de Dios no puede demostrarse filosóficamente, ni Él necesita tal demostración: se ha revelado de una manera expresa por medio del pueblo de Israel. La tensión por el retomo a Sión se convierte en el centro del pensamiento del gran poeta.

Dios es Yahvé, Adonai, el Señor de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Bendito que aparece a través de una larga experiencia histórica y no la Causa Primera de que hablan los filósofos. De ahí que la misión señalada al Pueblo de Israel, «corazón de todas las naciones» sea precisamente comunicar esta verdad y ser intermediario entre Dios y el mundo: es superior a todas las naciones porque, mediante él, se hace el mismo Dios presente en la Historia. Habitantes de una tierra que no era suya, a la que aman, no pueden los judíos identificarse con esta nueva Misraim porque el destino señalado no puede cumplirse sino en la unión íntima con Eretz Visrael, signo de Alianza. Únicamente en Sión puede el Pueblo completar su destino: la nación y la tierra prometida forman, en la doctrina de ha-Levi, un todo único. Por eso el retomo a Jerusalem se convierte en necesidad imprescindible. Precisamente en el año de la muerte del poeta se registra el comienzo de una emigración hacia los reinos cristianos en la Península. Pero el nuevo hogar a que la persecución almohade les empujaba no podía ser para ellos otra cosa que provisional: Israel era simplemente una nación desgajada de su tierra de la que dependía sin embargo su identidad. Era una vocación.

## CAPÍTULO XIV

# JUDAÍSMO FRENTE A REINOS CRISTIANOS: PRIMERA ETAPA

1. Lo que, en nuestros días, hace muy difícil la comprensión del «problema judío» en la forma en que se presentaba ante el cristianismo medieval, es la identificación que ahora se establece entre los dos conceptos, el religioso y el étnico, lo que ha llevado a confundir antijudaísmo y antisemitismo. Pero dicha confusión no se produce antes del siglo xv. Los autores actuales entienden que un judío, profese o no la religión mosaica, lo es siempre que haya nacido en esa comunidad. Para la Iglesia, judaísmo era un término exclusivamente religioso y debía aplicarse únicamente a aquella parte del pueblo de Israel que había rechazado a Jesús como Mesías; hasta las grandes tormentas del siglo xiv, ésta era la mentalidad dominante: el bautizado dejaba automáticamente de ser judío porque se había convertido en cristiano. El rechazo al «converso» es un fenómeno que se inicia en España en la primera mitad del siglo xv y es como la primera etapa en un tránsito hacia el antisemitismo. Hasta entonces la postura adoptada coincide con la del evangelista San Juan: siendo hebreo y de cierto rango social, consideraba «judíos» a aquellos miembros de su pueblo que se negaban a reconocer al Cristo, como él hiciera.

Insistamos en este punto, de gran importancia: el antisemitismo asomó su cabeza, poco a poco, en el tránsito hacia la modernidad partiendo de una postura de egoísta desconfianza relegando a los conversos a una categoría especial inferior, de cristianos «nuevos» o «marranos», para distinguirlos de los «viejos» o «lindos», esto es, auténticos, que eran los que no tenían sangre hebrea circulando por sus venas. Y por esta vía se llegó, ya en el siglo xvi, a la «limpieza de sangre». Se estableció el principio de que todos los judíos, malditos de Dios, eran portadores de una «pravedad» de la que no se desprendían por el hecho de recibir el bautismo, lo que les convertía en falsos

cristianos. Pocos parecían entonces percatarse del contrasentido en que incurrieran, pues siendo Jesús judío, su mensaje se había dirigido en principio al Pueblo de Israel, antecediendo en esto a los gentiles, como ya advirtiera San Pablo, judío y fariseo por añadidura.

De acuerdo con la primera postura de la Iglesia latina, se podía definir al judío como aquel que «todavía no era cristiano». Era lógico que se les permitiera vivir en territorio perteneciente a un reino cristiano: la relación con los miembros del mismo y con las autoridades debía facilitar el proceso de conversión. Ahora bien, los judíos, mientras siguieran profesando su religión, no podían integrarse en la comunidad política porque esta estaba formada únicamente por bautizados. Podemos relacionar esta primera forma de convivencia, que coincide también con la que hasta fines del siglo XI, ofrecen los musulmanes, con la figura jurídica de la «hospitalitas» romana: habitaban en el territorio pagando por ello una capitación directa al rey, distinta de los tributos de los súbditos, tenían reconocida la libertad personal y los derechos privados inherentes a la misma, se regían por usos y costumbres establecidos dentro de su propia comunidad, pero no les estaba permitida ni la propiedad de la tierra —aunque en algunas regiones se aceptaban fórmulas de posesión y usufructo— ni el ingreso en las corporaciones de oficios porque éstas eran también cristianas.

La admisión en el territorio implicaba el derecho a practicar su religión en forma privada. Los documentos castellanos prefieren referirse a que vivían de acuerdo con «su ley», lo que significaba el empleo de lengua propia, designación de jueces que les guiasen, en sus costumbre y posesión de casas para la oración y la enseñanza y de cementerios para enterramiento de sus muertos. De este modo llegaron a constituir una microsociedad situada al margen de la grande, cristiana, única, legítima propietaria de la tierra. En ningún momento se perdió de vista la idea de que los reyes podían prohibir a los judíos la habitación en determinados lugares, o incluso en todo el reino, siendo suficiente para ello un mandato directo. Esa conciencia de ser marginales impulsaba a los judíos a instalarse en calles o barrios (*kahales*) separados de los cristianos, mucho antes de que esta condición les fuese impuesta. Lugares favoritos de habitación eran las inmediaciones de los castillos a causa de la protección militar que estos brindaban. Como todo el mundo sabe, Montjuich, hasta hace pocos años fortaleza militar de Barcelona, no significa otra cosa que «monte de los judíos».

2. Fue precisamente durante la Edad Media cuando el judaísmo se dividió en

dos sectores distintos, que aún subsisten aunque hayan perdido gran parte de la conciencia originaria. Uno fue el «sefardismo», consecuencia primero de la convivencia cultural con los musulmanes, la otra el «askhenazismo» que se identifica con la cultura desarrollada en Alemania a partir de las tres comunidades de Spira, Worms y Maguncia, señaladas desde el siglo x. Sefarad es España, pero Ashkenaz es el nombre que corresponde a uno de los descendientes de Noe, el cual se aplica a Alemania en el período gaónico. Las diferencias de costumbres, rituales, leyes y hasta lengua vulgar —ladino y yidish respectivamente— han perdurado hasta nosotros. Como ya indicamos, Maimónides fue el primero en titularse «sefardí».

La cuestión que se plantea al examinar la convivencia de judíos con musulmanes y cristianos en España durante estos setecientos años, se presta a confusiones. En nuestros días, por razones políticas plausibles, ha surgido la tendencia a considerar que la convivencia entre las tres religiones fue «ejemplar». Nada de eso: hubo coexistencia a regañadientes y con tendencia a disiparse, en el mejor de los casos. La tolerancia musulmana concluyó de manera radical en torno a 1140. Parece claro —lo veremos en adelante con cierto detalle— que en el siglo XII, y ante la ventaja que podían extraer de los judíos, los monarcas españoles les otorgaron garantías jurídicas muy superiores a las que se concedían en otros reinos de Europa, pero lo hicieron desde una afirmación de tolerancia que recordaba constantemente su provisionalidad. Conviene atenerse a las palabras precisas que emplean los documentos pues si los judíos «deben ser tolerados y sufridos» es evidente que se les estaba calificando como un mal y no como un bien; en este segundo caso habrían sido bienvenidos. Mucho antes de que la Universidad de París, en 1234, condenase el Talmud como doctrina perversa y peligrosa, iniciando con ello una nueva etapa de persecución, se estaba definiendo el judaísmo como un mal cuyo destino era, sin duda, desaparecer.

Sin embargo los intercambios culturales recíprocos fueron, desde el primer momento, importantes, aunque estuviesen salpicados de recelos. Los teólogos cristianos que, después de año 1000, recuperaban cierta iniciativa en el saber, admitieron que los judíos se hallaban en posesión de dos cosas que importaban mucho:

a) El texto original y fidedigno de las Escrituras Sagradas, al cual se acostumbraron a llamar «hebraica veritas». Por ejemplo, el abad general del Cister, Esteban Harding, acudiría al célebre rabino Rashi para establecer una

versión fiable de los Salmos que sustituyese aquéllas, fuertemente alteradas, de que sus monjes disponían.

b) El conocimiento de la lengua árabe, que permitía acceder a algunas de las obras de la cultura antigua que entre los cristianos se habían perdido.

Para reyes y príncipes los judíos que llegaban a sus dominios ofrecían otro interés. Ante todo podían cruzar la frontera comerciando hasta aprovisionar sus mercados de productos de procedencia lejana. Además la contribución directa que se consideraba cabeza de pecho, se ingresaba directamente en sus arcas, sin que pesara sobre ella ninguna hipoteca o condición, constituyendo en consecuencia un capital de libre disposición. Los conocimientos que habían adquirido en finanzas, créditos y préstamos les convertían en colaboradores excelentes para la administración de las rentas de sus dominios.

Todas éstas eran razones suficientes para que se fomentase la inmigración de los judíos hacia los reinos cristianos del norte. Sin embargo, la convivencia tenía, en España, un fuerte resentimiento inicial. Los judíos, cruelmente perseguidos por los Mishnagodos habían colaborado abiertamente con los invasores musulmanes, Sosteniéndolos en la primera fase de la conquista. Todavía en tiempos muy tardíos este argumento de «la traición» sería esgrimido por los enemigos de los judíos. Los monarcas de los primeros años del siglo XII cuando, al producirse el desplome del Califato, se enfrentaron con las primeras ondas de emigrantes, hubieron de plantearse la cuestión: ¿seguían en vigor las leyes discriminatorias que los Mishnagodos promulgaran? Alfonso V de León tomó la primera decisión en este sentido y suprimió de dichas leyes cuanto se refería a discriminación de los judíos. En 1066 una bula de Alejandro II confirmaría esta decisión, elogiándola.

Para cubrir el vacío que con esta supresión se produjera, Alfonso VI, obligado a establecer en Toledo un sistema de coexistencia pacífica entre las tres religiones, promulgó, el 31 de marzo de 1090 una ley que, dirigida a los dominios castellano/leoneses, llegaría a aplicarse en los demás reinos de la península. Este Fuero de los judíos marcaba la diferencia esencial entre el sefardismo y el ashkenazismo, pues aquél adquiría una plataforma de derechos, susceptible de modificaciones como todo instrumento jurídico pero que, duran le su vigencia, aseguraba a los judíos un espacio aprovechable de libertad.

3. Las disposiciones musulmanas que otorgaban a los judíos el estatus de «portador de Libro Revelado» y las disposiciones de Alfonso V y

Alfonso VI, permitieron la consolidación y desarrollo de esas comunidades que se llamaron *aljamas*, semejantes a los concejos cristianos, cuyas estructuras administrativas tendían a copiar. De este modo los judíos no se hallaban dispersos en una sociedad ajena sino que poseían la estructura que corresponde a una sociedad autónoma. Cuando empezamos a disponer de inventarios, al fin de la Edad Media descubrimos que llegaron a constituirse más de doscientas, algunas de las cuales alcanzaron la cifra de mil moradores, en un momento en que bastaban diez mil para que considerásemos importante una ciudad o villa. Como existían, respecto a ellas las condiciones jurídicas que arriba hemos mencionado, que garantizaban el orden interno, la enseñanza religiosa y las costumbres heredadas, pudo nacer esa especial forma cultural que hemos de llamar *sefardismo* aunque tal nombre no aparezca hasta después de la expulsión.

Las primeras comunidades judías florecieron en al-Andalus en la segunda mitad del siglo x y primera del xi. Allí nació el concepto de la aljama. El final del Califato marcaría el inicio de un declive que ya no se interrumpiría. Cuando los taifas sucumbieron ante los almorávides se extinguieron también las garantías que se venían ofreciendo y los judíos vieron en los reinos cristianos una promesa mejor de tolerancia. Tras el triunfo de los almohades se obligó tanto a judíos como a cristianos a convertirse al Islam, de modo que la huida fue único medio de conservar su religión. Puede decirse que los judíos mejor preparados, tanto intelectual como económicamente prefirieron emigrar a países del norte de África u Oriente Próximo, como es el caso de Maimónides. Pero la parcela más numerosa y, sin duda, más pobre, tuvo que conformarse con atravesar la frontera al amparo del Fuero de Alfonso VI.

Estos emigrantes, pese a sus deficiencias, eran ya portadores de una religión que se había hecho cultura; su marcha coincide con el momento en que viven Yehudá ha-Levi y Moses ibn Ezra (1070-1138) cuyas 220 composiciones sagradas están incorporadas al libro de oraciones de los sefarditas. En Toledo, como en otras ciudades, se daba el hecho concreto de que las tres religiones conviviesen al amparo de las leyes, consecuencia de la conquista de la ciudad. Para explicar la curiosa y, en cierto modo, sorprendente situación creada, que permitiría a Alfonso VIII titularse «emperador de las tres religiones», los sefardíes pusieron en circulación ese *enxemplo* que hemos mencionado como *Cuento de los Tres Anillos*. Un Rey tenía tres hijas muy queridas si bien, como es frecuente en tales casos, una de

ellas era su preferida. También era propietario de un anillo de gran valor que deseaba transmitir a su preferida, sin que esto molestara a las hermanas. Llamó a un orfebre muy diestro al que encargó fabricar otros dos anillos tan semejantes al primero que no pudieran distinguirse: de este modo sólo la poseedora del secreto podía saber que el suyo era el anillo legítimo. La moraleja del cuento es que los tres anillos son las tres religiones; evidentemente los judíos estaban seguros de hallarse en posesión del verdadero.

Pocos modos mejor que esta especie de parábola para explicar el verdadero alcance de la convivencia. Sólo hay tres religiones, las cuales invocan a Abraham como el padre común. Una es verdadera, las otras no aunque sus adeptos están convencidos de ello; esa única es la predilecta del Padre, la escogida por Yahvé. La tolerancia es el máximo a que pueden llegar: también los judíos estaban convencidos de que una relación demasiado estrecha con los cristianos conllevaba peligro, y los rabinos trabajan para reducirla en lo posible. Desde su propia interpretación de la Escritura, Talmud, los judíos estaban convencidos de la falsedad de Jesús, que osó presentarse como Dios. Los cristianos pensaban de ellos, en cambio, que sólo un gesto de malevolencia podía explicar que los custodios de la «hebraica veritas» se negasen a reconocer que las promesas de Dios se habían cumplido.

A pesar de todo, a pesar especialmente de las barreras establecidas entre ambas comunidades, la osmosis cultural y religiosa fue frecuente y fecunda. Algunos rasgos de la cultura española son específicamente judíos; entre ellos señalaba ya Menéndez y Pelayo una vía que conduce del «enxemplo» a la novela. No hay inconveniente en reconocer que el Cuento de los Tres Anillos es la primera de nuestras Novelas Ejemplares. La osmosis se produjo mientras se estaba produciendo un peculiar movimiento de avance en el judaísmo español, que era epicentro del de toda Europa.

En el desarrollo de esa cultura que podemos llamar con propiedad judeo-española, podemos distinguir con precisión tres etapas. La primera, que abarca hasta mediados del siglo XII, incluye a las tres grandes figuras que hemos señalado, esto es, Paquda, Gabirol, ha-Levi, y culmina con Maimónides, aunque éste escribiera en Egipto. Fue de enorme importancia para el pensamiento latino. Los hebraístas actuales destacan con preferencia la segunda, más estrictamente judía y, también, más profunda en el pensamiento, en la que descuellan Abraham ibn Daud, Nahmánides, Hasdai Crescas y, en el aspecto más religioso, Asher, entre otros muchos. La última, en el siglo XV,

con Arragel y Abravanel, hubiera debido producir un Humanismo hebreo paralelo del cristiano, pero que perdió su oportunidad al producirse la expulsión y dispersión de los judíos.

En la primera fase toda la literatura no estrictamente religiosa —es muy difícil, en el judaísmo, establecer una separación entre profano y sagrado— utilizó el árabe. Mediante el dominio de esta lengua, los maestros judíos adquirieron un abundante bagaje de obras clásicas, en especial Platón, Aristóteles, Porfirio y los tratados de Medicina o Astronomía matemática. Pero lo fundamental seguía siendo estrictamente judío. La reforma del pensamiento conseguida por Gabirol, Paquda y los dos Ibn Ezra, Moses y Abraham, en donde se refleja el abundante bagaje aristotélico y de conocimientos matemáticos, fue decisiva para la consolidación del sefardismo, desde luego, pero también para la maduración de la escolástica cristiana. No es producto de la casualidad que el principal aporte de la ósmosis toledana haya consistido en disponer de las *Categorías* de Aristóteles. La *Fons vitae* de Gabirol fue ampliamente utilizada por Santo Tomás de Aquino que también pudo emplear una traducción de Maimónides.

Al integrar el neoplatonismo riguroso en la ley mosaica, Gabirol hizo una de las aportaciones más decisivas al espíritu europeo: admitió que el hombre es criatura dotada de capacidad para comprender la Naturaleza, al tiempo que afirmaba que el orden en ella existente no es sino reflejo de la Voluntad de Dios. Siendo, además, gran poeta, supo descubrir en ese orden una razón emotiva aparte de la racional ya que la Escritura nos enseña que Dios «ama al mundo» por él creado. En toda su doctrina encontramos implícito el axioma de que el conocimiento científico también ha sido querido por Dios. Paquda amplió la idea al advertir que el progreso en el conocimiento no se alcanza únicamente por la vía racional sino también por la del amor y la contemplación. Aquí se encuentra una de las raíces del misticismo hispano, aquel que impregna el amor en racionalidad. En el ascenso de la criatura hacia su Creador, el mismo Dios ha querido contar con la voluntad libre de los hombres, de modo que si bien es cierto que en la Historia se cumple el plan de Dios, al que nada escapa, no lo es menos que Dios quiere contar con la libertad del hombre, guía para su voluntad.

Abraham ibn Daud (1110-1180), que murió mártir aunque ignoramos las circunstancias, relacionado con el movimiento que conocemos como Traductores de Toledo, muestra en su pensamiento dos preocupaciones fundamentales: que Israel sea fiel a su elección y superar las limitaciones del



lenguaje neoplatónico para explicar la conciencia religiosa judía. En su *Sefer ha-Qabbalah* (Libro de la Tradición) se opone a los karaitas: no basta con una lectura directa de la Escritura. Por eso en su «Fe exaltada», que se conserva únicamente en la traducción hebrea recurre al aristotelismo de los autores árabes. Ello no obstante se presenta a sí mismo como una alternativa a la perplejidad de Maimónides. El hombre no puede aspirar a ningún fin más alto que la perfección intelectual y el conocimiento; pero una y otro se encuentran sometidos a los preceptos de la Torah, el mejor regalo que Dios ha podido hacer a los hombres. Aparece como una revelación acerca del orden que existe en el universo. Yahvé reclama de su pueblo, Israel, una adhesión libre.

Las ideas de esta forma expresadas coinciden abiertamente con las que el pensamiento cristiano de esta misma centuria, que se iba acercando a una primera madurez, sostendría. Es preciso no olvidar que la mayor parte de las obras judías eran conocidas por medio de traducciones o adaptaciones fragmentarias.

4. El siglo XI se ha descrito, a menudo, como una Edad de Oro de la literatura judía en España. El crecimiento intelectual no se detuvo a causa de la emigración: tomó, sin embargo, nuevas direcciones. Los que se establecieron en tierra cristiana fueron bien acogidos y, durante más de dos siglos, encontraron satisfactoria su estancia. No se exigían señales exteriores ni se les obligaba a vivir recluidos, aunque ellos preferían desde luego disponer de juderías. Los cristianos reconocieron en ellos tres dimensiones de superioridad: sabían cómo propagar y enriquecer el cultivo del viñedo, influyendo en el aumento de su producción; poseían elevados conocimientos de Medicina; practicaban muy bien las operaciones bancarias disponiendo de dinero para otorgar préstamos.

La tercera de estas habilidades era, desde luego, un arma de dos filos, pues convertía a los judíos, como los antiguos publicanos, en recaudadores de tributos; y nunca las gentes de este oficio, cualquiera que sea el título que empleen, serán bienquistas. Máxime cuando la recaudación se presentaba como un negocio privado, íntimamente unidas entre sí las actividades de arrendamiento, crédito y préstamo de interés sobre prendas, contribuyeron a crear esa imagen siniestra que identifica al judío con el usurero. Por otra parte banqueros y recaudadores eran, en general, tibios en materias religiosas. De modo que los que se hacían más visibles a la población cristiana eran precisamente los menos ejemplares. Las profundas virtudes de laboriosidad, estudio, amor a la familia y solidaridad permanecían ignoradas. Así, con un

simplismo muy dañino, ésta se acostumbró a responder: ¿un judío?; ah, sí, un usurero.

De este modo se completaron las aristas del que podríamos llamar «problema judío» en España. Una comunidad humana, definida por su religión, se había establecido en los reinos cristianos de la Península y era bastante numerosa. No se trataba de huéspedes en el sentido estricto que tiene esta palabra, pues se hallaba amparada por un entramado de leyes que iban desde los fueros locales hasta las Ordenanzas del rey. Los vínculos verticales de este amparo funcionaron durante este tiempo bastante bien: reyes, nobles y eclesiásticos coincidían en desear que la legislación se cumpliera. En este sentido los judíos podían considerarse amparados. Pero las relaciones horizontales se iban tomando difíciles. El pueblo odiaba a los judíos y muchas secuelas de ese odio han perdurado hasta nuestros días. Basta esta simple confrontación coloquial: todavía hoy, en lenguaje corriente, jugar al prójimo una mala pasada se describe como «hacerle una judiada».

Judah ha-Levi puede servirnos de modelo para atisbar sentimientos y conductas en esta primera generación de emigrantes. Él ayudó a implantar en la literatura castellana esa especie de síntesis entre apólogo y parábola que hemos llamado «ejemplo» porque contiene una tesis o doctrina moral que advierte sobre la conducta. Para ello se emplea una narración que, siendo novelesca, es decir, inventada, se acomoda en todo a la realidad. Se trata de una de las más importantes aportaciones del judaísmo a la cultura española. Encontramos ejemplos en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso —que era también un judío, Moses Sefardí— en el *Llivre del gentil e deis tres savis*, de Ramon Lull y, formando parte de la esencia de su trama, en *El conde Lucanor*, de don Juan Manuel, cuyas relaciones con intelectuales judíos son bien conocidas, y en el *Libro del Buen Amor* del arcipreste. Se incluye en algunos episodios del *Quijote* y el propio Cervantes escribió una serie fecunda de *Novelas ejemplares*. Esta trayectoria indica ya una tendencia al realismo que caracteriza a la novela española.

Pero, al mismo tiempo, el gran autor se sentía un desarraigado: la hospitalidad que aquella España iletrada, guerrera y rústica le ofrecía, no podía resistir la nostalgia. En su alma de pecador, alimentada por fuertes ramalazos de piedad que le llevaban al misticismo, fue cobrando vigor la idea de que, para un judío, sólo existe una patria posible: Jerusalem. Se trataba de un rasgo cultural que marcaría profundamente al sefardismo en los siglos siguientes y que puede presentarse con la siguiente disyunción: crecía en los

judíos el amor a la tierra española y a sus paisajes, a esa Sefarad que les daba su nombre; pero al mismo tiempo sabían que se trataba de un nuevo Egipto (Misraim) de donde tendrían que salir puesto que la nación estaba vinculada, por la alianza con Dios, a Eretz Yisrael, donde estaba la meta final del exilio.

5. Paralelamente, en el tránsito del siglo x al xi comienza a formarse la otra cultura judía, ashkenazi, basada fundamentalmente en el estudio de la Torah y con características peculiares que la distinguen de la española. Entre otras, falta la influencia árabe. Las actividades comerciales dominaban de una manera absoluta; algunas veces se ofrecían a los rabinos ventajas en esta actividad como una compensación por sus funciones que no eran remuneradas. Era inevitable que se produjeran influencias cristianas, pues el estudio cuidadoso de la Torah era semejante a la actividad que los monjes desplegaban: como ellos, los maestros judíos trataban de inculcar en la comunidad la idea de que poseía una vocación religiosa impuesta por Dios a través del nacimiento. Por esta causa se generalizó la enseñanza; los judíos sabían leer y escribir, como los monjes, y no como los laicos. La comunicación podía hacerse, pues, por escrito sin tener que recurrir a imágenes pintadas. A Gershom se atribuyen veinticinco enseñanzas (*takkaanot*) que constituyen el entramado de la vida ashkenazi. El cuerpo de doctrina que se iba formando garantizaba la unidad. Una sentencia de un sabio (*bet din*) sólo podía ser modificada por otro sabio de igual significado en la comunidad.

Los orígenes del ashkenazismo guardan paralelismo cronológico con los del judaísmo hispano. Carlomagno, llegado al trono el 768, prescindió absolutamente de la política antijudía de Dagoberto y los merovingios, llamando a los judíos a colaborar en las necesidades mercantiles y financieras del vasto Imperio que estaba creado, el cual a su vez, garantizaba a los mercaderes las comunicaciones. Estos comerciantes venían de España y estaban en condiciones de atravesar una frontera de guerra. Se otorgaron, en consecuencia, ciertas medidas de protección sobre los judíos. En los años siguientes esta actividad creció. Los judíos estaban en condiciones de transportar los prisioneros eslavos, inútiles en la estructura económica de los francos, a los mercados musulmanes por la vía de Barcelona. Un comercio lucrativo entre otros. A mediados del siglo x la relación escrita en árabe por Abraham ibn Jacob, que tenía relaciones con al-Hakam II de Córdoba, nos permite atisbar lo que debía ser el comercio con países eslavos que estaban llegando a un primer estadio de madurez. Praga era ya un mercado

importante.

En la tradición judía, Carlomagno es señalado como el gran benefactor que permitió a los judíos instalarse en Europa. Pero es conveniente tener en cuenta también el interés de algunos eclesiásticos por disponer de personas que conociesen el hebreo. En la famosa embajada que el emperador envió a Harum al-Raschid actuó como intérprete un judío al que se llama Rabi Isaac. Las fuentes mencionan algunos otros nombres como Ferragut, el médico, o Moses ben Kalonymus, que se habría instalado en Maguncia iniciando una larga serie de maestros talmudistas. En todo caso, en el siglo IX, los judíos eran pocos y aparecían únicamente como valiosos instrumentos. También en este caso las emigraciones provocadas por el cambio de actitud musulmana, atrajeron judíos que formaron ya las primeras comunidades, establecidas con preferencia en el valle del Rin y norte de Francia, sobre vías comerciales y en zonas de reserva frente a las invasiones vikingas y magyares.

Una tradición que data del siglo XIII hace referencia a una reunión de miembros de la «santa yesibá» en Maguncia, a la que habrían asistido con el presidente de esta Academia, Gershom ben Judah (965-1028) conocido como «Luz del Exilio», al menos otros tres sabios, Simeon bar Isaac llamado el Grande, Judah ha-Cohen, autor de un *Séfer hadinin* (libro de leyes) y Rabenu Judah el Grande. En ella se adoptaron las disposiciones por las que habrían de regirse en adelante todas las comunidades. No se trataba de establecer un gaonato, como el de Bagdad, ni de imponer una jefatura sino de algo muy distinto: cada comunidad sería administrativamente autónoma, sin que las grandes pudieran imponer su voluntad a las pequeñas, debiendo tomarse las grandes decisiones en asambleas de sus miembros. Esto basta para comunicarnos que se trataba de núcleos sociales reducidos.

Los acuerdos de cada comunidad eran obligatorios para sus miembros so pena de excomunión (conocida como *herem de Rabenu Gershom*), pudiendo modificarse únicamente por otro acuerdo de igual estilo. Rashi llegaría a declarar que la obediencia a los acuerdos obligaba con el mismo rigor que los mandamientos de la Torah. De este modo se conseguía otorgar a cada comunidad fuerte cohesión interna. El judaísmo ashkenazi, en consecuencia, iba a conformarse como una suma de comunidades. Sabemos que, a finales del siglo XI, las de Renania celebraban reuniones en Colonia tres veces al año, con ocasión de las grandes fiestas y que un *parnas* (dirigente laico) llamado Mar Judah bar Abraham, era reconocido como una especie de dirigente de todas ellas.

De este modo el Talmud llegó a convertirse en el gran instrumento de la educación judía; ahora se trataba de una obra escrita que podía enseñarse y aplicarse en todos los rincones del mundo judío, de modo que la dirección gaónica ya no era necesaria, aunque, por esta misma causa, crecía la importancia de los sabios maestros capaces de penetrar en sus profundidades y aplicar la doctrina en los casos concretos que afectaban a la sociedad. Las soluciones rabínicas a los problemas que les eran planteados se aceptaban, no porque sus autores estuviesen dotados de poder sino precisamente porque eran sabios. La costumbre de las *responsa*, nació en las yesibot: se formulaban por escrito las preguntas, acompañándolas de un estipendio, y se leía la respuesta en las asambleas de cada primavera. Se devolvían acompañándolas de cartas para uso de la comunidad en las que se daban las orientaciones para la existencia. Existen muchas colecciones de estas *responsa*, siempre en hebreo, que constituyen un cuerpo de doctrina.

Entre las reglamentaciones que se atribuyen a Gershom, y que ordenaron la vida ashkenazi, la más importante viene constituida por el abandono de la poligamia, lo que significaba un acercamiento a la monogamia de la doctrina cristiana. Tomar una segunda esposa significaba el herem. También el divorcio fue modificado, requiriéndose el mutuo consentimiento. En otras palabras se privaba al marido del derecho de dar libelo de repudio. En caso de enajenación mental de la mujer se requería la aprobación de «cien rabinos de tres países» y el depósito de una suma muy considerable antes de que se pudiera declarar el divorcio. Este ejemplo pasó luego a las comunidades de Oriente, en donde se pusieron dificultades a la poligamia, utilizando para ello los contratos matrimoniales (*ketubá*); por ejemplo, se incluía en ellos la cláusula de que la mujer tuviera que dar su consentimiento antes de que el marido pudiera tomar segunda esposa.

6. La madurez del judaísmo ashkenazi se alcanza con Rashi, es decir, Rabbi Shlomó ben Isaac (1040-1105) que puede considerarse coetáneo de los grandes maestros españoles antes mencionados. Nació en Troyes el mismo año de la muerte de Gershom y de la desaparición de los gaones y exilarcas de Babilonia. Fue a estudiar a Worms y a Maguncia, pero a los 25 años de edad regresó a su ciudad natal para fundar una escuela que sostenía con los ingresos que le proporcionaban una granja y sus viñedos. La imprescindible necesidad de disponer de un texto completo y fiable de la Biblia y el Talmud le empujaron a emprender esta tarea, incluyendo comentarios midrásicos siempre que le parecía necesario. Su *Comentario al Pentateuco*, que es el primer libro en hebreo que se ha impreso (1475)

es uno de los trabajos más leídos y utilizados, por judíos y por no judíos. Nicolás de Lyra, en el siglo XIII, y Martin Lutero, en el XVI, lo emplearon a fondo.

Muchas opiniones se han formulado al respecto: sin Rashi, el Talmud sería ahora un lenguaje hermético. Aunque su objetivo era proporcionar un texto hebreo perfecto, no dudaba en valerse de palabras arameas o incluso francesas. Su acabado dominio de estas lenguas le convertía en el adecuado traductor. Por eso el abad del Cister, Esteban Harding, acudió a él para que le proporcionara esa versión correcta de los Salmos a que nos hemos referido y que pasaría a constituir un eje de las horas canónicas. Rashi pensaba que el Talmud corría peligro de ser abandonado porque, al estar escrito en arameo y referirse a circunstancias vitales muy distintas de las que ahora encontraban los judíos que vivían entre los francos, se tornaba para los judíos ininteligible. Usando el Talmud babilonio estableció ante todo el texto correcto, con lógica y lucidez, añadiendo comentarios que permitiesen entenderlo. Quedó incompleto y fue terminado por su discípulo Samuel ben Meir. Esta exégesis quedó definitivamente incorporada al Talmud medieval, como si fuera parte integrante de su texto. Sus discípulos conocidos como *tosafistas*, esto es, continuadores, completaron después su trabajo.

En el siglo XI, mucho antes incluso de que se produjera la expulsión de al-Andalus, se había constituido ya el ashkenazismo, con gran fuerza. En aquel momento parecía que los judíos habían sido perfectamente asimilados por la sociedad cristiana, excepto en lo que se refiere a su religión. Las limitaciones impuestas en determinados oficios también les empujaban aquí a ciertas profesiones como el viñedo, la medicina y, sobre todo, el comercio y los negocios relacionados con el dinero. Pero las relaciones con la sociedad cristiana circundante eran correctas: Rashi recibía regalos en Pessah, de los que mantenían relaciones con él, siendo ésta una señal de amistad o de agradecimiento. Hubo, pues, durante unos pocos años, esperanza de llegar a un entendimiento. Las noticias de España, en donde se estaba produciendo, desde 1085, la elaboración de leyes podían fortalecerla.

Las buenas perspectivas no duraron. Sobrevinieron las Cruzadas que son como una consecuencia de la reforma de la Iglesia iniciada en Cluny el año 910 y transmitida a todos los sectores de la sociedad. La indulgencia plena atribuida al viaje a Jerusalem sirvió para recordar a los cristianos que ellos eran el nuevo y definitivo Israel y que la tierra de Palestina era Santa para ellos. No una santidad compartida sino vehículo de odio contra los judíos que,

en ella, se hicieran responsables de la muerte del Salvador. Los predicadores hicieron referencia a esta circunstancia y el propio Urbano II, al desencadenar la primera expedición, llamó a los caballeros de la cruz «hijos de Israel». En 1095 masas desorganizadas se pusieron en marcha guiados por fanáticos inexpertos como Gualterio «sans avoir» o Pedro «el ermitaño». Un cronista judío recurrió a un verso de los Proverbios (30, 27) para describir esta expedición: «Las langostas no tienen rey, pero van juntas en bandadas». Los cruzados, en esta primera onda sin control, hablaban de vengar la sangre de Nuestro Señor y, a su paso, organizaban matanzas y saqueos en las juderías, tratando de obligar a sus moradores al bautismo.

El asalto se inició en Rouen, donde las pérdidas fueron muy cuantiosas. Las comunidades de Renania fueron advertidas de la amenaza y pidieron a las autoridades protección. Aunque ninguna de ellas respondió con una negativa sólo consta que en dos ciudades, Spira y Colonia las medidas adoptadas resultaran eficaces. Las bandas de guerreros armados eran superiores a las fuerzas de protección. Consta que Metz, en Lorena, Worms, Maguncia y Tréveris sufrieron demoledores asaltos. En Maguncia el obispo evitó mediante la fuga compartir la suerte de los judíos. Cualquier acto de resistencia era castigado con la muerte y a los supervivientes se inducía a recibir el bautismo. En la tradición judía aquel verano de 1096 sería recordado como el de los martirios: muchos judíos «santificaron el nombre de Dios» (*kiddush ha-shem*) entregando su vida. Enrique IV, desatendiendo las protestas del Papa que recordaba la inviolabilidad del bautismo autorizó el retorno al judaísmo de los que hubiesen sido convertidos por la fuerza.

Los judíos entraron en el siglo XII fortalecidos en la fe y el espíritu, pero convencidos de que las leyes y documentos no significaban para ellos ninguna seguridad: las autoridades competentes, aun en el caso de que quisieran protegerlos, carecían de los medios adecuados. El antijudaísmo estaba echando raíces y no eran escasos los sermones en que se justificaba la violencia contra los «pérfidos judíos». San Bernardo de Claraval tuvo que advertir seriamente a sus monjes que la carne y la sangre de Cristo era también judías. La segunda Cruzada contempló tantas violencias como la primera. Las ondas del antijudaísmo se extendieron a Inglaterra y a los otros países de Europa. Sólo España e Italia se libraron en aquellos primeros momentos.

Los cronistas judíos eluden las referencias a torturas, asesinatos y pillaje para poner su atención sobre el hecho sustancial que forma como un eje en la

historia ashkenazí: Israel, entregando la vida, había sido capaz de «santificar el nombre de Dios». Rabi Shlomó bar Simsó explica la derrota de los defensores judíos de Maguncia por el hecho de que estuviesen debilitados por el ayuno y la penitencia y alaba de una manera especial a los mártires que, con su testimonio, demostraron el grado de vitalidad del judaísmo. Muchos judíos se habían bautizado para salvarse, aunque no tenían intención de dejar de ser judíos: los rabinos consideraban lícita esta conducta, aunque no encomiable. El gran ejemplo había sido aportado por los mártires. En el siglo XII se extiende la doctrina de que, colocados en la disyuntiva es preferible, en todo caso, escoger la muerte como alternativa de la fe. Los mártires estaban afrontando la gran prueba con la esperanza de la luz del futuro. Worms retendría en su memoria los 350 mártires que su comunidad entonces produjo.

Las Cruzadas fueron, por consiguiente, contempladas como un suceso adverso al judaísmo, que aplaudió su fracaso. Hubo una aproximación a la mentalidad cristiana, más rigurosa en cuanto al precepto de dar la vida por la fe y conservar después en la memoria litúrgica el culto a los santos mártires. Rashi, que vivió intensamente estas dramáticas jornadas, aunque Troyes no fuera afectada, compuso un himno en honor de los mártires atribuyendo a la Torah la verdadera causa de salvación del judaísmo en aquellos momentos: pedía a Dios la conservación de Israel porque «si no existiera para cantar las alabanzas, quedarías (Torah) silenciada en todas las bocas y gargantas». Su esperanza se dirigía entonces hacia una Tierra Santa libre de caballeros, dedicada íntegramente al piadoso estudio de la Escritura.

Los judíos de Ashkenaz comenzaron a preguntarse qué garantía podía ofrecerles aquella protección comprometida y abonada ya que en las horas amargas del 96 y en las oleadas posteriores, no había dado ningún resultado. Algunas autoridades habían hecho efectiva esta protección, pero otras muchas no pudieron hacerlo o, en definitiva, no quisieron arrostrar la impopularidad de enfrentarse con los amotinados. En cualquier caso carecían de motivos para tener confianza. La gran decepción vino, sin embargo, de los convecinos: aquellos amigos, incluso parientes, que compartieran con ellos muchas cosas, se habían sumado al odio, al saqueo y a las matanzas. La conclusión final sólo podía ser ésta: no se puede confiar y, sin embargo, es preciso estar preparados para arrostrar la muerte y conservar la fe. El enemigo estaba en el interior de la propia sociedad.



## CAPÍTULO XV

### DE MOSÉ A MOSÉ NO HAY MÁS QUE MOSÉ

1. Después de las matanzas del año 96, y aunque éstas se repitieron en ocasiones ulteriores, las comunidades ashkenazim se restablecieron, comenzando a extenderse hacia el Este. Simultáneamente las españolas se fortalecían con la llegada de nuevos emigrantes. También las juderías alemanas estaban recibiendo nuevos judíos. Rotenburg se convirtió en una especie de centro para todas ellas. Será en el siglo XIII cuando comenzarán a asentarse en Polonia, donde en 1264, se les otorga un permiso de residencia en las condiciones que hemos considerado normales. Con el tiempo llegaría a ser uno de los principales establecimientos. Los judíos comprendieron muy bien las ventajas que podía reportarles la expansión europea en tres frentes, Sicilia, la Península Ibérica y el «drang nach Oesten» alemán, a los cuales acudieron. De modo que en el siglo XIII todos los reinos europeos contaban con apreciables contingentes judíos.

Los reyes y príncipes tendían a explotar a estos judíos considerándolos únicamente como una fuente de ingresos, obtenidos en primer lugar por vía de impuestos, aunque más importantes eran los créditos. Se extendió la idea de que eran «propiedad del rey», que podía imponerles cuantas obligaciones fuesen necesarias para extraer de ellos el mayor rendimiento. En el caso británico o francés la expulsión vendrá acompañada de una confiscación de deudas que beneficiaba ante todo al tesoro público. Aunque el factor religioso actuaba siempre como principal desencadenante, no deben perderse de vista los intereses económicos. La maduración de las Monarquías acabó convirtiendo la presencia de judíos en un factor perturbador.

Distinta era la posición de los sefardíes, aunque puedan señalarse también algunas coincidencias. Desde mediados del siglo XII una nutrida población judía, compuesta en todo caso por más de cien mil individuos, se hallaba repartida por toda la Península. Con mejores condiciones sanitarias y dada la

temprana edad de los matrimonios, su crecimiento biológico era muy considerable. Cuando se constituyó el reino de Granada, instalándose en Málaga una importante colonia genovesa, pudo establecerse también en esta ciudad una importante judería. Málaga era el puerto comercial más importante del reino nazarí. A los reyes cristianos se planteaban ahora dos cuestiones a las que resultaba imprescindible dar respuesta: ¿hasta qué punto era conveniente que una comunidad que se declaraba esencialmente cristiana conviviera con otra que, habiendo sido llamada por Cristo como primogénita, le había rechazado?; una vez aceptado el hecho, ¿qué derechos y deberes debían ser asignados a los judíos?

Como hemos señalado con anterioridad se había dado muy pronto respuesta afirmativa. Partimos, pues, de las leyes de 1066 confirmadas solemnemente por el Papa. Al extinguirse las disposiciones visigodas para entrar en el Derecho romano convertido en norma consuetudinaria, se reconocían en los judíos seis condiciones esenciales: organizarse en aljamas con capacidad de autoadministración; profesar libremente la religión de acuerdo con las enseñanzas del Talmud; usar la lengua hebrea para sus relaciones internas; poseer escuelas, sinagogas y cementerios como propiedad comunitaria; tener acceso libre a bienes muebles y a ciertos inmuebles como vivienda propia. Los documentos reales hacen referencia a la doctrina de San Agustín: era conveniente mantener a los judíos dentro del reino pues ellos eran portadores fehacientes de la promesa que en Cristo se había cumplido. Pero se insistía, una y otra vez, en que la esperanza estaba puesta en una conversión.

Esta legitimidad reconocida en la estancia no era el resultado de un contrato ni, menos aún, derecho exigible; se trataba de una concesión regia conveniente para el propio soberano. Los documentos afirman, crudamente, que debiendo ser «tolerados y sufridos», los judíos eran una «propiedad» del rey; algunas veces llegan a calificarles de siervos. Su inferioridad social venía explicitada por el nombre empleado para designar el tributo directo, esto es, «cabeza de pecho». Había, sin embargo, una ventaja en esa definición de que se trataba de un bien real. Por ejemplo, el homicidio cometido contra un judío comportaba la compensación más alta señalada en la ley, no porque se le equiparara a un noble, como algunas veces se ha llegado a creer, sino porque se trataba de un perjuicio causado directamente al rey.

De cualquier modo, mientras no variara la voluntad del monarca, las condiciones de habitación en España eran más favorables que en otros países.

En Alemania, cuando se restablecieron las condiciones reguladoras de la estancia, tras la violenta persecución, se aclaró que los judíos no eran propiedad del rey sino de la Cámara imperial, lo que significaba que los emperadores no tenían libre disposición de su tributo y que esa propiedad podía transferirse a los príncipes o a las ciudades imperiales. En Francia el rey compartía la propiedad con los grandes vasallos. Con toda naturalidad los monarcas españoles podían «situar» algunas de sus deudas sobre la capitación de los judíos.

Por debajo de las leyes generales, codificadas en el Ordenamiento de 1090, que sería después modificado o reajustado mediante acuerdos tomados en Cortes, las relaciones de convivencia entre cristianos y judíos serían reguladas por medio de las cartas o fueros de cada ciudad o villa. Había, sin embargo, ciertos principios jurídicos que se consideraban irreversibles: al no ser *naturales* del reino, aunque hubiesen nacido en él, no podían formar parte de sus estructuras políticas o sociales. Tampoco podían arrendar oficios o funciones que comportasen alguna clase de poder sobre los cristianos. Quedaban obligados a respetar las fiestas de éstos, de modo que, en determinadas circunstancias, se les conminaba a permanecer en sus casas o en sus barrios durante ellas. Estaba prohibida cualquier relación familiar o amistosa —no podían cristianos y judíos sentarse a comer juntos—, y, con mayor razón, los contactos sexuales: *echarse* con una cristiana, incluso si se trataba de una prostituta, podía llevar acarreada la pena de muerte. Las mismas precauciones para preservar del contacto no deseable, eran tomadas por los rabinos en sus instrucciones a los fieles judíos.

2. A principios del siglo XII un cluniacense, arzobispo de Toledo, Bernardo de Salvetat (1125-1152) tuvo la idea de aprovechar la presencia de los judíos para otro fin muy distinto. Puesto que éstos poseían el dominio de la lengua árabe, al tiempo que la castellana y la hebrea, era posible recuperar textos para las bibliotecas cristianas, que necesitaban versiones latinas. Así surgió la que hemos dado en llamar Escuela de Traductores de Toledo, si bien es cierto que muchas de ellas se hicieron fuera de esta ciudad. Tampoco existió nunca una institución orgánica que llevara tal nombre. El método normalmente empleado era el siguiente: un maestro, judío en muchas ocasiones, árabe en otras, se ocupaba en trasladar el texto arábigo al castellano. Un clérigo se encargaba después de proporcionar la versión latina. La traducción no era, por tanto, estrictamente literal.

Las consecuencias de esta iniciativa fueron, para la cultura europea,

trascendentales. En la primera etapa de este proceso destacaron dos fuertes personalidades, Domingo González, arcediano de Segovia, y Juan Hispano que se ha supuesto que es el seudónimo tras el que se oculta Abendeth, es decir nuestro ya conocido Abraham ibn Daud. Los materiales de que disponían tenían su procedencia en las grandes bibliotecas musulmanas. Es el momento en que Averroes (Ibn Rush) estaba alcanzando gran fama al introducir a Aristóteles en el esquema del Islam, provocando con ello un revulsivo que le convertiría en víctima de las persecuciones almohades. Consecuencia muy lógica de esta coyuntura fue que el más importante legado filosófico de los traductores fuese la *Lógica* del Estagirita, y las *Categorías*, en una versión de Domingo González que fue profusamente utilizada en el Estudio General de París, donde se la llamaba sencillamente el *Gundisalvus*.

Se trataba sin duda de un regalo precioso, aunque repleto de amenazas y peligros: el racionalismo aristotélico, capaz de fundamentar el nominalismo, era contemplado por algunos teólogos cristianos con el mismo recelo que en los alfaquíes despertara Averroes y en los rabinos Maimónides. Un término de inmediata acuñación, «averroísmo» señalaba tendencias al materialismo. Algunas generaciones vivirían, después, inmersas en la amenaza de herejía.

Para Europa, como también para el judaísmo, la recuperación de Aristóteles constituía una verdadera revolución. Merced a ella se comenzaría a revisar el *realismo* neoplatónico que atribuía a la Ideas el universal arquetipo de todas las cosas, considerando a aquélla como objeto único del saber. Es cierto que tal rechazo, si se hacía demasiado radical —Santo Tomás tendría que advertir que las Ideas son, en todo caso, complejos significables, materia de estudio y conocimiento— podía llevar a un *nominalismo* capaz de desequilibrar el saber. Lo que no puede negarse en modo alguno es el gran papel que los judíos desempeñaron en la conformación de esa nueva mentalidad europea que se abre camino hacia la modernidad. Se produjo, entre las Escuelas judías y cristianas una confluencia de pensamiento que hace muy difícil establecer con claridad a quién correspondía el protagonismo. Como quiera que sea, nos hallamos en las raíces mismas de la europeidad.

3. Signo de contradicción, la gran figura de Maimónides se alza, en la segunda mitad del siglo XII, como una especie de maduración. «De Mose a Mose no hay más que Mose». Es necesario insistir en que Averroes, Maimónides y Santo Tomás forman como un gozne sobre el cual gira el proceso de sustitución del método platónico hasta entonces único

admitido en las tres religiones. En vida sufrieron todos ataques muy serios. Pero años después Maimónides, como Santo Tomás, llegaría a ser considerado como el más formidable pensador judío de todos los tiempos. Mose ben Maimon nació en Córdoba el 30 de marzo de 1135, un día que se corresponde con el 14 del mes de Nisán, fecha muy significativa para los cristianos. En 1148 su familia fingió la conversión al Islam obedeciendo en apariencia la orden del Califa almohade, pero luego huyó a Fez donde permaneció cinco años (1160-1165). Aquí, contando menos de treinta años, escribió Maimónides (RaMBaM) su Carta sobre la apostasía defendiendo una doctrina ya tradicional que justificaba a quienes fingían la conversión para seguir siendo judíos. El peligro de ser descubierto le movió a dirigirse a San Juan de Acre, entonces fortaleza cristiana.

Con un permiso especial pudo visitar Jerusalem (18 de abril de 1165) pero hubo de instalarse en Egipto, donde alcanzó mucho éxito como médico. La protección de Saladino le permitió prescindir de sus apariencias musulmanas declarándose judío y sefardí. Eran los años de Hattin, el quebranto del reino cruzado de Jerusalem y la tercera Cruzada. Ricardo Corazón de León quiso contratar sus servicios pero él se negó a abandonar Egipto en donde fue reconocido como nasi de todos los judíos allí existentes. Murió el 13 de diciembre de 1204 y fue enterrado en Tiberías, recientemente ocupada por los árabes. En su tumba se ha grabado la frase que hemos recordado más arriba.

Su afirmación de sefardismo significa que se consideraba continuador de la trayectoria que los grandes maestros españoles marcaran desde finales del siglo X hasta su propio tiempo. La fe era para él base esencial de todo pensamiento, superando en este punto a Averroes. Santo Tomás dispuso de una versión latina de la *Guía de perplejos, Dux neutrorum sive dubiorum*. Muchos no le entendieron y en las sinagogas de Francia sus libros fueron quemados mientras teólogos cristianos, influidos por los anti-maimonistas, aunque sin conocerle, creyeron que se inclinaba al racionalismo materialista. Pero lo que Maimónides pretendía no era otra cosa que dar al hombre confianza en su razón que, siendo obra de Dios, debe permitir una penetración en la Naturaleza para conocerla. Es verdad que el gran filósofo se mostraba adverso y desconfiado respecto a las corrientes del pietismo y de la qabbalah que por entonces se estaba difundiendo.

Formidable trabajador fue, ante todo, un gran médico, que hacía una especie de síntesis entre las enseñanzas de Hipócrates, Galeno y Avicena,

otorgando a la dieta y la higiene más importancia que a los fármacos. Como todo judío veneraba el cuerpo humano, en definitiva criatura de Dios, y afirmó en uno de sus tratados que la resurrección para la vida eterna alcanzaría también a los cuerpos. Robaba tiempo a sus ocupaciones para llevar a cabo una revisión exhaustiva del Talmud. Aprendió matemáticas y astronomía a fin de llevar a cabo un reajuste del calendario judío: las fiestas tenían que ser ritmo de vida, ejercicio de religiosidad. Sus obras religiosas desempeñan un papel decisivo en la vida intelectual del judaísmo español. En el *Séfer ha-miswot* (Libro de los preceptos) escrito originalmente en árabe, se ocupaba de la Torah, esencia de la conducta, pero en su *Mishnayyot* (Libro de la elucidación), escrito cuando era muy joven y emigraba a Marruecos y a Palestina, hace un resumen de la halakhah. Estas obras son simplemente la preparación de su gran producción, *Mishnah Torah* (Repetición de la Ley) en que «se hermanan la minuciosa exactitud analítica y la vigorosa pujanza sintética» (Gonzalo Maeso). Con ella «Maimónides ha creado un nuevo Talmud» (Graez). Como *nasi* de la comunidad judía hubo de escribir numerosas respuestas rabínicas.

A medida que se conoce mejor su pensamiento crece la estimación de los efectos de Maimónides sobre la cultura europea. Coincidió con los escolásticos cristianos en reconocer en la Filosofía una «ancilla Theologie», es decir, que el recto conocimiento racional es un servicio imprescindible para el entendimiento de la fe. Lo explicó al redactar una introducción a la Lógica aristotélica (*Millot hahiggayon* = Términos lógicos). En 1190 concluyó, en árabe, la obra que le daría más fama, *Guía de perplejos*, inmediatamente traducida al hebreo por Samuel ibn Thibbon. Perplejos son los estudiosos que, al llegar a cierto grado de conocimiento, descubren aparentes contradicciones entre su ciencia y su fe: una parte de esta perplejidad nace de que los autores sagrados tienen necesidad de recurrir a términos temporales para hacerse entender. Cuando atribuimos a Dios cualidades, virtudes o potencias, estamos falseando la realidad, pues lo inmenso o ilimitado es, por esencia, distinto de lo infinito. Y Dios es infinito. Más correcto sería atribuir a Dios negaciones: no es temporal, ni limitado, ni mensurable, etc.

La Verdad se encuentra en la Revelación dispensada por Dios a los hombres, que a ella se adhieren por medio de la fe, que proporciona certeza y no simple evidencia; partiendo de ello, la misma razón nos dice que es más lógico aceptar la Palabra de Dios que rechazarla. Pero una vez aceptada, esa fe se convierte en fuente de conocimiento: no sólo contempla el orden del Universo, de acuerdo con la Lógica aristotélica, sino que sabe además que ese

orden es producto de la sabiduría divina. El mundo no es eterno, puesto que ha sido creado de la nada. De Dios proceden las «inteligencias separadas» que conocemos como ángeles, y también el «Intelecto activo universal», Logos, suprema razón del universo. El Logos iluminó a los profetas que alcanzaron un estado de perfección intelectual y moral gracias a esta revelación. Sólo Moisés tuvo directo contacto con Dios.

El cometido de la ciencia, actividad puramente humana, es muy importante; a ella corresponde, ante todo, mostrar la racionalidad de la fe y los motivos de certeza. A través del Universo y de sus leyes, el estudioso descubre la necesidad de que exista Dios y cómo los preceptos por Él establecidos no son arbitrarios sino que se insertan en el orden de la Naturaleza permitiendo el crecimiento material y moral de los seres humanos, aunque no se den cuenta de ello. El funcionamiento del cuerpo le llevaba a la conclusión de que la resurrección, al final de los tiempos, será como una nueva creación. Combatida por judíos y cristianos, que atribuyeron a Maimónides tesis que éste nunca sostuvo, esta doctrina aparece revestida de magnífica grandeza. Como Santo Tomás, Maimónides atisbó con definida claridad que el hombre no está dotado de una sola fuente de conocimiento sino de varias, correspondientes a las potencias del alma, y que el progreso nace de la aceptación del orden moral que Dios ha establecido en el mundo.

4. Una especie de cúspide en el pensamiento judío sefardí se alcanza en ese axioma claramente expuesto por Maimónides según el cual la Ley (Torah) revelada por Dios a los hombres y a la que éstos se hallan sometidos, es una explicación profunda acerca del orden que reina en la Naturaleza. De ahí podían sacar también los cristianos una consecuencia moral: la existencia humana sólo cobra sentido cuando se pone en relación con los mandamientos de Dios. En seguida se advierte que dicha relación se inscribe en el ámbito de la libertad y no de la necesidad, siendo esa la característica que diferencia a los seres humanos de los simples animales. Nadie se salva o se condena sino como consecuencia de una opción ejercida, individual o colectivamente, desde la voluntad libre. Los judíos entendían que el *gallut* (exilio) era la consecuencia del pecado de todo el Pueblo y no de una persona individual concreta.

Es importante recordar la presencia que tiene esta doctrina en el pensamiento cristiano. Toda la literatura española del Siglo de Oro, parece girar en torno al libre albedrío, cuestión ésta que ha penetrado profundamente en el pensamiento posterior. La libertad así entendida no es independencia

irresponsable sino, al contrario, responsabilidad.

Llega a convertirse en signo de identidad del alma humana, inmortal aunque tenga un comienzo como toda criatura, la cual se contrapone a la Naturaleza donde todo es material, finito, absolutamente perecedero.

Las doctrinas de Maimónides fueron jubilosamente acogidas por las comunidades que, como consecuencia de la expulsión de al-Andalus, se habían constituido en Provenza. Dos familias, Tibbon y Qimhi, ambas de procedencia española, ejercieron allí una gran influencia. Judah ibn Saul ibn Tibbon (1120-1190), llegado a Montpellier y luego a Marsella procedente de Granada, había conseguido salvar muchos de sus libros. La *Admonición* que dirigió a su hijo Samuel (1150-1230) nos demuestra que tenía el plan concreto de proporcionar el conocimiento de Gabirol, Paquda, ha-Levi y Maimónides vertiendo sus obras al hebreo. Fue precisamente Samuel quien tradujo la *Guía de Perplejos*. El tercero, Moses ibn Tibbon tradujo el *Olam Katan* (Microcosmo), de Joseph ibn Tzaddik (1075-1149) en que este poeta defendía la unidad sustancial del ser humano. El nieto de Samuel, Jacob ben Mair ibn Tibbon sería profesor en la Escuela de Medicina de Montpellier.

Los Qimhi —Josef (1105-1170) y sus dos hijos, Moses (m. 1190) y David (Radak) (1160-1235)— fueron los continuadores de la escuela de gramáticos de Tortosa, que había conocido ya su tiempo de esplendor. Instalado en Narbona, Josef, a quien los franceses llamaron maestro Petit por su escasa estatura, es el autor de los dos manuales que emplearían después los investigadores cristianos en su aprendizaje del hebreo. Moses hizo un estudio de los verbos hebreos que, traducido por Sebastián Münster serviría de base a Reuchlin para su defensa del judaísmo. David es el más famoso de los tres por la redacción de un Diccionario con comentarios acerca de la Biblia sumamente útiles para los humanistas cristianos.

También Gerona alberga, bajo la protección de los condes-reyes de Aragón una importante escuela que produjo maestros insignes. El más importante fue Judah ben Salomon al-Haziri (1170-1230) que se consideraba un continuador de ha-Levi. Viajó por el norte de África hasta Egipto y Palestina, regresando a España en 1205, cuando Maimónides acababa de fallecer, armado de un buen caudal de conocimientos, y penetrado por la nostalgia de Jerusalem: «Por Sión suspira mi espíritu; en ella encontraría, todos los días de mi vida, mi descanso. Por su amor, dulces me son las calamidades y por ella a mis tiranos presento la cabeza y la mejilla». Desde Gerona se hicieron aportaciones de apólogos y cuentos orientales, como



*Barlaam y Josafat* o *Calila y Dimna*, sirviendo de puente entre dos culturas, la islámica y la española.

5. Como veremos con más detalle en otro apartado, la ruptura entre la sociedad cristiana y la judía se hizo irreversible a mediados del siglo XIII. Hasta entonces, aunque sometidos a presión, las comunidades pudieron acogerse a tolerancia. Se fortalecieron en Francia, más que en Inglaterra. Benjamín de Tudela, en sus viajes, descubrió la existencia de trece comunidades en Italia, de las cuales la más importante radicaba en Roma donde la protección del Papa aseguraría que no se viese interrumpida nunca. Era abundante la población judía en el reino de Nápoles. En el momento de su extinción, a finales del siglo XIII, se mencionan 1.300 familias entre las que se convirtieron al cristianismo. Veintisiete comunidades han podido localizarse en territorio bizantino. En el siglo XIII, desaparecido el reino cruzado, se intensificó la emigración a Tierra Santa; muchos llegaban de Inglaterra y Francia como consecuencia del empeoramiento de la situación.

Muchos de los que emigraban a Oriente lo hacían formando grupos compactos que se juramentaban para hacer vida en común, manteniendo de este modo la condición judía. Lo mismo que en España, estos judíos, que se movían en el ámbito cultural sefardí, se incorporaban a la vida urbana practicando el comercio y variados oficios. Asentadores de pescado y médicos, pequeños comerciantes y orfebres, zapateros de viejo y también sastres, fabricantes de seda y curtidores, son señalados por Benjamín de Tudela en el curso de sus viajes. Los curtidores atraían el odio de sus convecinos por el mal olor que despedían sus talleres.

No todo el mundo compartían las consignas de reyes y Papas acerca de la tolerancia que debía ofrecerse a los judíos. Se tiene la impresión de que eran minoría los eclesiásticos que compartían las ideas de Esteban Harding o San Bernardo acerca de las ventajas que ofrecía esta tolerancia. Abundaban los predicadores y obispos que creían que la permanencia de los «pérfidos» al lado de la sociedad cristiana tenía que causar perjuicio a ésta. En el momento en que comenzaron a detectarse movimientos heterodoxos en Francia e Italia, que afectaban seriamente al orden social establecido, aumentaron los recelos contra los judíos, en los cuales se veía también enemigos del nombre cristiano. Los Concilios III (1179) y IV (1215) celebrados en Letrán, prestaron atención al problema judío declarando muy conveniente establecer cierto grado de separación entre ambas comunidades. El III condenó

severamente la usura señalando penas muy duras contra los cristianos que las practicasen. Éstas no afectaban a los judíos, sobre los que la Iglesia carecía de competencia, pero bastaba para llamar la atención sobre los usureros judíos, rodeándolos de especiales perfiles de perversión.

Volviendo la atención al Derecho romano y a las leyes de Justiniano, se comenzó a perfilar una legislación antijudía. Los cristianos no podrían emplear servidores, nodrizas ni médicos judíos; éstos debían vivir en barrios separados usando signos externos visibles que permitiesen distinguirlos. Era muy fácil calificar de usura a los préstamos acordes con la ley, que fijaba en el 33,3% el interés anual máximo. Se recordó que en las fiestas solemnes de los cristianos, especialmente la Semana Santa, no podían mostrarse en público. No podían desempeñar oficios que comportasen alguna clase de poder sobre los cristianos. La señal preferida para identificar a los judíos era entonces una rodela amarilla o bermeja en la ropa exterior.

Comenzaron a difundirse por este tiempo las calumnias. Aparte de la usura, que tenía ciertos aspectos que la tornaban verosímil por la dificultad que existe en separar los préstamos acordes con la ley de los usurarios, especialmente en una sociedad que no había legislado suficientemente sobre los primeros, dos fueron las principales acusaciones que se manejaron: el llamado «crimen de sangre» consistente en asesinar ritualmente un niño para amasar con su sangre el pan de la Pascua, y la profanación de Formas consagradas. Nos adentramos en un tiempo de desarrollo de las creencias diabólicas, supersticiones y brujería, y de hecho, algunas Hostias consagradas fueron robadas para someterlas a conjuro. Pero es difícil creer que los judíos piadosos que rechazaban en absoluto la doctrina de la Transubstanciación, pudieran creer en el valor sagrado de las Formas. Por otra parte los casos aducidos de crimen ritual, cuidadosamente examinados, no presentan ni uno sólo que pueda considerarse verosímil, ni siquiera remotamente. El más antiguo de los detectados es el de Guillermo de Norwich de 1144. Las advertencias muy serias de la Iglesia —ningún católico podía prestar asentimiento a tales calumnias— no fueron escuchadas.

Los predicadores insistirían en otro argumento: el Talmud no era otra cosa que una doctrina sugerida por el diablo a fin de torcer la interpretación de la Escritura. De modo que en las enseñanzas de los rabinos debía situarse la raíz del mal, que impedía a los judíos reconocer que la promesa se había cumplido. Al producirse la epidemia de 1348 conocida como Peste Negra, los judíos, cuyas condiciones higiénicas y dietéticas eran superiores,

experimentaron menores pérdidas que ciertos barrios cristianos; esto se interpretó como que eran ellos los que habían provocado el contagio. Otro argumento les vino proporcionado por los que abandonaban el judaísmo acusados de averroísmo. Éste sería tan sólo una consecuencia de las doctrinas de Maimónides que los propios judíos rechazaban.

En consecuencia se extendió, por toda Europa, la corriente del antijudaísmo. Éste era presentado como un mal en sí mismo. La convivencia con quienes sostenían precisamente ese mal tenía que reputarse indeseable y peligrosa. Hasta las grandes figuras, como San Luis, se declaraban abiertamente antijudías. Todas estas razones movieron al Papa Inocencio III a publicar en el comienzo mismo de su Pontificado una *Constitutio pro iudaeis* (1190) que establecía una doctrina de obligado cumplimiento para todos los cristianos.

Invocando una vez más la doctrina agustiniana, para mejor adaptarla a las circunstancias vividas en Europa, el Papa declaraba imprescindible tolerar la presencia de los judíos en los reinos cristianos por las dos razones tantas veces aducidas: depositarios del vivo testimonio de la promesa de Dios, un día, siguiendo el ejemplo de los fieles, se convertirían. En consecuencia, y además de aquellos derechos que la Iglesia consideraba inherentes a la naturaleza humana —vida, libertad personal, propiedad sobre los bienes obtenidos— otros tres debían serles reconocidos u otorgados por la autoridades en cada país:

- Protección de las personas y bienes, tanto individuales como comunitarios, ejercida por la autoridad real y por todos los magistrados y oficiales encargados de representarla;
- conservación de la fe mosaica que profesaban, teniendo en cuenta que el bautismo no puede ser impuesto a nadie ya que su validez depende de la libertad y voluntariedad con que se recibe;
- inviolabilidad para las sinagogas y cementerios, que en modo alguno podían ser invadidos sin permiso de sus dueños, y menos aún violentado, pues no era lícito interrumpir el culto que, de acuerdo con las normas de su religión, tributaban a Dios.

Ninguna disposición semejante fue otorgada por la Iglesia en relación con los musulmanes, de modo que el estatus de éstos dependía exclusivamente de las capitulaciones que con ellos establecieran en cada momento los reyes. Pongamos, pues, mucha atención en la diferencia. Sucede que, para la Iglesia,

el Islam era, simplemente, una infidelidad, una doctrina, en resumen, inventada por un hombre en tiempos posteriores al cristianismo, mientras que el judaísmo era depósito indudable de la revelación, hasta el momento mismo de la llegada de Cristo a la tierra, al que, finalmente, tendrían que reconocer. Los judíos eran el «viejo» Israel y la Iglesia el «nuevo y definitivo» pero estaban situados en la misma línea. Desde este punto de vista se consideraba que los judíos, por misterioso designio de Dios, se habían detenido en una marcha que, en un momento futuro, reemprenderían.

Esta exposición, que aquí sintetizamos, respondía rigurosamente a la doctrina impuesta en la *Constitutio*, pero era ignorada o tergiversada en la práctica común. Recelos recíprocos, odios y calumnias se mezclaron. Los predicadores, desde el siglo XIII, mostraban su impaciencia: ¿cómo podían ser los judíos tan torpes que no vieran el cumplimiento de la doctrina que ellos mismos custodiaban? La única explicación estaba en su perversidad. Mucha maldad tenían que albergar sus corazones para rechazar el regalo que Cristo les ofrecía. De cuando en cuando aparecían predicadores que se encargaban de recordar a las muchedumbres ignoras que eran precisamente los judíos los que «crucificaran a Nuestro Señor». Así crecían las corrientes del odio, en fuerte gestación.

La legislación española, que estuvo inspirada en la misma doctrina de Inocencio III, fue, por esta causa, más generosa o, a lo menos, más tolerante que la de otros países, asegurando una convivencia que fue más amplia y más duradera que en el resto de Europa. Se llegó a reconocer la nuda propiedad de viviendas, sinagogas, cementerios y bienes muebles de todas clases: también se admitía que pudieran tener la posesión, aunque sin propiedad, de tierras y ganados para su explotación. Se garantizaron legalmente los préstamos otorgados sobre prendas, siempre que éstas se pusieran *de manifiesto* para garantizar que no se trataba de bienes robados. Fueron admitidos por los tribunales juramentos prestados sobre la Torah y en lengua hebrea; en los pleitos mixtos era preceptiva la presencia de testigos de las dos religiones.

En Castilla, y hasta las últimas décadas del siglo XIV los judíos gozaron de dos seguridades supletorias muy ásperas aunque también muy eficaces. Cuando un tribunal de la aljama dictaba sentencia, incluyendo la de muerte, en el delito de *malsinería* —término bastante impreciso que significaba atentado contra la misma comunidad— los oficiales cristianos de justicia, recibida la indemnización correspondiente por tratarse de una propiedad real, estaban obligados a ejecutarla sin entrar en más consideraciones. Por otro

lado, si un judío aparecía muerto en descampado, la ciudad o villa en cuyo término estuviera el lugar del crimen, estaba obligada a entregar al criminal o se la hacía directamente responsable del delito, con sus implicaciones penales o económicas. Estamos moviéndonos siempre en medio de leyes que protegen la propiedad real. La supresión de estas dos condiciones dejó abiertas las puertas a la persecución.

## CAPÍTULO XVI

# CAMBIOS EN LA SITUACIÓN JURÍDICA EN EL SIGLO XIII

1. Aparte de las calumnias antes mencionadas, que las altas instancias eclesiásticas rechazaron, aunque sin poder tomar medidas eficaces para evitar sus consecuencias, había dos acusaciones contra los judíos que fueron consideradas verosímiles y dieron origen a decisiones jurídicas muy importantes: una se refería al Talmud como libro blasfemo e injurioso para los cristianos; la otra a la práctica de la usura, considerada entonces, como sabemos, uno de los más graves pecados que podían cometerse. Entre los ashkenazis los medios de vida se contrajeron hasta verse prácticamente reducidos al préstamo sobre prendas con interés. El dinero, cada vez más necesario en el desarrollo del comercio, era escaso. Los judíos, que no podían entrar en las corporaciones de oficios tampoco podían inscribirse en la gilde de los mercaderes, de modo que la única manera de participar en esta actividad estaba en las inversiones monetarias y en las operaciones de abono de cuentas entre lugares lejanos, para lo cual contaban con medios de que los cristianos en principio no disponían gracias a la dispersión de las comunidades. Aaron de Lincoln, que serviría de modelo a sir Walter Scott para el Isaac de York que introduce en su novela *Ivanhoe* dejó una relación escrita que nos permite conocer la calidad y variedad de gente con que se relacionaba.

En todos los países europeos los préstamos fueron uno de los negocios judíos. También en España si bien aquí desarrollaban otro tipo de actividades tan variadas que no puede adscribirseles a aquel oficio. Se consideraban legítimos aquellos que no sobrepasaban el 33% de interés. Sabemos que en la práctica se rebasaba este límite y que los judíos acudían a procedimientos indirectos, como rebajar de antemano la cantidad efectivamente entregada y que figuraba en el resguardo para prevenirse de sentencias confiscatorias. Usualmente el

préstamo se otorgaba sobre una prenda que podía ser vendida cuando transcurría cierto tiempo sin que se devolviese el dinero. Tratándose en general de objetos de segunda mano, uno de los posibles negocios consistía en repararlos, incrementando así su valor de mercado. Algunas de estas prendas podían ser fruto del robo; para los ladrones un buen medio de dar salida al botín consistía en emplearlo como garantía de préstamo que no se devolvía; de este modo era el judío quien, en la práctica, actuaba como vendedor de bienes robados.

La denuncia de la usura, mezclada con las cuestiones morales relacionada con el tráfico de dinero, causaron mucho daño a los judíos. En el decreto de 1492 figura como uno de los principales argumentos para justificar la expulsión. Deudas y préstamos aparecen en el inicio de muchas de las revueltas que procuraban el saqueo de sus arcas y la destrucción de los pagarés. Se les acusaba de ser cómplices de los ladrones vendiendo bienes robados y de recortar la moneda que entregaban en usura, lucrándose con las limaduras. Como era imposible llevar adelante el comercio sin créditos, los príncipes trataban de protegerlos y no ponían inconveniente en que las tasas fuesen altas ya que de ellas retiraban también copiosos beneficios. De cuando en cuando expulsaban a los judíos absorbiendo sus depósitos y sus títulos de deuda; luego autorizaban el retomo. De este modo empleaban a los prestamistas judíos como una esponja: una vez que estuviera repleta llegaba la ocasión de estrujarla.

Desde 1230, y por influencia de San Raimundo de Penyafort, comenzaría a plantearse en los reinos occidentales europeos la necesidad de extinguir el gravísimo «pecado» de usura. Los predicadores advirtieron a los príncipes de los peligros de condenación eterna en que incurrían si no tomaban medidas eficaces. Pero esta política, que coincide en el tiempo con la condena del Talmud, traía como consecuencia otra demanda, la de prescindir de los judíos, puesto que carecían de utilidad y ponían en peligro a la sociedad entera. Cuando Luis IX proyectó decretar la expulsión, que no llegó a ejecutar, la ley excluía a aquellos judíos que se sustentaban con oficios manuales. En 1261 un príncipe de Brabante juntaría a judíos y cahorsinos en su decreto de prohibición, alegando que no quería poner en peligro su alma con dicha tolerancia. En 1275 Eduardo I de Inglaterra, que no tardaría en decretar la expulsión imaginó una solución semejante a la de San Luis, obligando a los judíos a sustentarse con oficios manuales y la práctica del comercio.

2. Desde que los Concilios III y IV de Letrán (1179 y 1215, respectivamente)

examinaron la «cuestión judía» una nueva legislación, inspirada en la de los emperadores cristianos, comenzó a presentarse como norma deseable. La tolerancia hacia los judíos debía acomodarse a ciertas restricciones orientadas a suprimir el peligro que su influencia significaba para los cristianos. Éstos no podrían emplear criadas, nodrizas, comadronas ni médicos judíos. Deberían reservarse a los judíos barrios apartados para evitar el contacto. Además de condenar la usura se prohibía el desempeño de funciones que significaran poder sobre los cristianos, como eran todos los arrendamientos de tributos. Y llevarían el signo distintivo, en definitiva infamante, como si se tratase de peligrosos enfermos sociales.

Las Monarquías mostraron resistencia en la aplicación de los decretos conciliares. Estaban en trance de maduración y se mostraron contradictorias porque, por una parte, necesitaban de los judíos como fuentes de desarrollo bancario, y por otra tenían que afirmar su carácter cristiano, ya que éste era el signo de identidad. En consecuencia y conforme avanzaba el proceso hacia la creación de Estados, la presencia de los judíos tendía a definirse como una anomalía. Los dominicos, que habían nacido al servicio de la unidad católica, insistieron también: en momentos de fuertes debates y tensiones con movimientos heréticos parecía un contrasentido conservar bajo protección comunidades de infieles que, desde la tergiversación talmúdica de la Escritura, podían influir negativamente. De modo que la supresión del judaísmo formaba parte de esa etapa final de maduración de las Monarquías.

Las cinco naciones que forman Europa, según sería definida por los Concilios posteriores, contaban ahora con comunidades judías florecientes a las que se iba a someter a presión. Ninguna tan numerosa e importante como la de España, que contaba además con la alta tradición intelectual que significaba el sefardismo. Hasta muy avanzado el siglo XIV no se exigió de los judíos que establecieran sus viviendas en barrios separados ni llevaran la señal distintiva, aunque ellos mostraban preferencia por agrupar sus moradas. Nacieron en consecuencia los barrios llamados «juderías» y en algunos casos, «calls», que son una versión insuficiente del término hebreo *kahal*. También, y por razones obvias, se detectaba entre los judíos un absoluto predominio de actividades relacionadas con el comercio y no con la agricultura o ganadería: aparte de médicos, drogueros o especieros, las profesiones que más frecuentemente mencionan los documentos son: ropavejeros, sastres, zapateros y asentadores de pescado seco o salado. Se registraba una minoría de ricos dedicados a toda clase de operaciones de banca, entre las que habría



que incluir el arrendamiento y percepción de impuestos. Contra lo que todavía en algunas partes se dice, dos rasgos caracterizaban a la sociedad hispanojudía: predominio de una especie de clase media modesta y fuerte solidaridad interna en las aljamas.

Los monarcas cristianos del siglo XII y todavía mucho tiempo después, se mostraron favorables a la instalación de judíos en sus dominios. No se trataba solamente de dar acogida a fugitivos de tierras musulmanas ni de procurarse beneficios para su tesoro sino de algo más. Podían constituir aljamas. Normalmente cada aljama ejercía autoridad sobre una judería, pero si ésta era demasiado pequeña, se la agregaba a otra inmediata para constituir con ella una sola aljama. Como hemos señalado la aljama era el equivalente del concejo cristiano, hasta un punto tal que sus estructuras evolucionaron al mismo ritmo de éste. En el siglo XIV se regían por sistemas oligárquicos.

A mediados del siglo XIII, y como consecuencia de una larga evolución, encontramos constituida en España una sociedad judía con rasgos culturales muy característicos, los cuales la distinguían no sólo de la sociedad cristiana con la que convivía, sino también de las otras comunidades judías alojadas en distintos países. En todos los aspectos, religión, educación, estructura jurídica, convivencia social, hábitos familiares, transmisión de bienes y contenido intelectual y literario, se mostraba autosuficiente. Para vivir y desarrollarse necesitaba únicamente que la sociedad cristiana le proporcionase tolerancia jurídica y capacidad para desarrollar sus actividades económicas. Esa sociedad cristiana, aun contemplando a los judíos con recelo y hostilidad como se refleja en el episodio de Vidal y Vivas incorporado al Poema del Cid, no dejaba de envidiar algunas características esenciales: reconocía que era más letrado —el judío sabía normalmente leer y escribir, mientras la mayor parte de los cristianos eran aún analfabetos— poseía conocimientos en Medicina y otras ciencias útiles y, que sus sinagogas eran «casas donde se alaba el nombre de Dios» (*Las Partidas*) lo que las hacía dignas de respeto.

A mediados del siglo XIII se promulga el Fuero Real de Castilla —modelo al que debían sujetarse todos los fueros locales— así como los Ordenamientos de Valladolid (1258) y Sevilla (1269), obras todas de Alfonso X, al tiempo que se reforma el Fuero General de Navarra. Los monarcas peninsulares, que habían silenciado los decretos antijudíos de Letrán, alegando que no eran necesarios en sus reinos, adoptaron, sin embargo, una actitud común otorgando a los judíos un estatuto jurídico que puede considerarse como maduración del que se iniciara en 1060. No podían ignorar que en toda

Europa eran ya fuertes las corrientes del antijudaísmo y de ahí que se registre un endurecimiento en las normas, si bien el espacio que se otorgaba a la comunidad sefardí, seguía siendo mucho más amplio que el que se aplicaba en otras naciones de la Cristiandad. Esta actitud, en cuyo juicio moral no nos corresponde entrar, tuvo muy importantes consecuencias: los judíos que pronto serían expulsados de Inglaterra y Francia, perseguidos violentamente en Alemania y fuertemente presionados en otros lugares, se acostumbrarían a considerar a la Península como una especie de refugio, donde las condiciones de vida resultaban tolerables.

Veamos cuáles eran en concreto las limitaciones que se habían establecido en relación con las costumbres antiguas que en otro lugar hemos indicado:

- Había una prohibición radical de convivencia. Es importante señalar que los rabinos adoptaban a este respecto la misma actitud: por razones obvias trataban de apartar a sus fieles del peligroso trato con los cristianos. Las nuevas leyes prohibían el matrimonio entre personas de ambas religiones y el servicio domiciliario —criadas o amas de cría— que exigían alguna clase de intimidad. Un judío que yaciese con una cristiana, aunque se tratase de una ramera, perdía la vida, aunque no su compañera de pecado. Únicamente si la prostituta reincidía en su crimen o el marido reclamaba el derecho a castigar a la adúltera, podían ser muertas.
- Ningún judío podía desempeñar cargo u oficio que, directa o indirectamente le permitiese ejercer dominio o autoridad sobre cristianos. Había fórmulas que permitían soslayar esta prohibición cuando se trataba de servicio del rey, pero fueron aplicadas cada vez con menor frecuencia. Esta condición dificultaba las operaciones de recaudo de impuestos cuando los arrendatarios eran judíos.
- Se aceptaba que los judíos pudieran recibir tierras en posesión, en calidad de arriendos o de prendas de un préstamo —más tarde esta facultad les sería retirada— pero sin acceder a la propiedad. En estas tierras podían seguir trabajando cristianos, a cambio de remuneración, pero sin que esto significara relación de dependencia.
- La conversión al judaísmo, ya fuera de cristianos o de musulmanes acarrea la pena de muerte. Seguía estando prohibido imponer el bautismo a la fuerza, pero si alguien trataba de impedir que un converso lo recibiera, era susceptible de sufrir la pena capital.

- Los judíos no podían ingresar en las corporaciones de oficios a causa del carácter religioso de las mismas. Las atenciones sociales contra el infortunio eran suplidas por los órganos correspondientes de la aljama, considerada en sí misma como una corporación peculiar. Pero en relación con los clientes cristianos, el judío no tenía otra protección que los tribunales ordinarios, lo que traía aparejados muy numerosos inconvenientes. La documentación nos revela que los pleitos en que los judíos se vieron envueltos eran una verdadera carga.
- A diferencia de los cristianos, los judíos condenados a muerte podían ser colgados por los pies y no por el cuello, a fin de prolongar el sufrimiento y la agonía. No estamos seguros de cuáles fueron los casos en que esta terrible costumbre se aplicó. Desde luego en los tumultos y persecuciones se aprecia esta forma de inhumanidad. En cambio seguía siendo norma que en los pleitos mixtos ante tribunales civiles tuvieran que presentarse testigos de ambas religiones, siendo válido el juramento prestado sobre la Torah.

3. Pasemos ahora a las otras naciones que formaban la que se definía como *Universitas christiana*. La judería medieval inglesa, que fue de vida corta, se constituyó tras la llegada de Guillermo el Conquistador, en la segunda mitad del siglo XI, pues le seguían agentes financieros. Nunca abandonaron esta función. Durante más de un siglo, escasos en número, no padecieron persecuciones apreciables aunque eran odiados por el pueblo. Se equivoca sir Walter Scott: no eran precisamente los sajones partidarios de los judíos, colaboradores del régimen normando. Como consecuencia de acusaciones de «crímenes de sangre» hubo tres alborotos, en Norwich (1144), Gloucester (1168) y Saint Edmonsbury (1181) que nos demuestran como iban calando las calumnias también en este país. Eran muchos los nobles deudores de judíos.

En las fiestas de la coronación de Ricardo 1(1189), coincidiendo con el anuncio de la cruzada, algunos judíos que llevaban regalos para el rey fueron colocados en lugares que se consideraron de honor. Estalló un tumulto, las casas de los judíos fueron asaltadas y muchos perecieron entonces asesinados. Aunque el rey dispuso el castigo de los culpables restableciendo el orden no pudo evitar que estallasen motines en otros lugares, especialmente en York. Los deudores de los judíos eran beneficiados por estos motines ya que en los saqueos de las casas se buscaba la destrucción de los documentos. Si los

judíos no cobraban, tampoco el rey. Por eso después de 1190 se dispuso el establecimiento de arcas fuertes en las principales ciudades del reino destinadas a conservar los registros de las deudas siendo custodios de las mismas dos cristianos y dos judíos. Veintisiete de estas arcas llegaron a constituirse. Hacía pocos años que falleciera el acaudalado Aaron de Lincoln; su herencia, que tardó años en despacharse, registraba la suma de 15.000 libras, una enorme fortuna.

Los judíos, vinculados a los oficios relacionados estrictamente con el dinero, eran muy provechosos a los reyes, en Inglaterra. Siendo de su propiedad podían ser obligados a préstamos, donaciones y tributos arbitrarios. De este modo era el monarca principal interesado en que los intereses de los préstamos fuesen muy elevados a fin de poder confiscar oportunamente parte de las ganancias. Desde 1240 se creó un organismo especial, Exchequer de los judíos, que se encargaba de dar estado oficial a dichas deudas, evitando de este modo la destrucción de los resguardos. No había el menor interés en conseguir que los judíos se convirtiesen, porque esto significaba perjuicios. De cuando en cuando el monarca consultaba nuevas medidas con el rabino mayor y los representantes de las juderías: procuraba estar puntualmente informado del alcance de los recursos de que disponían. En la crisis de 1215 Juan sin Tierra pudo contar con el precioso apoyo de sus judíos.

La extinción de la comunidad judía en Inglaterra y sus dominios del Continente exige ciertas matizaciones para ser exactamente comprendida. Los rebeldes que en Runnymede se alzan contra el rey Juan mostraron sentimientos abiertamente antijudíos: en su marcha sobre Londres en 1215 los insurgentes demolieron la judería y en el documento que presentaron a la firma del rey incluyeron dos capítulos, 10 y 11 que trataban de impedir la recuperación de los préstamos. De este modo la Carta Magna no fue para ellos un instrumento de libertad. A lo largo del siglo, y como una consecuencia de las revueltas interiores, la presión aumentó y muchos judíos se arruinaron: italianos e incluso ingleses estaban introduciéndose en el mundo de los negocios haciendo menos necesaria la presencia de los hebreos. De modo que cuando en 1272 Eduardo I, considerado como el más excelente rey medieval llegó al trono emprendiendo la tarea de reconstrucción de la Monarquía, los ingresos provenientes de la comunidad judía significaban apenas un quinto de las aportaciones de un siglo antes.

Eduardo hubo de plantearse la cuestión partiendo de la doctrina cristiana: el gran pecado de la usura tenía que ser desarraigado, porque no se podía

incurrir en tan grave contradicción. Propuso —como haría Alfonso XI de Castilla años más tarde— una solución lógica: los judíos debían ser autorizados a practicar el comercio directo, los oficios artesanos y la posesión de campos a fin de que se dedicasen a la agricultura y ganadería, abandonando para siempre esa actividad delictiva que significaban los préstamos sobre prenda. La medida fracasó. Ni el reino estaba dispuesto a aceptarles como competidores ni los judíos estaban preparados para cambiar de vida. El monarca llegó entonces a la conclusión de que si quería librar a su reino, y a él mismo, de la mancha del pecado de usura, tenía que prescindir de los judíos. En 1289 se prohibió la residencia de judíos en Gascuña y en 1290 extendió a Inglaterra la disposición. Según explica uno de los cronistas contemporáneos, Eduardo tuvo conciencia de haber actuado «como corresponde a un príncipe cristiano» cuyo deber primordial el más importante, consiste en salvaguardar la moral de sus súbditos.

4. Los judíos en Francia tenían una tradición de permanencia que se remontaba más allá de Carlomagno; también eran más numerosos e importantes, aunque probablemente eran tratados con más injusticia. La posición económica que Francia ocupaba, especialmente durante la vigencia de las Ferias de Champagne, nos explica que, pese a los repudios, los judíos tratasen de retornar, una y otra vez. En 1182, mucho antes de que ningún otro país pensara en adoptar medida semejante, Felipe II, que preparaba ya la cruzada, confiscó todos los bienes judíos y canceló sus deudas, estableciendo así una especie de principio depurador contra la usura. No estamos en condiciones de saber hasta qué punto afectaron estas disposiciones a la presencia de los judíos en el reino. Cuando regresó de las Cruzadas, enfrentándose inmediatamente con Inglaterra, este mismo rey decidió regularizar las operaciones de préstamo, creando así lo que se llamó *Le produit des juifs* (1198) esto es, una especie de registro legitimador de las deudas judías, que quedaban sometidas a control. Los judíos eran considerados, a todos los efectos, «servi Camerae regis».

De este modo la Corona, como estaba sucediendo en Inglaterra, se hacía cómplice del pecado de usura, ya que una parte considerable de ese «producto» pasaba a las arcas; a veces se cancelaban los intereses impulsando así a los prestamistas a recurrir al procedimiento de prevenirse de cualquier confiscación mediante el procedimiento de percibir de antemano los intereses, ocultándolos. A esto se llamaba «fraude de usura»: si en el resguardo que garantiza la operación figuraban mil francos, pero se habían entregado al

deudor sólo seiscientos, es evidente que ese 40% percibido en concepto de interés no quedaba registrado. Un rey santo, como Luis IX, estando en Tierra Santa, tenía que sentir escrúpulos muy serios a este respecto. Durante la Cruzada, en 1240, proyectó una suspensión del permiso de residencia, que no fue sin embargo ejecutado. La sentencia pronunciada y ejecutada contra el Talmud, de que nos ocupamos a continuación, reforzaría la tendencia discriminatoria.

Felipe IV, nieto de San Luis, acudió a préstamos judíos, obligándolos hasta llegar al límite de sus posibilidades. Luego decretó la expulsión (1306) confiscando sus bienes y sus deudas. Dificultades financieras muy serias obligarían a sus sucesores a readmitirles aunque con ciertas condiciones restrictivas. Se registran autorizaciones en 1315 y 1359 que ya no permitieron la reconstrucción de la antigua y fuerte comunidad. Sólo unos cuantos financieros utilizaron el permiso, pero siempre desde la conciencia de una provisionalidad que podía ser interrumpida. Se trata de una situación semejante a la que se daba entonces en el reino de Granada: los judíos podían ir en virtud de sus negocios pero no establecer aljamas. De todas formas desde 1395 el judaísmo quedó absolutamente proscrito en Francia.

Provenza no se vio afectada por estas prohibiciones, ya que se trataba de un vasto señorío, incorporado al reino pero reteniendo sus peculiares estructuras; pudo mantenerse durante más tiempo la tolerancia por la relación existente entre aquellas comunidades y las españolas. Formando parte de la cultura sefardí las comunidades occitánicas no sufrieron las consecuencias que se derivan del hundimiento de la escuela de Rashi. Sin embargo, la cruzada contra los albigenses y el establecimiento de la Inquisición causaron mucho daño: los judíos eran considerados como otros enemigos de la fe, máxime si se tiene en cuenta que se hallaban por aquellos días afectados seriamente por las querellas en torno al racionalismo de Maimónides. Gracias a David Qimhi floreció la enseñanza talmúdica siguiendo rigurosamente la línea marcada por Maimónides, aunque la principal traducción de éste se debe a Jacob ben Makir (m. 1308), talmudista y médico que dominaba perfectamente el árabe.

Superviviendo a las prohibiciones, el judaísmo provenzal produce una de las grandes figuras del pensamiento judío, Levi ben Gershon (1288-1344) conocido también como Gersonides o Ralbag. Médico de profesión, tenía convicciones racionalistas muy arraigadas que defendió en su tratado *Milhamot Adonai* (Las guerras del Señor), siguiendo a Averroes, aunque

marcando las distancias, y criticando incluso a Maimónides porque le consideraba demasiado cerca de la Tradición. Por ejemplo sostenía que la Divina Providencia se ocupa de los universales porque Dios no puede conocer los individuales concretos; que la salvación eterna dependía del grado de conocimiento que el alma es capaz de alcanzar en relación con el Activo Intellecto; y que el Universo no ha sido creado de la nada sino de una materia eterna y por tanto preexistente. En su obra incluyó las importantes observaciones que forman la primera parte del *Libro de Astronomía*, tan ampliamente difundido en la Edad Media. Descubrió un aparato astronómico, «medidor de profundidades» que es la primera forma de cuadrante, conocida como «compás de Jacob». El Papa Clemente VI ordenó que se tradujeran sus textos. Entre éstos se hallaba un libro de comentarios sobre Euclides. Cuando las persecuciones contra los judíos llegaron también a Provenza, en la forma que luego veremos, Gersónides pudo hallar refugio en Avignon, donde fue protegido por el Papa.

5. El antijudaísmo que desencadenaron los movimientos de las Cruzadas, se hizo en Alemania persistente. Los emperadores habían tratado de establecer disposiciones de tolerancia semejantes a las de otros países, pero desde 1250 la desaparición del Imperio y la fragmentación que a esto siguió multiplicaron las violencias. No había una autoridad general por lo que las condiciones variaban según las circunstancias de tiempo y lugar. A veces los judíos podían sustraerse cambiando de lugar, pero siempre bajo amenaza de un cambio que no tardaría en producirse. La desaparición de la unidad fue causa de que el número de víctimas creciera pero también que algunas comunidades como la de Frankfurt, sobrevivieran.

En 1298 la mayor influencia entre los judíos alemanes correspondía a Rabi Meir de Rotenburgo (1220-1293), nacido en Worms, a quien se conoce también como Ben Baruk. Siendo joven tuvo ocasión de contemplar la quema de 24 carretadas de libros del Talmud en París aquel día 9 de mayo de 1242 o 1244, que más adelante explicaremos componiendo después el doloroso memorial de aquella jornada. Rabino de Rotenburgo, fue considerado como Gaón, «luz del exilio», según le calificaron. En 1286, cuando intentaba embarcar para Palestina con otros judíos —siendo «propiedad de la Cámara» no les estaba permitido salir del reino sin permiso especial— fue hecho prisionero y encerrado por orden del emperador Rodolfo, en la cárcel de Colmar, en Alsacia, donde murió habiéndose negado a que las comunidades judías pagaran su rescate. Está considerado como uno de los últimos tosafistas y sus responsas abarcan una amplia gama de costumbres judías. Su principal

discípulo, Asher, buscaría refugio en España donde llegaría a ser rabino de Toledo.

Pocos años más tarde, en 1298, se dijo que en una aldea bávara se había producido la profanación de una Forma consagrada. Un fanático, llamado Rindfleisch (se trata de un apodo: «Carne de buey») organizó entonces bandas armadas muy nutridas que pudieron saquear numerosas residencias de judíos, dando muerte a varios centenares de ellos. Nació así una conciencia: la solución del problema judío podía llegar mediante la violencia, que condenaba a muerte a todo aquel que no se convirtiera. Entre 1336 y 1338 fuertes bandas armadas surgieron en Alemania central y septentrional: se llamaban ya directamente *Judenschläger*, esto es, matadores de judíos, un nombre y una práctica que se extenderían después hasta España. Sus miembros usaban un brazalete de cuero a fin de distinguirse. Las calumnias que se habían extendido bastaban para justificar las adhesiones a lo que no era otra cosa que afán de saqueo y degradación de odio; las autoridades no se atrevían a resistirles. Las matanzas se hicieron más recias después de la peste de 1348, ya que se hizo correr la noticia de que era intencionadamente provocada por los judíos.

Aun rompiendo el orden cronológico que nos hemos impuesto conviene no cerrar este apartado sin algunas precisas indicaciones. Alemania se había desarrollado menos en el plano económico que las otras naciones de Europa, de modo que la necesidad de contar con los judíos en los créditos y préstamos obligaba a mantener condiciones que en otros lugares habían desaparecido. Se les perseguía pero no se les expulsaba. Faltaba la autoridad superior en condiciones de hacerse obedecer y los príncipes, obispos y ciudades tenían necesidad de acudir a ellos para resolver cuestiones muy perentorias. Frankfurt y Worms tuvieron siempre judíos viviendo en su recinto.

La crisis religiosa desencadenada por el Cisma y los movimientos husitas, ejerció una influencia negativa sobre las comunidades judías, como es fácil suponer. Era posible atribuir a las desconocidas doctrinas judías influencia sobre las corrientes heréticas. San Juan Capistrano, el brillante orador que galvanizaba los ánimos frente a herejes y turcos, también combatió duramente a los judíos en sus sermones. Y de los esquemas de tolerancia religiosa que comenzaban a perfilar Nicolás de Cusa y otros humanistas, los judíos quedaban sistemáticamente excluidos. En definitiva, la cultura askhenazi que comenzara tan brillantemente en Renania, no pudo tener continuidad.

6. La quinta nación de la Cristiandad, primera por su historia y también por el



patrimonio económico e intelectual, Italia, comenzó a recibir muchos de los emigrantes que se veían obligados a huir de Alemania después de 1250. Pero en Roma habían morado siempre judíos bajo la protección del Papa, y jamás serían expulsados, pues la Iglesia tenía que hacer honor a su propia doctrina. En Nápoles, dadas las circunstancias de su conquista y anteriores dominadores, la convivencia entre musulmanes, judíos, cristianos ortodoxos y latinos forzó unas condiciones que se mantendrían hasta finales del siglo XIII sin variación. Lo mismo que en España se produjo aquí intensa actividad intelectual aunque la comunidad hebrea no alcanzaría nunca la importancia que hemos reconocido en el sefardismo. Federico II, y luego Manfredo, tratarán de atraer judíos a su servicio valiéndose de ellos como médicos y traductores.

Dos sabios llegaron a cobrar importancia en la Corte del emperador: Jacob Anatoli (1194-1256) y Moses ben Salomon de Salerno. El primero, que había estudiado profundamente a Aristóteles, Averroes y Maimónides, se inclinó por un fuerte racionalismo. Se ha supuesto que entre sus discípulos se haya contado Santo Tomás de Aquino. Precisamente la fuente principal para el conocimiento de Averroes en el mundo latino parece haber sido la versión que Anatoli hizo del árabe al hebreo. Federico II tomó la decisión de que se tradujera la *Guía de Perplejos* al latín. Las conversaciones que uno y otro sostuvieron con el emperador aparecen reflejadas después en las obras de ambos maestros.

La Escuela de Medicina de Salerno, importante creación de Federico II, es en realidad una herencia del saber árabe y hebreo. Esto no obsta para que en las primeras Universidades, fuera de Nápoles, se prohibiera cursar estudios a los judíos. La Universidad era una corporación en la que únicamente podían entrar los bautizados. La primera noticia de que un judío haya obtenido grados en una Universidad la encontramos en Padova en 1409. Manfredo se sintió interesado por el desarrollo de la lengua hebrea y actuó también como un protector de los judíos. Por eso la reacción güelfa contra Federico II tuvo unas dimensiones antijudías: muchas de las calumnias que se vertieron contra Federico II le presentaban como un protector y continuador de los judíos. Pedro III de Aragón, al liberar Sicilia del poder de los Anjou restableció la legislación protectora de los judíos, llevando a este reino lo que era ya una costumbre española. También en la Corte angevina, que no iba a tardar en decretar una conversión general, aparecen algunos nombres de maestros judíos como Kalonymus, o Farrachius, ambos traductores.

Italia producirá uno de los grandes sabios del judaísmo medieval, Immanuel de Roma (1270-1330). Procedente de una importante familia, los Zifroni, recibió una esmerada educación. Fue amigo de Dante, a quien dedicó una elegía en el momento de su muerte. Por su parte, falleció en Fermo, habiendo perdido una cuantiosa fortuna. Piadoso en el fondo y dotado de genio muy vivo, resultaba un personaje muy contradictorio. Escribió comentarios a la Biblia, buscando, en estilo directo, el fácil entendimiento, pero fue sobre todo un poeta importante que componía en italiano y en hebreo simultáneamente. Trataba de adoptar la métrica del soneto «al itálico modo» a la que era su lengua nativa.

7. La Edad Media ha sido para los judíos de toda Europa un tiempo de persecuciones, siendo la excepción los cambiantes períodos de paz, dependiendo de las circunstancias de tiempo y espacio. Desde mediados del siglo XIII, como consecuencia de la sentencia oficialmente declarada contra el Talmud, tales persecuciones se exacerbarán. La marcha hacia el Oeste, característica de los primeros siglos, entre el IX y el XII, se invertirá produciéndose emigraciones hacia el Este aunque sin salir del ámbito europeo. Sin embargo, fue en este tiempo cuando se registró, dentro del judaísmo, una amplia tarea cultural, en la que destacan los españoles, de fundamental importancia, y también de organización interna. En las reuniones rabínicas, que seguían en gran parte el modelo de las primeras Asambleas estamentarias de los reinos cristianos, se perfilaban normas que regulaban la vida interna de las comunidades y que seguirían vigentes después de la expulsión.

Los principales cambios en la situación tienen lugar en un período que va de mediados del siglo XIII a mediados del XIV: la supresión del judaísmo en Inglaterra y Francia que tuvo lugar en este período marcó la pauta a todos los demás príncipes europeos. Esta decisión —suprimir el judaísmo como forma de vida legítima— que se consuma a finales del siglo XV, vino acompañada de una descripción del judío, y su cultura con los términos más siniestros que cabe imaginar. Es importante analizar algunos de los factores que entraron en juego, aquéllos que los documentos nos permiten conocer. El primero de todos, como ya tuvimos oportunidad de señalar, la usura. La mayor parte de los que habitaban al norte de los Pirineos vivían dedicados a los préstamos y operaciones dinerarias con ellos relacionadas. Era interés de los príncipes que así fuera, pues en ello estaba la utilidad. De no ser por ella no les habrían admitido en sus dominios. No hay, por consiguiente, en la tolerancia, un

sentimiento de conmiseración o aprecio; únicamente de utilidad.

En la gran contienda entre el Pontificado y el Imperio, desde las postrimerías del siglo XI hasta la muerte de Federico II en 1250, éste fue un tema muy debatido. El emperador defendía a los judíos, siervos de su Cámara y en consecuencia de su propiedad; los partidarios del Papa recordaban la gravedad que revestían los pecados de usura. Esta polémica era resuelta siempre por los príncipes diciendo, como en las Ordenanzas de Teruel de 1176, que deben ser preservados porque se trata de una propiedad real. La Iglesia, que a sí misma se declaraba «verdadero y definitivo Israel» no tenía más remedio que presentar el judaísmo como una desobediencia a los mandatos de Dios en el momento en que Él había cumplido la promesa que hiciera. Algunos autores y predicadores recurrían entonces a la imagen de Caín, que también desobedeció a Dios y dio muerte a quien era de su misma sangre, pero a quien Dios mismo prohibió que se le causara daño porque era testimonio vivo del pecado. De ahí el primer trazo oscuro acerca del judío al que se aplicaba la frase del Génesis: «Vagabundo y errante irás sobre la faz de la tierra». Cuando en 1199 el Papa Inocencio III promulga la *Constitutio pro iudaeis* que hemos mencionado, en un intento de frenar las persecuciones, recurre, sin embargo, a argumentos de este tipo para prohibir que se les de muerte, se invadan las sinagogas o los cementerios y se saqueen sus casas: se encuentran condenados a servidumbre con toda justicia como consecuencia de su pecado, pues rechazaron al Mesías cuando éste llegó.

De este modo se consideraba ilícito obligarles al bautismo, en razón a que la legitimidad del sacramento requiere la voluntariedad. Ello no obstante, cuando algunos de los bautizados en el curso de las persecuciones quería retornar al judaísmo, no se le permitía con el argumento de que el sacramento era indeleble y de que el resorte último de la libertad permite escoger la muerte antes que la apostasía. Al mismo tiempo se justificaba la inferioridad social. Es cierto que la dependencia directa de los reyes les garantizaba alguna protección frente a los odios del mundo en torno; no es de extrañar, por tanto, que se mostrasen favorables y hasta colaborasen en el incremento del poder real.

Las dos calumnias de que hemos hablado —«crimen de sangre» y «desecración» de Formas ya consagradas— se difundieron en el siglo XIII y ya no se detuvieron. El famoso episodio de Norwich de 1144 era evocado como si denotase la existencia de un ritual de asesinato de un niño cristiano, para repetir la crucifixión de Cristo y aprovechar su sangre. En 1255 se denunció

en Lincoln una crucifixión. En 1286 circuló en Munich la noticia de que los judíos habían bebido la sangre mezclada de varios niños. Federico II, al producirse en 1235 un hecho semejante, ordenó abrir una investigación interrogando también a algunos conversos. Como resultado de ella, el emperador y el Papa Inocencio IV publicaron sendos documentos en que denunciaban como falsas y calumniosas las acusaciones, pero no lograron el menor éxito. Alfonso X en *Las Partidas* alude a los crímenes rituales como si fuesen una realidad. Y uno de los cuentos introducidos por Godofredo Chaucer en sus famosos *Canterbury Tales* tiene como argumento un asesinato ritual.

El IV Concilio de Letrán (1215) había definido como dogma la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Se extendió, por tanto, la devoción a la Forma consagrada, abriéndose al mismo tiempo un debate entre teólogos acerca de lo que debe entenderse por presencia real. Los judíos no podían naturalmente admitir esta doctrina, pero pronto fueron acusados por algunos cristianos de que robaban Formas consagradas, sobornando por ejemplo a corruptos sacristanes, para someterlas a conjuros o ceremonias mágicas. En 1243 comenzó a circular por toda Alemania la noticia de que, en una aldea cercana a Berlín, se había producido la venta de una Forma a un judío que la sometió a tortura; en consecuencia, se produjeron asaltos y asesinatos en algunas juderías. Los ambientes eclesiásticos no admitían el argumento simple de que los judíos no podían creer en el valor sobrenatural de las Formas consagradas sino que veían, en estos ritos satánicos, una prueba más de su perfidia: conociendo muy bien que era el mismo Cristo el que se hallaba bajo las especies del pan, se negaban a someterse a la fe verdadera.

8. Es ahora cuando la imagen del judío adquiere los rasgos oscuros que se convertirán en arquetipo: sucio y maloliente, de nariz ganchuda, sinuoso propalador de calumnias y perversidades, avaro y envuelto en creencias y signos que lindan con la hechicería. En la imaginería cristiana, la sinagoga se contrapone a la Iglesia representándola una mujer con los ojos vendados. Aunque la Iglesia rechazara sistemáticamente éstas y otras denuncias, no dejaba de mostrarse contraria a los judíos, impaciente porque no estaba llegando la esperada conversión. No podía atribuir su conducta a otra cosa que una terca obcecación, pues los signos de la Escritura estaban bien claros. Cuando el IV Concilio de Letrán establece las señales de la ropa exterior, afirma que no está haciendo otra cosa que dar cumplimiento a la ley de Moisés, que obliga a los israelitas a distinguirse de los gentiles. También las leyes contra la usura buscaban

apoyo en el Deuteronomio.

Entre las acusaciones de Nicolás Donin, de que nos ocupamos en el capítulo siguiente, la que causó mayor impacto era la referida a las injurias contra Jesús y el cristianismo insertas en el Talmud. Estamos en los años de establecimiento del sistema inquisitorial y, por ello, fueron los maestros dominicos los encargados de examinar la cuestión, llegando a las oportunas conclusiones. Ejemplares del famoso libro fueron quemados en diversos lugares, no sólo en París, aunque en 1247 Inocencio IV había prohibido tal acto. En este clima era inevitable que se produjesen persecuciones y violencias. Éstas causaron extraordinario daño entre los askenazim. Puede señalarse un máximo de gravedad entre 1298, cuando la noticia de una nueva profanación en Röttingen desencadenó la persecución en toda Baviera —fue entonces cuando rabi Asher se trasladó a Toledo— y 1349, como consecuencia de la Peste Negra. Clemente VI advirtió que culpar a los judíos de la peste era un invento del Diablo, pero no fue atendido. Las víctimas fueron muy numerosas.

En estos años España parecía un lugar de refugio. Conviene precisar que las persecuciones se produjeron aquí en fecha más tardía, pero no faltaron. Los judíos que aún se mantenían en tres de las cinco naciones de la Cristiandad europea, partían de la sentencia del Talmud que afirma que «la ley del reino es ley», tratando de aplicarla a situaciones concretas. Pero automáticamente se planteaban algunas cuestiones específicas, en forma semejante a como sucedía entre los cristianos: ¿qué debe hacerse cuando el mandato regio contradice la halakhah? o, ¿cuál es la verdadera naturaleza del poderío real absoluto, en cuanto que se presenta como custodio, de la ley? Las respuestas de los rabinos coinciden en señalar que esa ley del reino cesa cuando ataca la fe mosaica o impide el cumplimiento de los deberes señalados en la Torah. En cambio, en todas las cuestiones relacionadas con el comercio y, en general, con las actividades económicas, los rabinos otorgaban preferencia a las disposiciones vigentes en el territorio sobre los preceptos halákhicos.

Cambió, en relación con estas nuevas comunidades repartidas por las naciones de Europa, el concepto de lo que debe ser una *yesibá*; había desaparecido el carácter aristocrático que se diera a las Academias gaónicas. Samuel ben Eli, en una carta a las comunidades de Siria, intentó conservar el valor de los antiguos tiempos: recordando que *yesibá* significa asiento, atribuía a las Academias restrictivas el carácter de una guardia permanente de

la ortodoxia, reclamando la inmutable conservación de la autoridad gaónica. Veía, indudablemente, un peligro en que cada maestro operara con independencia. Esto no sucedió. Cada comunidad reclamaba para sus propios rabinos un derecho completo y sin trabas a enseñar. Maimónides negó incluso el derecho a percibir emolumentos a cambio de esa enseñanza.

Los monarcas cristianos estimaban muy conveniente para ellos la existencia de alguien que hiciera de cabeza de toda la comunidad, a fin de establecer un diálogo eficaz. Es lo que en Castilla se llama «rab mayor» — Todros ha-Levi Abulafia es el más antiguo conocido— y en los reinos aragoneses, nasi. Esta representación no constituyó nunca un ejercicio de poder como fueran en su tiempo los naguib o los exilarcas. Cada comunidad se gobernaba por sí misma mediante consejos de ancianos o jueces. Siendo el impuesto general una capitación o, lo que es lo mismo, valoración del número de judíos existentes, la Corte se limitaba a señalar la cifra global que a cada comunidad correspondía, dejando a los propios judíos que hicieran el reparto entre sus miembros; no había en esto diferencia con la costumbre cristiana. Surgían de inmediato discordias entre los judíos ricos que, próximos a la Corte, podían proveerse de privilegios a su favor, y los pobres. Estos últimos querían que la distribución se hiciera en razón directa de la riqueza, mientras los primeros deseaban mantenerse lo más cerca posible de las asignaciones por cada persona individual concreta. En otro capítulo examinaremos los problemas concretos de las comunidades sefardíes.

9. Entre los askenazim se consumó el proceso de autonomía de cada comunidad. En otros términos, podemos decir que, en cada ciudad, la judería pasaba a organizarse como una corporación dotada de leyes propias. Rashi había dispuesto que las decisiones tuvieran que tomarse por unanimidad. Su nieto Jacob ben Meir (1100-1171) —llamado Tam, esto es, «perfecto»— insistió en lo mismo. Él reunió y presidió sínodos rabínicos que consiguieron unificar las costumbres de todas las comunidades del norte de Francia. Sus responsa y normas nuevas dieron origen al *Séfer ha-Yashar* (Libro del Justo), que ejerció notable influencia. Sin embargo, en algunas ordenanzas del mismo siglo atribuidas a Gersom, se reconoce que es suficiente la mayoría simple. Poco a poco, en todas las comunidades, tanto sefarditas como alemanas, sin duda por influencia cristiana, se fue estableciendo la diferencia entre los «dignos» —es decir, ricos, poderosos e instruidos—, y «no dignos» que formaban la mayoría de la población. En el siglo XIII, Eliézer ben Yoel ha-Levi (Rabya) impuso

ya el principio de la simple mayoría; esto beneficiaba a las elites de poderosos e instruidos que conseguían siempre arrastrar a numerosos seguidores.

No resultaba difícil a los judíos acomodar su estructura comunitaria al sistema de corporaciones de la sociedad cristiana; a fin de cuentas, ellos constituían una universidad, esto es, grupo de personas que poseían un signo de nacimiento y ejercicio, en la religión. En las juderías de Askenaz aparecen mencionados dirigentes, administradores (*parnas*), jueces y guardianes (*epitropos*). Eran los tribunales rabínicos así constituidos los que podían pronunciar el *jerem* (excomunicación) y, en ocasiones, lo aplicaron a quienes ocultaban sus bienes defraudando en la distribución de los impuestos. También aquellos judíos que se hallaban simplemente de tránsito en la ciudad quedaban sometidos a la jurisdicción de las autoridades locales. Como cualquier otra corporación, ejercían una especie de monopolio; era imprescindible su licencia para poder instalarse en la ciudad correspondiente: este principio dimanaba de la necesidad de preservar la estructura de la sociedad y de conservar el orden moral.

Hasta mediados del siglo XII las comunidades de Francia y Renania, tan importantes, siguieron la norma de consultar las nuevas cuestiones con la de Roma, como si se reconociese a ésta una cierta superioridad. Esto parece indicar una especie de relación previa con aquella que, desde varios siglos atrás, debía su importancia al hecho de coincidir con la capital del Imperio. En estas consultas primaban tres cuestiones. La primera era la justicia interna: cualquier judío agraviado podía interrumpir la oración en la sinagoga o la lectura de la Torah hasta que su caso fuese examinado y resuelto en justicia. Preocupaba mucho la competencia entre los judíos, pues podía debilitar la cohesión interna que se necesitaba, Y preocupaba mucho la estructura y conservación de la familia: la supresión de la poligamia fue considerada como una decisión favorable a la mujer que, a lo largo de la Edad Media, iría adquiriendo condiciones cada vez mejores. Por ejemplo, el marido no podía ausentarse de su hogar más de 18 meses sin una causa muy grave apreciada por los tribunales rabínicos. Cada vez son más abundantes las noticias acerca de la participación de mujeres en la propiedad y los negocios de la familia. Esto no quiere decir que no abundaran las tensiones.

En 1220 las «comunidades del Sum» (Spira, Worms y Maguncia) se reunieron para proceder a una recapitulación de las ordenanzas, a fin de que fuesen puestas nuevamente en vigor. A ellas se adhirieron con posterioridad

otras comunidades, las cuales reconocieron aquellas tres como cabeza de toda Renania. Se trataba de establecer formas de administración que permitiesen una vida normal en las comunidades. En todas ellas se advertía ya entonces una especie de división tripartita: los ricos, los sabios y la gente común. En cierto modo estaban copiando la estructura de la sociedad cristiana; como en ésta, los rabinos, que formaban una especie de clero ya que recibían su oficio mediante lo que a veces llamamos su ordenación, aspiraban a ejercer la dirección de la sociedad desplazando a los poderosos. Para ello hacían muestra de su modo de vida, austero y pobre, pero de acuerdo con la Torah. Se admitía que los maestros debían ser tratados con sumo respeto, utilizando a veces apodosos ilustres. Ya hemos visto cómo el nieto de Rashi quiso ser conocido bajo el calificativo de Tam.

No todos se sometían a las rigurosas disposiciones y acuerdos entre los ashkenazim. Menahem Neiri (1249-1310 apd.), que vivió en Perpignan, escribió hacia el año 1269 un *Jibur Hatesubá* (Tratado del arrepentimiento) en que hace alarde de espíritu liberal y reprocha a los rabinos de su tiempo la actitud que habían adoptado en relación con Maimónides. Recomendaba a los judíos recuperar el orgullo que les correspondía en cuanto depositarios de la verdad. Estaba resuelto a combatir toda clase de supersticiones y de creencias en magia o hechicería. Sólo el orgullo de los engreídos que desprecian la verdad es vituperable, precisamente por hallarse en la mentira. Pero los otros tres que el hombre posee, el de ser apreciado, el de la excelencia como corresponde a reyes y gobernantes, y el de la «elevación de los espíritus», que es la que corresponde a los sabios, es digna de elogio. Aunque el libro, muy revelador, pone en guardia contra la desmesurada vanidad de los círculos más elevados, se asienta sobre una de las formas básicas del judaísmo: sus miembros deben gratitud especial a Dios por haber sido llamados a formar parte de Israel.

10. Los judíos eran una nación: poseían las condiciones necesarias, como eran la lengua, la tradición heredada desde un pasado histórico y el proyecto de futuro, que proporciona unidad de destino. Pero carecían de un territorio propio y, por consiguiente, de la fuerza militar necesaria para defenderle. Todo esto en un momento en que cristianos y musulmanes coincidían en considerar la guerra santa como una de las dimensiones de la vida religiosa. Desaparecido el reino de los kházaros e instalados en aquel territorio los mongoles, no había ningún lugar en todo el universo que tuviera el talmudismo como creencia oficial. La fe judía estaba siendo menospreciada, y, entre los miembros de la comunidad tendían a



manifestarse dos tendencias: la de aquellos que afirmaban el orgullo de ser judíos y aquellos otros que buscaban en el apartamiento y la humildad una vía de supervivencia. Las persecuciones no eran resistidas.

Los que llegaron a Provenza procedentes de España, de donde fueran expulsados por los almohades, estaban acostumbrados a una vida de lujo, como les correspondía por el papel de consejeros de los taifas. No consideraban que la humildad fuese una virtud; al contrario, podía considerarse como un daño que se infligía todo el pueblo de Israel. Jehudá ben Tibbon, nacido en Granada en 1120 y fundador de la famosa estirpe de traductores, recomendaba a su hijo Samuel que cuidara mucho del vestido, del aspecto exterior, de la caligrafía y de la belleza de la página escrita. Una de las condiciones consideradas más importantes era proporcionar a los hijos, y también a los hijos de éstos, una buena educación. Por esta vía se produjo un hecho, señalado ya por Pedro Abelardo, y muy significativo: los judíos alcanzaron un nivel de preparación que les daba ventaja sobre sus competidores cristianos en el mundo de los negocios. La situación no comenzó a cambiar hasta el siglo XIV. Característica nueva era el progreso social de la mujer, a la que se consideraba dueña del hogar. Los libros tenían un gran valor; de este modo todos los principales judíos disponían de una biblioteca que, a veces, era muy buena. Immanuel de Roma se refiere a un contemporáneo suyo que trajo de Toledo 180 volúmenes, y que esta carga era máspreciada que el oro. Los pietistas judíos alemanes recomendaban tratar a los libros como si fuesen objetos sagrados.

Entre los judíos franceses se constituyó un grupo de discípulos o continuadores de Rashi, los cuales operaron entre finales del siglo XII y el momento de la expulsión en el siglo XIV, llamados *tosafistas* porque se dedicaron intensamente al estudio del Talmud, redactando explicaciones acerca de cuestiones controvertidas (*tosafot*). Ya hemos indicado que el nombre significa continuación o adición, y hacía constantemente referencia a Rashi. No debemos guiarnos por la modestia del nombre, pues los trabajos de estos 300 maestros constituyen en conjunto una obra tan importante y original que bien merece ser considerada como el Talmud de Francia. No han podido editarse completos; los hasta ahora impresos cubren 30 volúmenes del Talmud clásico. Se extendieron por Alemania llegando también a España. Muy adheridos a la halakhah tradicional, dichos autores buscaban el modo de dar respuesta a los múltiples problemas que estaban surgiendo en su tiempo. El origen del movimiento se halla en los dos yernos de Rashi, Meir ben

Samuel y Judah ben Natan, pero los más importantes fueron los hijos del primero de ambos, nuestro conocido Rabenu Tam y Rabi Samuel (Rasbamm), nietos por consiguiente del gran maestro. Rabenu Tam actuó como verdadero jefe espiritual de toda la comunidad judía en Francia.

El significado del *Galut*, dispersión o diáspora, preocupaba mucho a los maestros judíos, como es el caso de Abraham Ibn Ezra que trataba de llevar a las comunidades europeas las enseñanzas recogidas en España. Se volvía, en cierto modo, a la noción expresada por el Profeta Ezequiel en el primer Exilio con la frase *kibbutz galuyyot*, que podemos traducir como «reunión de todos los dispersos». Lo había dicho con mayor claridad Judah ha-Levi: los cristianos y musulmanes tienen el valor religioso que da el sentido de la comunidad, mientras que a los judíos el exilio provocaba humillación y debilidad; por tanto, debe considerarse como una degradación. Sólo el retorno a la tierra, la reunión en el suelo mismo que Dios le ha dado, puede devolver al Pueblo su dignidad. Unas palabras que, en 1947, cobrarían tremenda actualidad, porque la restauración del Estado de Israel parecía ser la confirmación de esta tesis. La humildad del judío en el Galut no es producto de la abnegación sino del sometimiento; por eso no es virtud. Sin embargo, una cosa seguía manteniendo a los judíos en su identidad: la adhesión a la Torah. Bastaría a muchos judíos, inteligentes y poderosos, con trasladarse al Islam o al Cristianismo para instalarse en puestos poderosos. No lo hacen por fidelidad a la Ley; en ella está el vínculo, la razón de la superioridad. Pero esa fuerza necesita precisamente retornar a Jerusalem para manifestarse. De ahí la leyenda: el mensaje estaría incompleto sin esa muerte a la vista de los muros de la ciudad.

«Qué alegría cuando me dijeron» y ahora «ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalem». Así suenan las palabras del Salmo 122 en la Biblia de Jerusalem. Lo explicó Nahmánides, en la oportunidad a que más adelante habremos de referirnos, al rey Jaime I de Aragón: no estaba seguro de que un judío que no deseara vivir en Jerusalem estuviera libre de pecado. Y en 1267, a punto de cumplir los 70 años, emprendió el viaje. No se trataba, en aquellos años cruciales del siglo XIII, cuando la tolerancia cristiana iba invirtiendo sus tomas, de una mera nostalgia: se afirmaba la conciencia de que no hay otra tierra en donde pueda cumplirse el destino final de Israel. Los qabbalistas identificaban el exilio con una especie de catástrofe cósmica, y buscaban en el sentido oculto de la Escritura los datos que les permitieran calcular cuándo terminaría. Los racionalistas seguían la línea de Maimónides: se trataba de

una prueba a la que Israel debía responder con su conducta, rectificándola y redimiéndose del pecado se preparaba la llegada del Mesías, destinado a hacer de Israel el gran modelo para toda la Humanidad. Para Maimónides, el Mesías tendría que ser el hombre perfecto, el sabio absoluto capaz de ejercer la profecía.

11. Frente a la fe firme y triunfante de cristianos y musulmanes, que se proclamaban a sí mismos únicos y verdaderos hijos de Abraham, los maestros judíos desarrollaban la doctrina de la elección. Ha-Levi llegó a la conclusión, en cierto modo lógica, de que siendo Israel vaso de elección dispuesto por Dios, los judíos tenían que ser considerados superiores a los demás hombres. Esa elección es una constante de la Providencia a lo largo de toda la Historia, ya que Yahvé, desde el principio de los tiempos, la estuvo ejerciendo siendo la constitución de Israel un verdadero término de llegada. Pero Maimónides había añadido que, siendo la elección de Israel un pacto ofrecido (*berith*), la libre voluntad de los judíos era un elemento decisivo. El sí de una nación a la llamada. Era algo que podían entender bien los cristianos: el sí de María tiene un alcance universal. Maimónides hablaba de dos llamamientos, el de Abraham, primera opción, y el de Moisés, rescate de un pueblo caído en la idolatría.

En cada una de las tres religiones se estaba produciendo un debate interno entre quienes daban primacía a la razón y aquellos que colocaban en primer lugar el sentimiento, ya que el Universo es producto del amor de Dios. Abraham ibn Daud, siguiendo a Aristóteles, señaló que la Inteligencia Activa (Activo Intelecto) de que hablaban los filósofos, se hallaba mencionada en los primeros versículos del Génesis, ya que es el Aliento de Dios, el «espíritu de Dios que aleteaba sobre las aguas» primordiales; del mismo modo, el intelecto humano es su espíritu, su aliento. Los maestros cristianos no podían dejar de coincidir con él, ya que era una prueba de la existencia del Espíritu Santo en el mismo Dios. Abraham ibn Ezra llegaría todavía más lejos: «No se da la Torah» a quien no es capaz de raciocinio. Todos estos defensores del racionalismo, una corriente profundamente arraigada entre los maestros españoles de los siglos XI y XII, que culmina con Maimónides, hubieran querido despojar a la halakhah de muchas de las adherencias que los comentarios del texto bíblico habían provocado, a fin de llegar a una directa relación con el mismo. En otras palabras, simplificar el Talmud y conseguir una codificación más clara acerca de los orígenes del Universo, una mejor teoría del conocimiento, un análisis de los fundamentos de la sociedad.

Pero la corriente mística, emparentada con la Qabbalah, estaba brotando entonces con gran fuerza. Los místicos, que anteponían el conocimiento que procuran los sentimientos y la contemplación a los logros de la razón, no creían que el idioma en que estaba escrita la Torah pudiera tratarse como una lengua corriente. Además del sentido literal en cada signo, en cada palabra y en cada frase, hay otro profundo que puede y debe ser descubierto porque en ése se apoya la revelación. Para un racionalista los milagros son susceptibles de una explicación racional, pues Dios actúa sobre la Naturaleza, demostrando así que tiene poder sobre ella, pero no la conculca. Los milagros de Jesús recogidos en los Evangelios responden a ese criterio: Jesús cura a los enfermos y hasta cuando resucita a la hija de Jairo le dice «que está dormida». En sentido contrario, para un místico como Nahmánides hasta los fenómenos corrientes en la Naturaleza son verdaderos prodigios.

A partir de 1232 la polémica entre partidarios y enemigos de Maimónides se convirtió en verdadera batalla. Partió de Provenza, donde algunos rabinos propusieron que sus obras fuesen excomulgadas. Nahmánides, siendo un gran místico, tomó actitud moderada buscando la conciliación con el gran pensador. Es el mismo fenómeno que se daría pocos años más tarde entre los cristianos en relación con Santo Tomás de Aquino.

Los inquisidores, ante las denuncias presentadas, o procediendo por su propia iniciativa, condenaron las obras del filósofo judío. Esto sembró el temor y desconcierto entre los propios judíos pues se trataba de una injerencia cristiana en asuntos sobre los que no tenían competencia. Las divisiones entre los rabinos alcanzaron términos muy radicales. El hecho de que las doctrinas de Maimónides fuesen aceptadas con preferencia en las elites de los ricos otorgaba al asunto una cierta dimensión social. Los sabios influyentes en las comunidades sefardíes se dividieron: Salomon Adret, el famoso maestro de Barcelona, las defendió pero recomendando que las obras del famoso cordobés fueran accesibles únicamente a personas adultas y bien formadas. Rabi Asher, que procedía del askenazismo y dirigía prácticamente desde Toledo la comunidad castellana, se manifestó abiertamente antimaimónides. De hecho, en 1305 se pronunciaría en Barcelona el *herem* contra las doctrinas racionalistas, aunque sin mencionar el nombre de Maimónides.

El judaísmo, amenazado por la contraofensiva cristiana, trataba ahora de cerrar puertas, prohibiendo a los jóvenes el acceso a la filosofía griega. No puede decirse que se tratara de una conducta universal. El rabino de Perpignan antes mencionado, Menahem ben Salomón ha-Meiri, autor de un

amplio comentario sobre el Talmud (Bet Habejirá = el Templo) que gozaba de gran influencia, se lanzó a una decidida campaña en favor de Maimónides, acusando a sus contrarios de pretender algo tan arbitrario como prejuzgar la edad en que se puede comenzar el estudio de la Filosofía: volvía, una vez más, a recordar el valor que tiene la ciencia profana para entender, aclarar y defender la verdad religiosa. Era algo que Adret también estaba reconociendo en una de sus respuestas.

12. Durante los siglos XII y XIII floreció, entre los askenazim, una escuela reducida de pietistas y místicos, muy influyente sin embargo, que inculcaba a sus discípulos un compromiso riguroso con la Torah. Reapareció el nombre de *hasidim*. Exigentes consigo mismos y practicando la más rigurosa austeridad, eran dulces y amables con los demás judíos. Sus más sobresalientes maestros eran miembros de una misma familia: rabi Samuel he-Hasid, su hijo rabi Judah ben Samuel he-Hasid de Regensburg (m. 1217) y un pariente y discípulo de este último, rabi Eleazar ben Judah de Worms (1165-1238). Durante varias generaciones se recogieron sus enseñanzas hasta formar el *Séfer Hasidim* (Libro de los piadosos) de carácter místico que, aunque ha sido atribuido a Judah es, de hecho, una obra colectiva. La fama de santidad de Judah ha traspasado los siglos. Uno de los rasgos principales de su carácter aparece en la enseñanza que se le asigna: el que no sepa hebreo rece en su propia lengua; lo importante es la oración. Eleazar era más místico y profundo. Influyó en Moses de León y en definitiva en el texto definitivo del *Zohar*.

A los *Hasidel Asbkenaz* («piadosos de Alemania») preocupaba especialmente el sentido misterioso del Universo, los nombres de Dios y su contenido místico —recuérdese que ésta fue una de las denuncias presentadas contra fray Luis de León a la Inquisición— así como las formas exactas que debe tomar la oración. Afirmaban que el mundo se encuentra rodeado y amenazado por los malos espíritus y que también los muertos siguen en la Tierra, influyendo sobre las acciones de los vivos, pues sus almas se desplazan desde el cementerio para hallarse presentes en la sinagoga. Sostenían que un Dios invisible e incorpóreo necesita manifestarse a Sí mismo por medio de su *kavod* (gloria) y es a esta manifestación de la divinidad a la que se dirigen las referencias antropomórficas que aparecen en la Escritura.

Las recíprocas influencias entre los movimientos piadosos judíos y cristianos son factores a tener en cuenta: unos y otros se profesaban a la vez odio y envidia, pues descubrían en el adversario ventajas de que ellos

carecían. No es tan difícil explicar este extraño fenómeno, si se tiene en cuenta que ambas religiones reivindicaban para sí la exclusiva propiedad de la que en definitiva era herencia común. Por ejemplo, Inmanuel de Roma, moviéndose en la nostalgia del Templo perdido, declaraba su admiración por el esplendor de las catedrales: era como si éstas intentasen resucitar el esplendor de aquél. Y, en el fondo, eso mismo pensaban los cristianos. Todavía en el siglo XVI los que levantan la basílica Vaticana y los que construyen El Escorial, tienen ese mismo pensamiento. En otros textos, como el *Séfer misajón jayan* (Libro del debate viejo), se considera a las iglesias como sedes de iniquidad y abominación pues en ellas se pretende adorar un lugar material que se consagra.

Los hasidim askenazis coinciden con los movimientos de pobreza y el nacimiento de las Órdenes mendicantes. Coinciden con ellas en el recurso a la mortificación y en la intensidad de la oración; ambas cosas eran reputadas como esenciales para la conservación de la pureza. Les parecía que la eficacia de la oración dependía de que no se modificase en ella ni una letra. Si el amor de Dios llena la Tierra se debe prescindir de los placeres de este mundo a fin de sumergirse en él. El cumplimiento de los preceptos de la Torah era declarado como mínimo indispensable en la vida judía, insuficiente si se aspira a la santidad, ya que la virtud consiste en obrar el bien y no sólo en evitar el mal, restableciendo de este modo la justicia en el sentido escriturístico de la palabra. Los menores de edad y los deficientes mentales no pueden ser considerados responsables de sus actos.

Es muy importante el planteamiento que hacían acerca del valor de las riquezas, partiendo desde luego de considerar injustas las desigualdades que habían llegado a producirse entre los suyos. Coincidiendo en este punto con los grandes maestros cristianos sostenían que la pobreza consiste en el desprendimiento; sólo así puede ser considerada como virtud. En otras palabras, el hombre rico es simple fideicomisario de su fortuna y si no se sirve de ella para ayudar a sus prójimos remediando la pobreza de los otros, le servirá tan sólo para ir al infierno. Los dones que Dios otorga a los hombres son verdaderamente cargas ya que de su empleo habrá de darse estrecha cuenta. Cierta pesimismo se expresaba al contemplar el poder de que en el mundo disfrutaban los malvados.

El hasidismo, como tendremos ocasión de ver, es un fenómeno que se repite dentro del judaísmo. Ponía en duda el concepto de igualdad entre los miembros de la comunidad. Por ejemplo pensaba que si los impuestos se

reparten por igual, debiendo pagar cada libra poseída una determinada cantidad, los ricos saldrían favorecidos; una libra en poder del pobre es más necesaria y útil que en sus manos. También tomaba de los cristianos el nuevo concepto del amor cortés, puesto en boga por los trovadores occitánicos, considerando ese sentimiento como una dimensión mayor en los seres humanos, sin que por ello estuviesen dispuestos a renunciar a sus tradiciones que reclaman la equiparación de los linajes y la búsqueda de la procreación para garantizar la felicidad de la familia. Para los piadosos askenazim las dos grandes razones de la existencia judía no podían ser más que éstas: la santificación del nombre de Dios y la disposición para el martirio, si fuera necesario para defensa de la fe.

El siglo XIII presencia numerosos debates entre judíos y cristianos que no siempre obedecieron a la iniciativa de estos últimos; en ellos se cruzaban insultos y acusaciones. Los judíos combatían especialmente a los monjes, defensores de un celibato que entendían contrario a la ley de Dios y que, por lo demás, no cumplían. Los cristianos se describían a sí mismos como rubios y hermosos retratando a sus adversarios como negros y feos. En cuanto al crimen de sangre y la profanación, se trataba, según los judíos, de inventos propalados por sus adversarios para justificar las matanzas. El argumento que Nahmánides esgrimió frente a Jaime I, para negarse a admitir que Jesús era el Mesías, estaba en las guerras, violencia y pecado que sacudían a la Cristiandad; no correspondían a un tiempo mesiánico.

Los maestros cristianos acudían a métodos semejantes a los de los piadosos judíos para demostrar que toda su doctrina se hallaba ya inserta en el Antiguo Testamento mencionando, ante todo, el largo texto de Isaías acerca del Siervo de Dios y el hecho de que el Génesis, tras indicar la presencia del Espíritu Santo, presenta a Dios en tiempo plural, y otros detalles, como el que el hermano mayor debe servir al menor o el cruzamiento de manos de Jacob que indica la cruz. Maimónides explicaba el éxito del cristianismo y del islam atribuyendo a ambos una parte de verdad, si bien no eran otra cosa que movimientos preparatorios del triunfo de la Torah.

## CAPÍTULO XVII

# LA SENTENCIA CONTRA EL TALMUD Y SUS CONSECUENCIAS

1. Tratemos de tener en cuenta, ante todo, el punto de vista judío en relación con los acontecimientos que hicieron irreversible el proceso de eliminación de la religión talmúdica en Europa hasta después de la paz de Westfalia. En el siglo XIII los israelitas consideraban a dominicos y franciscanos como sus declarados enemigos, atribuyéndoles protagonismo en cuatro series de acciones que les perjudicaban: desarrollaron la Inquisición haciéndola intervenir en las querellas en torno a Maimónides; dirigieron las operaciones que tuvieron como resultado la condenación del Talmud a la hoguera; obligaron a los judíos a asistir a sermones en que se les explicaba la doctrina cristiana; y encendieron con sus prédicas el odio de los laicos cristianos. Como consecuencia de esto, maduró la doctrina de que las comunidades rabínicas constituían un daño para la fe cristiana debiendo ser suprimidas. De este modo invertían sustancialmente los términos de la doctrina agustiniana hasta entonces vigente y prepararon los recursos necesarios para llegar a una solución final.

Las persecuciones desencadenadas por los cruzados fueron episódicas y contaron con la censura y resistencia de las autoridades. El antijudaísmo del siglo XIII fue, en cambio, una demanda sistemática de suprimir la religión del Talmud. Es cierto que esta tendencia se vio favorecida por la aparición de un sector social de mercaderes y banqueros cristianos que hacía menos necesaria la colaboración judía, pero se trata, fundamentalmente, de un hecho religioso. Ello nos obliga a volver a la doctrina de San Agustín: si la Iglesia es verdadero y definitivo Israel y el Antiguo Testamento sólo puede ser comprendido a través del Nuevo, la única consecuencia que puede extraerse es que Dios ha conservado a los judíos no por méritos propios sino en razón de la utilidad que tienen para el Cristianismo, al ser depositarios de los textos



en que se contiene la Promesa ya cumplida. Respetar y amparar a los judíos es cumplir la Voluntad de Dios. Los Papas habían protegido a los judíos cada vez que esto fuera necesario y sólo se mostraron reticentes en relación con el proselitismo; conservar no significaba ampliar si bien aquí surgieron pocos problemas porque muy pronto los judíos renunciaron a ejercerlo.

Desde San Anselmo (+ 1109) había introducido con gran fuerza en la Teología cristiana la idea de la absoluta racionalidad de la fe: esa certeza absoluta que la Revelación comunica al hombre, constituye en realidad la cúspide de la razón humana; no podría ésta llegar más lejos. Con las solas fuerzas de la razón y la experiencia, puede el hombre adquirir evidencias ciertas, pero sólo Dios puede garantizar la inerrabilidad. La consecuencia era ésta: si los judíos rechazan el cristianismo, que es certeza absoluta y cúspide de la racionalidad humana, es porque ellos se mantienen en una fe y tradición irracionales. Pedro el Venerable, abad de Cluny (+ 1156), estableció que el Talmud debía contemplarse como una modificación sustancial de la Sagrada Escritura. Aquel judío aragonés llamado Moisés —apadrinado en su bautismo, el año 1106, por el rey, permitiéndole tomar los nombres de Pedro Alfonso—, aportó un poderoso argumento a los detractores del Talmud explicando que se había convertido porque en el cristianismo había encontrado una racionalidad de la fe que faltaba en los absurdos e irracionales comentarios de los rabinos. A pesar de todo, Pedro el Venerable, en su *Tractatus*, seguía defendiendo la doctrina de la «hebraica veritas», pues la conservación de la Biblia en su lengua original era garantía para todos.

De este modo se establecía una distinción: respetable la Mishnah no lo era en modo alguno la Guemarah y, mucho menos, los comentarios y explicaciones de los maestros posteriores a Jesucristo. Franciscanos y también algunos dominicos mostrarán una actitud bien distinta. Las dos Órdenes mendicantes aparecieron en un momento de plenitud de la Iglesia que se corresponde con el Pontificado de Inocencio III (1198-1216) pero que es, al mismo tiempo, de enfrentamiento con problemas muy radicales: Hattin ha dado la señal de retroceso de los cristianos en Oriente, los movimientos heréticos en Occidente eran perturbadores y se hacía necesaria la convocatoria de un Concilio que adoptase medidas. Los judíos tuvieron noticia de que se preparaban medidas serias que les afectaban y así celebraron asambleas rabínicas para estudiar el modo de interceder cerca del Papa a fin de que tomara postura en su favor. Los temores se vieron confirmados. El decreto *Sicut iudaeis* del IV Concilio de Letrán registraba modificaciones muy serias respecto a la línea adoptada por Inocencio III en su *Constitutio pro*

*iudaeis.*

Los mendicantes se presentaban a sí mismos como verdaderos misioneros encargados de conseguir un movimiento de conversión de la sociedad. Al principio, y especialmente los fundadores, se mostraron amigos y protectores de los judíos: no debían ser objeto de violencia. Pero las nuevas promociones de frailes, reclutados siempre en medios urbanos, les predisponía contra aquellos que veían resistentes a sus esfuerzos de conversión: los éxitos judíos en el comercio y en los negocios suscitaban envidia y emulación. En Inglaterra organizaron predicaciones en los barrios judíos, tratando de atraerlos a la verdadera fe. Hay datos concretos. En 1247 dos franciscanos dirigen la encuesta en torno a un supuesto asesinato ritual de una niña, acaecido en Valrias. Una acusación semejante en 1288 permitirá a algunos dominicos y franciscanos organizar un tumulto contra los judíos de Troyes.

Gregorio IX estableció el procedimiento inquisitorial. Se trataba, en principio, de recabar para los eclesiásticos la exclusiva competencia en los delitos referidos a herejía, a fin de impedir que tales delitos fuesen utilizados como medios políticos por el emperador y los otros soberanos. El Papa confió a los dominicos el ejercicio de este procedimiento para evitar las presiones temporales sobre los obispos. Sólo los cristianos quedaban sometidos a su jurisdicción. Por consiguiente, entraban en esta consideración los conversos que trataban de volver al judaísmo, un gesto que se calificaba ya de «herética pravedad». No tardaron en producirse acusaciones desde la propia Inquisición contra los maestros judíos, que fueron acusados de fomentar doctrinas heréticas perjudiciales para el cristianismo. En 1267 la bula *Turbato corde* de Clemente IV extendió la competencia de los inquisidores para que pudiesen citar a los judíos como testigos en aquellos asuntos en que se hubiesen producido casos de judaizantes y, desde luego, para intervenir contra quienes hubiesen procurado la abjuración. Los Papas posteriores confirmaron y matizaron estas disposiciones: el procedimiento inquisitorial no era aplicable a los judíos, pero éstos podían ser requeridos para que compareciesen como testigos en sus pleitos.

Durante la vigencia de la doctrina agustiniana, que cesa en el momento en que se dicta sentencia contra el Talmud, se produjeron, como hemos visto, las primeras acusaciones contra los textos rabínicos y también las persecuciones violentas que hemos examinado. Se había creado una atmósfera malsana y negativa en torno a los judíos, de modo que para muchos las violencias y persecuciones parecían justificadas. A pesar de todos estos obstáculos, pero

gracias a la protección tolerante de las altas instancias civiles y eclesiásticas, en el siglo XIII se registraba un crecimiento cuantitativo y cualitativo de la comunidad judía.

2. El choque más importante entre judíos y cristianos surgió como una consecuencia de la querrela en torno a Maimónides. Fue suscitada en Castilla por Meir ben Todros ha-Levi Abulafia (1170-1224) que combatió ásperamente las doctrinas que aquél había formulado en torno a la resurrección. La mayor parte de sus comentarios al Talmud no ha sobrevivido, pero basta lo conservado para que comprendamos la adhesión que mostraba al estricto cumplimiento de la Ley. Su sobrino, Todros ben Josef Abulafia (1225-1285) que fue rabino mayor durante el reinado de Alfonso X y uno de sus colaboradores, que denunciaba ásperamente la vida licenciosa de los judíos cortesanos, avanzaría aun más en la tendencia al misticismo: su *Otzar laa-Kavod* (Tesoro de gloria) está lleno de doctrinas gnósticas y de explicaciones esotéricas en relación con la Escritura.

De este modo, la divergencia respecto al racionalismo defendido por Maimónides y sus partidarios suscitaba, en el sefardismo, una fuerte corriente mística que tuvo en la segunda mitad del siglo XIII una especie de momento culminante, con otro de los miembros de la misma familia, Abraham ben Samuel Abulafia. Los rabinos, dirigidos por Salomon Adret le acusaron de tener pretensiones mesiánicas, ya que con su «qabbalismo profético» anunciaba el inminente fin del mundo.

Partiendo de la teoría de que las letras del alfabeto hebreo constituyen los elementos del nombre de Dios, Abulafia sostenía que el verdadero camino hacia la contemplación divina consistía en una meditación sobre el nombre de Dios y que la «ciencia de la combinación de las letras» permitía acceder al puro pensamiento. Las doctrinas de Abulafia influirían en el siglo XVI a los qabbalistas de Safed. No sólo en España; también en Provenza se había alzado un fuerte movimiento contra Maimónides a causa de la defensa que éste hiciera del conocimiento racional. Rabi Solomon ben Abraham, de Montpellier, apoyado por sus discípulos, David ben Saul y Jonás ben Abraham Gerundí trató de suscitar en el norte de Francia un movimiento consiguiendo que la mayor parte de sus rabinos firmasen un documento que prohibía el acceso a las obras de Maimónides.

Parecía, en consecuencia, que sefardim y askenazim iban a dividirse en un cisma de incalculables consecuencias. Cuando Solomon ben Abraham regresó

a Montpellier, en 1232, al tiempo que promovía la expulsión de aquellos a quienes se tildaba de «averroístas», acudió a los inquisidores dominicos tratando de constituir un frente único, judeo-cristiano, contra Maimónides. Consiguió una especie de sentencia que condenaba a la hoguera las obras reputadas como peligrosas. Era demasiado. Judah y Abraham ibi Hasdai, de Barcelona, consiguieron de sus comunidades que enviaran un escrito a las aljamas de Castilla y de los reinos de Aragón declarándose en favor de Maimónides. Y hasta Josef ben Todros Abulafia, cuyo antimaimonismo era bien conocido, elevó una protesta en toda regla: mezclar a los gentiles en una cuestión que pertenecía a la contextura íntima del judaísmo era uno de los errores y daños más graves que podían cometerse. Permitir que los inquisidores quemasen libros hebreos era lo mismo que enviar a la hoguera la palabra y el nombre de Dios. Rabi Samuel Abraham Saporta dijo que la conducta de las comunidades de Francia equivalía a una profanación pública del nombre divino.

Hay, en todo esto, mucha retórica y no poco de ficción literaria. Muchos historiadores modernos han tomado la noticia al pie de la letra, como si los frailes hubieran amontonado en la calle ejemplares de las obras de Maimónides para ponerles fuego. La única noticia fidedigna es aquella que nos da Kimhi, según la cual Salomon ben Abraham presentó a los inquisidores una denuncia contra Maimónides, al que acusaba de averroísmo, y que esta denuncia fue recibida. Pero no consta que se haya producido sentencia o ejecución. Salomón gozaba entonces de muy buena reputación. El resultado de su denuncia fue, sin embargo, fortalecer en los teólogos cristianos la conciencia de que el judaísmo estaba actuando como portador de doctrinas peligrosas. Los modernos historiadores judíos prefieren otra versión más favorable a sus antepasados, que excluye la intervención de los rabinos en este proceso que condujo a la inclusión de Maimónides entre los acusados de averroísmo.

De todas formas, la denuncia presentada significaba un serio perjuicio para los judíos: los inquisidores de Montpellier, dirigidos por el cardenal Romanus estaban ahora en condiciones de probar que, de acuerdo con su propio testimonio, los judíos se hallaban en posesión de libros que eran peligrosos para la fe. Por su parte, los hebreos se mostraban unánimes albergando un temor fundado a que la Inquisición llegara a intervenir en la vida interna de sus comunidades. Había un fondo real en estos temores pues aprovechando las denuncias contra Maimónides, los inquisidores pretendían extender su jurisdicción alegando que también ellos debían intervenir en los

delitos de herética pravedad contra el Antiguo Testamento.

Resumiendo esta cuestión puede formularse el supuesto de que las desventuras de las dos grandes comunidades judías se iniciaron precisamente a causa de la querrela en torno a la recepción o rechazo de Maimónides. Luego se extendió a otros muchos aspectos, ya que era imposible detener las acusaciones y sospechas. La iniciativa de rabi Salomón, aunque no hubiera pasado de ser un aviso o advertencia, tuvo repercusiones muy graves. Rabi Hillel ben Samuel de Verona (1220-1295) lo advirtió a sus correligionarios haciendo la defensa a ultranza de Maimónides. Habían encendido una hoguera contra el gran maestro; ahora se extendería a todas partes.

3. En 1236 un converso procedente de La Rochelle, Nicolás Donin, que vestía el hábito de los mendicantes, presentó al Papa Gregorio IX una amplia denuncia contra el Talmud y sus consecuencias, la liturgia judía, los comentarios rabínicos, etc., declarando que contenían injurias muy graves contra el cristianismo. Los historiadores no están de acuerdo a la hora de establecer los motivos que impulsaron a Donin: parece que había recibido el herem de sus correligionarios antes de convertirse. Greyzel supone que los textos aducidos por el acusador no eran talmúdicos sino de maestros karaitas, que aún circulaban en las comunidades europeas. El Papa no quiso obrar con precipitación, probablemente porque juzgaba necesario recabar previos asesoramientos.

El 9 de junio de 1239 Gregorio IX, que estaba preparando ya la convocatoria de un Concilio que tendría lugar finalmente en Lyon, entregó a Donin un breve con instrucciones muy precisas para el arzobispo de París, Guillermo de Auvergne. Se comunicaron simultáneamente a los reyes de Francia, España e Inglaterra. Se indicaba que en un día determinado, primer sabbath del mes de Lent (3 de marzo de 1240) debía hacerse por sorpresa una recogida de libros en las sinagogas a fin de que pudieran examinarlos expertos teólogos dominicos y franciscanos. Aquellos que fuesen peligrosos para la fe cristiana serían enviados a la hoguera. Sólo Luis IX se mostró dispuesto a cumplir la orden del Papa, aunque impuso una condición: los judíos tendrían la posibilidad de defenderse de las acusaciones que contra ellos se habían formulado.

En consecuencia fue convocado un debate, presidido por la reina Blanca, madre de San Luis, a fin de que pudieran contrastar sus argumentos el converso Donin y el más prestigioso de los rabinos de Francia, Jehiel de París, también conocido como Sir Vives. No se trataba, en modo alguno, de una

discusión entre iguales: Jehiel y otros tres rabinos, Judah ben David de Melun, Samuel ben Solomon de Chateau-Thierry y Moses ben Jacob de Coucy, fueron convocados para responder a las preguntas que les formularía el canciller de la Universidad de París, Eudes de Chateauroux. Se trataba, por tanto, de una investigación. Como los dos primeros mencionados dieron respuestas que coincidían de modo absoluto, en las sesiones del 25 al 27 de junio de 1240, se decidió no importunar a los otros dos. Se trata de un episodio bien documentado y, por consiguiente, conocido en sus dos versiones, ya que se conservan los textos que redactaron los amanuenses cristianos y también el memorando hebreo en que Jehiel conservó la memoria de su disputa con Donin, recientemente publicado. Los cristianos invocaron la autoridad del Papa, expresada en la carta del 3 de marzo de aquel mismo año.

La argumentación pontificia, recogida por Dudes, era ésta: los judíos, no contentos con olvidar e incumplir la Ley que Dios les había dado, inventaron para suplantarla otra a la que llaman Talmud (enseñanza), la cual es un producto de sabios y escribas que la han puesto por escrito y se impone a todas las comunidades. De este modo, el judaísmo talmúdico incurría en herejía contra el Antiguo Testamento, no menos grave que la que cometen otros contra el Evangelio. En segundo término: mientras que los cristianos, movidos por su piedad hacia el Pueblo de Israel le consienten que habite en su territorio, sus miembros responden insultando en sus libros a los cristianos y aborreciendo a Moisés y los Profetas, esto es, a la tradición bíblica que unos y otros tienen en común. Tercera: los judíos sustituyen la Biblia por el Talmud que contiene blasfemias contra los cristianos. En consecuencia —esto es algo que Inocencio IV repetiría con mayor énfasis— no cabe duda de que el Talmud debe considerarse perverso, tanto desde el punto de vista de la tradición judía como de la fe cristiana.

Las tres acusaciones concretas que en París se formularon venían a ser la síntesis de los 35 artículos que Donin entregara a Gregorio IX. Del modo siguiente:

a) Afirmaba el converso que los judíos pretenden haber recibido de Dios una Ley Oral que coloca a los rabinos por encima de la sabiduría de los Profetas. Por eso obligaban a sus hijos a apartarse de la lectura directa de la Biblia teniendo que someterse a las enseñanzas del Talmud.

b) El Talmud muestra su hostilidad a los cristianos. Como prueba de este aserto Donin presentaba aquella ley talmúdica que permite la anulación de los votos lo que, a su juicio permitía a los hebreos incumplir los contratos que

hubiesen firmado con cristianos.

c) Los textos del Talmud llaman adúltera a la Virgen María e insultan a Jesús, al Papa y a la Iglesia en términos de inaceptable obscenidad.

En el debate, Donin afirmó que podía probar que el Talmud tenía sólo 400 años. Sin duda exageraba partiendo por la mitad su edad. Jehiel protestó: en la conciencia judía tenía 1.500 años o más. Exageraba también duplicando el plazo. Añadió que, rechazando el Talmud, Donin se había hecho culpable de herejía y por esta razón había sido excluido de la sinagoga quince años atrás; pues cada pasaje de la Escritura necesita de una interpretación y esto es lo que proporciona el Talmud. En consecuencia quien le rechaza está rechazando la enseñanza verdadera. En este momento Donin preguntó a Jehiel si creía todo lo que decía el Talmud. Respondió el rabino que todo judío está obligado a creer en la interpretación talmúdica de la Escritura en lo que se refiere a la ley, pero que la creencia en leyendas o pequeñas historias adherida es meramente opcional. A la acusación que se le formuló de que el Talmud atribuye caracteres antropomórficos a Dios respondió Jehiel citando pasajes de la Biblia que así lo hacen sin que los cristianos pongan inconveniente. Afirmó finalmente el rabino que el Talmud le parecía indispensable para llegar a una correcta interpretación de la Ley y que sólo permaneciendo en él puede considerarse como fiel judío; quien lo rechaza, como Donin hiciera, sólo puede considerarse infiel.

Llegó entonces el punto culminante del debate. Donin mostró aquellos pasajes del Talmud en que se injuria a Jesús, condenado eternamente al pozo de estiércol, a María, a José y a los discípulos, afirmando que con estas falsedades se impedía a los judíos que accedieran a la verdadera fe. Jehiel replicó que no había que referir tales cosas a Jesús de Nazareth; no todos los que se llaman Luis son reyes de Francia. Por otra parte no era únicamente el Talmud obstáculo para la aceptación del cristianismo, pues todas las enseñanzas judías coinciden en ese punto y no puede admitirse a Jesús como Mesías. Ese Jesús, añadió, que menciona el Talmud incurrió en la justa ira de los sabios de Israel rechazando la tradición correcta que enseñaban los fariseos, y «no hizo sólo esto sino que defraudó a Israel, pretendió ser Dios y negó la esencia de la fe». El famoso rabino hubo de admitir ante sus interrogadores que en un pasaje del Talmud se dice que Jesús fue justamente ejecutado por sus crímenes, pero esta no era una tesis que los talmudistas hubieran inventado ya que se trataba de una creencia que compartían todos los judíos.

La acusación, tal como la habían presentado los maestros cristianos había recibido la prueba que éstos esperaban: las enseñanzas talmúdicas eran contrarias al cristianismo y, en consecuencia, peligrosas para éste. Jehiel intentó tomar la iniciativa, a fin de sostener el ánimo de sus correligionarios, acusando a Donin en su calidad de antiguo judío, de infidelidad. El herem contra él pronunciado debía considerarse justo. Pero esto significaba que, por ambas partes, se habían roto los puentes de comunicación. Los conversos, por el hecho de serlo, estaban condenados, desde el punto de vista judío. Pero los talmudistas también, desde el cristiano.

El tribunal que presidía Eudes de Chatearoux, que contaba con el consenso de los maestros de la Universidad de París, pronunció una sentencia condenatoria del Talmud. Un tribunal de Roma confirmó la sentencia. Un dominico, Enrique de Colonia, convenció a San Luis de la conveniencia de llevar a cabo una ejecución pública. En consecuencia en 1242 más de treinta carretadas de Talmudes confiscados se depositaron en la plaza de la Grève formando una pira a la que se prendió fuego.

4. La sentencia dictada y ejecutada contra el Talmud venía a significar el abandono de la doctrina agustiniana acerca de la conducta a observar en relación con los judíos, ya que éstos dejaban de ser considerados como custodios de la Sagrada Escritura y garantes de la autenticidad de sus textos en la lengua original para convertirse en falsificadores de la misma y propagadores de doctrinas muy peligrosas para los mismos cristianos. Esta postura no era enteramente nueva; desde la época de Justiniano y sus leyes antijudías se venía presentando el argumento de que los rabinos desviaban a sus fieles de la verdad contenida en la Biblia, ya que si se atuviesen a ella sabrían que Cristo era verdadero Mesías y se convertirían. Tal doctrina había sido formulada, entre los occidentales, por Agobardo en su *De iudeorum superstitionibus atque erroribus*, de donde la tomaran el converso Pedro Alfonso y el abad de Cluny, Pedro el Venerable, arriba mencionados. Desde mediados del siglo XIII se insiste en una tesis: los judíos deben ser sustraídos a la influencia de sus rabinos y sacados de su error para que se conviertan. Los que llamamos debates no eran otra cosa que catequesis desde el punto de vista cristiano.

Ésta fue la tarea a la que se entregaron los mendicantes con entusiasmo. No es correcto contemplarla como una expresión del procedimiento inquisitorial ya que éste sólo podía aplicarse a los conversos y en la mayor parte de los países como sucedía en Castilla y Portugal ni siquiera había sido introducido. De las



decisiones tomadas en 1240-1242 salieron dos consecuencias: ataque sistemático a las doctrinas sustentadas por los maestros judíos, basadas todas ellas en el Talmud, y propósito de llevar el conocimiento de la doctrina cristiana a los judíos. El judaísmo dejó de ser definido como una verdad anterior al cristianismo y que debía ser completada mediante la adopción de éste, para ser considerado como una falsificación: tal es la tesis que sostiene el famoso maestro Alejandro de Halles en su *Summa*. Las autoridades, que ignoraban el hebreo, consideraban que todos los libros escritos en esta lengua eran dañinos. Estamos ante las primeras raíces de esa calificación de brujería para «los signos cabalísticos». En 1244 los libros que poseía el fallecido David de Oxford fueron confiscados para evitar los peligros del contagio, y en 1251 se produjo una quema de libros en Bourges. Nadie, entre los cristianos, dudaba de la perversión del Talmud. Tampoco nadie, salvo los conversos, tenía acceso al mismo.

El Papa Alejandro IV, tras renovar las sentencias ya pronunciadas, recomendó a todas las autoridades proceder a la recogida de ejemplares del peligroso libro. Clemente IV, francés, en una bula dirigida a Jaime I, *Damnabili perfidia iudaeorum*, reprendía a éste porque siguiera consintiendo a los judíos de su reino el libre empleo del Talmud; disponía que los mendicantes procediesen a examinar todos los ejemplares allí existentes a fin de eliminar aquellos que contuviesen injurias contra el cristianismo. Esta misma orden sería cursada por Honorio IV en 1286 refiriéndose a Inglaterra. En 1320 Juan XXII explicó que los cristianos que leían el Talmud, se pervertían. Los reyes, en general, respondieron efectivamente a estos mandatos; los que hacen excepción se limitaron a guardar silencio. En 1254 una disposición de Luis IX reiteró la orden de que fueran quemados los Talmudes, dando así respaldo a la ejecución de 1242. Tras la expulsión de 1306 hubo un retorno parcial, dispuesto por Luis X, en 1315: pero una de las condiciones era que no pudiesen traer consigo ejemplares del Talmud. Se daría amplia difusión al testimonio que en 1320 un converso, cuyo nombre judío fuera Baruch, prestó ante un tribunal de Pamiers; se trataba de una víctima de la violencia de los Pastorellos. Cuando uno de los bautizados a la fuerza quería retornar al seno de la comunidad era sometido a una ceremonia infamante: se rapaban las uñas y el pelo y se lavaba todo el cuerpo con chorros de agua a fin de eliminar las manchas que el bautismo dejaba; ese mismo ritual se aplicaba a las mujeres no hebreas antes de que pudiesen ser admitidas en la comunidad mediante matrimonio con un judío.

La catequesis se había iniciado antes de las sentencias de 1240; los

historiadores judíos se refieren a ella considerándola un debate porque ésta era, siempre, el intento de los rabinos, haciendo de sus respuestas una especie de planteamiento doctrinal alternativo. Pero tenemos el testimonio que, hacia 1230, redactó rabi Meir ben Solomon de Narbona cuando fue citado para uno de estos encuentros, en el que se iba a tratar de una manera especial el tema de la usura. El fraile dominico encargado de la operación, acompañado de muchos colegas, entró en la sinagoga mayor y pronunció un sermón al que los judíos tuvieron que atender en silencio y sólo después se permitió al rabino responder a las preguntas que se le habían formulado. Con posterioridad, Jaime I formularía una disposición declarando obligatoria la asistencia de los judíos a tales sermones (1242).

En 1278 el Papa Nicolás III incluyó, entre las misiones de los frailes, ésta de predicar a los judíos: esta disposición se había redactado en términos moderados pero muy pronto los Pontífices y reyes tuvieron que moderar el ímpetu de los mendicantes porque se extralimitaban. Los judíos elevaban sus quejas. Felipe IV algunos años antes de que decretara la expulsión, liquidando el problema, tuvo que hacer fuertes reconvenções distribuyendo ejemplares de la bula *Turbato corde* de Gregorio X en que se advertía muy seriamente a los inquisidores que carecían de potestad sobre los judíos. Puede decirse que los frailes, a lo largo del siglo XIII, elaboraron un programa muy completo consistente en inducir a los judíos, mediante el temor, a que se hiciesen cristianos: quemando libros, predicando en tonos muy amenazadores e invadiendo las sinagogas creaban un ambiente de inseguridad que se reflejaba también en la población cristiana que se convencía, más y más, de que los judíos eran gente odiosa. Toda esta campaña desembocaría, en el siglo XIV, en nuevos asaltos a las juderías.

5. También en España las relaciones entre las dos comunidades se hicieron más ásperas en el correr del tiempo. Algunas veces saltan a primer plano relaciones que podemos calificar de afectuosas como las de Alfonso X con algunos de sus colaboradores o de su nieto don Juan Manuel con el médico ibn Walkar, pero pueden considerarse como excepciones a una regla general inexorable. Las calumnias, verdaderos «estereotipos para el odio», tenían dos vertientes, religiosa y social. Antes de que concluyera el siglo XIII detectamos el inicio de una trayectoria que iba a conducir a los europeos del antijudaísmo al antisemitismo. Los judíos usaban la lengua hebrea en la sinagoga, pero en la vida ordinaria se servían de las lenguas romances peninsulares.

La primera leyenda tendía a rodear al judío de signos tenebrosos. Las letras que forman el alefato eran consideradas por los qabbalistas —un movimiento que se desarrolla precisamente en España durante este tiempo— como portadores de dos mensajes, uno literal y el otro místico. Los cristianos, que conocían algo de esto, las pusieron en relación con la brujería y nigromancia: trazar «signos cabalísticos» es tanto como decir conjuros. Una barrera de temor ante supuestos pactos con las fuerzas ocultas fue naciendo entonces en España; ha perdurado a través de muchos modelos literarios. Con el tiempo, las ciudades trataban de reducir el espacio de habitación de que disponían los judíos, intensificando su aislamiento: el gusto por las especias fuertes significaba olores en el ambiente que fueron interpretados como suciedad. La realidad era bien distinta pues la higiene en las comunidades judías, como se comprobó durante la Peste Negra, superaba a la de las comunidades cristianas. Todo esto bastaba para crear la imagen del judío errante, sucio y torcido, inclinado a la hechicería.

Una sociedad que rendía culto a la espada y daba nombre propio a ésta y al caballo, se vinculaba necesariamente al vigor físico y a las costumbres violentas. Motejaba a los judíos, privados del uso de las armas y alejados del oficio militar, de cobardes. Por experiencia larga, el judío sabía muy bien que era la suya la parte más débil y que toda su seguridad dependía de que fuera capaz de rehuir el peligro en lugar de enfrentarse con él: cualquier grupo social minoritario y amenazado, que vive bajo una techumbre ominosa, temiendo a cada instante que pueda desplomarse sobre él, no puede evitar los gestos de temor. De este modo se formó el otro estereotipo, tan grato a los propagadores del antijudaísmo: asustadizo y débil, huye y se esconde. No se tuvo en cuenta el valor que muchos judíos desplegaron en tiempo de persecuciones, prefiriendo la muerte a la apostasía.

Se sumaban a estas denuncias otros dos vicios: avaricia y apego al dinero. Los judíos, rodeados en Europa de tantas restricciones económicas, se acostumbraron a pensar que el modo fiable de riqueza estaba constituido por los bienes muebles, únicos sobre los que podían ejercer la nuda propiedad. Y tenían que ocultarlos cuidadosamente pues se les hacía frecuente objeto de confiscaciones. Era preciso aguzar el ingenio buscando subterfugios que les permitieran salvarlos en el momento de la fuga o destierro. En España había una mayor amplitud que entre los askenazim: en 1492 —condición generosa que no se había dado en las expulsiones anteriores— se les permitió vender los inmuebles y convertir todo en letras de cambio; muchos bienes judíos se

perdieron en la operación. La experiencia, desde el siglo xi, les enseñaba que sólo aquello que habían podido llevar consigo, cuidadosamente oculto o empleando los medios bancarios indirectos, servía después de plataforma para reconstruir su existencia en ese nuevo exilio. La adhesión a los bienes de mucho valor y poco peso —como las piedras preciosas o los metales finos— les era atribuida a avaricia.

Por esta vía llegamos a Shylok, el famoso personaje de Shakespeare en *El mercader de Venecia*: sucio, cobarde, astuto, avaricioso y usurero, buscaba sólo el daño de los cristianos a quienes odiaba. Nuestra literatura está llena de modelos semejantes. Los rasgos esenciales del boceto se trazaron en la Edad Media y los esfuerzos realizados por las últimas generaciones no han conseguido disiparlos por completo.

Fueron, sin embargo, las acusaciones relacionadas con su comportamiento religioso las que desencadenaron las más graves consecuencias. En los siglos duros de la Edad Media, cuando la servidumbre resultaba recurso para asegurar la pervivencia de los campesinos pobres, vinculándolos a la tierra, ésta tenía que ser protegida de los préstamos usurarios que, dada la escasez del dinero, devengaban intereses muy altos. La usura, situada por encima del 33%, se convirtió en uno de los pecados más aborrecibles. Nada tan fácil como generalizar: en España donde sólo una minoría de judíos se dedicaba a operaciones de crédito, la práctica de la usura fue atribuida a todos. Ha llegado hasta el siglo xx la expresión corriente, «ir al judío», como equivalente de recurrir a las casas de empeños. Resultaba muy difícil distinguir entre créditos legítimos y préstamos usurarios.

Partiendo del odio de los judíos al «nombre cristiano» se desencadenaron mentiras y calumnias de muy diverso tipo. Por ejemplo se decía que los médicos trataban de envenenar a sus pacientes. Se llegó tan lejos que en algunas comarcas se les autorizaba únicamente a diagnosticar la enfermedad recetando los remedios oportunos, pero sólo los boticarios cristianos podían preparar las medicinas. En 1321 circuló por Castilla la noticia de que los judíos se habían puesto de acuerdo con el rey de Granada para que éste les proporcionase leprosos que, bañándose en los ríos comarcanos, podían extender su terrible enfermedad a la población cristiana. Naturalmente también llegó a España la doble calumnia del «crimen de sangre» y la «desección de la Forma». Ahí tenemos la curiosa leyenda de Santo Dominguito del Val, cuyos restos habían venido misteriosamente de Inglaterra. Insistamos en un aspecto vital: los calumniadores cuentan con la

ventaja de ser siempre creídos; no necesitan lógica en sus leyendas.

La comunidad sefardí fue creciendo en medio de un pasillo de odios: por eso se mostró en ella una tendencia al cierre de posiciones; había que afirmar a toda costa las esencias del judaísmo. Tras la muerte de Abraham ibn Daud se fue imponiendo en las escuelas rabínicas la tendencia a rechazar las tentaciones del racionalismo: en muchas de ellas, como hemos anotado, se llegó a prohibir la lectura de Maimónides. Su famoso pensamiento acerca de que la Ley revelada descubre el orden existente en la Naturaleza fue considerado peligroso, como si Dios quedase reducido a ser el Activo Intelecto de Averroes. El término *averroísmo* para definir las corrientes próximas al materialismo, fue tomado por los cristianos de los judíos. Conviene advertir que Averroes estaba siendo mal interpretado: jamás había defendido el materialismo.

Durante siglo y medio cinco generaciones sucesivas de sabios y pensadores, Nahmánides, Solomon ibn Adret, Asher ben Yehiel, venido de Alemania Isaac ibn Sheshet y Hasdai Crescas, ahondaron en ese valor fundamental del judaísmo que consiste en el amor a la Torah, precioso regalo de Dios y fuente de saber que supera la verdad pero no la destruye. Conocer, dijeron, rememorando el profundo sentido bíblico de esta palabra, tan relacionado con el matrimonio, no consiste únicamente en ejercer las potencias racionales; el principal protagonismo corresponde a la voluntad. Sólo se conoce verdaderamente aquello que se ama. En este sentido Abraham *conoció* a Sara y ambos engendraron a Isaac.

Para las autoridades judías, como para las cristianas, el averroísmo, en esos años de tránsito de los siglos XII al XIII se presentaba como un desorden social porque rechazaba la relación personal entre el hombre y Dios, su Creador, sometiendo al primero al orden necesario que impera en la Naturaleza. Frente a él, la conciencia judía se esforzó en defender la profunda doctrina de que Yahvé había escogido a su Pueblo, haciendo de él un vaso de elección, pero reclamando una respuesta libre. Esta doctrina hacía surgir un interrogante, al que judíos y cristianos dieron respuestas muy divergentes:

- Nahmánides explicaría a Jaime I cómo el galut es un proceso de purificación enderezado a limpiar los pecados del Pueblo. Sufriendo en él los judíos tenían la muestra del amor de Dios que trata de reparar el desorden causado por la culpa.
- A esto oponían los exégetas cristianos que Dios castiga la «perfidia» —

resistencia a la fe de los judíos—, pues habiéndole enviado a su Hijo, en cumplimiento de la Promesa, ellos le habían rechazado reclamando incluso su muerte. Así se hicieron acreedores al destierro y desarraigo, condenados a vivir sin tierra propia, errando, como Caín, por los caminos del mundo.

6. Los ataques a fondo por parte de los dominicos, que presentaban al judaísmo como una amenaza para la fe cristiana, encaminaban a las comunidades establecidas en Occidente a una completa destrucción. Bastaba un razonamiento simple. Si el judaísmo, entendido desde el punto de vista religioso de los cristianos, debe considerarse como un mal, no puede aspirar a otra cosa que a la simple tolerancia en tanto en cuanto no haya poderosas razones que reclamen su supresión. Y éstas comenzaban a presentarse con la sentencia contra el Talmud y la alarma que en sociedad despertaba la práctica de la usura. De este modo, desde finales del siglo XIII, se despertaba la conciencia de que una «solución final» podía venir de una intensificación en las predicaciones y posteriormente de la expulsión de quienes se resistiesen a la catequesis.

Las fuertes campañas de fray Bartolomeo d'Aquila resultaron decisivas para la liquidación de una de las comunidades más fuertes, en Apulia. En 1270 Carlos de Anjou, que inauguraba el gobierno de esta dinastía en Nápoles, dando un giro de 180 grados a la política proteccionista de Federico II y su hijo Manfredo, ordenó retirar los Talmudes y aquellos otros libros que los predicadores juzgaran peligrosos para la fe cristiana. Las Vísperas y el establecimiento de la Casa de Aragón en Sicilia, pudieron ser considerados por los judíos como un suceso favorable pues Pedro III, enemistado con la Sede Romana, les otorgó su protección en línea con la conducta de los Staufén. Los inquisidores lograron en 1288 que Carlos II decretara la expulsión de los judíos de los señoríos de su linaje en Francia, esto es, Anjou y Maine, y le plantearon como un serio problema la densidad de población judía en el reino de Nápoles: demasiado numerosos e importantes, los judíos de Apulia no podían ser expulsados; en consecuencia se decidió aplicar la otra alternativa de intensidad en la catequesis. No conocemos con exactitud los procedimientos empleados por los predicadores aunque estamos convencidos de que entre ellos estaban tanto las presiones morales como las ventajas económicas.

Es indudable que hubo conversiones masivas: por ejemplo una comunidad

napolitana ya convertida, pudo transformar su sinagoga en iglesia cristiana porque había dejado de prestar servicio. Pero fray Bartolomeo no estaba contento: acusó a los judíos de Apulia de haber cometido dos delitos, practicar la circuncisión en un descendiente de conversos y proceder a la supresión de los efectos del bautismo en un joven que recibiera el sacramento. Exigió, en consecuencia, a Carlos II un mayor rigor en las presiones. Parece, pues, que en la última década del siglo se llevó a cabo una tarea muy fructífera. Tenemos noticias de que en 1294 un total de 1.300 familias de conversos se hallaban exentas de impuestos, porque ésta era la condición que se les había otorgado a cambio del bautismo. No estamos en condiciones de decir si este número relativamente elevado abarcaba a toda la antigua comunidad. La tradición judía guarda el recuerdo de que muchos huyeron a fin de conservar su fe.

Las juderías prácticamente desaparecieron: en 1302 el cementerio judío fue suprimido porque ya no había familias que lo utilizaran para sus deudos. Muchos años más tarde Solomon ibn Verga, autor del conocido libro *La vara de Judá*, recoge una tradición judía según la cual en Nápoles y en Trani se había colocado a los judíos en la alternativa de elegir entre el bautismo y la muerte. De esta compulsión se hace responsable al rey Carlos II que estaba convencido de que estaba cumpliendo con ello sus deberes de cristiano.

7. Pareja importancia a la de fray Bartolomeo tiene fray Bernardo Gui. Nacido en Rogère en 1261 o 1262, ingresó en la Orden de los predicadores en 1280, recibiendo una profunda formación en Lógica, Física y Teología. Llegó a ser, en consecuencia, uno de los más brillantes maestros dominicos en un momento en que éstos contaban con las figuras más sobresalientes de la intelectualidad católica. Profesor entre 1290 y 1294 pasó a ejercer funciones de juez inquisidor en Toulouse entre 1307 y 1320. Fue entonces cuando suscitó, como un problema muy grave, el que planteaban los conversos que retornaban al judaísmo o trataban de continuar con sus antiguas costumbres. Éste es el delito que se llama judaizar. Pasó sus últimos años en Lodève, donde murió en 1331.

Autor muy prolífico, se conservan de él treinta y cuatro obras. Una de ellas, *Practica inquisitionis heretice pravitatis* que es una especie de manual que complementa las famosas Instrucciones redactadas por San Raimundo de Penyafort, nos ilustra profusamente acerca de este delito concreto de conservación del judaísmo por parte de los ya bautizados, que se inscribe en la herética pravedad. Desciende a menudos detalles como la detención e

interrogatorio de herejes, modo de pronunciar sentencias, penas que deben imponerse, etc. Puede ayudarnos a comprender el esquema saber que se sentenciaba a una multa de cien libras turonenses a aquellos judíos que inducían a un converso a volver a su antigua religión; además tendrían que jurar sobre la Torah y por la ley de Moisés que denunciarían ante la Inquisición a todos los judaizantes.

Bernardo Gui sostenía la tesis de que siendo los jueces inquisidores los encargados de todos los delitos de herética pravedad no debía hacerse salvedad de personas otorgándoseles jurisdicción sobre los judíos cuando de dichos delitos se trataba. Y siguiendo la línea de Nicolás Donin propuso que se exigiese de todos los judíos un juramento de no blasfemar el nombre de Jesús o de María o de la fe cristiana. Incorporó a su libro seis cartas que redactara en 1310 en las cuales trataba de definir y denunciar la existencia de una literatura judía que era perversa para los cristianos. Afirmaba, en definitiva, que el Talmud contenía serio peligro para la fe. Sabemos que, en su calidad de juez inquisidor ordenó al superintendente de los judíos de Toulouse y al senescal de Agen que procediesen a confiscar todos los libros que se hallaban en poder de los judíos a fin de proceder a un examen y expurgo de los mismos.

El proyecto era: puesto que se había demostrado que los judíos eran capaces de redactar y conservar libros que eran blasfemos y sumamente peligrosos para la fe cristiana, debía otorgarse a los dominicos, investidos ya con el oficio de la inquisición, una función de vigilancia acerca de las doctrinas que eran enseñadas a los judíos. El Papa Juan XXII, protagonista esencial en la batalla contra el nominalismo de Ockham, renovó las sentencias contra el Talmud, y fray Bernardo dio una gran difusión a esta sentencia. Es muy probable que en 1319 procediera a una quema de libros en Toulouse. No hay, en los escritos de Gui ninguna acusación nueva: se estaban repitiendo las acusaciones que se manejaran en el proceso de los maestros parisinos. Sin embargo se aprecia una diferencia entre él y Nicolás Donin; no se podía decir de los judíos que incitaban contra los cristianos porque desde 1306 estaban expulsados de Francia. Ahora la preocupación se tomaba contra los conversos y se trataba de prevenir seriamente, contra las doctrinas que los judaizantes podían seguir difundiendo.

En 1242 (bula *Ad extirpandos*) y en 1245 (Concilio de Lyon), el Papa Inocencio IV había mostrado su decisión de llevar a cabo la extirpación de toda clase de herejías. Tres cuartos de siglo después, cuando los ecos de los



movimientos disidentes se estaban apagando, Bernard Gui insistía: el judaísmo talmúdico era, en sí mismo, una herejía contra el Antiguo Testamento y, en consecuencia, un peligro muy grave contra la Cristiandad. Señalaba como principales responsables de este peligro a los tres grandes maestros, Rashi, Kimhi y Maimónides. Para él la peor de las blasfemias era aquella que circulaba en algunos escritos panfletarios que no se conformaban con negar la divinidad de Jesucristo sino que convertía al fundador del Cristianismo en hijo de una prostituta. De hecho las noticias que recogía, sin duda fidedignas, señalaban uno de los efectos contradictorios de las presiones de muy diverso tipo que empujaban a los judíos a un bautismo no deseado: algunos de los conversos o descendientes de éstos, que reprochaban a sus progenitores que les impidiesen seguir siendo judíos, retornaban a su antigua fe, sometiéndose a las dos ceremonias que les devolvían al seno de Israel: circuncisión y *tymla*.

*Tymla* es la ceremonia que borra los efectos del bautismo. La descripción que de ella hace el dominico es probablemente correcta. Consiste en el corte de las uñas y del pelo —norma que se sigue aplicando— antes de proceder a tres inmersiones en agua corriente mientras el interesado recita en voz alta la profesión de fe judía. Luego se pronuncia sobre él la bendición. Naturalmente estos detalles eran interpretados desde la fe cristiana como un pecado horrendo.

## CAPÍTULO XVIII

# AGRESIÓN Y DESTRUCCIÓN EN ESPAÑA (1215-1391)

1. Las divergencias que se produjeron entre las dos sociedades, cristiana y judía, en España, escenario hasta finales del siglo XIII de una importante interacción cultural, comenzaron a ahondarse con la acción de los dominicos hasta desembocar en una ruptura sin atenuantes, que se produjo en dos tiempos: el de la destrucción y violencia (1391) y el de la suspensión del permiso de residencia (1492) que pondría definitivamente término al régimen de tolerancia. El retorno de judíos a España desde finales del siglo XIX se produciría dentro de los esquemas jurídicos de la libertad religiosa. Separados exactamente por un siglo, ambos acontecimientos no pueden comprenderse si no se ponen en relación con la conducta que estaban siguiendo todas las naciones de Europa. Menos aun si se pretende enmarcarlos en una supuesta lucha de clases como se ha pretendido en nuestros días. Hay una larga trayectoria que es necesario recorrer con detenimiento, aun a costa de ser reiterativos.

Recordemos algo que con anterioridad se ha explicado. Los judíos constituían en España una fuerte comunidad religiosa ajena a cualquier forma de proselitismo, pero que crecía, ya que eran muy pocos los que la abandonaban para, mediante el bautismo, incorporarse a la sociedad cristiana. Dicha comunidad, por concesión regia, estaba protegida por ciertas disposiciones jurídicas. No se trataba de reconocer un derecho sino, simplemente, de otorgar una protección porque a los monarcas interesaba su presencia. En estas condiciones la sociedad judía había madurado, contando con muchos elementos necesarios para su conservación y mejora en las condiciones. Todavía en el siglo XIII parecía, a los judíos que sufrían persecuciones, un buen lugar de refugio. La célula fundamental era la *aljama* que estaba regida, como los municipios cristianos, por un consejo (en hebreo *kahal*) que, como

sucedía en los municipios cristianos, estaba regido por una oligarquía. De este modo los *neemanim* podían socialmente parangonarse con los regidores castellanos; también ellos pertenecían a unos cuantos linajes sobresalientes.

La existencia de dichas oligarquías era considerada ventajosa para la comunidad, pues sus miembros, en relación con la Corte de los reyes, disponían de influencia y poder suficientes para revertir sobre sus comunidades beneficios obtenidos de la autoridad cristiana. Sin embargo, esta situación generaba algunos muy serios defectos pues los judíos conectados con los resortes de poder, ricos, tendían a abandonar sus barrios, vestían y vivían como los nobles cristianos, copiaban sus vicios y frecuentemente se mostraban poco seguros o consecuentes con su fe. Lujo y riqueza les dominaban. Eran precisamente los ejemplos que los cristianos tenían ante sus ojos y, generalizando, extendían sus defectos y afán de riquezas a todos los judíos. Es un hecho frecuente: la opinión simplificadora atribuye a una comunidad los defectos de unos pocos de sus miembros. En el siglo XIII esto significaba que las virtudes de los judíos, su intensa vida de piedad o la solidaridad interna con que se sostenían rabinos, lectores, estudiantes, viudas, pobres y huérfanos, eran absolutamente desconocidas.

En cambio, como hemos visto, las convulsiones internas que provocó el estudio de Maimónides y las influencias de una corriente racionalizadora, si llegaron a conocimiento de los maestros cristianos envolviéndolas en ese calificativo de «averroísmo» que parecía indicar una peligrosa inclinación al materialismo. Algunos de los expulsados de las sinagogas buscaron refugio en la sociedad cristiana creyendo encontrar en ella mayores facilidades para su conducta. Fueron estos conversos de primera hora, entre los que figuraba Nicolás Donin, los que llamaron la atención acerca de las injurias que el Talmud contenía contra el cristianismo. La sentencia de París se hizo extensiva a toda la Cristiandad aunque no fuese ejecutada con el criterio riguroso de 1248. En España el efecto principal fue éste: todo cristiano debía conocer con seguridad que el judaísmo había llegado a convertirse en una «perversión» de la doctrina del Antiguo Testamento. Ahora bien, un mal puede ser tolerado especialmente si se teme que su brusco desarraigo puede provocar perjuicios, y a esta epiqueya se agarraron, como a un clavo ardiendo, los monarcas peninsulares que no querían ser privados de «sus» judíos; durante un siglo todavía ni siquiera se exigieron las condiciones de habitación y vestido impuestas por el Concilio de Letrán.

2. Se había dado el gran paso de declarar al talmudismo herejía contra la

religión mosaica. En las obras posteriores que conformaron la mentalidad antijudía en España, especialmente el *Pugio fidei* de Ramón Martínez y el  *Fortalitium fidei* de fray Alonso de Espina, encontramos los argumentos de Donin. Se desató el celo de los mendicantes para conseguir de los reyes que adoptasen la postura que en Francia o Nápoles se estaba asumiendo. En esta tarea es importante tener en cuenta la influencia de San Raimundo de Penyafort que fue precisamente, desde su condición de dominico y gran jurista, el autor de las primeras Instrucciones para el ejercicio de la función inquisitorial.

Nacido en Villafranca del Penedés entre 1175 y 1180, había estudiado y enseñado en la catedral de Barcelona hasta 1210, en que pasó a estudiar a Bolonia durante seis años, obteniendo la licencia en ambos Derechos. Regresó a Barcelona e ingresó en la Orden de los Predicadores en 1222. Confesor del Papa Gregorio IX, que le daría el encargo de completar sus propios decretos acerca de la Inquisición y también de revisar sus *Decretales*, fue general de su Orden en 1238. Pero desde 1240 hasta su muerte en 1275 — estaba a punto de cumplir cien años— residió en Barcelona. Reformó las Constituciones de su Orden y fue una gran figura dentro de la Iglesia de su tiempo. Conseguiría convencer a Jaime I de la necesidad de introducir en sus reinos el procedimiento inquisitorial para combatir la herejía que había alcanzado cierta extensión en Cataluña. Esto conducía a suscitar también aquí la cuestión judía. Se han escrito atribuciones y noticias que son absolutamente incorrectas. Es seguro que protegió tanto a Pablo Christiani como a Raimundo Martínez pero esto no indica sino un deseo de evitar recelos o prevenciones contra los conversos.

San Raimundo partía de una idea, que no era exclusivamente suya, pero que es antecedente claro de la de Ramon Llull, consistente en afirmar que la solución del problema judío sólo podía venir a través de la conversión; y ésta sólo podía lograrse utilizando argumentos que vinieran, exclusivamente, de las Escrituras. Lo mismo podía intentarse con los musulmanes. En consecuencia era imprescindible que algunos dominicos aprendieran hebreo y árabe para dotarse de los instrumentos necesarios. Parece que en su tiempo hubo algunos frailes que, aprovechando las buenas relaciones entre los reyes aragoneses y Túnez, pudieron viajar a este país. Pero las primeras escuelas de árabe se detectan en Murcia, Játiva, Valencia y Barcelona; no era necesario entonces salir de España para aprender esta lengua. El hebreo tendría que permitir a los catequistas presentar textos de cuya corrección no pudiesen dudar los judíos.

En 1263 Jaime I tomó dos decisiones: ordenó a los judíos que entregasen una obra titulada *Soffrim* —se trata sin duda de aquella parte de la Mishnah Torah de Maimónides que se titula *Shoftin*— porque en ella se negaba la divinidad de Jesús, y preparó un debate en Barcelona, entre un reputado maestro cristiano y otro judío, a fin de llevar a la práctica el plan de San Raimundo: demostrar los errores del Talmud desde la Sagrada Escritura. Fueron escogidos para esto el dominico Pablo Christiani y el rabino de Gerona Mose ben Nahman (Nahmánides). Christiani era un antiguo judío de Narbona llamado Saul, procedente de Montpellier, que había sido discípulo de dos eminentes rabinos, Eliézer ben Immanuel de Tarascón y Jacob ben Elijah Lattes de Venecia. Se había convertido en 1229 no por miedo o amenazas sino a través de su propio convencimiento. La Orden de los dominicos le había acogido. En fecha anterior a 1263 había mantenido una disputa con Rabi Meir Simeón de Narbona y estaba muy seguro de sus argumentos. Nahmánides reunía dos condiciones positivas: sabiduría muy profunda, reconocida por toda la comunidad judía, y proximidad al rey, de quien era médico. Todo el episodio transcurrió sin traumas.

La disputa de Barcelona tuvo lugar entre los días viernes 20 y 27 de julio del mencionado año. Nahmánides permaneció, sin embargo, en Barcelona hasta el 4 de agosto en que regresó a Gerona y durante estos días arguyó nuevamente contra Pablo Christiani que había acudido a la sinagoga para predicar la conversión. El gran maestro judío sostenía que el Galut era purificación de los pecados de Israel en el tiempo pasado y preparación en consecuencia para el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a su pueblo y de las cuales la del advenimiento del Mesías no era sin duda la más importante. «Cuando sirvo a mi Creador bajo poder —dijo a Jaime I— en destierro, tormento y sujeción, expuesto constantemente al desprecio universal, merezco gran recompensa». Casi inmediatamente añadió que no estaba seguro de que no incurriese en gran pecado cualquier judío que dejara de desear vivir en Jerusalem. Él mismo acabaría dejándose ganar por la nostalgia de la ciudad dorada.

Entre los días 26 y 29 de agosto de 1263 se publicaron cuatro decretos reales: los judíos estaban obligados a asistir a los sermones de los predicadores; tendrían que presentar a examen sus libros a fin de que fueran depurados de aquellos pasajes que los cristianos consideraban blasfemos; se creaba una comisión de especialistas encargados de la revisión de tales libros; y, por último, se encomendaba a Pablo Christiani una amplia misión catequética. Se daba así una versión sesgada de lo que fuera el debate

favoreciendo el punto de vista cristiano. Nahmánides decidió entonces escribir su propia experiencia sobre la disputa, en un sentido muy diferente y desde luego pro-judía. Considerando que se trataba de una falsedad, el gran maestro fue desterrado por dos años disponiéndose la destrucción en el fuego de su manuscrito. Los dominicos, que apoyaban decididamente a Pablo Christiani, denunciaron ante el Papa Clemente VI la actitud de Jaime I, a su juicio no suficientemente dura. En 1266 el Vicario de Cristo reprendió al rey por su benevolencia hacia los judíos. Nahmánides puso fin al conflicto alejándose de España para cumplir así uno de los deberes que asignaba a los suyos: vivir y morir en Jerusalem.

3. Disponemos, en consecuencia, de versiones suficientes de ambas partes, cristiana y judía, para el conocimiento de la famosa disputa, que ha sido estudiada por Hermine Grossinger, Millás Vallicrosa, Robert Chazan y, recientemente, por Alfonso Tostado. Ello no obstante es difícil establecer sus resultados pues cada una de las partes se atribuyó a sí misma la victoria. A diferencia de lo ocurrido en Francia, el Talmud no fue sometido al fuego. Hay puntos de coincidencia y otros de oposición entre las dos versiones; los primeros son los que nos permite llegar a conclusiones indudables, aunque no se refieran a la totalidad del debate. Cristianos y judíos se confirmarían en las posiciones entonces adoptadas.

Pablo Christiani afirmó que, valiéndose de textos judíos, estaba en condiciones de probar cuatro proposiciones. La primera que el Mesías, Cristo, había venido ya. Que este Mesías, como ya anunciaran los Profetas de Israel, se hallaba dotado de doble naturaleza, humana y divina. En tercer lugar que había sufrido y muerto por la salvación de los hombres. Y, en consecuencia, que por haberse producido este hecho las normas y preceptos del Antiguo Testamento carecían de vigor. En toda su argumentación puso buen cuidado de no aducir otros textos que los que procedían de los libros hebreos o se hallaban contenidos en las enseñanzas rabínicas.

En su relación, Nahmánides se refiere a las cuatro sesiones del debate que, sin duda, tuvieron lugar. No parece que se hubiera tratado muy ampliamente el tema que hubiera debido ser clave de toda la disputa: la obsolescencia de la ley mosaica que sostenían los maestros cristianos. Nahmánides, tratando de rebatir a su adversario, afirmó que éste incurría en contradicción al argumentar con textos tomados del Talmud, pues todos los autores de éste habían vivido después de la destrucción del Templo y no podían referirse a tiempos pasados cuando hablaban del Mesías. Por otra parte, si hubieran

sabido que el Mesías había venido ya, tales autores habrían incurrido en contradicción, lo que no era propio en modo alguno de aquellos maestros. La razón de esta especie de contrasentido debe buscarse precisamente en el acuerdo que Pablo Christiani había establecido con el rey y los frailes dominicos y franciscanos que iban a intervenir en la disputa: no se consentiría al adversario que presentase la fe en la divinidad de Jesucristo como algo dudoso, pues tratándose de una verdad absolutamente cierta debía calificarse de indiscutible.

El converso sabía muy bien que Nahmánides era la figura más respetada del judaísmo español y que si se quebrantaba su prestigio intelectual se debilitaría la fe que en él habían depositado los judíos, manejando su fracaso como argumento en favor de la conversión. En otras palabras, se trataba de establecer —y esto no podía lograrse más que recurriendo a textos hebreos— que Nahmánides había quebrantado la fe de sus mayores, tergiversando y alterando los textos a fin de inducir a las nuevas generaciones a incurrir en el error. Se esperaba que el maestro se viese obligado a negar lo que decían los textos talmúdicos y rabínicos que se le presentaban, aquellos mismos que él empleara para fundamentar sus enseñanzas. Porque si los confirmaba, en la forma en que se estaban manejando, sería tanto como admitir que el Mesías había venido ya. Aquí estaba la clave de toda la cuestión.

Naturalmente Pablo Christiani había escogido con mucha habilidad los textos a fin de que dijeran precisamente lo que quería. Si admitía su veracidad, Nahmánides se vería obligado a admitir, también, que el Mesías pertenecía a un tiempo pasado. Si los rechazaba, en un esquema que impedía cualquier disidencia, sería acusado de conculcar sus propias enseñanzas. De este modo el sabio judío no tuvo más remedio, para defender su coherencia, que afirmar que los textos que Christiani presentaba habían sido tergiversados y que decían, precisamente, lo contrario de lo que el converso pretendía. Dirigiéndose a Jaime I dijo algo terrible: no era la fe en el Mesías lo que separaba a judíos de cristianos, sino la afirmación de la divinidad de Jesucristo. A fin de cuentas el Mesías era simplemente un rey, no más poderoso de lo que era su interlocutor en aquel momento para sus propios súbditos. Pero lo que en modo alguno estaba dispuesto a admitir era que Dios se convirtiera en un feto, viviera en el vientre de una mujer, fuera niño y luego hombre, muriera a manos de sus enemigos y finalmente resucitara. Lo consideraba como contrario a la razón humana.

Puede llegarse a la conclusión de que Nahmánides, valiente y firme en su

fe, fracasó en su intento de llevar el debate al punto que a él convenía. Pudo ser acusado de haber quebrantado uno de los presupuestos esenciales establecidos para aquel debate. Los frailes le replicaron que la divinidad de Cristo no era objeto de discusión sino el problema de si el Mesías ha venido ya o debe esperarse su llegada para un tiempo futuro; y agregaron que mientras Nahmánides decía que no, el Talmud se refería a él como perteneciente a un tiempo pasado. Pudieron en consecuencia acusarle de estar falseando los mismos textos que le servían en sus enseñanzas. El rabino hubo de contraatacar diciendo que Pablo Christiani y no los maestros judíos era quien falsificaba la doctrina. En dos ocasiones, en el curso de ese debate, Nahmánides tuvo que declarar: «Yo no creo en esa aggadah» manifestando de este modo que los comentarios y explicaciones de los maestros no son obligatorios. Pero esto permitió a Christiani decir que el maestro ni siquiera creía en sus propias escrituras. No era muy difícil para sus adversarios descubrir en los escritos del propio Nahmánides frases en que se defendía que las aggadah tienen que ser aceptadas porque forman parte de la misma verdad.

En consecuencia el debate de Barcelona, aunque Jaime I hubiera decidido proceder con moderación, tuvo consecuencias muy negativas para los judíos. Los maestros dominicos conocían muy bien las enseñanzas de Nahmánides y su tendencia al misticismo, que le alejaba un tanto de la racionalidad de Maimónides, y de ello se aprovecharon. Christiani, educado en Montpellier, tenía suficiente formación judía. Puede decirse, tras el debate, que había obligado a Nahmánides a contradecirse. Este último se vio obligado a dar explicaciones a la propia comunidad; tras la visita de Jaime I y de los dominicos a la sinagoga, redactó y pronunció una homilía, *La intangibilidad de la Torah*, volviéndose con ataques personales contra su interlocutor.

Lo sucedido en la Corte de Jaime I no puede considerarse únicamente como resultado de la acción personal de un converso, empeñado en demostrar que su decisión de abandonar el judaísmo era la correcta; forma parte de un estado de opinión que los mendicantes elaboraron. Nahmánides, en la sesión cuarta, pidió al rey permiso para retirarse porque estaba siendo amenazado por los frailes. Aunque puede haber en esta queja cierta exageración parece seguro que se cruzaron insultos personales. Los dominicos se mostraban ya como principales protagonistas. San Raimundo de Penyafort estuvo presente e incluso se desplazó luego a la sinagoga de Barcelona para predicar allí el sábado siguiente. En los maestros cristianos se iba dibujando una nueva convicción: si llegaban a dominar el hebreo descubrirían con facilidad las tergiversaciones que introducían los rabinos a fin de evitar que sus fieles se



diesen cuenta de que el Mesías había venido ya.

La obra de Pablo Christiani, enderezada a destruir el judaísmo, fue sumamente eficaz. Se hallaba respaldada por la doctrina que sostenían los grandes maestros de su Orden, San Raimundo y Santo Tomás de Aquino, para quienes resultaba indudable que, en la conciencia de Anás y los maestros contemporáneos de Jesús, era evidente que se trataba del Mesías, aunque optaron por rechazarlo a fin de no alterar las estructuras de su propio poder. Desde entonces se había efectuado un trabajo de falsificación de la Escritura, cuyo resultado era el Talmud, a fin de destruir las pruebas evidentes que en aquella se contenían. Rabi Jacob ben Elijah de Venecia escribió una carta a Pablo Christiani en la que le acusaba de buscar la desaparición del Talmud; en esto no se equivocaba. Los dominicos sostenían que mientras los judíos permaneciesen bajo la influencia de tan perniciosa enseñanza no sería posible alcanzar su conversión. En 1267, el converso pidió a Clemente IV que procediera a una nueva y más eficiente condena del Talmud y éste, en su bula *Dampnabili perfidia iudaeorum*, vino a confirmar la necesidad de esta tarea, reconociendo en Christiani uno de sus más eficaces agentes.

4. La importancia y eficacia de la obra emprendida por Pablo Christiani, no puede ser puesta en duda. Compartía, lógicamente, con Nicolás Donin y otros conversos, el criterio firme de que quienes, como ellos, aceptaban el bautismo estaban penetrando en el ámbito de la verdad, de modo que quienes no les imitasen, permaneciendo en el error, debían ser empujados a una rectificación por todos los medios pues sería falta muy grave a la caridad consentir que sus semejantes siguieran insertos en el mal. Declaraba especialmente oportunos los tres que ya se aplicaron entonces. Primero las predicaciones en la sinagoga, que permitirían separar a los rabinos de sus fieles mostrando a éstos como eran engañados. En segundo lugar los debates entre maestros de ambas religiones, a fin de confundir a los rabinos descubriendo sus contradicciones. El propio Pablo, aparte de la de Barcelona, mantuvo disputas con Samuel ben Abraham en Dreux, Meir ben Simeón, en Narbona, y Mordekai en Avignon. En último término se debía acudir a los reyes para que, poniendo remedio a un mal que seriamente les afectaba, aplicasen con más rigor las disposiciones adoptadas en el IV Concilio de Letrán de 1215.

Así pues, desde mediados del siglo XIII, en la sociedad cristiana se hallaba sólidamente establecido un principio: el talmudismo constituye un mal y debe ser desarraigado. Ante los reyes cristianos se planteaba una muy seria

cuestión pues la tolerancia que practicaban les hacía cómplices de ese mismo mal. A pesar de todo, los Papas, que apoyaban a los mendicantes y endurecían las advertencias, seguían conservando las definiciones contenidas en la *Constitutio* de 1199 que prohibía el uso de la violencia para conseguir el bautismo; el remedio a ese mal podía hallarse en una adecuada separación entre las dos comunidades, judía y cristiana, como se señalara en el Concilio de Letrán. Entraba dentro de la lógica consecuente con estas premisas el que los reyes comenzaran a preguntarse si no sería más prudente para ellos liquidar el problema suspendiendo la residencia de judíos en sus territorios. En los casos arriba mencionados de Inglaterra y Francia la suspensión vino acompañada de la confiscación de bienes comunales y anulación de deudas.

Se formó de este modo la conciencia de que era preciso, para el bien de la sociedad cristiana, llegar a una «solución final» para el problema equivalente a la desaparición de la práctica de la religión judía ya que ésta había sido pervertida. Situado el Antiguo Testamento en la base del cristianismo, cualquier desviación del mismo significaba para éste un peligro. Ramon Llull recogería esta conciencia llevándola a sus últimas consecuencias: primero intensificar la catequesis, más tarde expulsar a quienes perseverasen en su «terquedad». Desde el siglo XIII se programa ya la expulsión. Sin embargo, ésta no fue consecuencia de ninguna ley canónica porque el criterio de la Iglesia en lo fundamental se mantenía —ésta es la causa de que los judíos nunca fueran expulsados de Roma— sino de las decisiones de las Monarquías que alcanzaban la madurez y que hacían coincidir las dos comunidades, política y religiosa en una sola. Lutero formulará el principio del «*cuius regio eius religio*» como base indispensable para el equilibrio.

Los judíos aparecen, pues, como disidentes que sostienen una doctrina peligrosa la cual se propaga mediante libros también peligrosos. Alfonso X incluyó en el Fuero Real, por el que debían regirse las ciudades, una ley prohibiendo la tenencia y difusión. En 1326 Jaime II de Aragón nombraría a un experto, Raimundo de Miedes, examinador de libros hebreos. Progresaba entre los frailes el estudio de esta lengua que les preparaba, para ejercer la labor de vigilancia. Los israelitas tenían un medio para librarse de la amenaza: precisamente dejar de ser judíos para integrarse en la sociedad. Esta propuesta de integración es una constante en las relaciones. Sólo en el siglo XX se renunciará a ella.

5. Grandes figuras de la predicación y el activismo cristiano se ocuparon entonces del problema judío dando origen a un refuerzo de la opinión

contraria. Fijémonos ante todo en Raimond Martini, quizá mejor Ramón Martínez, autor de la obra más importante y extensa dentro de esta polémica: *Pugio fidei*. No se trata de ningún trabajo deleznable como los efectos negativos que del mismo se derivaron podría hacernos creer. Nacido cerca de Barcelona entre 1210 y 1215, ingresó en la Orden de Predicadores entre 1237 y 1240. Conocía bien la lengua árabe, pues vivió en Túnez entre 1250 y 1262 aprovechando las relaciones de amistad entre este principado musulmán y los aragoneses. En 1264 Jaime I le encomendó la censura de libros judíos y, en relación con esta actividad, hizo en 1268 otro viaje a Túnez. Desde aquí se trasladó a París, donde le encontramos en 1269 convenciendo a San Luis de la oportunidad de la cruzada tunecina que al rey costaría la vida. Falleció entre 1285 y 1290.

También había estudiado el hebreo, de modo que tenía acceso directo a los textos. Discípulo de San Raimundo de Penyafort estaba convencido de que la misión más importante era la de confundir y convertir infieles mediante el recurso a sus propios textos, judíos o musulmanes, y especialmente a la Escritura que conocía bien. Autor de numerosas obras destaca una *Explanatio simboli apostolorum* en que trata de demostrar que todos los artículos del Credo cristiano se encuentran ya expresados en el Antiguo Testamento. La *Quadruplex reprobatio* demuestra las aptitudes que tenía para la polémica. A fin de ayudar a sus hermanos de religión redactó un diccionario, *Vocabulista in arabico*. Lo mismo que sucedería con Ramon Llull mostraba idéntica preocupación por musulmanes y judíos; unos y otros estaban en el camino erróneo de la herencia bíblica y tenían que ser convencidos: su *Capistrum iudeorum* fue utilizado por Santo Tomás para su *Suma contra gentiles*. Ninguna de estas obras, sistemáticamente escrita en latín, podía causar gran efecto entre los judíos.

Por eso, en 1278, completó la obra que le daría fama: *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos*; no trataba, con ella, de convencer a los infieles sino de proporcionar argumentos a los predicadores para combatirlos. Toda la primera parte, compuesta por 26 capítulos, es una prueba, en línea con el tomismo, acerca de la racionalidad de la fe Revelada, lo que constituye un argumento poderoso en favor de su racionalidad. Avanzando mucho en el terreno que Donin y Christiani esbozaran, toda la segunda parte es un análisis del Antiguo Testamento a fin de demostrar que todas las promesas y anuncios en torno al Mesías se habían cumplido ya en Cristo Jesús; también se emplea a fondo para refutar los argumentos contrarios del Talmud. La tercera parte se ocupa de la Santísima Trinidad, a cuya imagen y semejanza ha sido creado el

hombre; por eso la redención del pecado original exigía ser expiado por una de las personas divinas encarnada en la Humanidad. Finalmente llega a la conclusión de que todos los males que han padecido los judíos, comenzando por el exilio, son una consecuencia de este castigo. Una conclusión que coincidía con la de los propios maestros hebreos con sólo modificar los términos escribiendo purificación en vez de castigo.

En el *Pugio* todos los textos aparecen en su versión original, hebrea o aramea, antes de ser trasladados al latín. Saul Lieberman afirma, tras un análisis serio, que todos son correctos y que las diferencias que se señalan con el Talmud actual se deben a que fueron tomados de libros medievales y no de hoy. Martínez, por su parte, advertía a los lectores que había tratado de usar los mismos textos que empleaban los judíos y no los de los Setenta o de San Jerónimo; en la práctica demostró un conocimiento abundante y, a la vez, una convicción, la de que ellos bastaban para demostrar la falacia de la enseñanza rabínica ya que probaban suficientemente que el Mesías había llegado y todas las promesas estaban cumplidas. Como todos los hombres de convicciones arraigadas cometía, sin embargo, el error o la falsedad de utilizar únicamente aquellos que le servían para probar las tesis preconcebidas. Sucede lo mismo en todos los momentos de la Historia.

Se parte siempre del esquema que presentara Pablo Christiani en 1263: no es posible esperar al Mesías porque ha venido ya cumpliendo los anuncios contenidos en la Escritura; Cristo es el Dios encarnado; los judíos han perdido toda legitimidad al rechazarlo. Invoca, en apoyo de esta tesis numerosos textos rabínicos y también enseñanzas de la tradición oral judía que se remonta hasta Moisés; no tiene más remedio que acusar a los maestros rabínicos de perfidia porque interpretan las frases de modo distinto a como él lo hace. Muy significativamente dice, por ejemplo, que las injuriosas blasfemias contra Jesús, en el Talmud, son precisamente demostración clara de que los rabinos sabían bien que había hecho milagros. Pero Martínez no estaba escribiendo para los judíos sino para los hermanos de su propia Orden. De acuerdo con la Teología cristiana en el Antiguo Testamento se contienen abundantes noticias que prefiguran la Pasión y Muerte del Salvador, las cuales se muestran en toda su evidencia a la luz de los acontecimientos que forman la vida de Jesús. La Tradición oral judía también conservaba estas enseñanzas. Por eso la venenosa y páfida enseñanza rabínica tiene que esconder o tergiversar tales noticias ya que si se comunicasen rectamente los judíos saldrían de su obcecación.

Hay, sin embargo, en el *Pugio fidei* una inclinación muy peligrosa, aquella que conduce a muchas mentes cristianas a creer en una perversidad congénita en los judíos, hacia una especie de escalada de cuatro argumentos:

1. Aunque Yahvé Dios entregara a Moisés la Ley, los judíos se inclinaron como el resto de la Humanidad al pecado y a la idolatría. Por eso tuvo que castigarlos el Señor condenándolos al exilio y a la cautividad. Abandonaron la Casa de David que les había sido dada como garantía de unidad y las diez tribus fueron aventadas. Luego vino la destrucción del Templo. Según Martini también los patriarcas y los profetas pecaron.

2. La prueba de las desviaciones judías se encuentra en la comparación entre las dos liturgias. Para Israel todo se centraba en sacrificios sangrientos, expiaciones y gestos materiales. El cristianismo da al sacrificio la interpretación espiritual correcta y eleva la conducta humana a los valores de ese mismo espíritu.

3. A la objeción que pudiera formularse de por qué Dios dio el sublime regalo de la Ley a una nación tan imperfecta, respondía Martínez que nadie puede penetrar en los planes de Dios. Aunque cada judío, individualmente considerado, fuera entonces un pecador la nación en cuanto tal no pecaba.

4. Esa inveterada inclinación al pecado era la causa de que los judíos hubiesen rechazado al Mesías cuando vino. En consecuencia Dios les arrancó de la tierra que les había dado y les condenó a vivir errantes. Pues su perversión les movió no sólo a rechazar al verdadero Mesías sino también a aceptar a otros falsos como Simon Bar Kosba. En este punto Martini mezclaba dos tradiciones distintas, referidas a Bar Kozeba, de la época del segundo Templo, y a Bar Kokba, de la rebelión del 132.

Llegado a este punto, Martini seguía las tesis de Santo Tomás, modificando la tradicional doctrina agustiniana en el sentido que aconsejara Donin. No se trata de que los judíos hayan permanecido en su fe, como si el Mesías no hubiera venido, sino que la han pervertido. Los rabinos, que saben muy bien que Jesús es el Salvador esperado —tal confesión, según el dominico, se les escapaba involuntariamente en sus escritos— han cometido la perfidia, arrastrando consigo a todos los demás. Aquiba y los mártires del tiempo del emperador Hadriano fueron castigados defendiendo falsos Mesías; habiendo sido seducidos por el Diablo para cometer falsedad no deben ser considerados como mártires de Dios sino de Satán. La voz que se escuchó en el Templo, invitando a los maestros a salir, según recuerda la tradición judía, era también

la del diablo. Israel es el Magog de la profecía de Daniel y ha sido sustituido por la Cristiandad.

Dejando a un lado la retórica, a veces excesiva, este planteamiento, que se presentaba bien provisto de argumentos y textos, contenía una acusación muy seria y muy grave, que fue creída: el talmudismo era una superchería destinada a alterar el Antiguo Testamento. De este modo se invertían los términos de la cuestión: la «hebraica veritas» de que hablaban los teólogos cristianos todavía en el siglo XII, había pasado a ser la «falsedad de los judíos». Y esto resultaba especialmente grave en España, convertida en principal refugio a causa de las primeras expulsiones. Una vez formulada la acusación era muy fácil llegar a otros extremos: la falsificación del Antiguo Testamento habría comenzado muy pronto; las enseñanzas rabínicas —y para esto se aducían ciertas tradiciones como la historia de Zimri, muerto por el sacerdote Phineas o la de Sansón— propugnaban una gran libertad sexual; se atribuía a los judíos el propósito de dar muerte a los mejores entre los gentiles, especialmente si se trataba de cristianos.

La conclusión última a que llegaba la *Pugio fidei* era prácticamente la misma que anunciara Pablo Christiani: el judaísmo rabínico, herejía respecto al Antiguo Testamento, tan peligrosa para la sociedad cristiana como las que el diablo suscita contra el Nuevo, debe ser extirpada. El medio mejor consistía en persuadir a los hebreos para que abrazasen la verdadera fe. Parecía inevitable la constatación de que una convivencia entre ellos y los cristianos entrañaba evidente peligro, como cualquiera que se pone en contacto con apestados. Según los predicadores la destrucción del judaísmo era la principal y más urgente de las tareas.

6. En la base del drama de 1391 y de su secuela irreversible de 1492, encontramos también un fenómeno de repliegue que se hace visible paralelamente en las dos sociedades, judía y cristiana: las fuertes corrientes heréticas, que se renovaban, así como la difusión de las corrientes averroístas y nominalistas, produjeron en la sociedad cristiana honda sensación de miedo. La primera mitad del siglo XIII contempla el establecimiento de la Inquisición, como un medio de defensa de la Iglesia frente a la doble amenaza de las desviaciones y de los abusos del poder temporal. Aunque los dominicos inquisidores carecían de potestad sobre los judíos no dejaban de producirse reclamaciones para que se les dejase intervenir en esta otra herejía contra el Antiguo Testamento. En la sociedad hebrea, partiendo de aquella afirmación tan claramente

expresada por Nahmánides —la persecución y el exilio reconocen como causa los pecados del pueblo— se llegaba a señalar en la tibieza o desvío de los judíos cortesanos una de las raíces de la desventura.

Se registraba ya en el siglo XIII un fuerte malestar en las aljamas españolas: siguiendo un proceso semejante al que experimentaban los municipios cristianos, la oligarquía de dirigentes se cerró convirtiéndose en verdadero monopolio de linajes. Las fuentes cristianas llaman *adelantados* o *ancianos* a quienes las hebreas denominaron *mukadenim* en Castilla y *neëmanim* en Cataluña; a ellos correspondía exclusivamente nombrar jueces y ejecutores de la justicia, fijar y recaudar los tributos. Sucedió que los miembros de tales oligarquías eran en general cortesanos, ya que el medio casi único de acumular riquezas seguía siendo el del manejo del dinero. A partir de 1276, según ha podido establecer con precisión David Romano, se registró una serie de escándalos financieros que provocaron sentencias, notoriamente injustas en la mayor parte de los casos. Los rabinos, al reflexionar sobre estos hechos, que indirectamente perjudicaban a todo el pueblo, insistieron en decir que eran la consecuencia de una vida poco ejemplar, que les movía a apartarse de la fe.

Fueron sumándose otras consideraciones. Hemos visto como en toda Europa occidental, en el tránsito de uno a otro siglo, se produjeron ya persecuciones y órdenes de salida. Muchos fugitivos llegaron a España porque en ella se daban las mínimas condiciones de seguridad. Trajeron consigo los ecos de una polémica que aconsejaba rechazar a Maimónides porque su racionalidad podía convertirse en puerta de entrada para el averroísmo, cuando lo que los judíos más urgentemente necesitaban era vivir con sencillez y profundidad la fe de sus padres, ya que sólo mediante ella podría recobrar Israel la fortaleza proporcionada por la alianza con Dios. Una serie de sabios talmudistas, aquellos a los que nos hemos referido como maestros en la segunda etapa del sefardismo, que forman un puente sin solución de continuidad entre los siglos XIII y XIV —Nahmánides, Adret de Barcelona, Asher de Toledo, Isaac Sheshet y Hasdai Crescas de Zaragoza son su cabezas— consiguieron salvar la identidad de su propia cultura, defendiendo a Maimónides y también la vida de piedad. Adret, por ejemplo, acabaría elaborando esta especie de síntesis en el pensamiento: viviendo entre enemigos que buscan la desaparición de la fe judaica, sin otra perspectiva que la de obtener una tolerancia poco benévola, ¿qué queda a los judíos sino la defensa de Dios?, y ¿cómo pueden esperar que se produzca si no cumplen

minuciosamente los preceptos que el mismo Dios, en un acto de amor, les ha señalado?

Ahí está, por ejemplo, uno de los motivos de que la liturgia sefardí haya buscado intensamente la belleza. Nahmánides insertaba, entre las obligaciones de la Torah, el vivo anhelo de retornar a Jerusalem, ya que sólo en Eretz Yisrael, prenda de la alianza, podían los preceptos alcanzar su plena significación; la avanzada edad no le impidió emprender aquel que sería su último viaje. Este vínculo es el que resulta más difícil de entender en nuestros días. Sin embargo, en el siglo XIV, era uno de los rasgos principales del sefardismo para quien España no podía ser otra cosa que un nuevo Misraim en espera del retomo al suelo de la Alianza.

Solomon ibn Adret (1235-1310), rabino de Barcelona, considerado como principal dirigente religioso del sefardismo, conocía a fondo el latín y el Derecho romano; se propuso especialmente orientar a los suyos en el principio talmúdico que afirma que «la ley del reino es ley», coincidiendo con la máxima de San Pablo cuando dice que «el que resiste a la autoridad resiste a la voluntad de Dios». El pensamiento de Adret venía a ser el siguiente: obedeciendo la ley del país en que viven, los judíos cumplen la Voluntad de Dios; por consiguiente están obligados a someterse a las estructuras del mismo sin pretender cambiarlas. Sin embargo, esa obediencia debida tiene siempre un límite señalado precisamente por los preceptos de Dios, ya que en caso de interferencia entre ambos, resulta imprescindible obedecer a Dios antes que a los hombres. De este modo llegaba a establecer la diferencia entre legitimidad y legalidad, pues es legítimo aquello que se acomoda al orden creado por Dios, el cual lo ha revelado a su pueblo instruyéndole con sus mandamientos y preceptos. Legal es la normativa que establecen los hombres entre sí. Cuando esta legalidad entra en conflicto con la legitimidad es evidente que la segunda y no la primera tiene que ser con preferencia obedecida. De este modo, y coincidiendo exactamente con la Cristiandad europea, se fue conformando uno de los rasgos esenciales del sefardismo: aunque sea ilícito resistirse a la autoridad no pueden obedecerse los mandatos que van contra la ley divina.

Historiadores modernos (Perles, Graetz, Cohen) piensan que hubo al menos un debate entre Ramón Martínez y Solomon ibn Adret, del que creen encontrar huellas en las abundantísimas respuestas del famoso rabino de Barcelona. Pero Adret no parece haberse dirigido únicamente a rebatir propuestas concretas sino a hacer una defensa general del judaísmo



combinando la tradición española con la de Francia. Advierte que los enemigos del judaísmo, esto es Donin, Christiani, Martínez y los que seguían su línea, estaban empleando argumentos escriturísticos y talmúdicos pero haciendo de los preceptos de la Torah tres partes: una que rechazan ya abiertamente, otra a la que asignaban una vigencia temporal y la tercera que es la única a la que atribuyen valor permanente. Por su parte él rechaza el principio de que algunos mandamientos hayan tenido un valor simbólico, que es lo que les convertiría en transitorios. Todo en la Biblia y en la Tradición heredada es permanente si se acepta el argumento cristiano de que los judíos, ahora, interpretan los textos incorrectamente sería preciso concluir que lo mismo hicieron Moisés y los Profetas y, en este caso, ¿cómo pueden invocar los cristianos en defensa de su doctrina a uno y otros?

Santo Tomás, en efecto, había establecido una división en los preceptos del Pentateuco según tres categorías, morales, ceremoniales y judiciales añadiendo que sólo los primeros pueden considerarse permanentes.

Por su parte Adret sostenía que ningún precepto de los dados por Dios puede considerarse temporal. Aquellos que se referían al Templo o a Jerusalem se encontraban de momento sin efecto porque faltaba el punto de referencia, pero cuando venga el Mesías, que restaurará ambas cosas, seguirán estando vigentes. El exilio, que es ciertamente un castigo de Dios, no ha sido impuesto a Israel por obedecer la ley de Moisés sino, al contrario, por incumplirla: sólo mediante ella es posible obtener el perdón y, con él, el retorno. Por eso el vehemente deseo que se expresa mediante la fórmula de «el año que viene en Jerusalem».

En la querrela en torno a Maimónides, Adret pretendía mantenerse en una línea de equilibrio: ni excesivo racionalismo ni exageraciones místicas. Defendía a Maimónides y al conocimiento científico, pero recomendaba que no se permitiera el acceso a la filosofía salvo a judíos suficientemente formados, mayores de treinta años. Poco tiempo después Asher ben Jehiel rebajaría a 25 años la edad tolerada. Pero ambos coincidieron en afirmar que los preceptos morales no cambian, ni siquiera pueden ser reajustados según las circunstancias diversas en el tiempo: lo que es pecado no puede dejar de serlo porque si Dios hubiese querido que esto fuera así habría establecido las cosas de distinta manera. Veía un gran peligro en la forma en que los maestros cristianos estaban penetrando en las *aggadoth* del Talmud sirviéndose de ellas. Invitaba a sus discípulos a reflexionar: se estaba denunciando al judaísmo como si se tratara de una desviación (heterodoxia) cuando

precisamente le caracteriza la constancia invariable a lo largo de la Historia.

7. Asher ben Jehiel (1250-1327) era el principal discípulo y continuador de Meir de Rothenburg, a quien sucediera en el liderazgo espiritual de las comunidades judías en Alemania. Pero a causa de las persecuciones que contra éstas se desataron, emigró a España viniendo a instalarse en Toledo en 1305, reclamado como maestro por esta importante judería. Rica Amram, examinando las respuestas ya publicadas, destaca el modo como defendía la institución familiar y el papel relevante de la mujer. De hecho presentaba a los ojos de la Corte española, en momentos difíciles para ésta, una imagen de coherencia en la conducta muy distinta de la que ofrecieran los judíos cortesanos. Asimiló la tendencia sefardí al racionalismo incorporándola a sus comentarios halákhicos. Él afirmaba muy rotundamente que una sociedad sólo se mantiene sana cuando es capaz de reforzar sus vínculos morales. Fidelidad en el matrimonio, garantía de las herencias, cumplimiento de los contratos, honestidad en el trabajo y en las transacciones mercantiles, etc., son otros tantos aspectos de la existencia humana que demuestran cómo se cumple la voluntad de Dios y se vive en obediencia a Él.

Isaac ben Sheshet (1326-1408) y Hasdai Crescas (1340-1410) vivieron tiempos difíciles, pues ambos son coetáneos de las matanzas de 1391. El primero salvó su vida huyendo a Argelia, mientras que el segundo, preservado por las disposiciones de Martín el Humano, no pudo impedir, sin embargo, que su hijo fuera asesinado. Los desastres, sin embargo, no alteraron la firmeza de su carácter aunque, sin duda, influyeron en las reflexiones que volcó en su famosa obra de síntesis, *Or Adonai* (Luz del Señor). Preocupado como muchos de sus coetáneos, cristianos también, por los excesos de las filosofías de la inmanencia, afirmaba que la Naturaleza no puede ser considerada como un mecanismo autónomo, sujeto únicamente a sus propias leyes, puesto que se trata de una criatura de Dios nacida de su Voluntad. Dios ama al mundo, ama al hombre, ama de una manera especial al Pueblo que para sí ha elegido y al que ha hecho el inestimable regalo de la Torah: espera de los seres humanos una respuesta, que ha de ser libre porque el albedrío humano así lo requiere, pero que ha de ser sobre todo agradecida en el amor. Las terribles desdichas que estaban padeciendo sus compatriotas en aquel momento eran consecuencia de que se hubiesen apartado del camino recto de la Escritura y, guiados por Aristóteles, «que cegó los ojos de Israel en nuestro tiempo», habían acabado en el averroísmo de los materialistas o en la deserción, como Abner, el rabino de Burgos. La verdadera importancia de la

Torah y del Talmud reside no en lo que en ellas se cuenta acerca de la Creación o de los actos de Dios, sino en que revela cómo Yahvé *ama* a Israel a quien ha dado sus preceptos como el más valioso regalo de su amor. Mientras los cumple, el Pueblo resplandece frente al rostro de Dios, pero si los abandona, muere.

De este modo el sefardismo, al término de su segunda etapa, se presentaba como forma cultural de una fuerte comunidad definida por sus valores religiosos. A ella se pertenecía por un especial llamamiento de Dios y mediante la respuesta consistente en adherirse a la Torah. Los judíos vivían ahora en obediencia a los monarcas españoles porque así lo había dispuesto Dios, en tanto en cuanto los mandatos de aquellos no se enfrentasen a la ley divina. Su unidad, conservada en medio de grandes dificultades, era el presupuesto imprescindible para aquel destino histórico que entrañaba la misión reservada por Dios a Israel. Es importante señalar la amplia coincidencia con la que será mentalidad católica española en los siglos de su apogeo. No es vano suponer que existieran corrientes que permitieron la comunicación entre ambas sociedades. Influencias recíprocas: muchos de los argumentos empleados por los sabios judíos se encuentran en Lull y en la segunda Escolástica. Cristianismo y judaísmo, pese a los odios recíprocos, coincidían en ciertas afirmaciones fundamentales.

Aunque San Raimundo de Penyafort no interviniera personalmente en el debate de 1263 su presencia fue decisiva. No cabe duda de que Pablo Christiani y Ramón Martínez gozaron de su confianza ya que a ambos hizo importantes encargos. Sus discípulos y colaboradores, que fueron muchos y de gran influencia, compartieron un argumento que llegó a convertirse en oficial: no puede haber lugar para los herejes judíos en la sociedad cristiana ortodoxa. El problema era fijar un procedimiento. Se decidió emprender el estudio del hebreo, no para beneficiarse de los textos talmúdicos y de su sabiduría sino para descubrir y combatir la que creían ser su perversión. Durante siglos, como ha establecido recientemente Moisés Orfali, el rechazo del Talmud y su condena ha sido una constante del pensamiento cristiano.

8. En 1236 el capítulo general de los dominicos, celebrado en París, decidió que todos aquellos frailes destinados a evangelizar a judíos o musulmanes tuviesen que aprender hebreo o árabe. Se dio preferencia a la primera de ambas lenguas porque, como Bacon diría, de ella se extraían dos resultados: uno de poder polemizar con los rabinos en su propio terreno, otro disponer de un conocimiento directo y más exacto de la Escritura. De

este modo no sería necesario seguir contando con la «hebraica veritas». Esta línea de conducta fue asumida también por los franciscanos que compartieron y aun extremaron la oposición de los otros mendicantes al Talmud. Con una diferencia: trataban de hacer más comunicativas a la gente común las acusaciones contra el desvío de las enseñanzas rabínicas. De este modo, sembraron antijudaísmo en las masas populares.

Franciscano era Nicolás de Lyra que nació en 1270 en la aldea de Lyre (Normandía) de familia cristiana, y falleció en 1349. Doctor por la Universidad de París (1309) fue provincial de los franciscanos primero en Francia (1319) y después en Borgoña (1325). Dentro de la Orden, sacudida entonces por la tormenta de los «espirituales» mostró una actitud neutral, buscando la conciliación entre ambas partes, de modo que su antijudaísmo no procede de un defecto de carácter sino de una convicción. Creía que la desmesurada extensión que Martínez diera al *Pugio fidei* le hacía perder parte de su eficacia. Por eso decidió escribir una *Postilla litteralis super Biblia*, muy conocida y utilizada, y otra *Postilla moralis* de menos difusión pero importante para demostrar su conocimiento de la Biblia. Es autor también de un comentario sobre el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, un elogio sobre la vida de San Francisco y otros dos opúsculos acerca del judaísmo. A diferencia de los otros autores mencionados, no era converso ni descendiente de judíos.

Sin embargo poseía un amplio conocimiento del hebreo, lo que le permitía acceder con exactitud precisamente a aquellos pasajes que la Teología cristiana presenta como anuncios de Jesucristo. Reconocía que en la versión latina de la Vulgata se habían cometido abundantes errores por lo que era necesario acudir al original hebreo para enmendarlos. En su opúsculo *De diferencia traslationis et hebraicae litterae* explicó cómo se había valido de maestros rabínicos para asegurarse de que no se desviaba de la verdad a causa de su insuficiente destreza con la lengua hebrea. Entre ellos destaca a Rashi (Salomon ben Isaac de Troyes) porque «entre los doctores hebreos el que ha hablado más razonablemente» y a Maimónides, cuyas obras indudablemente manejó. No puede acusarse a Nicolás de Lyra de haber empleado dolosamente los textos hebreos.

Sin embargo, como los investigadores franciscanos actuales ya constataron, el objetivo que el franciscano perseguía no era buscar en el judaísmo los aspectos doctrinales que pudieran serle de utilidad en su pensamiento sino, al contrario, descubrir aquellos argumentos que le

permitiesen demostrar a los judíos el error que padecían. En el prólogo de la Postilla repite lo que Christiani y Martínez ya afirmaran, esto es, que los rabinos habían falseado y tergiversado aquellos pasajes que se refieren a Cristo y a la Redención con malevolencia a fin de esconder el engaño que estaban cometiendo. Muestra en sus obras una gran humildad —que le rectifiquen los posibles errores de su escaso conocimiento— pero no duda en cuanto al convencimiento personal: una gran ceguera ha sobrevenido a los judíos que se han apartado del camino debido y se muestran incapaces de salir del mal. La «dura cerviz» a que aludían los profetas era empleada ya como característica de todo un pueblo. A nadie, ni siquiera a Rashi, excluye de esa denuncia universal contra los rabinos. Como prueba de la puerilidad de los comentarios talmúdicos cita algunos pasajes como por ejemplo aquel que dice que Adán cohabitó con demonios durante 300 años absteniéndose de relaciones con Eva o aquel otro en que se afirma que Dios habita en el Oeste.

Las dos principales acusaciones que presenta contra los judíos no son originales, sino una repetición de las que hemos venido señalando en otros autores: se han modificado todos aquellos pasajes que en el Antiguo Testamento anunciaban el advenimiento de Jesús proporcionando las pruebas de que era el Mesías; y se ha introducido el antropomorfismo en las referencias a Dios y su poder. De los dos opúsculos antijudíos, el primero data de 1309; experimentó luego algunas revisiones y modificaciones hasta convertirse en el texto que conocemos como *Quodlibetum de adventu Christi*. Hace una recopilación de textos bíblicos, talmúdicos y midrásicos que le permiten demostrar cómo ya en ellos se hace referencia a tres contenidos de la fe cristiana. En Dios se dan al mismo tiempo la unidad y la pluralidad que son medida de su perfección. En el Mesías hay dos naturalezas, divina y humana. Todas las promesas han sido cumplidas y, por consiguiente, el Mesías ha nacido ya. Sus argumentos quedaban fortalecidos por el hecho de que los textos aducidos procedían del período rabínico antiguo.

Nicolás de Lyra encuentra numerosas pruebas en favor de su aserto como el uso del plural Elohím para referirse a Dios, corroborado por el empleo de numerosos calificativos que se expresan también en plural. Tiene la oportunidad de citar algunos comentarios midrásicos por ejemplo al Salmo 50, 1 y a Eclesiastés 2, 12, que reconocen la existencia de tres propiedades creativas en Dios. Todo esto le permite acusar a Rashi diciendo que sabía muy bien cómo tergiversaba el texto al rechazar la pluralidad como parte de la esencia de Dios. Para demostrar la humanidad y divinidad del Mesías acude precisamente a la Guía de Perplejos de Maimónides y al

comentario a Jeremías 23, 6, refiriéndose al vástago que Yahvé suscitará en la Casa de David: «Éste es el nombre que se le ha dado; el Señor es nuestra justificación». Pues ese término, Señor, Adonai, no puede aplicarse a Israel ya que es exclusivo de Dios, para evitar llamarle por su propio nombre de Yahvé.

Tampoco compartía Nicolás de Lyra el entusiasmo que seguían manteniendo los victorinos de París por el texto de la «hebraica veritas»: el que ahora la constituía era, a su juicio, corrupción de otro más antiguo. Así afirmaba que los judíos habían modificado Jeremías 23, 6 —«y este es el nombre con que le llamarán, Yahvé, justicia nuestra»— porque debe guardar ilación con el anterior —«mirad que vienen días, oráculo de Yahvé, en que suscitaré a David un germen justo, reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra, en sus días estará a salvo Judá e Israel vivirá en seguro»— un texto que los teólogos cristianos presentan como una de las más fuertes pruebas en su favor. Según el franciscano este capítulo 23 del Profeta, mal traducido en la Vulgata, cuando se le devuelve el texto hebreo, se convierte en la prueba de la divinidad de Jesucristo. Para probar que el Mesías ya ha venido, Lyra no dudaba en acudir a otras fuentes, no canónicas para los judíos como Macabeos, Flavio Josefo o un panfleto lleno de insultos que circulaba entonces entre los sefardíes, titulado *Toledot Yeshu*. Esta obra espúrea, compuesta en el siglo XIII aunque utilizando acaso fuentes aramaicas más antiguas, es rechazada con desprecio por los maestros judíos y constituye una prueba del grado de odio y temor que había llegado a producirse. En ella se dice que María tuvo un hijo ilegítimo con un soldado romano, Panthera, que los poderes de Jesús procedían de la práctica de la magia negra, y que su muerte había sido vergonzosa.

Una vez establecido el criterio de que las fuentes bíblicas y talmúdicas contienen pruebas suficientes de que Jesús es el Mesías, fray Nicolás se preguntaba por qué no se convertían los judíos. Sus respuestas, que sorprenden por su dureza, fueron punto de partida para muchos predicadores. Podemos sintetizarlas en tres puntos, que enlazan con algunas de las calumnias populares:

- Son codiciosos y acumulan riquezas; temen en consecuencia que si se bautizan se tomarán pobres; de ahí que interpreten el cumplimiento de la promesa de Dios como una restitución del poder y la adquisición de bienes materiales;
- se les alimenta en las sinagogas con odio hacia Cristo que les impide ver

la verdad;

- y, finalmente, porque les repugna creer en la Trinidad, la doble naturaleza de Cristo y de manera especial en la transustanciación, verdades que combaten y para las que son evidentemente un peligro.

El *Quodlibetum* coincide prácticamente con la expulsión de Francia que venía a completar la decretada anteriormente en Inglaterra. Pero circulaba, entre los exiliados y los que aún permanecían en ciertas regiones de Europa un libro de Jacob ben Reuben, *Las guerras del Señor*, probablemente en su versión latina, interpretando el Evangelio de San Mateo como un durísimo alegato contra la fe cristiana. Nicolás de Lyra tomó la pluma y en junio de 1334 concluyó su *Responsio ad quemdam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Matheum contra Christum nequitur arguentem* que dos investigadores judíos modernos, Bernhard Blumenkrauz y Hermann Hailperin no dudan en calificar de «serio, leal, cortés, positivo y verdaderamente científico». No era un texto polémico contra los judíos sino argumentativo para disipar las dudas y preocupaciones que la obra de Reuben podía suscitar entre los cristianos. Sin embargo se contienen en la *Responsio*, coincidiendo con lo que ya explicara Ramón Martínez, el rechazo radical y definitivo de todo cuanto significaba y enseñaba el rabinismo talmúdico. Beryl Smalley entiende que en ella se alcanza la cumbre doctrinal del antijudaísmo, dando a los reyes las seis razones incontrovertibles que debían impulsarles a prohibir la práctica de aquella religión en sus estados.

1. El Antiguo Testamento posee pruebas más que suficientes de que Cristo es el Mesías y ha cumplido en todos sus extremos las promesas. Negar esto es oponerse a la verdad.

2. Muchos maestros judíos de la época de Jesús y después descubrieron de este modo que era el Mesías y verdadero Dios, pero se negaron a reconocer deliberadamente esta verdad.

3. Para esconder su falacia decidieron modificar los textos del Antiguo Testamento, de modo que lo que se ha presentado como «hebraica veritas» es una falsificación. A pesar de todo y de las muchas tergiversaciones no consigue ocultar la verdad sobre la que se apoya el Cristianismo.

4. Los maestros posteriores, herederos de la tradición rabínica, incluyendo a los grandes sabios como Rashi, han heredado esta perversión al utilizar los textos adulterados de esta forma.

5. Los judíos abrigan un odio tan grande hacia los cristianos que lo han incluido en sus oraciones.

6. Consecuencia última y más importante: la enseñanza talmúdica sirve únicamente para apartar a los judíos de la verdad.

Es evidente que la *Responsio* de Nicolás de Lyra demuestra que el antijudaísmo había rebasado ya los límites de una polémica para convertirse en doctrina generalmente admitida entre los maestros cristianos. Coincide con la condena radical del Talmud ejecutada por Bernardo Gui: ya no se trataba de convertir a los judíos, expulsados de Francia, sino de poner en guardia a los cristianos contra la perversión significada por el judaísmo. Tenemos constancia, por el número de ejemplares conservados, que el *Quodlibet* fue uno de los libros más empleados por los predicadores. Se detecta su presencia en Rusia en el siglo xv.

9. Los judíos eran presentados por estos autores como instrumentos del diablo, con quien habían llegado a un pacto para extender el mal contra el cristianismo. En consecuencia la tolerancia ofrecida por los reyes y príncipes, al permitir la proliferación de una herejía contra el Antiguo Testamento en lugar de aplicar en este caso las medidas de represión que se empleaban contra aquellas que se alejaban del Evangelio, era en sí misma ilícita, dañina para la fe y contraria a ella. Tal es el argumento que emplea Felipe IV en 1309 al decretar la expulsión de Francia. El paso de la tolerancia a la intolerancia no se presentaba, sin embargo, como una especie de retomo a los antiguos tiempos sino como una maduración política de las Monarquías. Éstas necesitaban asegurar la unidad religiosa entre sus súbditos.

Los maestros judíos trataron de defenderse de estos ataques. Profiat Duran, de origen provenzal, víctima de las persecuciones de 1391, aunque pudo salvar la vida, escribió una amarga sátira contra el Cristianismo, *No seáis como vuestros padres*, y una obra polémica contra los escritos de los frailes, *La vergüenza de los gentiles* (Kelimat-ha-Goyim) concluida en 1397. En ésta emplea los Evangelios para formular una tesis que siglos más tarde sostendrían los teólogos liberales protestantes: Jesús no estaba dispuesto a abandonar el judaísmo; fueron sus discípulos los que después le atribuyeron cosas distintas, introduciendo dogmas que son en su propio sentido insostenibles.

Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508) que llegaría a creer que la



expulsión significaba el próximo advenimiento del Mesías, en su famoso comentario al Libro de Daniel, *Fuentes de la salvación (Ro's emuná)*, combatió los argumentos de los maestros cristianos al tiempo que defendía la unidad y verdad incontrovertibles de la Torah. Sus comentarios no fueron muy ampliamente utilizados por los maestros rabínicos posteriores, pero para sus contemporáneos fue un poderoso reactivador de las conciencias. La expulsión era, culminando el exilio, anuncio de una definitiva purificación.

Hayyim ibn Musa, rabino y médico español, es autor de *Escudo y jabalina (Magen wa-Romah)* concluido en 1456. Es el que valora mejor, desde el punto de vista de sus correligionarios, los efectos que el Quodlibetum llegaría a tener en la maduración del anti-judaísmo. Sostiene, entre otras cosas, que eran los conversos, de los que ofrece una importante lista, los verdaderos culpables de las acusaciones que se estaban difundiendo entre los cristianos. Recomendaba a los judíos no admitir en los debates otras versiones que las procedentes de la Biblia hebrea, rechazando cualquier otra traducción posterior, salvo si era útil para sus argumentos; en esta línea no tiene inconveniente en admitir que hay en el Targum arameo numerosas versiones que son poco fiables. Los cristianos tienden a servirse de la Biblia de los Setenta y de la Vulgata latina para forzar los argumentos. Musa insiste, por tanto, en que no debe admitirse en modo alguno la Escritura tal y como en su día la presentaban los cristianos.

Se estaba llegando a un momento de ruptura cuyas consecuencias en España, la gran reserva que aún quedaba al judaísmo, no eran difíciles de prever. Por eso Hayyim ibn Musa insistía una y otra vez en no dejarse atraer al campo que los cristianos estaban buscando. Por ejemplo, había que rechazar rotundamente esa idea de que Jesús había venido a cumplir la ley de Moisés, porque ésta no necesitaba de ninguna clase de cumplimiento. Tampoco había que admitir que los predicadores cristianos se sirviesen de textos homiléticos, muy fáciles de tergiversar: el Talmud se apoya rigurosamente en la halakhah. Nicolás de Lyra había mostrado mucha habilidad en el manejo de testimonios rabínicos, para confundir y apartar a los judíos de su fe. Para ello había falseado no sólo estos textos sino los de la Escritura. Frente al argumento del franciscano de que había que acudir a los textos más antiguos sostenía el judío exactamente lo contrario, que sólo eran de fiar los masoréticos actuales. Lyra aludía a persecuciones ejecutadas por los judíos en los primeros tiempos; pero éstas no resistían la comparación con las violencias que sus coetáneos estaban produciendo.

La pregunta que los historiadores actuales deben hacerse es otra: ¿cómo una minoría de maestros procedentes de las dos Órdenes mendicantes fue capaz de invertir los términos en que se había colocado hasta entonces la doctrina cristiana, visible en San Agustín, Esteban Harding o la *Constitutio* de Inocencio III? De hecho la sociedad cristiana se hizo de sentimientos antijudíos. El primer efecto de esta campaña sería alcanzar un repliegue de los reyes en España, que poco a poco disminuyeron el número de sus colaboradores judíos y redujeron los derechos reconocidos a las comunidades instaladas en sus territorios. Un cambio importante se produjo en el Concilio de Vienne (1311) que coincide con la destrucción de los Templarios y con la grave crisis suscitada en torno a las acusaciones presentadas contra Bonifacio VIII. Asistieron a él obispos españoles en número suficiente. Se seguían prohibiendo las medidas de violencia para lograr la conversión, pero se insistió mucho en que aquellas tareas de segregación y vigilancia que se habían acordado en el IV Concilio de Letrán, tenían que aplicarse con todo rigor.

10. En Vienne estuvo presente Ramón Llull, cuya influencia intelectual sobre toda la Península fue formidable. Por un proceso de análisis racional de la doctrina revelada este pensador, mallorquín y universal, llegaría a la conclusión de que si una de las tres religiones coincidía con el anillo verdadero, la convivencia con las otras dos, falsas, debía reputarse pernicioso. Partía de un axioma: siendo la razón una facultad otorgada por Dios a los hombres, no podía existir contradicción entre ella y la fe cuando se usaba rectamente. De ahí pasaba a sostener que para predicar a judíos y musulmanes la verdad cristiana no se necesitaban argumentos de autoridad: bastaba el proceso racional. En otras palabras: la verdad absoluta de la fe cristiana puede ser racionalmente demostrada.

En 1275 Llull había tenido una visión de Jesús que le movió a transmitir a su mujer e hijos los abundantes bienes de que disponía, para dedicar su vida únicamente al servicio de Dios. Entendía que su misión principal consistía en convencer a los infieles mediante argumentos racionales. No ingresó en los mendicantes, aunque mantuvo estrecha relación tanto con dominicos como con franciscanos, viviendo en una especie de beguinaje semejante al que usaría Santa Catalina de Siena. San Raimundo de Penyafort, que le instruyó, le dio el consejo de permanecer en Mallorca donde los dominicos le proporcionarían la asistencia espiritual que necesitaba. Como su matrimonio no había sido disuelto ni declarado nulo, Llull hubo de conformarse con ingresar en la Orden tercera de los franciscanos; continuaba gozando de la

gran influencia que antes le proporcionaba su elevada posición social. En sus obras, de distinta extensión y abundante número, pues alcanzan los 280 volúmenes, hay siempre una alusión a la conversión de los infieles. En 1276, al comienzo de su tarea religiosa, creó el Colegio de Miramar, donde trece frailes serían instruidos en el manejo del árabe. Toda su tarea estaba centrada en este cometido, del que se ocupa en su *Ars Magna* que es una especie de manual para uso de los catequistas de infieles. Miramar no sobrevivió al cambio de siglo y aunque el Concilio de Vienne, siguiendo sus peticiones, tomó el acuerdo de que se crearan cátedras de árabe, hebreo y arameo, esta resolución no fue nunca llevada a la práctica. Batllori entiende que, con Llull, se inicia el humanismo en España.

Llull buscaba una «solución final» para el problema judío en España que excluyese la violencia por ser ésta contraria a la doctrina cristiana: había que hacer un esfuerzo supremo para llevar a los judíos al conocimiento de la verdad del cristianismo; si llegaba un momento en que se comprobaba que un resto de población judía se resistía, negándose a la evidencia que dicta la razón, no quedaría otro remedio que expulsarla. Pero esta decisión le parecía un extremo quirúrgico nada deseable. En 1272 en el *Libre de la contemplació* explica el método a seguir: los predicadores deben mostrarse claros, racionales y rectilíneos, amables para los catecúmenos empleando únicamente fuentes sagradas en que ambos estén de acuerdo y razonamiento lógico. Primero se deben dejar claras la existencia y absoluta perfección de Dios, algo en que cristianos y judíos se hallan de acuerdo, y que viene a constituir una base común de partida. Inmediatamente se pasará al examen racional de las tres religiones, descubriendo que tienen en común la existencia de la Ley divina que todos acatan. Finalmente, en una tercera fase del debate, se llega a la conclusión de que aquella de las tres religiones que explique mejor la naturaleza de Dios, es la que debe considerarse verdadera, Procediendo siempre con paciencia infinita: no se trata de vencer sino de convencer al interlocutor.

En otro, *Libre de doctrina pueril*, Llull se muestra como persona que estima altamente a los judíos: amigos de Dios, elegidos por él, se encuentran sometidos a servidumbre únicamente por no haber reconocido a Jesús. El judaísmo es muy superior al Islam, puesto que fue custodio de la verdad hasta la aparición del cristianismo, que en definitiva le completa llevándole al último término. Ve una señal de perfecta corrección en la costumbre judía de que hombres y mujeres recen por separado. Parece que el maestro mallorquín estuvo sometido a ciertas influencias cabalistas. El problema, para él, se

reduce a lo siguiente: se debe dar a los judíos lo que les falta, fe en Cristo, siendo este un acto de amor hacia ellos.

En 1299 lograría del rey Jaime II de Mallorca una autorización para entrar en las sinagogas los sábados y días festivos en que los judíos acostumbran a reunirse a fin de instruirlos en la verdadera fe; propuso además a este monarca que ofreciera ventajas fiscales y aun donativos a quienes se convirtieran. También pretendía que se obligase a los hebreos a adquirir conocimientos del latín, de la filosofía cristiana y de la lengua vernácula —Llull usaba ordinariamente el mallorquín— a fin de que estuviesen en condiciones de entender los argumentos que se les iban a proponer. Al rey Fadrique (Federico) de Sicilia, que pertenecía a la misma estirpe de la Casa de Aragón le pidió que obligase a los judíos a estudiar su *Liber de modo demonstrandi* en que había vertido las que consideraba pruebas decisivas para demostración de la fe cristiana. En nada de esto creía estar faltando a la calidad debida al prójimo puesto que ningún beneficio podía otorgarse que superase a la verdad.

Pasemos ahora al *Libre del gentil e dels tres savis*, considerado como la obra más importante de Llull, ampliamente elogiado por la posterioridad como uno de los tratados más modernos y de mente más abierta. En medio de un bosque, junto a una fuente que riega cinco árboles, los cuales, según le ha revelado la Inteligencia, indican las propiedades y virtudes de Dios, un gentil encuentra a un judío, un musulmán y un cristiano que, con ayuda de los árboles, deben debatir entre sí hasta encontrar la Verdad que es válida para todos los hombres y todos los pueblos: las flores que han nacido de aquéllos son las virtudes y los pecados. Los tres juntos convencen al gentil de la existencia de Dios y de la resurrección de los muertos: ambas creencias les son comunes. Luego cada sabio expone su fe a fin de que pueda comprender, por medio de argumentos racionales, cuál de las tres religiones es la verdadera. Hay, por consiguiente, dos partes, una primera en que los tres sabios están de acuerdo y se defienden recíprocamente con sus argumentos. Al final el gentil no nos aclara cuál es su decisión, aunque evidentemente Llull ha procedido de tal manera que la superioridad racional del cristianismo pueda ser apreciada por el lector, y los tres sabios acuerdan reunirse de nuevo en otro lugar para decidirse ellos en torno a la Verdad.

Es, en realidad, un libro sorprendente que se opone a todo lo que ha sido el sentimiento religioso en la Edad Media, en cualquiera de las tres religiones, tan inclinado a rechazar hasta el extremo cualquier alternativa. Pues en él las

tres religiones aparecen equiparadas, de un modo semejante a como ha tratado de hacerlo el cuento de los tres anillos. Pero ya en el prólogo del mismo Lull confiesa que su objetivo sigue siendo el mismo de los otros trabajos anteriores, esto es, misionar y convertir. Por ejemplo, el gentil opone al judío cinco obstáculos para aceptar su fe que son, en apariencia, insalvables, mientras que las preguntas que formula al sabio cristiano son verdaderas plataformas para que pueda ampliar y explicitar sus argumentos. Cuando el judío tiene que responder a la pregunta del gentil acerca de qué hacía Dios antes de crear el mundo, su respuesta, «una operación eterna, un amor y entendimiento de Sí mismo, glorificándose a Sí mismo y comprendiendo todas las cosas extrínsecas» está dando la explicación que la Teología cristiana ofrecía acerca del misterio y operaciones *ad intra* en la Trinidad. Lo mismo sucede con la Ley, que los judíos, esclavizados a otras naciones, no estaban en condiciones de cumplir, necesitando el envío de un Mesías para librarlos de cautividad. En este momento el gentil interrumpe el diálogo para decir que, sin duda, los judíos se encuentran bajo los efectos de algún pecado contra Dios, del que no serán liberados hasta que reconozcan su culpa y pidan y obtengan el perdón. En consecuencia, también en este punto, Lull está exponiendo la opinión que acerca del Exilio tenían los cristianos.

Los sefarditas, que son precisamente aquellos a quienes se refiere el Libro, no sostenían la tesis de que la llegada del Mesías tuviera que producirse después de que la Ley de Moisés estuviese cumplida del todo. De modo que al tomar este supuesto Lull no tomaba el punto de vista judío sino aquel que convenía a los cristianos; de este modo lleva al gentil a la conclusión de que sería insensato, por su parte, hacerse judío cuando esto implicaba entrar en la servidumbre del pecado. Una elección está implícitamente hecha. Cuando se toca el tema de la resurrección de los muertos, el judío explica que, entre ellos, hay tres opiniones y acaba reconociendo que los suyos están tan preocupados por lograr la liberación en este mundo que no tienen tiempo de ocuparse de lo que sucede en el otro. Lo mismo sucede con el Talmud, que impide pensar en la vida eterna y se vuelca sobre la existencia actual y los bienes de este mundo.

En resumen, en el *Libre*, tanto el judaísmo como el Islam aparecen como doctrinas inconstantes e inseguras; en términos de gran ecuanimidad y mostrando comprensión absoluta hacia sus adversarios, Lull estaba tratando de cumplir una misión empleando los recursos de claridad y paciencia que en su *Ars Magna* él mismo recomendara. No abrigaba la menor duda de que ambas religiones estaban construidas sobre el error.

Estando en Barcelona, en agosto de 1305, concluyó el *Liber praedicationis contra iudaeos* que es una colección de 52 sermones, uno para cada sábado del año, los cuales debían predicarse en las sinagogas de acuerdo con el plan que había propuesto al rey. Constituyen en consecuencia un compendio de los argumentos que pueden emplear los clérigos para convertir a los judíos partiendo de dos premisas que los propios hebreos estaban dispuestos a admitir, esto es, que la Ley mosaica está dotada de verdad y autoridad y que «el intelecto es naturalmente el juez de la razón». Como consecuencia de ellas, Llull se proponía demostrar a los judíos que estaban en el error aplicando racionalmente textos del Antiguo Testamento. Los sermones repiten tres argumentos principales:

El Antiguo Testamento incluye en su revelación el dogma de la Trinidad. Tomando pie en el versículo 3 del Salmo 110 de la Biblia hebrea, 109 de la Vulgata —«ante luciferum genui te»— y refiriéndolo al Mesías —«antes de la autora te he engendrado»— Llull llega a la conclusión de que si el Mesías ha sido engendrado antes del primer acto de la Creación, que es la luz, existe desde la Eternidad y por consiguiente en el mismo Dios, en quien se da la pluralidad: en su perfección absoluta Dios no necesita de nada exterior a Él mismo, por lo que este Hijo, de acuerdo con esa revelación, ha sido engendrado en el interior de la divinidad. En prueba de esta argumentación el sabio mallorquín aduce catorce textos del Antiguo Testamento en que esa pluralidad trina se encuentra claramente anunciada, como es el caso de Isaías 6, 3, donde los ángeles «se gritaban el uno al otro: santo, santo, santo, Yahvé Señor de los Ejércitos». En consecuencia declara que los judíos cometen blasfemia cuando rechazan estos textos y niegan una de las condiciones esenciales de Dios, su pluralidad. Añade que tanto judíos como musulmanes incurren en contradicción porque primero afirman la certeza que se contiene en la profecía, pero luego la niegan cuando no se acomoda a sus deseos. Los judíos, al negar la Trinidad, necesaria para que la esencia de Dios sea perfecta dejan la puerta abierta para que se crea en divinidades inferiores. A Dios no trino no sería posible considerarlo como *principium perfectum*, aunque así lo pretendan los judíos, ya que le faltaría algo para esa perfección que es la pluralidad posible: sin ella no puede ser eternamente activo y, por tanto, no es necesariamente existente. Judíos y musulmanes, al reducir a Dios a la sola unidad, le están negando la infinita y eterna actividad de generación.

En los Mandamientos revelados por Dios a Moisés, se dice: no tengas dios ajeno (*deum alienum*). Para que Dios no sea ajeno es necesario que se encuentre muy próximo al hombre y esto es lo que se produce con la

Encarnación que es, precisamente, consecuencia de la Trinidad. Es también cierto, según la Biblia, que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En consecuencia si descubrimos en el hombre el sello trinitario, como son por ejemplo memoria, entendimiento, voluntad, fe, esperanza, caridad, padre, madre e hijo, y semejantemente otras muchas cosas, y si negamos esa Trinidad, habría que acudir para explicar tal semejanza a «otro» Dios que no sea el *principium perfectum*. Por lo demás, los judíos se condenan a sí mismos al pecado, al negar la Trinidad, puesto que niegan la acción vivificante del Espíritu Santo y toman su nombre en vano ya que le niegan una parte esencial de su gloria.

Pasando al segundo argumento, el de la Encarnación del Hijo de Dios, Llull sostiene, esgrimiendo siempre textos de la Escritura, que este misterio, revelado porque el hombre no puede descubrirlo por sólo su razón, aumenta la gloria de Dios; por consiguiente no es posible dudar de que es verdadero. En los seres humanos hace más íntimamente posible el amor al prójimo, con quien comparten esa naturaleza que ha sido asumida por el mismo Dios demostrando de este modo su dignidad. Desde este nivel se hace más posible el cumplimiento de los mandamientos. Ambos dogmas, asumidos por el cristianismo, otorgan superioridad a la fe de Cristo: tiene más amor y más conocimiento de Dios, más confianza en Él y más esperanza. La teología cristiana ha llegado a conocer y demostrar la gran armonía que existe entre Dios y el hombre. También su ética predispone mejor contra el adulterio por la práctica de la castidad y el ascetismo, cosas ambas que, con su poligamia, tanto judíos como musulmanes rechazan.

El tercer argumento esgrimido por Ramón Llull se refería a la errónea interpretación que, a su juicio, hacían los judíos acerca de la ley de Moisés. Por ejemplo el mandamiento de honrar padre y madre, que viene acompañado de una promesa de futura recompensa, no puede limitarse a los progenitores biológicos; ha de estar referida también al Padre Dios y a la Madre Iglesia, que son los verdaderos merecedores de toda honra. Ésta era, ya, una interpretación alegórica de la Escritura. No la única; en sus obras aparece como un recurso al que se recurre con frecuencia.

No conocemos que se hayan producido respuestas y argumentaciones directas a este concepto, que los mendicantes asumieron en términos generales. La única referencia concreta la encontramos en un panfleto de mediados del siglo XIII, titulado *Ta'anot*. (Argumentos), obra de Moses ben Solomon de Tarento. Toma de Maimónides una explicación que, a su vez,

procede de Aristóteles: no es posible atribuir a lo inmaterial un número finito de específicas propiedades, porque esto sería tanto como limitar y materializar la naturaleza de Dios. Dios no puede ser tres porque lo es todo. En cuanto al comentario que empleaban los maestros cristianos —Dios es inteligencia, inteligible e intelectivo— le parece un simple juego de palabras al que no vale la pena prestar la menor atención.

11. Ni Llull ni los padres reunidos en Vienne vieron posibilidades de una convivencia permanente entre cristianos y judíos. Estos últimos no podían tener un hueco en la sociedad cristiana porque, a su juicio, no se habían mantenido dentro de los límites del Antiguo Testamento, como era su misión, sino que habían introducido serias alteraciones movidos del propósito de combatir al cristianismo. De este modo la doctrina de San Agustín quedaba invalidada, haciéndose a los judíos responsables del quebranto. Habían perdido la amistad de Dios, que antes tuvieran, pasando a ser enemigos de Él y condenados a permanente cautividad por esta desobediencia. Por estas tres razones, rechazo de la fe cristiana, herejía contra el Antiguo Testamento e iniquidad, resultan peligrosos para la Cristiandad y no es posible que convivan con ella. Era preciso, desde estas nuevas coordenadas, buscar una solución para tan serio problema.

Es la que finalmente adoptarán los Reyes Católicos. Se debía comenzar por un gran programa catequético, amistoso, equilibrado, amable en sus expresiones y ofertas, para inducirles a la conversión. Para ello era preciso cambiar su educación, cultura y filosofía, hasta ponerles en condiciones de entender el pensamiento cristiano y descubrir por consiguiente la verdad. Ahora bien, todos aquellos que al final de este proceso catequético siguieran rechazando el bautismo debían considerarse pertinaces disponiéndose la expulsión de los reinos cristianos. Este razonamiento resultaba especialmente duro para los monarcas si consentía que los judíos, blasfemos de Dios y de la Virgen María, siguiesen viviendo en sus reinos, ellos mismos podían ser acusados de no seguir el servicio de Dios. Esto había sucedido ya con Eduardo I en Inglaterra, que no quiso cooperar con el pecado.

Los mendicantes trataban de atraer a la población laica a este punto de vista. No era posible emplear disquisiciones filosóficas o teológicas al dirigirse al pueblo llano por lo que se acudió a cuentos, cantares y sermones principalmente; por estas tres vías se estaba difundiendo la imagen negativa del judío. Un famoso trovador de Béziers, que ingresó en la Orden de los franciscanos al final de su vida, es el autor de un *Breviari d'amor* en lengua



provenzal que se hizo extraordinariamente popular en Cataluña y más tarde en Castilla; en sus canciones hay censuras e injurias contra los judíos y el Talmud considerándolos enemigos de Cristo a quien combaten y falsifican causando profundo daño con su ceguera. De una manera especial en el siglo XIV fue creciendo la calumnia contra los judíos a los que se definía bajo los términos más negativos. El *Breviari* de Matefré Ermengaud circulaba además en muchos ejemplares profusamente ilustrados, que hacían asequibles las leyendas a la población iletrada.

Más eficacia aun que la poesía tenían los sermones que utilizaban las lenguas vernáculas. Más adelante tendremos que ocuparnos de San Vicente Ferrer, cuya influencia sacudió a toda España. El franciscano Berthold von Regensburg, fallecido en 1272, arrastraba con sus prédicas en alemán inmensas muchedumbres que se dejaban ganar por sus acusaciones, formuladas siempre de manera gráfica y muy asequible. Uno de sus argumentos favoritos consistía en decir que Dios castiga con mayor rigor los pecados de aquellos que han recibido de Él mayores auxilios. Por eso los cristianos figuraban en primera línea ya que se encontraban en posesión de la verdad; pero después de ellos estaban los judíos, por delante de los herejes o de los paganos, que viven en el error, porque habían sido elegidos por el mismo Dios para depositarios de su revelación. Fieles en el cumplimiento de la Ley durante siglos, merecían extrema alabanza, pero ahora se han convertido en gravísimos desobedientes que no pueden alegar en su descargo la ignorancia.

Fray Berthold rechazaba la idea de que Israel siguiera siendo el Pueblo de Dios; la Iglesia es ahora parcela de la heredad del Señor. Al rechazarla y al combatirla los judíos han dejado de servir a Dios; sirven al Anticristo y al diablo. El antijudaísmo extremo, que fulminaba contra el Talmud todas las acusaciones, comenzaba a adquirir tintes de antisemitismo: era la maldad ingénita de los rabinos causa del pecado, la desobediencia, el odio a los cristianos. Perversos y de perversas costumbres, esto era en definitiva lo que se venía a sostener: su presencia en medio de la sociedad no servía sino para contaminar a ésta de dos vicios, la usura de los varones y la inmodestia de las mujeres. Muchos cristianos, sin perder este nombre, se hacen como judíos al dejarse influir por éstos en sus vicios. En sus predicaciones, como en las de otros muchos, se insiste en ciertos puntos que habrán de llegar a convertirse en lugares comunes: es peligroso para los cristianos dialogar, comunicar o incluso comer con los judíos. En una determinada ocasión llegará a decir

contundentemente que «es malo que existan». Podríamos decir que nos encontramos en la primera y aún insignificante raíz de todo lo que vino después. Una cuestión religiosa, al extremarse, se modificaba esencialmente.

En definitiva, una actitud moral estaba experimentando el giro radical: ya no se trataba de liberar a los judíos del error que cometieran al rechazar el Mesías poniéndolos de este modo en el camino de la verdad, el mejor regalo desde el punto de vista cristiano, sino de eliminarlos de una manera radical. El siglo XIV contempló una repetición recrudescida, de las persecuciones que esta vez alcanzaron a España, el mejor refugio hasta entonces dentro de la Europa cristiana. Algunos predicadores como David de Augsburgo, influyeron de una manera directa sobre las autoridades, impulsándolas a adoptar nuevas medidas de rigor. El código llamado *Schwabenspiegel* se caracteriza por establecer mayores restricciones en las actividades que podían desarrollar los judíos que ninguna otra disposición jurídica o administrativa anterior. Aunque no entrase en los cálculos de estos predicadores desencadenar la violencia, es indudable que con sus acusaciones la favorecieron. Los matadores de judíos hallaban en ellas una justificación.

Abundaban ya las violencias lamentables. Fra Giordano de Rivalto desempeña en Italia un papel semejante al de Berthold de Regensburgo en Alemania. Había nacido en Pisa en 1260 e ingresó en los dominicos cuando contaba veinte años. Estudió en Bolonia y París, enseñó en Florencia, y murió en la capital francesa en 1311, esto es, pocos años después de la expulsión. Dijo una vez que había aprendido hebreo de un judío tan virtuoso que hubiera sido digno de ser apóstol si hubiera sido cristiano. Pero estaba convencido de que ningún pecado podía superar en gravedad el del rechazo de Cristo como Mesías. Tomando como modelo un sermón que pronunció el 9 de noviembre de 1304 podemos llegar a la conclusión de que sus convicciones albergaban los siguiente puntos:

- Los judíos siguen crucificando a Cristo; no lo hacen con clavos pero sí con las blasfemias que dirigen contra Jesús y María, las cuales adornan con insultos;
- roban niños cristianos a fin de circuncidarlos y tomarlos judíos, y Formas consagradas para someterlas a profanaciones sacrílegas;
- han fabricado una imagen antropomórfica de Dios que nada tiene que ver con el espíritu puro del Antiguo Testamento;
- crucifican niños cristianos e imágenes de Jesucristo porque aspiran a

torturar al mismo Dios.

12. Los predicadores impresionaban a sus oyentes por la vehemencia que ponían en sus palabras, mediante las cuales describían escenas como si las hubieran contemplado. Lógicamente las masas, que no tenían otras fuentes de información, llegaban a sentirse dominadas por un temor profundo, como si un virus estuviese afectando a la sociedad. Cualquier fanático podía reclutar con facilidad grupos de personas dispuestas a subir al asalto de las juderías. Los decretos del IV Concilio de Letrán (1215) y la condena oficial del Talmud (1239) por el Papa Gregorio IX señalaron el cambio. Alfonso X introduce en las Partidas, referencias al crimen de sangre y otras atribuciones como si se trataran de hechos reales. A partir de este momento se abandonó la doctrina agustiniana y de Inocencio III en favor de la convivencia y comenzó una nueva trayectoria: el judaísmo, que estaba siendo tolerado, aportaba perjuicio a la sociedad cristiana ya que podía influir negativamente, de modo que su alejamiento de ella debía preferirse a cualquier actitud. Se estableció un principio axiomático: la «perfidia» judía —entendiendo este término en su contenido correcto de pasar de largo ante la oferta de la verdadera fe— era una consecuencia del Talmud.

Prescindiendo ahora de algunas ceremonias gráficas consistentes en hacer hogueras con ejemplares del libro, debemos preguntarnos qué idea prendió en la sociedad cristiana en relación con esta Enseñanza. La respuesta más clara la da San Raimundo de Penyafort de su doble experiencia de general de los dominicos e inquisidor. Se trata de una desviación sustancial de la doctrina revelada en la Sagrada Escritura que contiene la verdad completada por la revelación definitiva de Cristo: es pues, una «herejía contra el Antiguo Testamento». Si la Iglesia se sentía movida a defender con todos sus medios el evangelio frente al error, con la misma razón debería emplear sus recursos para extirpar esta otra. A los herejes se exige una conversión a la verdadera fe; no otra cosa debe lograrse de los judíos. Y aquellos que a pesar de todo se resistan, deben ser excluidos de cualquier posible contacto con la sociedad cristiana.

Esta doctrina, aunque alcanzó gran difusión, nunca se incorporó al contenido de la Iglesia. En sus documentos, a veces muy solemnes, los Papas siguieron sosteniendo las tesis de San Agustín, rechazando cualquier forma de violencia, incluso la expulsión. La judería de Roma nunca sería extinguida. Muchos clérigos, también, lucharon con denuedo en favor de la tolerancia; la

verdad acabaría por abrirse camino, según decían, y los judíos se adherirían finalmente a ella. Por otra parte los reyes españoles se encontraron en posición difícil. No les convenía, en modo alguno, prescindir de aquellos cien mil judíos, aproximadamente, instalados en su territorio, eficaces colaboradores en la tarea de construcción del Estado y fuente de ingresos para sus propias arcas, pero tampoco estaban en condiciones de asumir el papel de defensores de una comunidad que se estaba definiendo como tan negativa.

La *Constitutio* de Inocencio III no fue nunca anulada ni sustituida, pero perdió en la práctica su efectividad, porque los sentimientos populares estaban siendo dirigidos hacia otra parte. A partir del siglo XIII comienza a forjarse esa imagen estereotipada del judío que ha llegado hasta nosotros como justificación del odio: despreciable usurero de nariz ganchuda capaz de todas las maldades. Genios de la Literatura universal, como Shakespeare con su Shylock, o Dickens, con Fagin, la han utilizado. La Iglesia se encontró afectada por dos corrientes de opinión divergentes: la tradicional, apoyada en San Pablo y San Agustín, que defendía la protección y la convivencia; y la que nació del juicio contra el Talmud. Al producirse la Peste Negra de 1348 y, con ella, el endurecimiento de las calumnias, muchas comunidades judías fueron, sencillamente, exterminadas en Alemania: bautismo, muerte o fuga eran las tres opciones que se ofrecían. Un sector social ciudadano, orientado hacia el comercio y los negocios, veía en la extinción del judaísmo un acontecimiento favorable.

13. El Concilio de Vienne de 1311, al reiterar con mayor énfasis las disposiciones que se adoptaran en el IV Concilio de Letrán y después, no modificó el principio de que a los soberanos temporales correspondía el derecho de permitir o negar la permanencia de los judíos en sus dominios. Al retornar a la Península los obispos de la provincia eclesiástica de Compostela celebraron una especie de Sínodo en Zamora y aquí redactaron un documento (11 de enero de 1313) dirigido a los regentes de Alfonso XI, entonces menor de edad, aunque extensible a los demás monarcas peninsulares, en que les advertían del peligro moral en que incurrían, y de las penas canónicas consecuentes a su actitud si seguían incumpliendo las normas que venía dictando la Iglesia para asegurar el aislamiento, la señal visible en la ropa exterior, la prohibición de que judíos pudiesen testificar contra cristianos o ejercer funciones de autoridad sobre éstos.

Mediante este documento, los prelados españoles trataban de hacer constar

que aunque ellos no tuviesen autoridad alguna sobre los judíos sí la poseían sobre los cristianos, a quienes podían exigir, con amenaza de censuras espirituales, el cumplimiento de las disposiciones que preconizaban el aislamiento definitivo de los judíos. En definitiva, la *Constitutio* de 1199 quedaba modificada en sus fundamentos. Lo peor, en esta actitud, era que podía ser considerada como una coincidencia con las actitudes de rechazo y violencia que se estaban dando ya en Alemania, desde donde empezaban a llegar algunos fugitivos. En sínodos posteriores del siglo XIV hubo una insistencia en la reconvención: los reyes seguían utilizando el servicio de los judíos y no parecían muy dispuestos a modificar su conducta.

También en el interior de las comunidades judías, como una consecuencia de la marea de reformismo interno que rabi Asher había desencadenado en Toledo, se estaba reprochando a los altos oficiales judíos de la Corte que, con su conducta, causaban daño al Pueblo de Israel: su conducta disipada era un mal ejemplo y despertaba en los cristianos un odio que se extendía después a todos los demás. Algunas conversiones al cristianismo se produjeron entonces como consecuencia de ese rigor interno, que rechazaba a los tibios, vacilantes, no muy piadosos o tildados de averroísmo. El más importante, en aquellos momentos, fue el rabino Abner de Burgos, que tomó el nombre de Alfonso de Valladolid porque en esta ciudad se le concedió un beneficio eclesiástico. En sus escritos acusatorios contra sus anteriores correligionarios introdujo muchas de las denuncias que servirían para esa descalificación del judaísmo, un mal que era preciso desarraigar. De momento los conversos lograban la plena integración en la sociedad cristiana.

Los reyes, que seguían necesitando de los judíos, a pesar de que aumentaba el número de cristianos implicados en negocios bancarios, trataron de resistir las presiones, pero adoptando una actitud estrictamente defensiva que, al fin, debía llevarles a una capitulación: pensaban que, cediendo en lo menos importante, podrían conservar lo que más les importaba. En consecuencia, dieron la sensación de que no se oponían a esos clamores de una opinión pública que denunciaba la «maldad» de los judíos aunque continuaban con su política protectora ofreciendo a cambio su colaboración en la intensa labor de catequesis que el lullismo reclamaba. No faltaron predicadores, sobre todo desde mediados del siglo XIV, que afirmaban que el «problema» no iba a resolverse con bondadosas y equilibradas enseñanzas sino que, al faltar la voluntad de los monarcas de expulsarlos de sus reinos como otros europeos más progresivos hicieran, se debía recurrir a la violencia

colocando a los hebreos ante la disyuntiva de bautismo o muerte.

Así estaban las cosas cuando, al iniciarse el reinado personal de Alfonso XI, las Cortes, reunidas en Valladolid (1325) examinaron, entre otros, el «problema judío». Los procuradores, bien orientados por los consejeros reales, prescindieron de las difamaciones y calumnias que era de uso común, pero dieron por admitido y evidente que el judaísmo era un mal que causaba tres grandes perjuicios a la sociedad cristiana: *a)* porque en lugar de conservar fielmente el texto de la Escritura, lo tergiversaba; *b)* porque era el vehículo mediante el cual se había introducido en las venas de la sociedad cristiana el materialismo averroísta; y, *c)* porque los judíos vivían principalmente de la usura causando grave daño social. Establecida esta verdad oficial el antijudaísmo había dado un paso decisivo adelante: ¿hasta cuándo debía seguir tolerándose un mal declarado como era aquél?

Ni el rey ni sus colaboradores estaban en aquellos momentos dispuestos a prescindir de los judíos, que reportaban importantes beneficios, más por su colaboración que por su dinero. Y en esta opinión coincidían también Portugal y la Corona de Aragón. Sin embargo no se atrevió a asumir abiertamente su defensa. Tratando de contentar a sus súbditos, se inició un repliegue en las concesiones que anteriormente se hicieran a los hebreos. Como ya intentara medio siglo antes Eduardo I en Inglaterra, Alfonso XI propuso que se permitiera a los judíos el acceso a la propiedad de la tierra y a los oficios de las corporaciones a fin de poder prohibirles la usura, pero las Cortes rechazaron la idea. Un lento proceso, de abandono de los judíos a su destino se iniciaba entonces. Sólo podía tener un final.

14. ¿Cuándo se tomó irreversible este proceso que reclamaba, en España, una solución final para el problema judío, tal y como lo planteaban los defensores de las nuevas doctrinas? No antes de mediados del siglo XIV y en connivencia con un incremento en el número de conversos, que comenzaron a despertar suspicacias en la población cristiana «vieja» que a sí misma se llamaba «linda» que es algo así como pura o auténtica. Desde muy pronto se habían contagiado las tendencias venidas de Europa, las cuales alimentaban brotes de extremismo partidarios de un asalto a las juderías esgrimiendo el lema de bautismo y muerte. Ya en 1251 el movimiento de los «pastorellos» había alcanzado a Navarra. El supuesto asesinato de un niño en Mallorca, el año 1309, desató ya uno de los populares alzamientos armados contra los judíos.

Los enemigos de Israel, convencidos siempre de que se trataba de extirpar un

mal muy peligroso para la sociedad cristiana, contaban ahora con dos ejemplos muy distintos: el de Francia e Inglaterra, monarquías unificadas y maduras que habían aplicado el remedio de la expulsión, y el de las bandas de forajidos que en Alemania se constituyeran bajo el título de «matadores de judíos», las cuales contaban con el aliciente del botín que podría obtenerse ejecutando el asalto de las juderías. En 1328, también en Navarra, se registra por primera vez el nombre de matadores. En medio de ambas corrientes estaban los reyes y la alta nobleza, que querían seguir contando con la colaboración de los hebreos. El «medio» amigo verdadero del famoso cuento de *El conde Lucanor* no era otro que el médico judío de don Juan Manuel, ibn Wakar. Pero nadie se atrevía a decir que la presencia de Israel era un bien; la fórmula escogida en los documentos conservados es que los judíos debían ser «tolerados y sufridos».

Se sumaron los efectos de la grave recesión económica que caracteriza a esta centuria. Las revueltas sociales son siempre ciegas pues obedecen a puros sentimientos: bastaba con que alguien, intencionadamente o no, apuntara con el dedo a los «ricos» judíos para que contra ellos se desataran las furias; creían los exaltados que en sus casas guardaban inmensas riquezas, fruto de sus negocios. Al contagiarse a España los efectos de la Peste Negra —hubo varios brotes epidémicos a lo largo del siglo— nuevas calumnias pudieron sumarse a los ataques: los judíos propagaban la enfermedad contaminando las aguas. Las autoridades tomaron medidas de protección, pero sin la suficiente energía; era muy difícil defender aquello que al mismo tiempo se reconocía como un mal. Pedro IV de Aragón, con sus estatutos mallorquines de 1347, y Alfonso XI de Castilla con sus generosas leyes de 1348, trataron de detener el proceso, pero les faltó la decisión o la posibilidad de declarar que la presencia israelita era beneficiosa para la sociedad cristiana. Nadie lo hubiera admitido.

Un terrible y relativamente bien organizado movimiento de «matadores de judíos» asestó, en 1391 un golpe decisivo a la comunidad sefardí, del que ésta nunca llegaría a recobrase del todo y que, al provocar conversiones aceleradas e involuntarias, estableció las bases para el establecimiento de la Inquisición y su consecuencia. Es necesaria una referencia a sus antecedentes para comprender el fenómeno en toda su extensión. El punto de partida se encuentra en la «revolución Trastámara» que es como los investigadores modernos recomiendan definir a la guerra civil que permitió a Enrique de Trastámara, apoyado desde Francia, Avignon y la Corona de Aragón, sustituir a su hermano Pedro, a quien asesinó.

El bando vencedor que se presentaba a sí mismo como integrado en una conciencia europea, hizo abundante alarde de antisemitismo presentando a Pedro I como amigo y defensor de los judíos. Entre las muchas leyendas que en torno a este rey, un esquizofrénico sin duda, se trazaron a fin de acentuar los rasgos sombríos de su reinado, figuraba una muy singular: la reina María de Portugal, esposa de Alfonso XI, no había tenido un varón sino una niña, la cual fue sustituida en la cuna por el hijo de un judío, Pero Gil, nacido el mismo día. A la niña, entregada a los judíos, se atribuiría más tarde la conversión de ese importante linaje de cristianos nuevos que son los Santa María o Cartagena, descendientes de un singular rabino de Burgos, Samuel ha-Levi, que fue más tarde obispo de esta misma ciudad con el nombre de Pablo. La leyenda fue puesta en circulación muy pronto, durante la guerra, y fue causa de que a los partidarios de Pedro se diera el curioso nombre de «emperegilados». Los mercenarios extranjeros que acudieron al servicio de don Enrique cometieron tropelías en los barrios judíos a su paso por España.

Después de la victoria, Enrique II, que necesitaba allegar todos los recursos a fin de conseguir el restablecimiento de la estructura de poder de la Monarquía, trató de rectificar esta mala política, oponiéndose a las exigencias de los procuradores de las ciudades y confirmando las leyes que protegían a los judíos. Financieros de esta nación volvieron a ocuparse de altas funciones. Pero la rectificación nunca fue completa; seguramente es cierta la apreciación de los modernos historiadores judíos que piensan que debemos considerar el año 1369 como aquél que marca la inflexión definitiva; se había emprendido el camino sin retorno. El canciller Pedro López de Ayala, uno de los principales escritores del tiempo y figura muy relevante en la diplomacia europea y en la política durante tres reinados, recoge en el *Rimado de Palacio* todos los tópicos de la aversión popular y presenta a los judíos como explotadores siniestros de los infelices cristianos.

La propaganda de guerra dejó flotando en el aire la idea de que los monarcas de la nueva dinastía, que iba extendiendo su acción a toda la Península merced a reiterados matrimonios, no era favorable a los judíos, antes al contrario, veía con buenos ojos cuanto se hiciera para reprimir la «perversidad». Las Cortes se ocupaban con más intensidad de los judíos, pero refiriéndose a ellos como a un mal injertado en el cuerpo social, que debía ser corregido o limitado en sus funciones. En 1380 se suprimieron las dos garantías eficaces con que contaban los judíos: ejecución por los funcionarios reales de las sentencias de muerte dictadas contra *malsines* por tribunales rabínicos; y responsabilidad colectiva exigible a villas y ciudades cuando en



sus términos se hallaba muerto un judío.

En resumen, podemos decir que en torno a 1380 el clima de hostilidad que reclamaba una solución para el que se calificaba de problema, había alcanzado su madurez. Ahora bien, se decantaba hacia dos vertientes muy separadas entre sí. La primera, que contaba con la presencia del dominico San Vicente Ferrer, se mantenía dentro de los principios exigidos siempre por la doctrina cristiana, excluyendo el uso de la violencia física para conseguir bautismos y, consecuente con las tesis de Lull, reclamando una intensa catequesis acompañada de paulatina restricciones en los oficios a que los judíos podían acceder. La otra contaba ya con un líder fanático, Fernando Martínez, arcediano de Écija y luego vicario en la diócesis de Sevilla, el cual recomendaba en sus predicaciones, poner un cuchillo en la garganta de cada judío para moverle de este modo a la conversión. En 1375 fue presentada en Avignon una denuncia contra Enrique II por su negativa a tomar disposiciones antijudías, y el Papa Gregorio XI envió a este una bula recordándole la obligación de cumplir las disposiciones conciliares en orden a la segregación y adoctrinamiento de los judíos.

El arcediano, en sus predicaciones, pudo entonces declarar que la Iglesia —lo que era falso— aplaudiría a quien la ayudara a librarse de los judíos. El cardenal arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, alertado por su cabildo, se llenó de alarma ante las consecuencias que podían derivarse de estas predicaciones: suspendió *a divinis* a Fernando Martínez y le declaró «contumaz, rebelde y sospechoso de herejía». La muerte del cardenal y la del rey, acaecidas en un espacio muy corto dentro del año 1390, eliminaron todas las garantías. El propio arcediano fue elegido administrador de la diócesis. Sin duda esperaba que su antijudaísmo exaltado era un argumento favorable para una futura promoción.

Las dificultades inherentes a una regencia discutida, la de Enrique III, permitieron al arcediano preparar tumultos en Sevilla. En marzo de 1391 los regidores sevillanos creyeron haber dominado la situación. Pero Martínez seguía predicando y estaba acelerando las reclutas de sus matadores. El 4 o el 6 de junio, según distintas fuentes, se produjo el asalto a la judería de Sevilla. Según el cronista Ayala hubo 4.000 muertos. Desde aquí, las bandas de matadores, a las que se incorporaban otros exaltados en cada ciudad, emprendieron una marcha. El 16 de junio estaban en Córdoba: las aljamas de Montoro, Andujar, Jaén, Úbeda y Baeza, como antes las de Écija, Santa Olalla o Alcalá de Guadaira, fueron asaltadas. Una rama penetró en la Meseta

para destruir la judería de Ciudad Real. Toledo sufrió graves pérdidas el 20 de junio. Ni siquiera Segovia o Burgos pudieron librarse de la amenaza. Los judíos no se resistían; trataban de esconderse o de huir. Muchos se convirtieron.

Las juderías de Valencia y de Barcelona prácticamente desaparecieron entonces. No estamos en condiciones de evaluar con precisión el número de víctimas ni tampoco el de judíos que en aquellas dramáticas circunstancias se bautizaron. Aunque los judíos, amparados por las autoridades consiguieron sobrevivir, el quebranto fue decisivo. Por ejemplo aljamas de la importancia de las de Toledo y Burgos quedaron reducidas a una mínima expresión. En 1393 el sefardismo era apenas un montón de ruinas sobre las que habría de intentar una reconstrucción.

## CAPÍTULO XIX

### LA DECISIÓN FINAL

1. En cierto sentido puede decirse que los perseguidores alcanzaron su propósito; pero, al mismo tiempo, crearon un serio problema cuando provocaron bautismos a causa del terror. Hasta entonces todos los conversos habían sido producto de una voluntad libremente expresada, pero las circunstancias en 1391 habían cambiado. Pasado el peligro, algunos de éstos pretendieron volver al judaísmo, pero las autoridades cristianas se lo prohibieron alegando dos puntos de su doctrina: el bautismo es sacramento indeleble que crea carácter y los afectados no habían carecido de un mínimo de libertad ya que puestos ante la disyuntiva, bautismo o muerte, habían escogido el primero cuando les era posible optar por la segunda. No debe extrañarnos, pues, que en el siglo xv el fenómeno de los conversos se presentara en forma muy compleja: había entre ellos los que, convencidos de que el talmudismo había sido una opción equivocada, trataban de ser buenos y fieles cristianos, descollando algunos en puestos de relieve dentro de la Iglesia; otros se resignaban, simplemente, con la nueva situación pensando que no valía la pena seguir nadando contra corriente; otros, por último, se sentían oprimidos y defraudados siendo, en el fondo, judíos. Aunque no estamos en condiciones de proporcionar cifras, la investigación más reciente revela, con sorpresa, el alto porcentaje de «nuevos» empeñados en ser fieles cristianos.

No puede decirse que la Iglesia, como institución, aprobara la barbarie de 1391. Por ejemplo, es absolutamente falsa la noticia que dan algunos autores, según la cual San Vicente Ferrer habría estado en Valencia en el momento de la destrucción de la judería. Nunca aprobó la violencia aunque pensaba que aquel quebranto era una buena oportunidad para intensificar la catequesis. Se tiene, sin embargo, la impresión de que aunque la reprobación de la violencia fue general y expresada con claridad y rigor —algunos matadores fueron

ahorcados y el propio Fernando Martínez sometido a juicio— la represión de los desmanes careció de verdadero rigor y estuvo guiada más por el propósito de castigar una desobediencia al rey que por el deseo de reparar los daños sufridos por los judíos.

Pasada una generación, los hijos y nietos de aquellos que en 1391 se bautizaran, comenzaron a sentirse víctimas inocentes de una decisión que ellos no tomaran, y se propusieron retornar ocultamente al judaísmo, ya que abiertamente no les era permitido. Circulaban noticias de circuncisiones fraudulentas y de retorno a prácticas y costumbres rabínicas. La sociedad cristiana se encontró ante un nuevo problema que nunca quiso o no supo resolver: ¿cuántos y quiénes, entre los cristianos «nuevos» podían considerarse sinceros y cuántos falsos? Las fuentes rabínicas consultadas por Netanyahu insisten en que eran absoluta mayoría los que habían renunciado definitivamente al judaísmo. Pero la sociedad cristiana «vieja» prefirió una solución fácil que justificaba sus odios: todos los conversos participaban en esa «perversión» que situaban en la naturaleza del judío. Surgió un mote, *alboray-que*, que es la bestia que no es posible definir como carne o como pescado. De los medios judíos venía otro adjetivo, *marranos*, que parece derivar de la expresión Maran athá, que proferían los cristianos. Éste es el nombre que, hasta hoy, se aplica a los cerdos, cuya carne está excluida de la dieta judía. De este modo se dio un paso decisivo para transformar en antisemitismo el antijudaísmo: aunque se convierta, el hebreo no deja de hallarse sometido a las taras de su perversidad. El odio de las masas populares se dirigió con preferencia a los conversos. Entre 1449 y 1475 se produjeron motines violentos contra los «nuevos».

Desde finales del siglo XIV se estaba produciendo en España una profunda renovación religiosa. Los grandes patrocinadores de esta reforma, que iniciaron los jerónimos, se mostraron poco complacientes con las corrientes del antisemitismo y rechazaron los primeros proyectos de discriminación contra los «nuevos», que fueron normalmente admitidos en las Congregaciones religiosas. Pero esta reforma estaba destinada a grandes consecuencias ya que tendía a fortalecer la identidad entre la comunidad política, llamada Reino, y la religiosa, es decir, la Iglesia. Una y otra tenían como primer objetivo fundamental la custodia de la unidad en la fe. Maduraba esa primera forma de Estado que conocemos como Monarquía asumiendo como fundamento esencial lo que llamamos un «máximo religioso»: todas las estructuras sociales, las leyes y las costumbres, reconocían en la fe su signo

de identidad, de modo que el cristianismo estaba en la esencia de toda legitimidad.

Aunque el máximo religioso, ligado al reconocimiento de una dignidad de la naturaleza humana que otorgaba a los súbditos protección sometiendo el poder soberano a los imperativos del orden moral, venía a plantear de una manera cruda y absoluta el problema de las otras dos religiones que rechazaban esa fe, islamismo y judaísmo. Por su propia naturaleza un Estado rigurosamente confesional no podía admitir la integración de aquellos que, por seguir distintas creencias, se integraban en comunidades diferentes. El cristianismo estaba prohibido en los países islámicos y había sido, en tiempos, desterrado de Khazaria cuando ésta adoptó el judaísmo. Bajo el peso de estos serios problemas, la tolerancia heredada se movía ahora en términos mucho más precarios. ¿Hasta cuando?

Algunos eclesiásticos importantes —nos referimos de manera especial a San Vicente Ferrer y a Benedicto XIII (Don Pedro de Luna) refugiado en su tierra natal de Aragón— vieron en las violencias, que censuraron, una oportunidad para la intensificación del programa de catequesis formulado por Ramón Lull: una comunidad judía quebrantada estaría en mejores condiciones para recibir la palabra que les invitaba a la verdad. Por eso no se intentó aliviar la presión; al contrario, se aumentaron las restricciones. Aprovechando las circunstancias que preludiaban al Compromiso de Caspe, el santo dominico se reunió en Ayllon con el infante don Fernando, llamado «de Antequera», regente en Castilla y aspirante más calificado a la corona aragonesa y aquí fue elaborado, en 1411, un estatuto jurídico destinado a sustituir a las antiguas leyes, el cual era extraordinariamente restrictivo en sus términos. Este documento, conocido oficialmente como «leyes de Ayllon» sería más adelante convertido por Benedicto XIII, por medio de una bula (1415) en norma para toda la Cristiandad. Pretendía, en síntesis, limitar de manera drástica las profesiones que los judíos podían ejercer, así como las garantías de sus actividades mercantiles o negociadoras. Había que convencerlos de que Dios les había retirado su protección, dejándolos a merced de unas autoridades decididas a hacerles la vida imposible. Y si no podían soportarlo, que se fueran.

En Caspe, Fernando se convirtió en rey sin abandonar la regencia en Castilla; de este modo, su poder se extendía, directa o indirectamente a toda la Península. Inmediatamente, y siguiendo los consejos de un converso, Jerónimo de Santa Fe, el Papa organizó, en 1413, una gran catequesis en

Tortosa, a la que fueron invitados compulsivamente los más relevantes rabinos de aquel tiempo. El converso se había comprometido a presentar los textos de la Biblia hebrea que probaban que en Jesús se daban todas las condiciones de verdadero Mesías, y que los del Talmud intentaban falsificarlos o desviarlos. No se trataba de debatir argumentos de una y otra parte en plano de igualdad, sino de instruir en la verdad requiriendo el asentimiento. Pero Joseph Albo, discípulo principal de Hasdai Crescas, y Astruc ha-Levi supieron convertir sus preguntas en una verdadera controversia. Los organizadores del encuentro dijeron que habían tenido un gran éxito y que gracias a él se había producido la conversión de muchos judíos.

Dejando aparte los recursos de la propaganda, es indudable que estos años en torno a 1415 indican el punto más bajo en la existencia de la antigua comunidad sefardí. Sin embargo no se produjo la solución definitiva que algunos esperaban. Benedicto XIII no era reconocido como Papa más que por los reinos españoles. Otros dos personajes, Gregorio XII y Juan XXIII, invocaban el mismo título. Un Concilio, convocado en Constanza, al restablecer la unidad provocaría, en 1419, la anulación de todas las disposiciones emanadas de don Pedro de Luna, entre las cuales se contaba también la bula de 1415.

2. El problema judío en España comenzó a plantearse desde nuevas perspectivas. La comunidad sefardí estaba separada de sus antiguas vecinas europeas, empujadas hacia el Este, y volvía la atención hacia Italia, en donde la presencia minoritaria de financieros judíos comenzaba a ser notada. El restablecimiento del sefardismo, cubierto de heridas, tenía que hacerse desde dentro, simplemente. Conservaba sus viejas características de unidad, amplitud y raigambre cultural. Se había reducido en cuanto al número de sus miembros, pero era más fuerte en su fe y, como el acero, se había templado con el sufrimiento. Es una de las consecuencias de toda persecución: si no logra la extirpación del perseguido, le fortalece.

A esta reconstrucción contribuyó en primer término Joseph Albo (1380-1444), cuyo nombre aparece ligado a los orígenes de Safed, partiendo de su experiencia de Tortosa. En su obra principal, *Séfer Ikkarim* (Libro de los Principios) ofreció importantes reflexiones acerca de lo sucedido: las trágicas horas del 91 obedecían a un claro designio de Dios que quería «poner a prueba su fe»; y de los que habían sucumbido a los impulsos del miedo

abrazando el cristianismo, dijo que «casi han abandonado, Dios no lo permita, la esperanza de su redención». Pero esta redención no depende primordialmente del Mesías, relegado por Albo a un segundo plano, sino del cumplimiento de la Ley. Pues el Mesías vendrá cuando la Ley esté asentada. Como los cristianos, Albo distingue entre la ley convencional que los hombres establecen entre sí, la natural establecida por Dios para regimiento del Universo, y la divina. Solo ésta, revelada por Yahvé a Israel, puede considerarse como certeza absoluta. Los tres principios fundamentales de la Torah, creencia en la existencia de Dios, revelación de su verdad, y promesa de la retribución, ayudan a los hombres a distinguir entre esa Verdadera Ley divina y las otras que pretenden ser tales.

En definitiva, se trataba de llevar adelante un proceso de cumplimiento más estricto y fecundo de la Torah. Las comunidades judías en España, ahora más reducidas en cuanto a sus componentes y más vigorosas en su religión, comenzaron a reconstruirse mudando los lugares de asentamiento preferencial: en lugar de las ciudades, las pequeñas villas, de señorío a ser posible, porque estas últimas ofrecían mejores condiciones de seguridad. Dos circunstancias les favorecieron: una, la ya mencionada liquidación del Cisma de Occidente que produjo la nulidad de muchas disposiciones; la otra el gobierno de don Álvaro de Luna, al menos hasta 1450, pues el valido necesitaba de toda suerte de colaboraciones a fin de reforzar los resortes de la Monarquía; 25 núcleos de población en la Corona de Aragón y 224 aljamas en Castilla acogieron un número abundante de judíos, que no podemos evaluar con exactitud aunque, desde luego, se hallaba lejos de las 100.000 almas. Abundaban, pues, las juderías pequeñas, compuestas por dos o tres docenas de familias, lo que facilitaba el conocimiento y asistencia mutuos, mientras que las grandes comunidades antiguas habían desaparecido o quedaban reducidas a muy poca cosa. Tal era el caso de Burgos, con 22 familias, Toledo, con 40, o Zaragoza donde, en un documento de 1417 se describe a sus miembros como «artesanos, pueblo menudo y hombres inexpertos».

Ahora el odio popular se dirigía contra los conversos, que ocupaban puestos de relieve en la sociedad. En sus manos, y en las de algunos cristianos viejos, estaban los negocios bancarios, los créditos y los arrendamientos. Se les acusaba de ser falsos cristianos y los predicadores no dejaban de señalar que la práctica legalmente autorizada de la religión judía era la fuente de donde salían sus perversiones. Más fieles, más piadosos, más austeros, los judíos supervivientes constituían un desafío. Ahora los personajes que

brillaban en la Corte, Bienveniste, Seneor, Mayr, etc., muy escasos, respondían a un modelo bien distinto del de antaño: trataban de ser honestos y fieles seguidores de su Ley. Los bandos políticos en que Castilla se dividía desde 1420 también utilizaban el tema de judíos y conversos como resortes de propaganda en su lucha por el poder. Eran frecuentes, entre los nobles cristianos, las contradicciones, como la que nos ofrecen los caballeros del séquito de Beltrán de la Cueva, que despotricaban contra los judíos, pero acudían después a la sinagoga de Cuéllar para escuchar las homilias del rabino, famoso por su elocuencia y la profundidad de su doctrina. Se podían obtener beneficios de los judíos, pero sin mostrar hacia ellos el menor afecto.

El sefardismo, sociedad y cultura, durante otros sesenta años, intentó reconstruir su existencia dentro de la Península, utilizando bases nuevas, más sólidamente religiosas. Algunas veces el investigador se siente asomado a la paradoja: nunca se estuvo tan cerca como en estos años de alcanzar una solución correcta al problema, reconociéndose de modo legal —aparte del derecho a practicar individual y privadamente otra religión distinta del cristianismo— la existencia de una comunidad cuyo contenido moral no difería del de la sociedad cristiana, dotada además de las instituciones necesarias para conseguir su integración en la Monarquía. Este esfuerzo, que hubiera podido dar origen a una tercera etapa en este desarrollo cultural, hacia el Humanismo, coincidió con un recrudecimiento de las acusaciones y calumnias contra el ser judío y, de manera especial, las denuncias acerca de la usura.

La alta nobleza, que se hallaba en trance de ordenar los copiosos estados señoriales que las circunstancias políticas le permitían reunir, necesitada de administradores expertos, les ofreció su protección. Pero ésta se refería a personas concretas y no a la comunidad sefardita, que no entraba en el espacio de sus competencias. Los Mendoza brindaron en Guadalajara y las otras villas de su señorío, hospitalidad y ayuda a personas tan importantes como Moses Arragel —que, por encargo de Luis de Guzmán, maestre de Calatrava, hizo la primera traducción de la Biblia hebrea al castellano, un texto que aún se conserva—, y a todo el linaje de los Abravanel cuando éstos vinieron huyendo de Portugal. Arragel tenía conciencia de la alta significación cultural del sefardismo cuando escribió que «los comentarios de la Torah, y las leyes y juicios y las otras disciplinas que nosotros, los judíos, poseemos hoy en día, fueron todos o casi todos, escritos por sabios judíos en Castilla».



3. En 1420 Abraham Bienveniste, uno de los grandes expertos judíos en negocios, fue llevado a la Corte por Juan Hurtado de Mendoza, Mayordomo y persona de máxima influencia sobre el rey Juan II. Tras la caída de aquél, permaneció en estrecha relación con don Álvaro de Luna que también protegía a los conversos. Era don Abraham una figura ilustre, muy distinto de los antiguos judíos de Corte. Piadoso y eficiente, sentía el orgullo agradecido por que Dios le hubiera escogido para ser judío y manifestaba su fidelidad a la Ley vistiendo con modestia, absteniéndose de otras formas de lujo, y tratando de adquirir virtudes humanas. Ayudó a don Álvaro y al rey en circunstancias no fáciles y, en el momento en que el valido, alejados los infantes de Aragón, parecía ejercer un poder completo en el gobierno de Castilla, le planteó la cuestión: era cierto que las leyes de Ayllon y las otras disposiciones consecuencia de la catequesis de Tortosa ya no existían, pero quedaba en el aire la duda acerca de si las leyes anteriores habían vuelto a ponerse en vigencia. En otras palabras, parecía necesario que, desde el poder real, se definiesen los derechos y facultades que se reconocían a los judíos.

Don Álvaro, que había contraído una profunda deuda de agradecimiento con él y estaba muy interesado en lograr un status aceptable para los judíos, que disipara muchos de los problemas, dio un paso de gigante, que no tiene término de comparación en ninguna otra Monarquía europea: aceptó que don Abraham convocara en su nombre, y presidiera por delegación del Rey, en Valladolid, entre los días 25 de abril y 5 de mayo de 1432, una asamblea de procuradores de las aljamas —como si se tratara de Cortes judías— y que en ella se elaborasen unas Ordenanzas que, presentadas al monarca, examinadas y revisadas por su Consejo, pudieran ser promulgadas debidamente como ley de los judíos de todo el reino. Se añadió que dicha Asamblea podría reunirse en ocasiones posteriores —de hecho así sucedió, aprovechando las oportunidades que brindaba la convocatoria de Cortes— a fin de acordar normas internas y elevar peticiones al rey.

Así nacieron las Ordenanzas (*takkanoth* en hebreo) de Valladolid que sustituyeron a las leyes vigentes hasta 1391. Eran un ensayo de modernidad abrumadora, seguramente excesiva en las circunstancias imperantes en Europa, donde los reinos españoles estaban siendo contemplados con recelo por ser punto de refugio excepcional para los judíos, una isla en medio de las censuras y prohibiciones cada vez más rigurosas. Presentaban a Sefarad como una comunidad definida por su fe religiosa y organizada precisamente para cumplir mejor el servicio de Dios. Exactamente igual que en la comunidad

cristiana, quedaba excluido de ella quien renunciaba a la fe. Como Joseph Albo recomendaba en su libro, en la base del Pueblo no estaban los linajes, ni el poder, ni la riqueza: únicamente la Torah, «columna del mundo» y el Talmud, su enseñanza para la aplicación. Cambiando las palabras, era exactamente lo mismo que el rey reclamaba de sus súbditos cristianos. Ahora bien, si tenemos en cuenta la condena solemne que, desde 1248, pesaba sobre el Talmud, se comprende muy bien la gravedad del gesto ejecutado por Juan II al firmar, promulgar y convertir en ley del reino un documento que venía a legitimar el uso del libro, en vez de entregarlo a la hoguera.

Por lo demás, mediante esta operación, la sociedad judía alcanzaba una especie de equiparación con la cristiana. Un Rab mayor, nombrado por el Rey aunque mediante alguna clase de propuesta, pasaba a presidirla, siendo interlocutor válido ante las autoridades cristianas. Sus Asambleas regularían en adelante las contribuciones especiales sobre la carne kasher, el vino neshek, las bodas, circuncisiones y funerales con las que se atendían las necesidades internas de la comunidad. Entre las obligaciones establecidas figuraba aquella que obligaba a cada judería formada por diez familias o más, a sostener un maestro que enseñase la lectura y escritura hebreas, así como los fundamentos de la fe; si llegaba a las cuarenta tendría que disponer de una escuela donde se enseñasen los halakhot y aggadoth de acuerdo con el Talmud. A los dirigentes de las aljamas se imponía como primera y principal obligación una estrecha vigilancia sobre sus miembros en el cumplimiento de los deberes religiosos. Orar era eje esencial de la existencia, relación con Dios, en torno a la cual giraba todo lo demás porque la comunidad no era otra cosa que una parte del Pueblo de la Alianza. Las leyes cristianas prohibían rigurosamente el proselitismo, pero esto preocupó muy poco a los redactores de las Ordenanzas; hacía mucho tiempo que Israel había renunciado a él, confiando su conservación y desarrollo ulterior a la familia. Lo importante era cuidar de ésta, que los jóvenes se casasen pronto y fuesen fieles, que los hijos recibieran la educación centrada en la fe. Las uniones irregulares entre los judíos eran escasas.

Con algunas modificaciones, las Ordenanzas de Valladolid iban a estar vigentes hasta 1492. Cerrado el ciclo de las conversiones —deserciones desde el punto de vista judío— y ejecutada una reforma interna apuntando a consolidar la coherencia interna que el sufrimiento ya consiguiera, el sefardismo parecía bien preparado para encararse con el futuro. El Rab mayor, jerarquía subrogada por la autoridad real, ejercía la justicia interna en grado de apelación. Los cuatro que se sucedieron en el cargo durante esos

sesenta años, Abraham Bienveniste, el maestro Samaya (médico de Enrique IV y autor de un tratamiento para curar su esterilidad), Jacob Aben Núñez y Abraham Seneor, fueron personas de extraordinaria capacidad e influencia. Eran conscientes de que, tras la aprobación de las Ordenanzas de 1432 y del restablecimiento de los derechos fundamentales que también Isabel y Fernando confirmarían en los primeros años de su reinado, el Rey, y sólo el Rey, era «su escudo y protección». Ya lo había advertido en 1375 Moshe ha-Cohen, cuando hubo de enfrentarse con la amenaza de Fernando Martínez. Aquí estaba la fragilidad del sistema. ¿Qué sería de la comunidad si llegaba un momento en que dicho escudo era retirado?

4. Sobre el mapa político de la Península se dibujaban, como consecuencia de los graves daños causados a la comunidad judía entre 1391 y 1419, dos grandes sectores sociales de igual importancia: el de abierta confesión judía que, en algunos aspectos, era más fuerte que antes, aunque reducido en el número de sus miembros; y el de los conversos, sinceros, falsos o resignados, hacia los que se dirigía ahora el odio de muy amplios sectores de población. No entra en mi cometido ocuparme aquí de una cuestión que es sobremanera importante: el papel que estos conversos han desempeñado en la conformación de la cultura católica española. Aspectos muy esenciales de la misma nos descubren orígenes hebreos. La creciente vigilancia que en torno a estos conversos llegaría a establecerse descubrió en ellos usos, costumbres y tendencias que revelan el origen judío, pero, al mismo tiempo, saludables en el orden del espíritu.

El judaísmo hispánico, sobre el que los tribunales eclesiásticos, incluyendo la Inquisición, carecían de competencia, colocado bajo el «seguro y amparo» de los Reyes, pudo gozar aún de una última etapa de cierta tranquilidad. Los movimientos populares y las asonadas parecían dirigirse ahora contra los conversos y no hacia los judíos. Gracias a la nueva legislación algunos de los desterrados o de los fugitivos procedentes de Europa pudieron regresar y acogerse en las aljamas. Importantes linajes castellanos habían decidido reiterar la protección a los judíos que vivían dentro de sus dominios. Ya hemos mencionado a los Mendoza; el famoso marqués de Santillana, que impulsaba por todos los medios a su alcance el desarrollo de las corrientes de un Humanismo cada vez más italianizante, empleó también a los sefardíes como colaboradores. Se estaba dibujando así una especie de contacto entre el sefardismo y las nuevas corrientes. Entre 1422 y 1433 se señala la presencia en Guadalajara de Moses Arragel. Este sabio filólogo y escriturista estaba convencido de que el sefardismo era una especie de maduración de la cultura

judía, llevada a su plenitud por los comentarios, juicios, poesía y pensamiento que los grandes maestros españoles aportaran. Ahora le parecía imprescindible —y por eso aceptó la invitación y subsidio del maestro de Calatrava, Luis Núñez de Guzmán— disponer de un texto castellano de la Misná. Es la misma reacción que, en otro tiempo, tuvieron los autores de la Biblia de los Setenta y el precedente directo de la Políglota de Cisneros, que sería compuesta en una de las ciudades de la zona, Alcalá de Henares.

Cuando el rey Juan II de Portugal eliminó a la Casa de Braganza, descubriendo o inventando una conspiración, entre los colaboradores y servidores de ésta que buscaron refugio en Castilla, se encontraba Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508) que se instaló en Guadalajara con su hermano y sus hijos. Era una especie de retorno, pues los Abravanel habían huido a Portugal en el momento de las matanzas de 1391. Contando con la protección de los monarcas españoles, Isaac no tardó en recomponer su fortuna situándose entre los más ricos judíos entonces existentes. Isaac era un pensador profundo y sus comentarios acerca de la Biblia abarcan prácticamente a la Sagrada Escritura entera, pero no refiriéndose a versículos concretos, sino dividiendo el texto de acuerdo con las materias abordadas. Estaba convencido de que, habiendo recibido Israel una Ley divina revelada, a diferencia de los otros pueblos que debían conformarse con la ley natural, se le había proporcionado un instrumento de objetiva superioridad. Abravanel sostenía que en la Biblia, además de la significación literal, hay otra simbólica menos evidente. Influido indirectamente por los autores cristianos hizo un comentario al Libro de Daniel en el que llegó a la conclusión de que el advenimiento del Mesías se produciría en 1503, siendo precedido por la resurrección de los muertos: de este modo el dramático acontecimiento de la expulsión de España pasaba a ser el período de prueba que debe anteceder a ese gran acontecimiento. Aunque aceptaba las enseñanzas de Maimónides, rectificaba su afirmación en un punto: el origen de la profecía no se encuentra en el Activo Intelecto sino en el mismo Dios.

El fracaso de estas predicciones y la influencia visible de los maestros cristianos explican que las obras de Isaac Abravanel alcanzaran menos difusión en los medios judíos que en los cristianos, a los que llegaron en su versión latina. Fernando e Isabel fracasaron en sus esperanzas que los Abravanel siguieran la pauta de Abraham Seneor y su familia, que recibieron el bautismo y permanecieron. A pesar de todo, se mostrarían hacia él generosos y agradecidos: todas las deudas pendientes de sus pingües negocios fueron canceladas y reembolsadas por el tesoro real; incluso se les dio

autorización muy excepcional para sacar parte de sus bienes en oro y plata. La familia abandonó España antes de que se agotase el plazo, pasando a Nápoles y después a otras ciudades de Italia. El hijo de Isaac, Judah ben Isaac Abravanel (1460-1521), que hizo famoso su seudónimo de León Hebreo, es el autor de una importante obra en latín acerca de la armonía del Cielo, hoy perdida, y del primer tratado filosófico en italiano, los *Dialoghi d'amore*.

Para León Hebreo el amor intelectual y espiritual es el principio que domina toda la existencia y alcanza su plenitud en Dios penetrando así todo el universo. Es mediante el amor cómo las criaturas alcanzan su perfección. Dios es amor, y las almas llegan a Él amándole. Entre Dios y el universo creado hay una relación que establece un «círculo de amor» que alcanza a todos los seres, desde los más altos a los más bajos. Apoyándose en Platón, como hacía la Academia de Florencia, pero también en Gabirol y Maimónides, León Hebreo ejerció enorme influencia en el siglo XVI. Él nos permite suponer qué habría llegado a ser un Humanismo hebreo, paralelo al cristiano, si la expulsión no lo hubiera ahogado en sus comienzos.

5. Volviendo atrás debemos reconstruir la trayectoria que condujo a la extirpación del judaísmo en la Península, completando así un proceso que abarcaba prácticamente a toda Europa. Algunas veces se ha presentado la animadversión al judaísmo como impuesta desde arriba, por reyes y nobles, en contra de los sentimientos de la población: esta hipótesis parte de un orden de valores típico del siglo XIX y ha llegado tan lejos como el de suponer que se trataba de una lucha de clases. Ninguno de ambos supuestos puede resistir el contraste con la abundante documentación que ha conseguido reunir la investigación de nuestros días, Las matanzas de 1391, que fueron la verdadera plataforma que condujo a la destrucción del judaísmo peninsular, constituyeron movimientos «populares» en el peor sentido de la palabra, alentados por el bajo clero. Las calumnias acumuladas durante generaciones, y destinadas a presentar una imagen especialmente odiosa de los judíos, llegaron a extremos vergonzosamente caricaturescos precisamente porque circulaban por las venas de la credulidad popular. En las dramáticas horas del 91 el alto clero y los reyes y nobles intentaron proteger a los judíos y lo lograron en algunas ocasiones; lo hicieron mal, con debilidad y torpeza porque no querían ser impopulares, pero desde luego no aplaudieron la violencia. En el proceso que condujo a 1492 las ciudades y villas no se limitaron a cumplir las órdenes sino que agravaban cuanto les era posible las disposiciones contra

los judíos.

Durante medio siglo —así lo manifestaron en una conocida carta que la comunidad española dirigió a la de Roma en 1487— los judíos se congratularon de estar disfrutando de evidente seguridad gracias a la protección que les otorgaban monarcas justos y equilibrados. Precisamente esta conducta favorable era la que despertaba indignación y censura en buen número de eclesiásticos, que calificaban a judíos y conversos como un peligro grave para la Cristiandad. Recordemos que fray Alonso de Espina, erigiéndose en portavoz de lo que era un estado de opinión muy difundido, recopiló en el libro mencionado en páginas anteriores, *Fortalitium fidei*, todos los argumentos negativos y acusaciones que desde la época de Nicolás Donin y Abner de Burgos, que demostraban la perversidad y peligro que encerraba el judaísmo. Esta obra alcanzaría extraordinaria difusión en España, aun antes de que se imprimiera: la portada del códice que la conserva en la catedral de Burgo de Osma es muy significativa: los sarracenos tratan de asaltar de frente la fortaleza de la fe que defienden las milicias cristianas, mientras que los judíos, desde el interior de la fortaleza intentan socavarla. Ésta era la mentalidad del tiempo. Los judíos eran presentados como portadores de doctrinas que intentaban destruir la fe cristiana, y ahora contaban, además, con el concurso de «marranos» y «nuevos» para inyectarlas. Si el virus no era puesto al descubierto y extirpado, la sociedad entera perecería.

Los franciscanos aceptaron ampliamente estas tesis, explicadas precisamente por algunos de los suyos: conviene insistir en que los libros en cuestión no eran deleznales; se presentaban con abundante aparato de textos. También los conversos más decididos a mantenerse dentro de la fe cristiana, mostraron interés en que se hiciese averiguación exacta de hasta donde llegaban las desviaciones para clarificar su conducta. De modo que varias proposiciones llegaron a Roma desde la época de Pío II hasta la de Sixto IV. Este último había sido precisamente general de los franciscanos antes de ocupar la sede de San Pedro. Desde Roma se contemplaba el problema desde una diferente perspectiva. La Cristiandad estaba viviendo bajo la seria amenaza de los otomanos y la Península —bastión esencial para su defensa— estaba amenazada en su interior, como imaginaba el ilustrador del códice mencionado más arriba. Algunos predicadores exageraban la nota, abultando el número de las circuncisiones que, secretamente, se practicaban a los conversos. Leyendas, falsedades y calumnias se utilizaron abundantemente. Desde 1449, en que se iniciaron los alzamientos armados contra los conversos, en Toledo, una corriente de violencia se extendió, sobre todo por la

mitad meridional del reino de Castilla causando, entre otros muy graves daños, una extensión de los odios desatados contra el linaje del Pueblo de Israel. Las discordias políticas que condujeron a una radical división incluyendo a dos titulares de la Corona, Alfonso y Enrique IV, obligaron a la comunidad judía a replantearse sus alineamientos. Era unánime la convicción de que tan sólo un fuerte poder real sería capaz de garantizarles ese mínimo de seguridad que necesitaban. Por eso en 1473 tanto el Rab mayor Abraham Seneor como el más influyente de los conversos, Andrés Cabrera, futuro marqués de Moya, decidieron que debían apoyar la causa de los príncipes Fernando e Isabel, pues ellos representaban entonces la mejor perspectiva para el restablecimiento del orden. La colaboración de estos dos personajes en la causa de los futuros Reyes Católicos, resultó eficaz. Precisamente aquel año y el siguiente, 1474, quedaron señalados por las fuertes revueltas anti-conversas en Andalucía, que causaron bastantes víctimas.

Los propios conversos estaban reclamando una especie de clarificación jurídica en relación con su status: se hallaban convencidos de que eran muy pocos los que judaizaban, y aun éstos lo hacían más por ignorancia que por maldad. Si se llegaba a descubrir quiénes eran y se procedía a una instrucción adecuada, el problema quedaría resuelto. También los rabinos pensaban que no eran muchos los que pretendían vivir en el judaísmo. De acuerdo con el Derecho vigente, la averiguación de delitos y conductas de esta especie era cometido exclusivo del procedimiento inquisitorial, introducido en la Corona de Aragón desde mucho tiempo atrás, aunque no en la de Castilla. Jueces especiales, pertenecientes a la Orden de los predicadores, designados por ésta, tenían el monopolio en tales procesos. Los inquisidores carecían de competencia sobre los no cristianos; tampoco podían ejecutar sentencias más allá de las penitencias canónicamente establecidas, debiendo entregar los reos relapsos al brazo secular. Éste tenía establecidas penas para el delito de «herética pravedad» que abarcaban cárcel, multa, confiscación o muerte en la hoguera.

Conviene insistir en estos dos puntos. Sin previa declaración de los inquisidores ningún castigo podía aplicarse a los herejes. Por otra parte, las aljamas, cuyo número se había reducido a 216, indicando con ello la existencia de una fuerte emigración —aparte de la docena existente en la Corona de Aragón— estaban fuera del alcance de los inquisidores. La bula *Dum fidei catholica* (15 de marzo de 1462) que introducía en Castilla el procedimiento inquisitorial, reinando Enrique IV, estaba firmada por el gran Papa humanista Pío II, Eneas Silvio Piccolomini. No debe creerse, por tanto,

que las grandes decisiones tomadas en este asunto hayan sido producto de ignorancia o de debilidad. Tampoco que los conversos anhelaran alguna clase de represión sangrienta.

6. De hecho, cuando a finales de 1474, Fernando e Isabel sucedieron en el trono a Enrique IV, el procedimiento inquisitorial, en cuanto principio jurídico, ya estaba introducido en Castilla. Por su parte, los jóvenes reyes confirmaron las disposiciones que otorgaban derechos a los judíos, especialmente la Ordenanza de Valladolid de 1432, a las que añadieron otras cinco condiciones muy importantes para el desarrollo de actividades económicas:

- No podrían ser presos por deudas, excepto en aquellos casos en que éstas derivasen del arrendamiento de los impuestos; a los acreedores cristianos incumbía la obligación de adoptar aquellas cautelas, como prendas o fianzas, que disponía el derecho para no verse defraudados en su dinero.
- Los que poseyesen rentas superiores a los 30.000 maravedís anuales debían sostener caballo y armas, prestando servicio de vigilancia en la ciudad donde morasen; esto les equiparaba en cierto modo al sector social conocido como caballería villana.
- Pagando directamente a la Corona la «cabeza de pecho» quedaban exentos de los impuestos municipales. Aunque esta capitación parece haber sido ligeramente superior a su equivalencia tributaria en la sociedad cristiana, era una condición que en el fondo les favorecía pues quedaban con ello a cubierto de otros posibles abusos de los regimientos.
- Podían trabajar los domingos y festividades cristianas, con las puertas cerradas y sin causar perturbación a sus vecinos.
- Finalmente las casas de los judíos eran declaradas exentas de la pesada carga de proporcionar alojamiento, muebles u otros menesteres a los corregidores y su séquito.

Así se explica un dato que llamaba poderosamente la atención de Maurice Kriegel: en la mencionada carta a la comunidad judía de Roma, en 1487, cuando faltaban menos de cinco años para el decreto de expulsión, los monarcas eran llamados «justos y caritativos», mientras que Abraham Seneor, que tardaría el mismo tiempo en bautizarse, era descrito como rabino piadoso y eficaz. Un viajero polaco, Nicolás Poplau, que pasó por Cataluña en 1484,



recogió la noticia de que la reina Isabel se mostraba favorable a los judíos. Tales constataciones, aunque son exactas, pueden inducirnos a engaño, pues la actitud de los reyes no obedecía a ninguna clase de afecto que sintieran hacia aquellos, sino a una línea política que, como tal, podía cambiar. La verdadera actitud se descubre en las cartas reales que otorgan seguro a los judíos frente a los desmanes que con ellos se cometían en las ciudades donde se hallaban establecidos; la fórmula empleada era ésta: «Que de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir».

Atención a estas dos palabras, *tolerar* y *sufrir*. Pues evidentemente no se tolera y sufre sino aquello que es malo y cuya desaparición, por consiguiente, es juzgada como dato favorable. Las ciudades así lo entendían, reduciendo a los judíos a zonas marginales. Los Reyes pensaban del judaísmo que no era un bien, aunque lo soportaban a fin de que sus fieles pudieran seguir viviendo en su territorio. En términos generales, y dejando a salvo unas pocas excepciones muy notables, como las que se registraron en Vitoria y Guadalajara, la actitud de la población española y de sus autoridades ciudadanas se caracterizó por la persistente hostilidad. No quedaba a los judíos otro recurso que acudir con quejas y testimonios al Consejo Real, donde eran atendidos, al parecer, con bastante ecuanimidad. Pero los pleitos significan gastos y fatiga aun en el caso de que se alcance justicia. La abundante documentación conservada de dicho Consejo nos permite conocer los episodios más significativos.

A guisa de ejemplo, y sin que pretendamos exponer aquí un panorama completo, como el que Fernando Suárez ha conseguido reconstruir, vamos a indicar algunos casos que permiten hacerse una idea acerca de cuál era la situación. Todos ellos contaban con antecedentes heredados y reclamaron la intervención de la potestad real para ser corregidos o enmendados.

En 1479 los 130 vecinos que formaban la aljama de Cáceres, una de las más importantes, se quejaron de que, a causa de los bandos en que se habían dividido los linajes cristianos en dicha ciudad, ellos sufrían mucho pues, en sus contiendas, las bandas armadas procuraban invadir el barrio judío para asaltar y saquear sus casas. Causaban de este modo mucho daño. El Consejo Real atendió la súplica, enviando instrucciones al corregidor y extendiendo un seguro real amplio y muy riguroso en favor de la judería. Ignoramos la eficacia práctica que el documento haya podido tener, pero en el registro documental no aparecen nuevas quejas.

Ávila destacaba por el antijudaísmo que mostraban sus habitantes. Sería más adelante escogida como lugar para la sentencia y ejecución de los condenados en el largo proceso que se siguió por el supuesto martirio del que sería llamado Santo Niño de La Guardia. Las autoridades concejiles acusaron a los judíos de provocar desórdenes alterando los precios del mercado. Cuando el Consejo Real decidió tomar cartas en el asunto y pedir a la aljama que designase cuatro veedores que se responsabilizasen de la estabilidad en los precios, los alcaldes modificaron radicalmente su denuncia: lo que en verdad solicitaban era que los judíos, además de pagar la cabeza de pecho a que estaban obligados, tuviesen que pagar en las contribuciones con los demás vecinos, lo que, sin duda, era contrario a las leyes del reino.

Un curioso episodio es el que nos ofrece Segovia. Por razones de garantía moral, el monopolio de la prostitución en esta ciudad había sido otorgado a una casa propiedad del cabildo de su catedral que, de este modo, tenía la oportunidad de establecer una especie de control para que fueran cumplidas las leyes acerca de la tolerancia. Pero en una fecha anterior a la del comienzo del reinado, el prostíbulo había sido instalado en una casa grande situada en el extremo de la calle de los judíos, justo enfrente de un puentecillo que todavía existe. Las mujeres hebreas elevaron su queja ante el Consejo Real: aquella ubicación era causa de que los clientes que acudían al lugar las injuriasen, tomándolas por «mondarias públicas»; ninguna podía transitar segura por su calle. El Consejo Real dispuso la clausura de aquel centro y el traslado del prostíbulo a las afueras de la ciudad.

Peor es, probablemente, el episodio que registramos en Trujillo: los procuradores de la aljama presentaron en 1476 una querrela contra Diego Pizarro, cuyo grado de parentesco con el famoso conquistador del Perú no hemos podido establecer, que ocupaba entonces el oficio de alcalde (juez) entre judíos y moros. Valiéndose de esta prerrogativa, el personaje maltrataba de palabra y aun de obra a los judíos con pretexto de que protegía a los musulmanes. Entre otras cosas, para mayor infamia, les obligaba a limpiar los establos y las tinajas de los tintes en la mañana del sábado. Fue destituido fulminantemente.

Valderas era entonces una pequeña villa, próspera como lo es hoy, situada en tierras leonesas. Como recompensa a su comportamiento heroico durante la invasión del duque de Lancaster en 1387, el rey Juan I había eximido de pechos y tributos a todos sus vecinos, cristianos y judíos. Pasado el tiempo y olvidados los hechos que dieran origen a dicho privilegio, el municipio

declaró intolerable que aquella gente «mala y perversa», refiriéndose a los judíos, gozara de los mismos beneficios que los cristianos. De nuevo tuvo que intervenir el Consejo Real para confirmar la exención de que gozaban.

7. Al término de la guerra de Sucesión, en torno a 1479, los judíos pudieron tener la sensación, que a la larga resultó engañosa, de que se les había devuelto a una tranquila normalidad bajo la protección de los Reyes. Una vidriosa cuestión se había exacerbado, precisamente en razón de dicha contienda. Las principales actividades económicas de los judíos estaban relacionadas con el comercio y los préstamos. Todo esto se traducía en operaciones en las que el dinero producía intereses. Las propias ciudades y villas, cuando se les reclamaba un adelanto en los tributos, en forma de «emprestido» o una contribución extraordinaria otorgada por las Cortes, en lugar de repartir esta suma global entre los vecinos abonados, como se les ordenaba, acudían a los banqueros o comerciantes judíos para que adelantase dicha cantidad, comprometiéndose a resarcirla luego con los tributos o impuestos que se percibiesen. Tales adelantos eran préstamos de interés. Muchos particulares, en circunstancias parecidas, recurrían a los prestamistas. Con posterioridad los cristianos denunciaron como usura toda la operación, buscando el modo de no pagar la deuda.

Previendo el impago, los judíos utilizaban dos cautelas: tomar prendas que excediesen el valor del crédito y, a ser posible, que también proporcionasen alguna rentabilidad, o percibir de antemano los intereses, de modo que en la caución firmada figurase únicamente la cantidad estricta a devolver. Todo ello provocaba tensiones y celos, facilitando las denuncias de fraude. Lo mismo sucedía con las operaciones mercantiles directas cuando comportaban pagos aplazados. En 1478, último año de la guerra civil, los tesoreros reales reclamaron a los judíos de Soria y Huete un adelanto reembolsable de 100.000 maravedís para atender pagos que debían hacer de manera inmediata. Ellos alegaron, para justificar su negativa, que carecían de fondos, pues todos los que tenían disponibles habían sido embargados compulsivamente por las autoridades de ambas ciudades para cubrir sus propias necesidades en orden a los adelantos. ¿Significaba esto, acaso, que los capitales manejados se habían reducido? Carecemos de medios para llegar a una comprobación, pero no es difícil adivinar la cadena de resentimientos que tras estos episodios se escondía.

La documentación subsistente revela algunos aspectos: desconfianza recíproca, rivalidad de intereses, competencia desleal; los cristianos estaban

mostrando un interés creciente en expulsar a los judíos del mercado que ahora ellos podían dominar. Las autoridades de Medina del Campo trabajaron denodadamente para conseguir que los judíos no pudieran habitar en las proximidades del real que utilizaban sus famosas Ferias. En la vecina Olmedo, la calle de la judería Comunicaba directamente con la plaza mayor, donde estaban plantadas las tiendas, por medio de una puerta situada al costado de la iglesia de San Pedro. Los alcaldes, aprovechando las perturbaciones de aquellos años de tránsito entre dos reinados, la cerraron a cal y canto. De este modo los judíos, para acudir a sus lugares de trabajo, se veían obligados a dar un largo rodeo por los barrios cristianos, con molestia y aun peligro para sus personas y bienes. Lograron una sentencia del Consejo Real para que dicha puerta volviera a abrirse, pero la orden no fue obedecida hasta que, desde la Corte, se envió un corregidor a ejecutarla (19 de enero de 1480).

El caso más significativo es, probablemente, el de la villa de Bilbao, que figuraba ya entonces entre las más prósperas del reino. Mediante una empeñada política, sostenida a lo largo de muchos años, el señorío de Vizcaya había conseguido mantener alejados a los judíos, impidiendo su establecimiento. Así pues, a mediados del siglo xv sólo se registraba la aljama de Valmaseda, situada en las Encartaciones y no en el señorío. Esta comunidad fue asaltada una noche y expulsada violentamente de sus casas. A pesar de las sentencias que se dictaron en su favor, no se atrevió a regresar, conformándose con una indemnización. Ahora bien, los judíos de Medina de Pomar, de Vitoria y de otros lugares hasta Burgos, viajaban a Bilbao, con no poco trabajo y esfuerzo, para proveerse de «paños, sedas y lienzos» que los barcos traían desde lejanos mercados exteriores. Aprovechando los disturbios que se produjeron durante el reinado de Enrique IV, época muy conflictiva especialmente en el País Vasco, el concejo bilbaíno —que carecía de potestad para prohibir los viajes— dictó una ordenanza impidiendo a los judíos pernoctar en su recinto. La anulación de esta malintencionada disposición fue una de las primeras decisiones que tomaron los Reyes Católicos el 12 de marzo de 1475.

Los regidores, en esta ocasión, no se amilanaron, acudiendo a otro subterfugio: no había casas judías en la villa y las leyes canónicas prohibían rigurosamente la cohabitación con cristianos, de modo que para que los comerciantes de aquella nación pudieran pernoctar era preciso señalar mesones, especialmente autorizados. Dichos mesones jamás se establecieron.

Para que no pudiera quedar la menor duda del propósito que movía a aquellas autoridades, en 1490 añadieron otra disposición: ningún judío podría permanecer en las calles de la villa una vez que se hubiera ido la luz del día, cesando los negocios. De este modo se les obligaba a retirarse a los caseríos cercanos, con gran ventaja para los salteadores, que abundaban. Otra vez la sentencia del Consejo Real fue favorable a los judíos. Demasiado tarde: llegaba en el momento en que la expulsión estaba decidida.

Veamos el ejemplo que nos proporciona la gran ciudad de Sevilla: desde tiempo inmemorial la venta de la carne «judiega» (esto es, *kasher*) era monopolio de una familia que, durante las matanzas de 1391, se había convertido al cristianismo, tomando el apellido común de González, como cualesquiera otros hidalgos. A pesar de profesar distinta religión, retuvo el privilegio que le proporcionaba ganancias. No parece que, al principio, se suscitara dificultades por este hecho que, en sí, era contradictorio. Pasando el tiempo eran ahora los nietos del antiguo concesionario quienes regentaban el negocio. Los judíos no tenían otra carnicería a la que acudir: ¿qué garantía podían tener de que aquella carne, sacrificada y manipulada por cristianos, guardaba las condiciones mínimas que el ritual exige? Los procuradores de la aljama acudieron ante el Consejo Real para exponer sus cuitas. Esta vez la sentencia fue verdaderamente salomónica. No podía arrebatarle a Ana González su derecho a comercializar la carne judiega, puesto que una de las garantías que se ofreciera en el momento de la conversión era la permanencia en todos sus bienes, posesiones, privilegios y propiedades; sin embargo se autorizó a aquellos judíos que pudieran sentir escrúpulos, para que compraran reses en Sevilla o fuera de ella, sacrificándolas de acuerdo con su ritual.

8. Al llegar a este punto asalta, inevitablemente, una duda: cuanto aquí se expone conduce a los lectores a un abismo de perplejidad. La imagen servida en las páginas anteriores es, al mismo tiempo, cierta —los judíos contaban con la protección real frente a los abusos malevolentes de las ciudades— y falsa —esto no significaba muestra de afecto hacia los miembros de las aljamas—, lo que nos obliga a matizar las ideas con sumo cuidado. La justicia del Rey aplicaba, simplemente, la ley procurando que ésta no se conculcase; no se dejaba arrastrar por razones de simpatía sino de justicia y utilidad. Por otra parte es preciso admitir que si las autoridades ciudadanas procedían de forma tan insistente en perjuicio de los judíos es porque se sentían apoyadas por un ambiente de opinión que insistía en afirmar que siendo los judíos «malos y perversos» sólo podían ser «tolerados y sufridos», sin pasar de ahí. De modo que,

cuando recortaban o suprimían el espacio de esa tolerancia, no tenían conciencia de estar procediendo en forma indebida; antes bien, pensaban prestar un servicio a la sociedad.

De este modo estamos llegando al núcleo esencial de sentimientos y convicciones que nos permiten descubrir la clave histórica del gran acontecimiento de 1492: en España había llegado a producirse también la conciencia firme y generalizada de que la fe judía, tal como se presentaba a través del Talmud, era un mal muy serio. Nadie pensaba de distinta manera. Bastaba con extraer las consecuencias. Siendo tal la coyuntura, en octubre de 1477 el nuncio Nicolás Franco, con poderes de legado, vino a exponer el punto de vista de Sixto IV, y en Sevilla, durante su estancia larga, pudo celebrar entrevistas con Isabel y con Fernando. Entre otras muchas, se puso especial interés en dos cuestiones que preocupaban al Papa: el peligro turco que se extendía por el Mediterráneo y el problema que podían significar judíos y judaizantes en la Península, destinada a ser una de las bases esenciales para defensa de la Cristiandad. La sociedad del tiempo se hallaba afectada muy seriamente en aquellos momentos por toda clase de supersticiones, hechicerías, costumbres nefandas y otras muchas cosas; en su credulidad era fácil buscar responsables en los judaizantes que profesaban doctrinas perversas. La Inquisición resultaba un procedimiento indispensable para depurar la sociedad. Los Reyes atribuyeron la escasa efectividad que había tenido la bula de Pío II al hecho de haberse encomendado la tarea a dos obispos, los de Oviedo y Cartagena, de los que el primero, Guillermo de Verdemonte, un extranjero, ni siquiera residía de modo permanente en España.

De este modo lograron Fernando e Isabel que, por la bula *Exigit sinceræ devotionis* (1 de noviembre de 1478), Sixto IV les autorizara a escoger dos o tres personas que ejerciesen el oficio de jueces inquisidores. En su estricto sentido, esta bula no afectaba a los judíos. Pero los que intervinieron en la redacción de la misma no se percataron probablemente de la gravedad del paso que dieran: cesaba el monopolio de la Orden de predicadores, pues los reyes no estaban obligados a escoger entre ellos los jueces que, además, se convertían en funcionarios al servicio de la Corona. Cerrado el círculo, la relajación al brazo secular se convertía en un nombre que implicaba la entrega del reo al verdugo. Cuando el Papa se dio cuenta del error cometido, trató de rectificar, pero la necesidad de la ayuda española en el difícil equilibrio mediterráneo, se lo impidió. Con el tiempo la Inquisición iba a dejar de ser un procedimiento adecuado para determinados delitos, convirtiéndose en un

Tribunal de justicia especializado, con sala propia dentro del Consejo Real. Los historiadores suelen recordar que los métodos y sentencias eran mucho más graves e injustas cuando los Tribunales ordinarios se encargaban de estos mismos delitos, pero ello no debe impedirnos reconocer el daño que estaba sufriendo la Iglesia: su gran instrumento de reconciliación, la penitencia, era sustituido por la represión.

Los monarcas escogieron en primer lugar dominicos. Antes de recibir su nombramiento, fray Miguel de Morillo, que era el provincial de Andalucía, les advirtió que sería imposible alcanzar el propósito de extirpar completamente la herejía —se estaba refiriendo en aquellos momentos a Sevilla y su comarca— mientras no se evitase la comunicación entre judíos y conversos, ya que en el judaísmo se hallaba la fuente del mal. La propuesta fue inmediatamente aceptada, disponiéndose que los hebreos quedaran recluidos en el llamado Corral de Jerez, un recinto estrecho, incómodo e insalubre, que se utilizaría en 1487 como campo de concentración para los prisioneros de Málaga, al capitular esta ciudad.

Desde el primer momento los inquisidores comenzaron a pasar aviso a los reyes de todas las noticias que las confesiones de los conversos les proporcionaban acerca del mal que difundían los judíos: en sus libros se contenían terribles blasfemias contra Cristo y su madre la Virgen María; se estaba practicando solapadamente el proselitismo entre los cristianos nuevos; los judíos practicaban la usura haciendo víctimas entre los fieles; también se detectaba la práctica de crímenes rituales. Muy oportunamente se desencadenaría el proceso del Santo Niño de La Guardia (Toledo) en que aparecieron mezclados conversos y judíos en dos delitos, profanación de Formas y asesinato ritual. Torquemada no quiso intervenir en este proceso y a él no se aludió cuando hubo necesidad de justificar el decreto de expulsión, pero tuvo tanta eficacia como resorte de propaganda que todavía hoy se sigue rindiendo culto al supuesto mártir que, probablemente, nunca existió. El proceso se cerró en falso en cuanto al crimen ritual y los acusados fueron condenados por compra y profanación de Formas, un delito que los jueces consideraron probado.

9. En las Cortes de Madrigal de 1476, y en las de Toledo de 1480, únicas que preceden al decreto de expulsión, los procuradores de las ciudades incluyeron en su cuaderno, a instancia de éstas, tres denuncias contra los judíos: *a)* no vestían la ropa modesta que les estaba asignada, ni lucían la rodela bermeja que debía servir para identificarlos; *b)* practicaban con

daño para los cristianos, el gravísimo pecado de la usura, y c) con sus doctrinas y prácticas religiosas constituían un peligro para los súbditos de los Reyes. Éstos renovaron el mismo año 1476 las disposiciones compulsorias en relación con el vestido, pero los otros dos asuntos quedaron dilatados hasta que un estudio más detenido permitiera adoptar las disposiciones pertinentes. En los reinos españoles la disposición vejatoria de una señal externa venía siendo muy descuidada por las autoridades.

Pero la usura era cuestión importante, qué afectaba a todas las estructuras económicas, y de solución difícil en una sociedad que se identificaba con la fe. Judíos y cristianos coincidían en ese texto del Deuteronomio, 23, 19: «No prestarás a usura a tu hermano, ni dinero ni granos, ni otra cualquier cosa, sino solamente a los extranjeros». Pese a las leyes aclaratorias de la Iglesia, los límites que separaban el simple crédito con interés del pecado de usura, no se hallaban muy claros en la mentalidad de las gentes de entonces.

De este modo, y en medio de una gran confusión, quedaba establecido el principio de que los préstamos usurarios significaban un signo de hostilidad. Por otra parte, los prestamistas judíos empleaban en sus operaciones dinero de otras personas, incluyendo entre éstas, eclesiásticos. Y los tribunales episcopales afirmaban que sobre tales asuntos les alcanzaba cierta competencia, «*ratione materiae*», puesto que la usura constituía un pecado muy grave.

Las Cortes de Madrigal antes mencionadas elaboraron una ley que, sin que careciese de muchos defectos, los judíos se mostraron bien dispuestos a aceptar porque apreciaban en ella dos ventajas: se declaraban legítimos aquellos préstamos cuyos intereses no superasen el 33,3% anual; se permitía a los acreedores prevenirse de fraudes mediante la constitución de prendas o de garantías. Las noticias que poseemos acerca de la actuación de tribunales en esta materia nos revelan que la demanda era generalmente presentada por los judíos. El sesgo favorable en dichos procesos puede indicarnos también algo acerca de la procedencia de los capitales que se hallaban en juego.

Las prolongadas contiendas intestinas y las demandas de contribuciones y empréstitos por parte de las autoridades reales con carácter extraordinario, habían provocado el endeudamiento de ciudades y villas en bastantes regiones del reino. Ya hemos visto cómo los concejos preferían acudir a capitales judíos y no a los de sus propios vecinos ricos. Invocando precisamente las leyes de Madrigal, pero confiando sin duda en que los judíos no iban a



encontrar testigos cristianos que depusiesen en su favor, ciertos concejos de la Tierra de Campos, Palencia, Carrión, Dueñas, Torremormojón, Monzón y Frómista, movieron un sonoro pleito acusando a sus acreedores hebreos de fraude de usura; esperaban conseguir de este modo la supresión de las deudas o, cuando menos, una importante rebaja en las mismas. Este pleito, elevado al Consejo Real por ser los judíos propiedad del monarca, se prolongó varios años pero concluyó con una sentencia favorable a los prestamistas. Ignoramos, sin embargo, el modo en que dicha sentencia fue ejecutada.

Fue en este momento cuando dos grandes empresarios abulenses, Moses Tamaño y Samuel Serulla, decidieron que el mejor medio de evitar estas acusaciones de usura que tanto daño causaban a toda la comunidad, estaba en un acuerdo de las propias aljamas prohibiendo a sus miembros hacer préstamos a los cristianos. Los regidores de la ciudad, en sesión presidida por el corregidor, mostraron su preocupación; sin ese dinero —quiere decirse sin el vehículo de las empresas judías para la circulación del dinero— la economía abulense tropezaría con grandes dificultades y el reino entero sufriría grave daño. Decidieron entonces que, de acuerdo con los representantes de la judería, se constituyera una comisión mixta que examinara todos los contratos pendientes, garantizando así su legitimidad y el cobro inmediato de las deudas. Pero en el momento de proceder a la ejecución de este acuerdo, las autoridades cristianas retrocedieron asustadas: un clamor de antijudaísmo, que se estaba desatando, podía volverse contra el regimiento. No quedó a ambas partes otra salida que elevar la querrela al Consejo Real. Pasados dos años, una orden, firmada únicamente por Isabel, dispuso que se ejecutaran sin más dilación todas las deudas pendientes.

En este caso, como en el del obispado de Osma, las sentencias favorables a los judíos y su ejecución, constituyeron una victoria pírrica ya que dejaban, flotando en la atmósfera hostil de aquellas ciudades, el más peligroso de los estereotipos: los judíos practicaban como oficio fundamental la usura, y si alcanzaban con tanta facilidad favor entre los Tribunales del reino era porque éstos se mostraban siempre sensibles a la influencia de los ricos y poderosos. De modo que cada éxito que conseguían en el Consejo venía a incrementar las semillas del odio. Unida la usura a las calumnias que hemos examinado bastaba para calificar peyorativamente a toda la nación de Israel.

Las Cortes de Toledo de 1480 dictaron una ley que daba a las ciudades un plazo de dos años para ejecutar las obras de aislamiento de sus respectivas juderías, todas las cuales debían ser convenientemente rodeadas de cercas y

provistas de puertas practicables para que, durante la noche y en otros momentos, quedara cerrada toda comunicación. Fray Tomás de Torquemada, cuando comenzó a ejercer sus funciones como inquisidor general, impetró del papa Sixto IV una nueva bula (31 de mayo de 1484) en que se exhortaba rigurosamente a las autoridades temporales a vigilar el cumplimiento de estas disposiciones segregatorias, ya que coincidían con disposiciones acordadas por la Iglesia desde principios del siglo XIII. Ninguna convivencia ni familiaridad entre judíos y cristianos debía ser consentida.

Ni la disposición real ni la bula pontificia ordenaban que se cambiase de sitio a los barrios judíos. Pero las ciudades que habían reclamado y aplaudido tales medidas, las interpretaron como una licencia para hacer lo que les viniera en gana. Disponemos hoy de un amplio abanico de actitudes. Algunas se limitaron al cumplimiento estricto: pusieron cerca y dotaron de cerradura las puertas existentes. Otras, en cambio, abusaron del peor modo posible. Badajoz obligó al desalojo de la judería, cuyos habitantes tuvieron que pasar al nuevo barrio, en el que no estaban autorizados a comprar suelo ni casa, debiendo someterse a alquileres abusivos. El concejo de Medina del Campo aprovechó la oportunidad para enviar a los judíos lejos del recinto de las Ferias. En Palencia, donde los judíos ocupaban desde antiguo una buena zona, llamada precisamente La Mejorada, fueron transferidos a otra muy reducida y carentes de las más elementales condiciones higiénicas. En Segovia se pregonó una disposición municipal que prohibía a los cristianos comprar alimentos que hubiesen sido tocados por manos de judíos. En Burguillos, señorío del duque de Plasencia, éste prohibió que se mudara el emplazamiento; pero los vecinos se negaron a acatar la orden de su señor. Se expresaron con entera claridad, pues afirmaron que no podía consentirse que los judíos siguieran viviendo en buenos lugares; tenían que ser recluidos en los peores. Algunos casos como los de Guadalajara y Vitoria, antes mencionados, destacan precisamente por su rectitud y humanidad.

10. Con el paso del tiempo, los inquisidores, cuya misión consistía en limpiar la sociedad de todas sus adherencias, fueron recogiendo datos acerca de los judaizantes. Las cifras correctas que manejamos de los procesos incoados por los famosos tribunales, permiten suponer que no eran demasiado numerosos si se compara con el total de la población conversa, pero podían contarse por millares los que habían vuelto a la obediencia del Talmud. Advirtieron entonces a los Reyes que la tarea a ellos encomendada no podía cumplirse mientras la ley amparase las prácticas

talmúdicas de los judíos: en las sinagogas y en sus escuelas estaban los verdaderos focos de «herética pravedad». El 1 de enero de 1483, esto es, mucho antes de que Torquemada asumiese la dirección, los dos inquisidores escogidos por los Reyes de acuerdo con la bula de Sixto IV, Miguel de Morillo y Juan de San Martín, actuando de oficio, prohibieron la residencia de judíos en las diócesis de Sevilla, Cádiz y Córdoba. El Consejo Real ratificó luego esta orden, sin duda con conocimiento de los propios monarcas, asignando un plazo de seis meses para la evacuación. Muchos judíos creyeron que se trataba de una medida provisional y que, cuando los inquisidores concluyeran la tarea que, con gran dureza, estaban realizando, serían autorizados a regresar a sus casas.

Una frase del decreto de 1492 —«quisímonos contentar»— permite suponer que, por un momento, Fernando e Isabel creyeron que esta concesión sería suficiente, estableciéndose en consecuencia zonas de prohibición a los judíos. De hecho el problema de los judaizantes no se presentaba con las mismas características en todo el reino. Pero a medida que las actividades de la Inquisición se extendían —Torquemada la llevaría a todos los reinos de la Corona— se hacía visible el hecho de que no iba a conformarse con soluciones parciales. En consecuencia tenemos que admitir que, en un orden práctico, la expulsión parcial de Andalucía no era otra cosa que el prólogo de esa «solución total» que tardaría aún ocho años en producirse.

Es importante no llamarse a engaño: los abundantes documentos conservados nos permiten constatar que la Inquisición contaba con un alto respaldo popular y abundancia de denuncias. Los sentimientos contrarios al judaísmo, que rozaban ya el antisemitismo, pues no distinguían entre circuncisos y bautizados, se presentaban con especial virulencia en la población urbana. Las predicaciones de algunos exaltados religiosos se dirigían precisamente a este sector y lograban en él mucha audiencia. Una conducta en cierto modo paradigmática es la del municipio burgalés, donde los conversos resultaban especialmente poderosos. En otro tiempo fue la suya una de las juderías más importantes del reino y contaba con ese récord singular de que el rabino de la comunidad después de bautizado, se convirtiera en el obispo de aquella sede. Pues bien, ese mismo municipio dictó una ordenanza que limitaba a 26 el número de familias autorizadas a fijar allí su residencia, de modo que los jóvenes que desearan contraer matrimonio tendrían que marcharse o esperar a que el fallecimiento de algún familiar que les abriera un hueco.

En los dos decenios que preludian la medida drástica del 92, las presiones para disminuir el número de judíos avecindados en ciudades y villas castellanas fueron continuas: las conocemos tanto a través de los datos fiscales que señalan el decrecimiento global en la capitación, como por las quejas que las aljamas de Ávila, Segovia o Cáceres hacían llegar al Consejo asegurando que ya no contaban con los contingentes humanos que les estaban asignados. Debemos considerar como un hecho que, acuciados por adversas condiciones, los judíos habían comenzado a emigrar; probablemente esta actitud influyó en la pasividad con que el famoso decreto sería acogido; parecía algo inevitable. Por ejemplo, el concejo de Segovia había procedido con tanta eficacia que la en otro tiempo floreciente judería, apenas era ya una sombra del pasado al llegar los años 90.

La ley de Toledo que disponía el cierre de las aljamas —en apariencia bastante aséptica porque los judíos siempre habían preferido disponer de barrios propios bajo buena custodia— fue interpretada por los concejos como una especie de licencia para descargar sobre ellos toda clase de malos tratos. Los nuevos asentamientos, y aun los antiguos, se convirtieron en verdaderos ghettos —el término no aparece hasta 1516 y en Venecia—, insuficientes para su población, con malas condiciones de seguridad y de salubridad. Los judíos vitorianos, para ir a la sinagoga, tenían que seguir una angosta calle cristiana en donde se les insultaba y escupía, llamándoles «perros» o, en vascuence, «chacurres». Ello no obstante, las autoridades de esta ciudad se mostraron, en el momento de la marcha, más condescendientes que las de ninguna otra por la gratitud que debían a los médicos judíos en el curso de una reciente epidemia. De modo que cuando los hebreos tuvieron que salir ellas se comprometieron a respetar el cementerio, haciéndolo jardín con prohibición de edificar: hasta nosotros ha sobrevivido el Judizmendi o campo de los judíos.

También se registraban violencias, aquí y allá. Era frecuente que se arrojasen piedras por encima de la cerca contra la techumbre de las casas. Una noche de invierno, el año 1486, los moradores de Valmaseda fueron despertados por las voces de una turba que, alumbrada con antorchas, venía al asalto de la judería. Pudieron huir refugiándose en Villasana de Mena. El Consejo Real dictó sentencia ordenando restituirles casas y bienes, pues les asistía el derecho de vivir allí. Pero los judíos, que fueron informados de cómo el alcalde, pariente del duque de Frías, había desgarrado en público la sentencia del Consejo, no se atrevieron a regresar y se conformaron con una indemnización globalizada.

11. Llegó, al fin, tras larga preparación y como una especie de remate de las disposiciones adoptadas en las otras Monarquías europeas, el famoso decreto de 31 de marzo de 1492 que prohibía la estancia en España de cuantos profesaban la religión hebrea, dándoles un plazo para salir o para convertirse. En la maduración de esa primera forma de Estado moderno, alcanzada precisamente en aquella centuria, se admitía como principio indiscutible la identidad entre comunidad política y religión profesada. La misma norma se aplicaría pronto a los musulmanes. En nuestros días el Estado se identifica con su contrario, aconfesionalidad, pero lo hace con el mismo rigor en su convicción. Ese principio sería formulado años más tarde por el luteranismo cuando, en virtud del «*cuius regio, eius religio*» se reconocía al príncipe potestad para imponer a los súbditos su religión. Los Reyes Católicos hubieran expresado el principio en términos opuestos —«*cuius religio eius regio*»— imponiendo al príncipe la obligación de someterse a los principios de su comunidad, pero con resultados no diferentes. Se entendía que esa identidad era imprescindible para garantizar el sometimiento de los súbditos a una misma norma moral objetiva.

La coexistencia de religiones diferentes pasaba a ser obstáculo insalvable para una garantía del orden político, dependiente de un esquema ético que le precedía. Los Estados aconfesionales modernos han resuelto el dilema arrojándose la facultad de establecer por sí mismos dicho esquema. Pero a finales del siglo xv la identificación entre religión y comunidad política era presentada como signo de progreso. Los Reyes Católicos acabaron aceptando el razonamiento que la Inquisición desde el primer momento les hiciera: era imposible alcanzar una sociedad unida y bajo control mientras hubiera judíos fuera del mismo, amparados en disposiciones peculiares. La pérdida económica que esto iba a significar, no muy cuantiosa, se dio por bien empleada. La Iglesia aplaudió: el Papa celebró fiestas al conocer la noticia de la expulsión y la Universidad de París felicitó a los monarcas por la que calificaba de sabia medida.

Torquemada se encargó de redactar el decreto, incluyendo en él dos condiciones que, a su juicio, garantizaban un mínimo de justicia. Naturalmente se partía del hecho de que no siendo súbditos naturales, los judíos carecían de un derecho sobre el territorio y no, formaban parte de la comunidad:

- Colocados bajo un completo seguro real hasta que se hubiese agotado el

plazo de tres meses que se les otorgaba para la salida —hubo una pequeña ampliación del mismo para cubrir las diferencias en la comunicación— los judíos conservaban la libre disposición de sus bienes, muebles e inmuebles, si bien, de acuerdo con las leyes vigentes, no podían sacar oro, plata, moneda, caballos o armas, de modo que debían convertirlos todos en mercadería o letras de cambio.

- Los que decidieran bautizarse se incorporaban automáticamente a la fe cristiana, con la garantía de que siendo neófitos y catecúmenos objeto de instrucción, no podrían ser sometidos a procesos inquisitoriales. La misma condición se otorgaba a los que, habiendo salido, decidiesen retornar para recibir el bautismo o siendo portadores de un certificado acreditando que ya se habían convertido. En estos dos últimos casos tenían derecho a recobrar todos los bienes que hubieran vendido pagando por ellos estrictamente el precio que antes de marchar recibieran.

En resumen, el objetivo que se perseguía era el de lograr una integración: que los judíos dejaran de ser judíos. En el lapso entre la publicación del decreto y la salida, se produjeron intentos de persuasión tanto individuales como colectivos, de modo que parece bastante claro que los reyes deseaban obtener el mayor número posible de bautismos. Estas medidas, así como las ventajas arriba señaladas para los que retornaban, conducen el problema hacia un terreno moral de ciertas proporciones, ya que la propia doctrina cristiana rechaza el empleo de ventajas materiales para obtener ese bien espiritual. Es muy significativo, por otra parte, que en el decreto no se haga referencia a las calumnias, tan ampliamente repetidas, ni menos al episodio del llamado Santo Niño de La Guardia, a pesar de que la sentencia recientemente dictada por los jueces había sido condenatoria. La prohibición de residencia de los judíos se justificaba con dos daños que se les atribuían contra la sociedad cristiana: práctica de la usura que se presentaba como malevolencia, y «herética pravedad», esto es, conservación y difusión de doctrinas que eran perjudiciales para la sociedad cristiana. En definitiva eran las acusaciones manejadas desde la Inquisición las que se tomaban en cuenta.

12. Ambas partes, cristiana y judía contemporáneas, coincidieron en contemplar el suceso desde un punto de vista estrictamente religioso. Para la primera, el sufrimiento que estaba contemplando, sin paliativos —«qué desventuras, qué plagas, qué deshonras» escribe el cura de Los Palacios, testigo presencial— era consecuencia del empecinamiento y de la terquedad; todo aquel dolor hubiera podido evitarse si los judíos no se

hubiesen resistido a reconocer que el Mesías, Cristo, había venido ya. Para la segunda —los testimonios de Abravanel y ben Verga son indispensables— era aquello una prueba más, dispuesta por Dios y consecuencia de las flaquezas que su Pueblo mostrara en el cumplimiento de la Ley; mediante ella se entraba en la purificación; un paso más en el destino que Dios tiene dispuesto.

La pérdida fundamental que la expulsión significó para la cultura europea, se refiere a la quiebra experimentada por el sefardismo en su evolución. Se frenó, y casi se impidió una maduración que hubiera debido lograrse dentro de las coordenadas del humanismo. Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508) y su hijo, que se firmó León Hebreo (1460-1521) constituyen el mejor ejemplo. Isaac había nacido en Portugal, dentro de una familia muy opulenta. Extraordinariamente dotado para los negocios, prestó servicio en la Corte de Alfonso V. Pero se le consideraba afecto al linaje de los Braganza, de modo que cuando se produjo la destrucción de esta familia, en tiempos de Juan II, hubo de huir encontrando refugio en Guadalajara al servicio de los Mendoza (1483). Reconstruyó su fortuna y estuvo al servicio de los Reyes Católicos. En el momento de la expulsión —ya convertidos los principales judíos de la Corte, incluyendo al rabino mayor, Abraham Seneor—, vino a convertirse en la figura más representativa de la comunidad sefardí.

Una leyenda fantástica pretende que hubo un enfrentamiento entre Torquemada y él cuando pidió a los Reyes que suspendiesen el decreto. La realidad comprobada es que Fernando e Isabel trataron de inducirlo al bautismo, sin conseguirlo, y él, en cambio, ofreció una subvención a cambio de que se otorgara un nuevo plazo de estancia. En favor de Isaac los monarcas le otorgaron un finiquito completo de sus negocios y una licencia especial para que pudiera sacar sumas de dinero en oro y plata. Refugiado en Nápoles, hubo de huir en el momento de la entrada de las tropas francesas de Carlos VIII, refugiándose en Corfú. Tendremos que ocuparnos más adelante de su tarea como místico comentarista de todos los libros de la Biblia.

Se cerraba de este modo una etapa en la Historia del Pueblo de Israel. Transcurrida enteramente dentro del *gallut*, un término que tiene contenido más amplio que el de un simple exilio, aparecía a los ojos de los pensadores de finales del siglo xv como un tiempo de prueba. Los pecados —relacionados con el incumplimiento de la Torah y la respuesta inadecuada a los designios de Dios— habían traído como consecuencia la pérdida de Jerusalem y de la Tierra vincular de la Alianza. Pero no se había interrumpido

la condición sustancial que le convertía en elegido de Dios. Yavéh, que le ama, lo somete a una depuración cuya respuesta significaba un crecimiento. Era evidente el desarrollo intelectual, siempre unido a la doctrina del Talmud. Pero también lo era el social. Los judíos habían aprendido a gobernarse internamente por medio de pequeñas comunidades, estableciendo nuevas normas de convivencia social, como la supresión de la poligamia o el mayor relieve otorgado al papel de la mujer. Era evidente la influencia cristiana. Pero, al mismo tiempo, la cultura europea se había visto penetrada de influencias judías.



## CAPÍTULO XX

### JUDÍOS ANTE EL RENACIMIENTO

1. Según la formulación ya clásica de Jacobo Burckhardt, el Renacimiento, que se extiende entre los años 1350 y 1550, es un empeño de retornar a la cultura clásica, de apogeo para el cristianismo pero también de abandono de la absoluta sumisión del pensamiento a la fe. Los investigadores actuales, como Alberto Tenenti, prefieren el término Humanismo porque el esfuerzo para recobrar la cultura clásica par tía de una época muy anterior y porque las dimensiones fundamentales de este movimiento consistieron en referirse al hombre, convirtiéndole en eje sustancial de atención. La pregunta que surge inmediatamente es la del reflejo que el Renacimiento haya podido tener en el pensamiento y cultura judías, coincidiendo con la perturbación que significan las prohibiciones. Pues el Humanismo, que tuvo su expansión en Europa occidental, partiendo de Italia, coincide con el momento en que, con algunas pequeñas excepciones que mencionaremos, el judaísmo era religión prohibida en todo este ámbito y los fieles a las enseñanzas talmúdicas tenían que ocultar cuidadosamente su condición.

Una de las aportaciones fundamentales del pensamiento renacentista, que encontramos por ejemplo en Nicolás de Cusa, es la de que existe una Teología natural, esto es, un estudio acerca de Dios emprendido por medio de la razón y con los solos recursos humanos: mediante ella se descubre que hay una «religión natural» aunque con diversas manifestaciones, y que cristianos, judíos y musulmanes, participando de una herencia común, invocan el mismo Dios. Algo de esto había servido a Llull, a principios del siglo XIV, para establecer la superioridad del cristianismo sobre las otras dos. De cualquier modo era preciso admitir que ambas, Judaísmo e Islam, tenían parte de la Verdad. Esto hubiera debido llevar a actitudes de mayor tolerancia, pero circunstancias de diverso tipo, especialmente políticas al madurar las Monarquías, llevaron al extremo contrario.

La segunda mitad del siglo xv está marcada así por fuertes contradicciones. Dentro de él se produce el gran ensayo del Ordenamiento de Valladolid de 1432 que parecía garantizar la convivencia. Reyes y Papas emplean los servicios de médicos y banqueros y estos últimos, que jamás expulsaron a los judíos de sus Estados, otorgaron dispensas para usar los signos infamantes. Conversos y judíos participaron en obras literarias o de trabajo intelectual —como con las Biblias de Arragel y la Complutense— actuando como transmisores de un saber y de unas formas de vida, incluso religiosas. No se ha concedido suficiente importancia al papel que los descendientes de judíos desempeñaron en la reforma católica española o al hecho de que figuras como fray Luis de León fuesen denunciadas como qabbalistas.

La participación directa en el Renacimiento se redujo a ciertas localidades de Italia porque Francia, Inglaterra y la Península Ibérica se cerraron, al parecer definitivamente y, en Alemania, continuaban las persecuciones que obligaron a una emigración a Polonia, adonde no llegaban los efectos del Renacimiento. La Peste Negra de 1348 dejó secuelas terribles en Alemania. Nunca pudo superarse el odio a los judíos a los que se acusaba de terribles crímenes e, incluso en aquellas ciudades donde se les readmitía, eran recluidos en zonas marginales y dotados de humillantes obligaciones que demostraban su penosa condición. El permiso de residencia que se les otorgaba tenía siempre un carácter temporal, de modo que podía ser anulado en cualquier momento, y significaba el abono de una cierta cantidad de dinero. Las autoridades urbanas trabajaron intensamente para conseguir que se suprimiese el status que les reconocía como siervos de la Cámara Real, a fin de adquirir sobre ellos la propiedad. Como ya sucediera en España, estas comunidades alemanas, reducidas y pobres, trataban de acogerse a lugares de señorío porque en ellos encontraban mejor protección.

Los que huían de Alemania, si disponían de medios, procuraban instalarse en aquellas ciudades italianas como Mantua y Ferrara en donde se les brindaba protección y posibilidad de continuar con las operaciones financieras y mercantiles en que eran expertos. Lo mismo sucedería con los sefarditas después de 1492. Pero la mayoría de los fugitivos askhenazis tuvieron que dirigirse a Polonia y cambiar su modo de vida, ya que las circunstancias allí imperantes no permitían las operaciones bancarias, optando por el pequeño comercio —apenas buhonería— y por los oficios artesanos que no exigían entrar en un gremio.

2. Conviene hacer una referencia al clima creado entre los sefarditas y que ha sido destacado recientemente por Netanyahu. Los judíos conservaron la memoria de que las matanzas de 1391 habían dado origen a un período de drástica reducción en el número y de gran pobreza en sus miembros. En la conciencia de los desterrados, la mayor parte de los conversos se habían revelado como enemigos del judaísmo: invectivas muy fuertes se lanzaban contra Pablo de Santa María y sus descendientes, que se habían bautizado por convicción y sin amenaza. A los conversos atribuían el establecimiento de la Inquisición. Aunque ésta muy raras veces aplicaba la tortura, se ha difundido la noticia de que todos los judaizantes eran torturados, constituyendo esta práctica su martirio. De este modo, como sucediera anteriormente en el cristianismo, el tránsito hacia la modernidad aparece en la tradición hebrea como un verdadero tiempo de mártires y la sangre de éstos vino a ser la plataforma sobre la que se asentaba, en firmes raíces, el talmudismo.

Ahora se establecía una nueva distribución de recursos humanos que permanecería, en líneas generales, hasta los pogroms del siglo XIX y el holocausto: la mayor parte de la población judía se hallaba instalada en Europa oriental. Cualitativamente, sin embargo, los que en forma oculta o manifiesta permanecieron en Occidente, tenían un relieve que les capacitaba para una restauración que acabaría imponiéndose. En Italia los judíos fueron autorizados a abrir pequeños bancos municipales en donde tenían que percibir intereses menores que los que cobraban los cristianos; su experiencia en el manejo del dinero y sus relaciones con otros países hacían fructíferos estos negocios. Esto no les libraba de acusaciones de usura. En los Estados de la Iglesia y en Sicilia, perteneciente a la Corona de Aragón, practicaban oficios diversos, normalmente poco brillantes. Las guerras de Italia liquidarían los restos de judaísmo meridional.

Las predicaciones franciscanas, al exaltar los valores de la pobreza, perjudicaron a los judíos que se movían en el ámbito de los negocios ya que los presentaban incursos en el pecado de usura. Señalaban que toda percepción de intereses incidía en él; tuvieron en consecuencia la idea de crear los que llamaron *Monti di Pietà* a fin de otorgar préstamos sobre prendas pero sin percibir beneficios. No tardaron en descubrir que esta práctica, como la Banca de nuestros días está aplicando a los depositarios de cuentas corrientes, conduce a la destrucción del capital, por el deterioro inevitable de la moneda. Así era un negocio depositar una prenda y recobrarla

por el mismo precio años después, cuando su valor de mercado, expresado en moneda de cuenta se había incrementado. San Bernardino de Siena y su discípulo Juan de Capistrano (1386-1456), que fue apodado «azote de los judíos», se distinguieron precisamente por la vehemencia que ponían en sus sermones sobre este tema. En 1417 Capistrano comenzaría una fuerte campaña considerando que también la influencia judía era visible entre los husitas. Bernardino de Feltre, que representa a la tercera generación de predicadores italianos, estaba misionando en Trento en 1475 cuando se difundió la noticia de que un niño llamado Simón había desaparecido. Se atribuyó a los judíos un nuevo crimen ritual y se desataría en contra suya una persecución. Ese supuesto niño sería canonizado en 1582. La Iglesia habría de declarar nula dicha canonización en 1965, reconociendo la falsedad.

Las comunidades judías del valle del Po y de Toscana son de creación bastante reciente. Los duques de Ferrara, pertenecientes a la Casa de Este, brindaron refugio a un corto número de fugitivos procedentes de Alemania, España y otras naciones, utilizando sus servicios como financieros. Mayor importancia revistió la comunidad de Mantua, en donde los Gonzaga, en torno a 1460, les admitieron en calidad de banqueros, prestamistas, orfebres y otros oficios artesanales. A principios del siglo XVI, cuando Isabel de Este se convierte en duquesa de Mantua, la protección se intensificó. Algunos judíos, bajo la protección de esta familia, alcanzaron incluso el estatuto de nobleza. En torno a 1560 hubo incluso un proyecto para crear en esta ciudad una especie de Universidad hebrea en la que pudieran impartirse enseñanzas humanísticas y talmúdicas simultáneamente. No pudo llevarse a cabo por las medidas restrictivas de la Contrarreforma.

Para los judíos, Mantua es «la ciudad alegre», porque gracias a la protección de los duques obtuvieron una participación en la vida cortesana durante las primeras décadas del siglo XVI, reflejando su influencia sobre la música y el teatro. Ésta se manifiesta especialmente en la Ópera, ese arte total, que nace precisamente en aquella ciudad. Leone de Sommi Portaleone, que había aprendido las técnicas de la representación en las compañías de aficionados que actuaban en las fiestas del Purim, se convirtió, por encargo del duque, en el primer empresario teatral judío. Miembro honrado de la Corte hizo que sus propias obras se representasen en los escenarios del palacio ducal, utilizando al mismo tiempo cierto número de actores y cantantes hebreos.

En esta Italia renacentista, los judíos trataban de ocultar en lo posible su

condición, adaptándose en cambio a las corrientes del pensamiento cristiano, incurriendo de este modo en las censuras de sus rabinos. Esto sucede, por ejemplo, en el caso notable de Azariah dei Rossi (1514-1578) autor de la obra *Mear Eynayim* (Ilustración de los Ojos), publicada en Mantua —de donde era ciudadano— en 1573. Desde Filón es el primero de los grandes autores que emplea fuentes no judías para sus escritos. Por ejemplo, utiliza a los autores clásicos en el momento de trazar la Historia de Israel, rechazando muchas de las leyendas que hasta entonces se habían admitido. Los rabinos, que compartían la actitud vigilante con los maestros cristianos de la Contrarreforma, condenaron la obra y a su autor, considerándola contraria a su Tradición. Fue, en cambio, el texto que sirvió de base a los autores cristianos para trazar las líneas fundamentales de la Historia del judaísmo.

También se menciona la presencia de unos pocos judíos en Florencia, desde 1434, acogidos por los Médicis que les incorporaron a su mundo de negocios en el nivel de los pequeños banqueros. Hay menciones fragmentarias en Pisa, Siena y Urbino. En los Estados Pontificios se registra la presencia judía en Roma, Ancona y Bolonia. Aunque no estamos en condiciones de ofrecer cifras fehacientes, no cabe duda de que en todos estos casos se trataba de unas cuantas familias, insuficientes para alcanzar la importancia y significación que tuvieran en otros lugares. De hecho, sin embargo, para ese puñado de judíos ilustrados, en buena posición económica y dotados de una educación suficiente, Italia había llegado a convertirse en refugio supremo.

La colonia de Venecia data aproximadamente de 1500. Los negocios entre Oriente y Occidente inducían al Senado a otorgar condiciones especiales de tolerancia que se prolongarían hasta el siglo XVIII. La Serenísima registraba como cristianos a los que sabía muy bien que seguían siendo judíos. En 1516 se promulgó un decreto que obligaba a todos los hebreos a concentrarse en el barrio de la «fundición nueva» (*ghetto*) dando origen al término con que se designan en adelante las zonas urbanas reservadas a los judíos. Aún no había alcanzado el tono peyorativo. Aun en los momentos más rigurosos de la Contrarreforma, Venecia pudo conservar niveles de convivencia aceptables entre judíos y cristianos. La ciudad de los canales y Padua, que se encontraba bajo su autoridad, fueron lugares en donde se imprimieron libros hebreos. La más antigua noticia de un judío que haya conseguido, grados universitarios nos la ofrece Padua el año 1409.

3. Para los humanistas, que prestan constantemente atención a los textos

sagrados al mismo tiempo que a los clásicos, las lenguas esenciales eran tres, latín, griego y hebreo; así lo había manifestado Cisneros en su gran proyecto de la Biblia políglota. El interés por el hebreo desarrollado en el siglo XIV, puramente hagiográfico, se hizo extensivo en la Italia de principios del siglo XVI, a la literatura e historia hebreas, en definitiva a cuanto se encierra bajo el calificativo de saber judío. Los humanistas acudieron a maestros como Elija Bahur (Elías Levita, 1468-1549) nacido en Alemania y refugiado en Italia, autor de obras muy importantes sobre gramática y lexicografía, comentarios masoréticos y talmúdicos, algunas de las cuales fueron traducidas al latín. Francisco I le ofreció una cátedra en París, que él rechazó alegando que sus correligionarios no eran admitidos en Francia. Algunos otros judíos actuaron como maestros de hebreo, pero fueron, sobre todo, los sabios cristianos quienes asumieron la tarea de enseñar aquella lengua.

Este interés por la lengua sagrada no podía identificarse con ninguna clase de simpatía hacia los judíos. El cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) tuvo un conocimiento apreciable del hebreo que le permitió establecer una relación entre el misticismo de la Qabbalah y el neoplatonismo, difundiendo una idea de tolerancia que se apoyaba en el fondo común que asiste a las tres religiones. Su contemporáneo florentino, Gianozzo Manetti (1396-1459) secretario del papa Nicolás V, hizo una traducción de los Salmos, pero al mismo tiempo escribió un pequeño tratado denunciando la peligrosidad que, según él, encerraba el judaísmo.

La máxima figura de éste que podemos llamar Renacimiento hebreo fue, sin duda, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), que en Padua trabó amistad con el estudioso Elija del Médigo, comentarista de Aristóteles y Averroes, en línea con aquellas doctrinas que fueran combatidas en ambos lados. Pico llevó a su maestro a Florencia cuando, siguiendo los dictados de Lorenzo el Magnífico, ingresó en la Academia Platónica que contaba también a Marisilio Ficino entre sus miembros. Las importantes disertaciones que en ella tenían lugar contaban con protagonistas como León Hebreo, del que nos ocuparemos más adelante. El tema del amor platónico figuraba, como es natural, entre los principales de aquel escenario. Pico y sus colegas descubrieron íntimas relaciones entre Platón y la Qabbalah y afirmaron que esta última era el mejor vehículo de que disponían para entender el pensamiento de San Pablo.

En 1490 Pico della Mirandola tuvo un encuentro decisivo con Johannes

Reuchlin (1455-1522) que sería el puente mediante el cual la influencia del humanismo hebreo llegaría también a la reforma luterana, pues Reuchlin estudió bajo la dirección del rabino y médico Obadiah Sforno (1475-1550), que le había recomendado especialmente el cardenal Grimani. Sforno rechazaba el misticismo exigiendo el acceso directo de los fieles a la Escritura y la interpretación literal de ésta; en su obra fundamental, *Or Ammim* (Luz de las naciones) combatía las doctrinas aristotélicas acerca de la eternidad de la materia, la omnisciencia divina y la naturaleza del alma. En su libro *De verbo mirífico*, Reuchlin imagina un debate entre un rabino judío, un sabio cristiano y un filósofo griego, en que la victoria argumental corresponde al primero. Un converso, Johannes Pfefferkern, le denunció como hereje ante la Inquisición. Contando con el apoyo de los humanistas que rodeaban a León X, Reuchlin dedicó al Papa su *De arte kabbalistica*, en que sostenía que la Qabbalah constituía el fundamento de la revelación, y lo hizo llegar a sus manos por medio de Bonnes de Latte, médico judío.

Reuchlin pretendía que su causa, de gran resonancia, fuese atribuida al obispo de su diócesis y no al tribunal de la Inquisición. Fue una extraordinaria singularidad que un médico judío intercediera cerca del Sumo Pontífice en favor de un sabio cristiano sospechoso de judaísmo. Sobrino de Reuchlin es Felipe Melanchton (1497-1560), el más brillante teólogo de la Reforma, que llegaría a convertirse en verdadero lugarteniente de Lutero. Este último tuvo cierto conocimiento del hebreo como acredita en la traducción de la Biblia al alemán. Pero en sus estudios se dejó influir especialmente por Nicolás de Lyra, el estudioso de que nos hemos ocupado en páginas anteriores. Al principio, Lutero se mostraría cálido defensor de los judíos a los que presentaba como víctimas de las persecuciones de la Iglesia. Pero, como sucediera con Muhammad, se volvió furiosamente contra ellos porque habían defraudado sus esperanzas de que abrazaran la Reforma y sus doctrinas. Algunas expresiones empleadas por él, llegan a un límite extremo de antisemitismo, recomendando quemar sus sinagogas, sus casas y sus libros, prohibir sus enseñanzas, impedirles que pudieran ganarse la vida con oficios que correspondían a los cristianos; aplaudía en definitiva, la expulsión como forma correcta para resolver el problema.

El Humanismo y la Reforma estaban dispuestos a reconocer la herencia judía que portaba el cristianismo —a fin de cuentas la Biblia constituía la base doctrinal—, pero esto no hacía otra cosa que reforzar la animadversión hacia el talmudismo, que presentaban como un desvío. Uno de los dirigentes judíos alsacianos, Josel de Rosheim, ante los primeros ataques de Lutero, acudió al

emperador Carlos V logrando de éste una ordenanza imperial que confirmaba las garantías de que hasta entonces estaban gozando los judíos. Entre finales del siglo xv y mediados del xvii el antijudaísmo se convirtió en norma universal.

4. La gran aportación que el sefardismo, dispersado por el decreto de 1492, hizo a la cultura judía mundial, fue sin duda el racionalismo que, desde Maimónides, en ningún momento perdió su fuerza. Muchos de los rabinos, sin embargo le considerarían como causa fundamental del desastre acaecido en España, al alejar a los judíos de la estricta observancia de la Ley. Inmediatamente después de las matanzas de 1391 Abraham Bivach (Bivago) exigía un retorno a la Torah, haciendo de éste el principal argumento en su *Derej emuná* (El camino de la fe). Lo mismo harían Abraham Salom en su *Sucat shalom* (Tabernáculo de la paz) y Joseph Albo, que tan importante papel jugó en la controversia de Tortosa, y que es autor del *Séfer ha'icarim* (Libro de los dogmas). De modo que, en su última etapa, el sefardismo reclamaría para la vida de piedad un papel tan importante como para el estudio y conocimiento de la fe. El argumento manejado consistía especialmente en que las claudicaciones abundantes que se habían producido, las cuales alcanzaron también a algunos relevantes maestros, eran la consecuencia de un abandono y debilidad en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Pero en la carta que en 1487 las comunidades españolas dirigen a la de Roma y Lombardía, se glorían de los progresos alcanzados en el estudio racional de la Mishná y la Guemará, siendo fieles tanto a Maimónides como a Rabi Asher, los dos grandes maestros.

La otra cara de la moneda en el sefardismo viene significada por la Qabbalah. Centro principal de la misma era la escuela que dirigía R. Isaac Canpanton, que recomendaba el conocimiento místico como forma más correcta en la conducta de los judíos. Tras la expulsión sus discípulos renovarían esta tendencia extendiéndola de un modo extraordinario: las dolorosas condiciones en que se desenvolvía el exilio en su nueva etapa, iban a favorecer durante muchos años tal tendencia. Del tiempo que media entre las violencias del 91 y el decreto de 1492 conservamos una sola obra, aunque muy importante, cuyo autor, desconocido, se firma Caná ibn Guedor: *Séfer hacaná* o *Séfer hapeliá*. En ella se insiste repetidamente en la necesidad de penetrar en el conocimiento oculto de la Torah, ese sentido que permaneció cuidadosamente escondido. Hay una obligación perentoria de atenerse al cumplimiento



estricto de la Ley, obligación que hace plenamente extendida a las mujeres. Los qabbalistas, que rechazaban el consumo de carne, acusaban a los racionalistas de ser la causa de la pérdida de la fe.

En la disputa de Tortosa destacó especialmente R. Zeraia ha-Levi, llamado Ferrer Saladin en los documentos latinos. Él había sido, precisamente, quien cambió los argumentos presentados por los interlocutores cristianos, obligando a poner la atención en las condiciones que, a juicio de los judíos, debe reunir el Mesías: *a)* tendría que ser un hombre regio y no un Dios encarnado como pretenden los cristianos; *b)* la Biblia tenía que ser objeto de una interpretación literal y no alegórica; *c)* ninguna relación existe entre el pecado original y el advenimiento del Mesías; *d)* vendrá a restaurar la Jerusalem terrena y no la celestial; *e)* no se puede extraer una frase del Talmud para interpretarla después fuera de contexto. En el curso del debate otro maestro, R. Astruc Halevi, añadió que el Mesías cristiano nada tiene que ver con la doctrina judía, que le presenta tan sólo como un hombre. Zeraia hizo, finalmente una recapitulación de todos los argumentos presentados afirmando que los principios religiosos no pueden ser demostrados sino únicamente creídos.

En sus escritos posteriores, los sabios judíos mostrarán su aprecio por los progresos obtenidos por la teología cristiana; son tales progresos los que la convierten en peligrosa, pues atraen a muchas almas débiles en los momentos de persecución. Profiat Durán, conocido como el Efodi, que había sufrido muy duramente en los duros sucesos de 1391 y que escribió una amarga sátira contra los cristianos (*Al-tehi ka-avotekha*, No seáis como vuestros padres) atribuía el fenómeno de las conversiones como una tendencia a escapar del racionalismo, que invadía las corrientes sefarditas para refugiarse en el misticismo cristiano, llegando así a abrazar un sistema de creencias que ningún judío podía aceptar. En otra extensa obra polémica, *Kelimat hagoyim* (Vergüenza de los gentiles) afirmó que Jesús y sus primeros discípulos nunca pensaron abandonar el judaísmo: fueron los padres de la Iglesia los que tergiversaron sus enseñanzas y la Biblia para crear una nueva religión. Según él, Jesús y sus seguidores, poco instruidos, estaban próximos a las enseñanzas de la Qabbalah. Otro miembro de esta familia, Simeon ben Tzemah Durán (1361-1444) que se instaló en el norte de África, siguiendo en esta línea del misticismo judío insistiría en que el judaísmo se apoya únicamente en tres dogmas: la existencia de Dios, el origen divino de la Torah, y la existencia de un premio y de un castigo para la conducta humana.

5. El decreto de 1492 y su aplicación posterior en Portugal (1497) tuvieron importantes consecuencias sobre la vida intelectual del judaísmo. Los trabajos de exégesis bíblica entraron en declive, al faltar las condiciones que antes les hicieran florecer. No sucedió lo mismo con la lengua hebrea por el interés que pusieron los humanistas cristianos en cultivarla. La abundancia de conversos, muchos de ellos forzados, y de los descendientes de éstos que sentían nostalgia por la religión de sus antepasados, contribuía además a sembrar la confusión. Las autoridades cristianas señalaban la pervivencia de costumbres y hábitos judíos en los nuevos, pero también los rabinos veían con preocupación cómo los que entre ellos deseaban volver al judaísmo se hallaban insertos en una verdadera mezcla de doctrinas. El término *marranos* que se les aplica revela menosprecio y desconfianza.

Hubo una brillante generación del sefardismo, coetánea de la dispersión. Nos hemos referido ya a Isaac Abravanel, nacido en Lisboa de una familia que había huido a Portugal durante las matanzas de 1391. En su retorno a Castilla le acompañaban sus hijos Joseph y Judá. Acogido con calor por Abraham Seneor, el rabino mayor, por los Mendoza y por los propios Reyes, pudo restablecer su fortuna y reanudar los estudios, que le facilitaba su conocimiento del latín, griego y árabe. Sus comentarios bíblicos se apartan de los esquemas medievales pues se refieren a los grandes temas y no a cada versículo en particular. En su obra principal, *Ro's emuná* (Fuentes de la salvación) buscaba concertar el racionalismo filosófico con el qabbalismo, partiendo de una base que consideraba incontrovertible: la religión judía no tiene dogmas; únicamente la Torah con sus mandamientos y preceptos. Ésta contiene tanto enseñanzas literales como místicas, y ambas deben ser tenidas en cuenta.

El mundo, explica en su *Nif'alot Elohim* (Las maravillas de Dios) que ha sido creado por Dios y sostenido por su Providencia (*'Ateret zs'qenim*, La corona de los ancianos) obtiene su contenido ético únicamente de la Torah que debe ser enseñada como un patrimonio, *Hahalat 'Abot*, la herencia de los padres. Ella constituye el verdadero tesoro de Israel, del que en modo alguno puede separarse. Por eso consideraba como un importante deber escribir comentarios al Antiguo Testamento. Pero no rechazaba tampoco las exégesis cristianas en aquellos aspectos que no eran incompatibles con el judaísmo. En un *Comentario al Libro de Daniel*, sin embargo, reprocha a éstos haber manipulado la Escritura para tratar de dar una imagen falsa del Mesías. Sostuvo que el verdadero Mesías aparecería en 1503 —luego señaló 1532—,

siendo precedido de la resurrección de los muertos. Las tribulaciones de los últimos tiempos, culminadas en la expulsión de España, indicaban precisamente la inmediatez del advenimiento.

Su hijo Judah, también nacido en Lisboa, murió en 1521. Usando el seudónimo de León Hebreo, escribió en latín un *De coeli harmonia* que se ha perdido, y en italiano unos *Dialoghi d'amore* que se editó en Roma en 1535 y tuvo enorme influencia entre sus contemporáneos. Es probable que la primera versión de esta obra se redactara en castellano, pues contiene muchos extranjerismos. Bajo la influencia de la Academia florentina se había consumado, finalmente, ese proceso de retomo a Platón que caracteriza al Renacimiento. La enorme difusión que esta obra alcanzó es una demostración de cómo había conectado con las corrientes de la época. Pero tampoco es difícil descubrir a Maimónides y a Gabirol entre las fuentes más vinculadas a León Hebreo. El «amor intelectual de Dios» permite a las criaturas alcanzar su perfección, pues Dios es amor y sólo por la vía del amor puede llegarse a Él. El amor de Dios hacia el universo y el del universo hacia Dios forman el círculo perfecto. Para explicar esta idea central, Abravanel recurre a tres diálogos entre Philon y Sofía: el primero versa sobre la naturaleza y esencia del amor, el segundo sobre su universalidad y el último acerca de su origen. La belleza está siempre en la Idea y esa belleza es gracia formal que, al ser conocida, mueve a amarla. Hay por tanto una relación íntima entre conocimiento y amor. Por otra parte afirma que no hay belleza comparable a la de la Torah y Dios no pudo hacer mejor regalo a los hombres.

Es bastante lógico que la expulsión generara una literatura histórica más abundante que en las etapas anteriores. Las generaciones que vivieron esta dura experiencia tuvieron a Isaac Campantón, que dirigía la yesibá de Toledo, como un gran maestro, reconociendo su deuda con el título de *gaón*. En la dirección de la escuela le había sucedido Isaac Aboab (1433-1493), de quien arranca una nutrida estirpe de exégetas y talmudistas. Aboab buscaría refugio en Portugal. Murió en Oporto a los pocos meses de su llegada a esta ciudad y fue el maestro de Abraham Zacuto. Su tratado de moral religiosa —*Menorat ha-ma'or* (Candelabro de luz)— ejerció una gran influencia en las difíciles circunstancias en que se desenvolvía entonces la vida del Pueblo de Israel, tratando de sostener el ánimo sin desmayo. La mayor parte de sus obras se han perdido. Los Aboab fueron sometidos al bautismo forzoso que organizó el rey Manuel de Portugal, convirtiéndose en marranos: a ellos dedicó Immanuel Aboab (1555-1628) su *Nomología* antes de huir a Italia en donde recobró la condición de judío. Al mismo linaje pertenece Isaac de Fonseca

Aboab (1605-1693): será rabino de Amsterdam y participará en la aventura que mencionaremos, tratando de establecer una colonia judía en Brasil. A su retorno a Amsterdam en 1654 intervino en el tribunal rabínico que pronunció la excomunión de Spinoza.

Abraham ben Shlomóben Torrutiel había nacido en Utiel en 1482. Tenía por consiguiente diez años cuando hubo de seguir a su padre Shlomó, notable talmudista, al destierro cruzando el Estrecho hacia África. Las terribles vicisitudes que los desterrados hubieron de superar en Fez, expuestos a la ruina, el hambre y la destrucción, le indujeron a escribir una Historia de los judíos que fuera continuación de la de Abraham ibn Daud. La llamó *Séfer ha-Qabbalah* o Libro de la Tradición, y abarca, en no muchas páginas, la etapa de 1180 a 1510 poniendo la atención sobre todo en los sabios y grandes hombres judíos. El relato adquiere especial dramatismo cuando nos acercamos al momento de la expulsión. Muy inferior es el *Qissur Zéker Saddiq* (Compendio recordatorio de lo justo) de que es autor R. Joseph ben Saddiq de Arévalo, que sólo alcanza hasta 1487. Mezcla toda clase de noticias, sin sentido crítico, ordenándolas de acuerdo con las sucesivas generaciones, con el propósito de demostrar que, entre los sefardíes, la tradición escrita y oral no se ha interrumpido en ningún momento.

Los Verga son tres, Judah, Shlomó y Josef que, de una u otra manera, intervinieron en la redacción de una importante obra, *Sébet Yehudá* (La vara, en el sentido de tribu o de grupo humano, de Judá). El primero de ellos — natural de Sevilla, conocido matemático, astrónomo y qabbalista— se había bautizado, por lo que quedó incurso en los procesos desencadenados por los primeros inquisidores. Huyó a Portugal, pero fue devuelto y moriría en 1499 en cautividad. También Shlomó había nacido en Sevilla: al producirse la expulsión se instaló en Nápoles, pero acabó fijando su residencia en Adrianópolis, en donde pudo completar el libro. Había intervenido decisivamente en la recogida de fondos para rescatar a los judíos de Málaga. Su hijo Josef se cuidó de realizar las varias ediciones primeras de esta obra. La Vara no es, propiamente, una crónica de sucesos sino una reflexión acerca de las desdichas y persecuciones que aquejan al pueblo judío, de modo que abunda en anacronismos. Lo importante es extraer una lección moral. Encontramos en esta obra un planteamiento de la «cuestión judía» desde el punto de vista de los perseguidos: en el fondo, pensaba Shlomó ben Verga, la causa de las desventuras se encuentra en la falta de fidelidad a la herencia recibida y al mandato de Dios.

Abraham bar Samuel bar Abraham Zacut (1452-1522), más conocido por la forma abreviada de Abraham Zacuto, había nacido en Salamanca, hijo de uno de los grandes maestros de Israel. Él mismo había recibido las enseñanzas de Campantón y de Aboab. Se hizo muy famoso como matemático, astrónomo y cronólogo, y sus cálculos tuvieron mucha importancia en los viajes y descubrimientos portugueses y españoles. Se había instalado en Lisboa donde sus servicios fueron requeridos por Juan II. Pasó después a las órdenes del rey Manuel, pero tuvo que huir a Túnez para preservar su fe. De aquí marcharía luego a Turquía. Murió en Damasco. Hay en su personalidad dos facetas complementarias, pero ambas muy notables: la del hombre de ciencia, que le sitúa entre los grandes del tiempo y la de su religiosidad, servida con modestia. Autor de obras astronómicas muy importantes —*Gran Tratado, Almanaque perpetuo, Tratado de las influencias del cielo*— y también de pequeños tratados lexicográficos, quiso reflejar en un *Libro de las genealogías* toda la amargura de las persecuciones que aparecen indisolublemente ligadas al destino de Israel. No duda: el Pueblo, vaso de elección de Dios, es por su propia naturaleza superior a todos los demás; por eso le persiguen. Pero esa superioridad se prueba con la lista de sabios que presenta, hasta su propio tiempo.

Nacido en 1474, Alfonso de Zamora se bautizó en 1506, mucho tiempo después de la expulsión, retornando a España. De este modo podía presentarse a sí mismo a la vez como sincero cristiano —los motivos de su conversión eran estrictamente religiosos— al tiempo que como continuador de la trayectoria cultural judía. Él se inserta en esa corriente de neófitos que demuestran la fecundidad de la tradición sefardí. Catedrático de hebreo en Salamanca ejercía estas funciones todavía en 1544. Fue decisiva su participación en la Políglota Complutense. Tradujo el Génesis completo del hebreo al latín y escribió, en aquella lengua, el *Séfer hokmat Elohim* (Libro de la sabiduría de Dios) para demostrar que el cristianismo era término de llegada imprescindible para los judíos. Hace suyas muchas de las acusaciones contenidas en el *Pugio fidei*. En esta línea es importante señalar que en 1553 se publicó en Ferrara una traducción de la Biblia realizada por dos conversos, que había sido revisada y aprobada por la Inquisición.

La gran figura que marca el tránsito desde la tradición cultural sefardí al nuevo judaísmo —que será consecuencia de la adaptación a las condiciones que brindaba el Imperio turco y que prepara también el retorno a la Tradición— es, sin duda Josef ben Efraim Caro (1488-1575). Nacido en Toledo, contaba solamente cuatro años en el momento en que se promulgó el decreto

de expulsión. Su familia emigró a Lisboa, pero muy poco tiempo después hubo de emprender viaje a Constantinopla y Adrianópolis, donde actuó como rabino. Pasó luego a Nicópolis. Por estos años había redactado ya su obra monumental, *Bet Yosef* (La Casa de José), de la que en 1565 haría un compendio. En 1536 se instaló en Safed, donde ya vivían muchos de sus amigos y discípulos, colocándose bajo la protección de Josef Berav que renovó su ordenación como rabino incorporándole al grupo de los qabbalistas. Gran asceta y místico, Caro escuchaba una voz del cielo a la que se refería como *Maggid* (el predicador). La *Casa de José* es un comentario a la obra de Jacob ben Asher y significa una revisión completa de la halaká talmúdica; se imprimió en Venecia entre 1550 y 1559. Demasiado extensa, él mismo redactó el resumen, *Sulhan Aruk* (La mesa preparada), que se convertiría en el manual empleado en todas las escuelas rabínicas, especialmente después de que Moses Isserles de Cracovia hiciera las adaptaciones necesarias. De este modo, este compendio práctico y de fácil acceso, destinado a sustentar el sefardismo durante siglos, funcionará como un puente entre los dos judaísmos, el español y el alemán.

## CAPÍTULO XXI

### CRIPTOJUDAÍSMO Y REFORMAS CRISTIANAS

1. Según hemos señalado con anterioridad, como consecuencia de los conflictos y persecuciones en Europa occidental, comenzaron a formarse nutridas comunidades judías en Bohemia, Moravia y Polonia, grandes países donde, lo mismo que en Turquía, se les admitía con amplia tolerancia respecto al culto, Rusia les rechazó, compartiendo el punto de vista de los que consideraban muy peligrosa la tendencia a judaizar. Desde España, ya durante el siglo xv, se produjo una apreciable emigración a la Tierra Santa, en la que participaban conversos que trataban de expiar sus pecados volviendo a la verdadera fe. Tenemos ya los primeros datos cuantitativos: en 1481 R. Mesulam de Volterra menciona a 50 artesanos judíos instalados en Gaza, 20 familias habitando en Hebrón y 250 en Jerusalem, cantidad muy apreciable esta última si se tienen en cuenta las dimensiones de la ciudad. Contrastan en cierto modo estas noticias con las que da Obadiah de Bertinoro (1450-1510), que llegó a Jerusalem en 1488 y registró la presencia tan sólo de 70 familias en condiciones, además, de extremada pobreza.

Bertinoro había tardado dos años y medio en realizar su viaje desde Italia. Hizo del mismo un detallado relato que nos permite acercarnos a la existencia de numerosas comunidades judías en Oriente. Se estableció en Jerusalem, fundando una yeshivah para la que redactó un comentario de la Mishnah que llegaría a convertirse en verdadero libro de texto a través de las numerosas impresiones. No puede dudarse de la intencionalidad de este autor: prescindiendo de las autoridades políticas, resultaba imprescindible lograr un restablecimiento de la comunidad judía en la ciudad esencial de Jerusalem; por eso trataba de cargar las tintas, buscando apoyos entre las otras parcelas del Pueblo de Israel. Se iniciaba, de este modo, un lento retorno.

Dos acontecimientos, en Europa occidental, en este tiempo de trayectoria

hacia la Modernidad, influyeron de modo decisivo en la vida de los judíos, impidiéndoles conservar las estructuras que hasta el siglo XIV fueran término de llegada en un exilio: la ruptura de la unidad religiosa en los cristianos del Norte y la consolidación de la monarquía católica española en la mitad occidental del Mediterráneo. El Cisma de Occidente fue como un anuncio de lo que vendría después. Los emperadores, debilitados, modificaron su antigua política y aceptaron el principio de vender a las ciudades y a los príncipes la custodia de los judíos, lo que significaba para éstos pérdida de garantías legales. Ya hemos visto cómo los reyes de España acabaron optando por la prohibición del judaísmo como medio de solucionar un problema que ya no estaban en condiciones de controlar. En 1385 el emperador Wenceslao vendió a la Liga de Suabia, por 40.000 florines, un decreto que permitía rebajar todas las deudas de que eran acreedores los judíos en el 25% de su valor. Cancelaciones semejantes, siempre en perjuicio de los hebreos y en favor de las autoridades territoriales, tuvieron lugar en otras partes del Imperio el año 1390. A la vista de los perjuicios que estas medidas causaban al desarrollo de la economía alemana, pues los judíos se veían obligados a suspender sus préstamos o a establecer nuevas y más rigurosas cautelas, Segismundo hubo de comprometerse a no otorgar cancelaciones semejantes.

Crecían en Alemania las quejas a causa de la usura y también las calumnias que nadie se molestaba en comprobar. No había en el Imperio, reducido a un honor, autoridad conjunta que pudiera tomar medidas en favor o en contra de los judíos, de modo que cada ciudad o principado adoptaba por sí misma las medidas que le parecían oportunas. Tenemos dos ejemplos muy significativos. En 1478 Nürenberg reclamó la expulsión de los judíos de su territorio, cosa que logró veinte años más tarde. En Ratisbona, el consejo de la ciudad comenzó negando en 1476 que el emperador tuviera derecho a tomar a los judíos bajo su protección, aunque no lo consiguió de inmediato. Aunque los ánimos se exaltaron con las noticias que llegaron del supuesto crimen ritual de Trento, tampoco en esta oportunidad se practicó la expulsión que se venía reclamando. El Stadtrat elaboró entonces una nueva doctrina jurídica: los judíos no podían considerarse siervos del emperador, pues lo eran de la comunidad cristiana. De este modo pretendía establecer una nueva base de relación con la comunidad hebrea.

En 1500 la ciudad de Ratisbona ofreció a la judería un convenio con tan onerosas condiciones que tenía que ser rechazado: los impuestos serían considerablemente aumentados; se les prohibían determinados oficios, entre



ellos el de sastrería; no podrían exigir prendas a la hora de realizar un préstamo; todos los víveres tendrían que adquirirse en el interior de la ciudad. La alternativa era la expulsión. Los judíos trataron de defenderse utilizando para ello argumentos jurídicos que fueron proporcionados por uno de los más famosos abogados de aquel tiempo, Zasio. La disputa terminó con la expulsión de los judíos en 1519.

Tampoco faltaban en Alemania conversos dispuestos a incrementar la polémica contra los judíos. En páginas anteriores hemos mencionado a Johannes Pfefferkern, que compartía con los predicadores la idea de que el Talmud debía ser destruido por su peligrosidad. Cuando, en 1509, acudió al emperador Maximiliano con la demanda de que se tomaran medidas radicales, el Rey de Romanos ordenó consultar a las Universidades de Maguncia, Colonia, Erfurt y Heidelberg. En esta consulta intervinieron también el humanista Reuchlin y el inquisidor Victor de Carben. Fue entonces cuando, como sabemos, Reuchlin escribió su famoso tratado acerca del valor de las letras hebreas y, pese a las denuncias que contra él se presentaron, consiguió que no se diera la orden de destruir el Talmud.

2. De este modo, y aunque la presencia de los judíos en algunas ciudades como Frankfurt nunca se extinguió del todo, también en Alemania se estaba llegando a una etapa final. Rotos los lazos entre comunidades, el gobierno de las askhenazis siguió cauces diferentes de los que indicaban las sefardíes, pues tomaban un aire menos tradicional y, también, menos fuertemente religioso que las españolas. Conocemos bastante bien el modelo de la de Ratisbona, gracias a los largos debates jurídicos, y no parece que fuera distinto del de las otras ciudades del Imperio. La comunidad se regía por un comité de diez miembros que se hallaban respaldados, y en cierto modo controlados, por un consejo de 31 «boni viri» en el que las resoluciones se adoptaban por simple mayoría. La principal preocupación que embargaba a estos dirigentes estaba en resolver los conflictos que surgían dentro de la comunidad, sin acudir para nada a las autoridades gentiles, que hubieran destruido el status de la propia judería. En las comunidades más pequeñas el número de representantes y dirigentes era menor, acomodándose proporcionalmente al de la población. En todo caso se hallaba establecido el derecho de elegir un juez especial para todos los asuntos relacionados con la ley judía. En Worms hallamos mención de R. Mair de Jeschenau, que desempeñaba funciones semejantes a las del Rab mayor de los sefardíes: actuaba como interlocutor de las autoridades cristianas.

Las mayores tensiones en el interior de las juderías se registraban en torno a los impuestos y contribuciones. El procedimiento seguido consistía, como en las aljamas españolas, en una estima de los bienes y rentas de cada cual, esto es, tasación de recursos, que correspondía hacer a los dirigentes de la propia comunidad; es natural que los más seriamente gravados se sintiesen tratados injustamente. A todos los efectos esa comunidad funcionaba como «universidad», según el término asignado en aquel tiempo; es decir, que el judío pertenecía a la misma por el hecho de su nacimiento y no porque se hubiera producido un acto de adscripción. A los dirigentes de la misma, equivalentes de los ancianos, se les debía honor y respeto, pero no una consideración religiosa. Las ordenanzas internas, elaboradas y aprobadas por los «boni viri» eran obligatorias para todos sus miembros. No siempre eran elegidos por la propia comunidad, de modo que se producían y denunciaban frecuentes abusos.

A pesar de todo, la conciencia judía se hallaba firmemente adherida a una condición religiosa: la Torah era asiento indiscutible del ser judío. De modo que los sabios que entregaban su vida al estudio de la Ley tenían que ser tratados con profunda reverencia, pues a través de ellos llegaba el verdadero sentido de la palabra de Dios. Sucedió, en la práctica, que esos maestros actuaban como los verdaderos dirigentes espirituales de la comunidad, y en esos casos no había debates ni querellas. Con frecuencia se buscaba fuera de la ciudad algún maestro de relevantes condiciones para que viniera a dirigirla. Ibn Adret había pasado de Alemania a Toledo. Muy famoso se hizo el caso de R. Israel Isserlein, invitado por la comunidad de Viena, cuyas respuestas rabínicas fueron atesoradas. Los rabinos y maestros askhenazis eran objeto de una ordenación que les hacía asimilarse a los sacerdotes cristianos (semijá); pasaban, en consecuencia, a convertirse en una especie de clero. Eran necesarios estudios prolongados para acceder a esta condición. El famoso maestro español, Isaac ben Sheshet, proporciona la noticia de que esta costumbre se practicaba únicamente en Alemania y Francia.

El judaísmo se acomodaba de este modo a una de las doctrinas más características del cristianismo, donde se entiende que los obispos proceden de los apóstoles por medio de una cadena de transmisión sin interrupciones; en el caso de los rabinos se entendía que la escala comenzaba en Moisés, que había recibido sus poderes directamente de Dios. De este modo, la autoridad rabínica, a diferencia de la de los «boni viri», no venía de la comunidad: procedía de lo alto. Uno de estos rabinos ordenados por medio de la semijá ejercía dirección de la yesibá y, en general, de la comunidad entera en sus

dimensiones espirituales. Las funciones que en este aspecto le correspondían eran muchas y muy variadas: estaban en primer término las cuestiones relacionadas con el matrimonio, divorcio y transmisión de bienes; pero intervenían también en asuntos económicos o en la fijación de los valores de pesas y medidas. Cuando una comunidad, por cualquier causa, sufría un grave quebranto, eran los dirigentes espirituales precisamente los que acometían la tarea de restaurarla. Se les reconocía el derecho de dictar ordenanzas.

La influencia de las instituciones eclesiásticas cristianas, especialmente el episcopado y los sínodos, se hizo muy visible en Askhenaz. Los maestros famosos instalados en ciudades importantes tendían a revestirse de una autoridad mayor, supeditando a los rabinos de las comunidades menos voluminosas. Algunas veces se llegó, en la práctica, a que los rabinos mayores gobernasen estas comunidades satélites por medio de comisarios que les representaban. No faltaron las resistencias a este proceso de centralización que buscaba la eficacia y el poder que ya tenía la Iglesia. Los sínodos contribuían también al proceso de centralización, pues eran los rabinos mayores quienes los convocaban y presidían. Muy importante fue, a este respecto, el de Bingen de 1455. Rabi Beibisch trató de impedir que se celebrase, alegando que no se habían fijado con precisión los temas de que la asamblea iba a ocuparse. En el fondo temía que en aquellos momentos, reducido el espacio de permanencia de judíos, una reunión de este tipo sirviera para disminuir la autoridad de los rabinos.

En los reinos cristianos, desde el siglo XIII, los monarcas habían tomado la costumbre de designar a los que comúnmente se denominaba rabinos mayores, que eran representantes de toda la comunidad y, a menudo, dirigentes de ella. Con la expulsión, naturalmente, esta práctica se interrumpió. Oficialmente ya no había judíos. Pero a mediados del siglo XV R. Meir ha-Levi de Viena otorgó a R. Yesayá ben Abá Mori una autoridad delegada sobre todos los judíos que eventualmente residiesen en Francia. Contra esto protestó Rabi Johanah ben Matityahu, alegando que su padre había sido rab mayor y que a él correspondía, en consecuencia, sucederle en el cargo.

Estamos ante una diferencia sustancial: nunca los rabinos en Sefarad lograrían alcanzar la autoridad que llegaron a tener en Askhenaz. Tampoco era lo mismo en Italia. Aquí los judíos habían sido llamados por los príncipes a fin de que ejerciesen funciones de prestamistas; en consecuencia, los grandes empresarios dentro de este oficio actuaron como verdaderas cabezas

de la comunidad. Los sínodos se encargaban de mantener una especie de unión entre las comunidades. El más antiguo de que tengamos noticia se celebró en 1399; los de Bolonia (1415) y Forli (1418) fueron muy importantes por las decisiones adoptadas y constituyen un verdadero precedente de la mencionada Asamblea de Valladolid.

Aunque el judaísmo askhenazi no llegó a alcanzar —en esos siglos que marcan el tránsito de la Edad Media a la Modernidad— el nivel intelectual que caracteriza a los españoles, es evidente que existe una cultura que le es propia. No había qabbalismo, pero sí sectores que buscaban el perfeccionamiento en una vida religiosa más estricta, tratando de imitar aquello que consideraban valioso en la sociedad cristiana. En el siglo xv se señala en Neustadt (Austria) una primera comunidad que, resucitando viejos nombres, se calificaba a sí misma de *jassidim*, es decir, piadosos. Esta piedad se retrotraía a las conductas que caracterizaran a los primeros fariseos: cumplir estrictamente las reglas, orar intensamente, usar de modo continuo los flecos del vestido. Las diferencias entre hombres y mujeres en el matrimonio se habían borrado, aunque no dejaba de considerarse éste como una obligación social, equilibrio de intereses y compromiso de familia. Dentro de la judería, sus moradores usaban vestidos que aseguraban su condición, pero cuando viajaban empleaban los atuendos que permitían confundirles con los cristianos, incluso en la asistencia a algunas de sus diversiones. Tampoco es cierto que los judíos ignorasen los avances de la ciencia cristiana.

R. Jacob Moellin, de Renania, elaboró una especie de memorandum para uso práctico de los judíos, señalando las normas a que debían atenerse. No hay diferencia respecto a los cristianos cuando se señala que la caridad estaba colocada en el primer lugar o que la pobreza es una virtud, desprendimiento, imprescindible para una vida religiosa de mayor entrega. Los rabinos se presentaban siempre a sí mismos como pobres. Esto no obsta para que el sentido de la solidaridad, en aquellas comunidades pequeñas, hubiese eliminado la miseria. No había pordioseros en las juderías askhenazis.

3. El Renacimiento, la Reforma luterana y la Contrarreforma católica tuvieron resultados contradictorios en relación con los judíos. Primero atrajeron el interés hacia el Antiguo Testamento y, lógicamente, hacia la lengua y la cultura hebreas en que aquél se hallaba profundamente incardinado. Pero luego provocaron un renacimiento de la hostilidad hacia los judíos, precisamente porque no se acomodaban a las nuevas corrientes que se les

ofrecían. Ya conocemos la reacción durísima de Lutero, que estuvo a punto de conseguir una prohibición radical y generalizada en Alemania y que dejó posos de antisemitismo muy fuertes. Pero también en Italia se sucedieron Papas que veían con ojos favorables la legislación antijudía, trataban de limitar su residencia al ghetto de Roma, sentían temor ante el Talmud y, aunque nunca prohibieron su estancia en los Estados pontificios, trataron de limitarla a Roma y unos pocos lugares más donde pudiera ejercerse la oportuna vigilancia. Ninguno de los dos bandos en lucha podía permitirse el lujo de ser tolerante: las posiciones religiosas se endurecieron, generando nuevas dosis de intolerancia.

Una parte de los judíos afrontó las nuevas circunstancias fingiéndose cristianos, aunque secretamente continuaran practicando su religión, con muchos defectos, como atestiguaban los rabinos. En calidad de cristianos de nombre podían ahora viajar y establecerse en aquellas ciudades que les ofrecieran mejores perspectivas. Por otra parte se daba un contrasentido: mientras la Iglesia católica mantenía todas sus reservas en relación con el Antiguo Testamento, considerando peligrosa su lectura para personas que no estuviesen bien formadas, las numerosas y variadas congregaciones protestantes intensificaban el retomo a los viejos Libros. Reaparecían así los nombres bíblicos y se intensificaba la lectura de los Salmos o de los Profetas. No resultaba, por tanto, demasiado difícil en determinados ambientes, mantener la vigencia y vitalidad del talmudismo. Por otra parte, en el caso de Portugal, Manuel I, en 1497, impelido a decretar la expulsión, había buscado medios para impedirla haciendo después que fuesen compulsivamente bautizados. Naturalmente, ni éstos —algunos recurrieron al suicidio para evitar la apostasía— ni los que en España habían recibido el sacramento contra su voluntad durante las persecuciones, dejaban de considerarse judíos. Se les llamó *marranos* y constituyeron, hasta mediados del siglo XVII, un sector importante de población: su objetivo era conseguir que se les permitiese ser nuevamente judíos. Los rabinos no les consideraban apóstatas y, por tanto, no exigían el rito de inmersión cuando retornaban a su antigua fe.

La historia de estos marranos se confunde con la de los judíos declarados en Italia y las ciudades de Alemania donde aún se les toleraba. En ninguna de ambas naciones se detecta una tendencia a emigrar a Tierra Santa: su aspiración consistía en lograr un grado de aceptación cada vez mayor en aquellas ciudades en donde se les había admitido. Ishmael de Rieti, banquero sienés, afirmaba rotundamente que no sentía nostalgia por Jerusalem. Su

verdadero deseo estaba en Siena. Sin embargo Italia ofreció durante largo tiempo actitudes cambiantes. Ferrara y Mantua fueron refugios seguros hasta que, en 1581, el Papa obligó a poner en marcha la política represiva de la Contrarreforma. Venecia, en cambio, prohibió a los emigrados, en 1490, instalarse allí y en 1550 decretó una expulsión. Fue inmediatamente después de esta fecha cuando el Senado comprendió los beneficios que podían derivarse de su presencia: aseguraban las comunicaciones con el Imperio otomano, en donde los sefardíes se hallaban establecidos. A partir de este momento, el ghetto se convirtió en zona próspera y bien protegida. Las autoridades venecianas declaraban que todos eran cristianos; sabía muy bien que practicaban el talmudismo. Fue entonces cuando los Medicis declararon que dos puertos, Pisa y Leghorn, serían ciudades abiertas al establecimiento de judíos, dotando a éstos de cartas de protección que impedían fuesen objeto de cualquier denuncia. No se trataba de establecer barrios judíos, sino de conseguir el crecimiento de dos centros industriales y mercantiles en que cristianos y judíos vivían mezclados.

Los conversos, aunque fuesen objeto de denuncias como herejes, no podían ser diferenciados jurídicamente de los demás súbditos. De este modo, y en calidad de cristianos, pudieron viajar a Francia beneficiándose de los privilegios otorgados a los mercaderes castellanos, como venían haciendo muchos burgaleses de su mismo origen, aunque en su caso sólo pretendían ser verdaderos cristianos. Bayona, Rouen y Burdeos contaron pronto con una apreciable cantidad de criptojudíos. Preferían, sin embargo, agruparse en zonas concretas dentro de cada ciudad, lo que tenía como consecuencia que se les identificase como tales. El crecimiento de las tensiones religiosas provocó motines. El de Rouen fue tan serio que la comunidad desapareció, refugiándose los supervivientes en los Países Bajos y en Hamburgo. Ello no obstante, el papel de los conversos del judaísmo en la maduración intelectual de Francia fue tan importante como en España. Juan Bautista de Silva, médico de Luis XV, y director de la Escuela de Medicina de París es uno de ellos.

Hamburgo era, entonces, una ciudad libre imperial, lo que significaba que disponía de amplia autonomía para su gobierno. Las relaciones económicas de la Hansa con la Península Ibérica, acrecentadas tras los grandes descubrimientos oceánicos, movieron a las autoridades a aceptar como «católicos» a muchos de estos criptojudíos. En 1575 formaban ya una corporación importante: aportaba recursos del comercio del algodón, el tabaco y las especias, tres productos que generaban buenos beneficios. Capital

de este origen participó en la primera etapa del Banco de Hamburgo. También aquí era sabido que, en el fondo, aquellos marranos seguían practicando el judaísmo. En 1612, al inicio de las grandes guerras de religión, el emperador instó a la ciudad a que cumplierse las leyes de expulsión de los judíos, y el Rab de la ciudad respondió otorgando a los conversos el derecho a practicar el culto personal privado, evitando cualquier escándalo. Pero en 1650 esta autorización se hizo ya pública. Hamburgo ofrece, pues, el ejemplo más antiguo, en Alemania, de una comunidad judía que era retorno de los conversos a la religión de sus padres.

4. Desde la muerte de Isabel la Católica en 1504, el rey de Castilla era al mismo tiempo duque de Borgoña y señor de los Países Bajos. Los conversos españoles y portugueses, equiparados en sus derechos económicos, contaron entonces con facilidades especiales para instalarse en aquellos territorios que se habían convertido en núcleo esencial de la economía europea. De modo que en 1512, cuando todavía Carlos V era menor de edad, los Mendes, conversos de origen portugués, vinieron a establecerse en Amberes, creando una casa de banca que intervino activamente en el comercio. Los Países Bajos no se incorporaron a la monarquía hispana cuando el duque de Borgoña ciñó esta corona y, por consiguiente, la Inquisición no tenía en ellos competencia. La emigración de criptojudíos a los Países Bajos se intensificó. En 1537 una disposición promulgada por Carlos V recordó a las autoridades de Amberes que no podían establecerse diferencias entre cristianos «viejos» y «nuevos».

La afluencia desde Portugal y, probablemente, también desde España, cobró caracteres alarmantes. Las autoridades municipales acudieron al monarca que, en 1549, dictó una nueva disposición, obligando a cuantos llevasen menos de cinco años residiendo en la ciudad —el plazo que se estimaba entonces normal para insertarse en la vida ciudadana— a abandonarla. No era una orden de retorno aunque sí de dispersión. Los Mendes comprendieron que esta disposición era, en cierto modo, consecuencia de que se estuviese preparando un enfrentamiento entre católicos y luteranos, que traería como consecuencia el establecimiento de la Inquisición, y decidieron trasladarse con sus negocios a Turquía, donde sus correligionarios gozaban del reconocimiento del Sultán.

Al producirse la revuelta protestante en los Países Bajos en 1567, los criptojudíos se colocaron al lado de los insurgentes. A fin de cuentas, compartían con ellos la resistencia a la Inquisición. De modo que, en el

conjunto de las guerras de religión que sacuden a toda Europa y se prolongan hasta 1648, los judíos públicos y secretos compartieron la animadversión hacia los católicos. Odios recíprocos que se prolongarían posteriormente. Por otra parte, el saqueo de Amberes en 1575 y las vicisitudes posteriores consecuencia de la guerra, arruinaron esta ciudad, que permaneció en el territorio dominado por los católicos. Los judíos se trasladaron a Amsterdam contribuyendo poderosamente al desarrollo económico de esta ciudad. La posición de los judíos se consolidó cuando, en 1604, al firmarse la Tregua de Doce Años, las Provincias Unidas del norte vieron reconocida de hecho su independencia. Se iniciaba de esta manera la expansión ultramarina y mercantil de la que llamamos Holanda, aunque su nombre oficial sigue siendo *Nederlanden*, las Tierras Bajas.

Los criptojudíos habían llegado a aquellos dominios en calidad de católicos, aunque poco a poco comenzaron a prescindir de cautelas en el ejercicio de sus deberes religiosos judíos; pero las autoridades calvinistas temieron que aquellas reuniones subrepticias fuesen únicamente reliquias de una resistencia «papista». En cierta ocasión, un grupo de marranos fue detenido bajo esta acusación y sus dirigentes se decidieron a explicar lo que realmente sucedía. Hugo Grocio, el famoso jurista, que seguía la doctrina española del derecho de gentes, abogó entonces en favor de los judíos: cada pueblo tiene derecho a servir a Dios de acuerdo con sus propias creencias. De este modo se consiguió, en 1615, que el judaísmo fuese reconocido y amparado en Holanda, una medida que, desde luego, no se aplicaba a los católicos. No hubo, sin embargo, el menor intento de proselitismo. La más antigua sinagoga quedó inaugurada en 1675 y aún se conserva en su esplendor. La fecha y el lugar indicaban un cambio en la historia de Europa: el judaísmo resucitaba en Occidente.

Como la Banca Mendes de Amberes había mantenido negocios con Enrique VIII, en un momento en que las relaciones con Carlos de Habsburgo eran cordiales, algunos conversos que trabajaban dentro de ella se instalaron en Inglaterra, aprovechando la coyuntura de la crisis anglicana para retornar subrepticamente a sus prácticas judías. Su número aumentó, aunque en dimensiones siempre muy reducidas, y durante el reinado de Isabel I comenzaron a constituirse, siempre en silencio, pequeñas comunidades judías. Sin embargo, uno de los principales agentes bancarios, Rodrigo López, fue acusado por el conde de Essex de haber pretendido envenenar a la reina. Fue un proceso sonado que culminó con la condena y ejecución del converso. Las comunidades desaparecieron y la presencia de criptojudíos se esfumó, al



menos en la noticia que de ellos pueden proporcionarnos los documentos. En los últimos decenios del siglo XVI y primeros del XVII hay una onda de sentimientos antijudíos que aparece muy bien reflejada en los rasgos siniestros que Shakespeare atribuye a Shylock en *El mercader de Venecia*.

Tras la ejecución de Carlos I (1649) el puritanismo se convirtió en fuerza dominante en Inglaterra, repitiéndose la situación que se había dado en Holanda. Con Cromwell llegaba esa especie de obsesión por el Antiguo Testamento que hacía que muchos ingleses viesan en el judaísmo la verdadera religión. Algunos súbditos británicos acudieron a Amsterdam con la pretensión de que se les educara en ella. Fue entonces cuando Rabi Menasseh ben Israel (1604-1675) recibió una invitación del propio Lord Protector para que acudiese a Londres, a fin de establecer nuevas relaciones con la comunidad judía de Amsterdam y también con las otras organizaciones afines. Era el año 1655. La idea no era nueva. En torno a 1640, el conde duque de Olivares, ministro de Felipe IV, había propuesto al rey permitir el retomo de judíos a España, a fin de reincorporarse a la trayectoria económica que éstos marcaban. La Inquisición se movilizó para que tal idea fuese rechazada como un disparate. En ninguno de ambos casos se trataba de un proyecto religioso. Eran intereses económicos los que predominaban.

Cromwell tropezó con una oposición semejante por parte de las instituciones inglesas. Aseguró a Manasseh que podrían contar con toda su simpatía y también con la protección personal si los judíos se decidían a acudir, pero no estaba en condiciones de formular ningún compromiso escrito en forma pública. Manasseh regresó a Amsterdam convencido de que había fracasado. No era así. Los judíos comenzaron a llegar a Inglaterra, de uno en uno ciertamente, pero estableciendo enseguida pequeñas comunidades que Carlos II no quiso ya molestar. Al contrario, necesitando de créditos judíos, en 1664 y 1673 se promulgaron disposiciones que restablecían, después de casi cuatrocientos años, la libertad de culto judío en Inglaterra. Tras la «gloriosa revolución» de 1688, los judíos entraron directamente al servicio de los reyes. Muchos años antes, Hobbes, el autor del *Leviathan*, había rechazado la idea de que existiese un «problema judío» pues ninguna dificultad podía venir de su existencia y usos en el seno de la sociedad.

Después de Amsterdam, Londres se convirtió, en opinión de éstos que retornaban de las prácticas secretas al culto público, en la mejor ciudad para vivir. Se trataba, sin embargo, de un régimen de tolerancia, pues las barreras que el anglicanismo, Iglesia oficial, había establecido para los católicos en la

vida pública se aplicaban también en su caso. Desde ambos centros se produjo una irradiación a otros lugares en donde la banca y el comercio holandés se extendían. Empiezan a mencionarse judíos en Suecia, Moscú o Viena que no eran otra cosa que agentes financieros que trabajaban por cuenta de los grandes banqueros. Resumiendo todos los datos, puede decirse que en el siglo XVIII el «marranismo» había terminado su trayectoria y el judaísmo emergía en condiciones semejantes a las que tuviera antes de las prohibiciones, aunque interpretadas con mayor amplitud que en la Edad Media. Se estaban dando los primeros pasos que conducirían a la Emancipación.

5. Éste no era el caso de la Península Ibérica. La eficaz acción inquisitorial había impedido en los reinos españoles la consolidación de comunidades criptojudías, reduciendo el fenómeno judaizante a casos individuales. Por otra parte, la política de los reyes en 1492 facilitó la salida de cuantos querían permanecer en el judaísmo. Distinto fue el caso de Portugal, donde fueron obligados a bautizarse, mientras que la Inquisición no fue introducida hasta 1530 cuando el problema de las desviaciones religiosas derivaba hacia el protestantismo. En zonas interiores de Portugal se constituyeron comunidades de criptojudíos en tan riguroso secreto que pudieron sobrevivir hasta principios del siglo XX sin que fuesen percibidas. De modo que la reconstrucción de la comunidad judía en España será efecto, a partir del siglo XIX, de una inmigración y reasentamiento.

El criptojudaísmo desempeña, en cambio, importante papel en la creación del judaísmo americano, hoy tan importante. Se ha especulado mucho en torno a proyectos que los marranos tuvieran de buscar allí un hogar que les librara de la vigilancia de la Inquisición, pero los investigadores alertan contra toda clase de fantasías. Los monarcas españoles incluyeron a los «cristianos nuevos» entre aquellas personas a las que debía impedírseles la emigración, de modo que fueron pocos los que tuvieron esta oportunidad. Pero en Portugal se seguía la política contraria, e incluso algunas de las sentencias inquisitoriales consistían precisamente en la deportación al otro lado del Océano. Pudieron detectarse grupos en Brasil, Méjico y Perú. En 1571 se estableció un tribunal inquisitorial en Méjico y poco después otro en Lima. No se trataba, en este caso, de combatir a los judaizantes sino al protestantismo. Las escasísimas penas de muerte que allí se pronunciaron iban referidas a luteranos o calvinistas y, sobre todo, corsarios de este origen que

trataban de infiltrarse. Autores modernos muy imaginativos hablan de una persecución que nunca existió, aunque es muy cierto que la vigilancia sobre las costumbres impedía o dificultaba mucho la organización de comunidades secretas.

Para los judíos eran los Reyes Católicos —siguen siendo— objeto de especial odio, extensivo también a sus sucesores. Hay evidente lógica en esta actitud. Por eso unieron su causa a la de los rebeldes de los Países Bajos en la forma que hemos indicado, consiguiendo que desde 1615 se les permitiera actuar públicamente. En 1630, durante la guerra de los Treinta Años, los holandeses consiguieron apoderarse de Recife (Pernambuco) dominando una amplia cabeza de puente al norte de Brasil. El proyecto era precisamente establecer una colonia. Los judíos se sumaron más tarde a este proyecto, viendo en él una oportunidad para crear la que debía ser primera comunidad judía americana reconocida como tal. En 1642, un numeroso grupo, encabezado por el Rabino Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693), de quien nos hemos ocupado en páginas anteriores, pudo instalarse allí. Era el momento en que Portugal, con ayuda británica, se había separado de la Monarquía española y luchaba por su independencia. El experimento no duró mucho tiempo. Cuando los portugueses reordenaron sus fuerzas, arrojaron a los holandeses de Pernambuco, obligando a los judíos a abandonar la plaza.

Sucedía esto el año 1654. Parte de los expulsados, con el rabino Isaac, retornó a Amsterdam en donde éste reasumió sus funciones. Pero unos pocos prefirieron establecerse en Surinam, donde acabarían formando una comunidad. Dos docenas de judíos trataron de fijar su residencia en Nueva Amsterdam, que es la ciudad que ahora conocemos como Nueva York. Aunque el gobernador de la colonia, Peter Stuyvesant, trató de impedirlo, los judíos consiguieron de los tribunales una sentencia que recordaba que las disposiciones holandesas de 1615 y posteriores eran aplicables también en América. Los emigrados se dividieron: unos permanecieron en Manhattan, pero otros, en torno a 1658, crearon la comunidad de Newport (Rhode Island). Estaban llegando judíos que incrementaban el contingente. Cuando los ingleses en 1665 se apoderaron de la ciudad, la comunidad, crecida, se acomodó a la nueva situación. Tal es el origen de la ahora poderosa comunidad judía norteamericana.

El número de emigrantes judíos crecería, paulatinamente, a lo largo del siglo XVIII. En 1732, cuando nacía Georgia, una comunidad se establecía en Savannah. Pero la de Newport seguiría siendo durante toda esta centuria la

más importante: allí se inauguró, en 1763, la primera sinagoga dotada de todos los recursos necesarios para garantizar la vida religiosa y educativa. La independencia de los Estados Unidos favorecería extraordinariamente el desarrollo del judaísmo en aquel continente.

6. Continuidad respecto a la Tradición, o reforma, como los cristianos estaban operando de diversos modos, era la disyuntiva que se planteaba en estas comunidades, producto de una resurrección del judaísmo. Pues los que venían de la masa de bautizados, que eran la mayoría, aunque hubiesen sido educados por sus padres en el judaísmo, traían consigo las huellas de la enseñanza cristiana. Las dudas y debates internos de la Iglesia, polarizados en torno al racionalismo de Descartes y que constituyen la modernidad cuajada en Westfalia (1648), aparecieron también en el seno de la sociedad judía. Algunos pensadores sostuvieron, en sus obras escritas, que era llegado el momento de someter a revisión el sistema tradicional, que otorgaba a los rabinos y escuelas la decisión última. Yehudá Aryeh de Módena, en su obra *Saagat arye we-col sajal* (El rugido del león y la voz del tonto), llegó muy lejos en sus críticas. Recurriendo a un tono de humor, presentaban la obediencia estricta a la halakhá como una especie de arcaísmo digno de profundas modificaciones.

Amsterdam, llamada Venecia del norte por la abundancia de canales que la surcaban, fue escenario principal de este drama. La comunidad estaba constituida por refugiados que conservaban en muchos casos los apellidos portugueses o españoles. Oprimidos dentro de la sociedad cristiana, sometidos a una vigilancia especial para impedir las desviaciones, habían idealizado el judaísmo: si la Iglesia significaba para ellos la represión, la sinagoga tenía que ser albergue de la libertad de pensamiento. Pero cuando la sinagoga fue restablecida, y con ella el principio de autoridad y la fidelidad a las enseñanzas de los antepasados, surgían la decepción y la desesperanza. Nada de esto era lo que se habían prometido en los años de supervivencia.

Uriel da Costa es, probablemente, el caso más típico de esta dramática situación. Formando parte de una familia de conversos portugueses, fue educado por los jesuitas con los que llegó incluso a formular los primeros votos que le preparaban para el sacerdocio. Experimentó entonces un proceso de reconversión, convenciendo a su familia para que se trasladasen a Amsterdam, donde tendrían la oportunidad de volver a ser judíos. Su preparación intelectual le convirtió en uno de los miembros más activos de la comunidad, para la que reclamaba una libertad de pensamiento que hacía

tabla rasa de los principios y preceptos del pasado. Los rabinos pronunciaron la excomunión, consiguiendo únicamente que sus ideas se hicieran mucho más radicales: rechazaba la obediencia literal a la Torah y una gran parte de las enseñanzas halákhicas. Pero su posición se tornó dramática: había abandonado el cristianismo y ahora se encontraba con las puertas cerradas. Solicitó la readmisión en la sinagoga, pero los rabinos le señalaron una penitencia que incluía el reconocimiento de que era la suya una postura errónea, debiendo renunciar a todas sus opiniones y enseñanzas. Desesperado, se suicidó. Este trágico desenlace causó gran impresión entre sus correligionarios: el judaísmo se mostraba tan riguroso como las autoridades cristianas cuando se trataba de establecer un control sobre la sociedad, sus costumbres y sus enseñanzas.

Baruch (Benito) Spinoza (1632-1677) procedía de una familia de emigrados de Portugal, pero había nacido en Amsterdam, donde fue instruido en el conocimiento de la Torah. En él se hicieron evidentes muy pronto las influencias de Maimónides y después las de Descartes, que le llevaron a plantear los grandes problemas filosóficos desde un punto de vista estrictamente científico, reinterpretando la Biblia. Estas enseñanzas fueron causa de que, en 1656, siendo todavía muy joven, la sinagoga de Amsterdam pronunciara contra él la excomunión. Abandonó Amsterdam en 1656, fijando su residencia en otras ciudades holandesas y finalmente en La Haya, donde su destreza como fabricante de lentes le permitió disponer de medios materiales suficientes para dedicar una parte de su tiempo a la filosofía y al estudio. Nunca pretendió ser otra cosa que judío, aunque se rodeó pronto de un grupo de amigos cristianos: las diferencias religiosas, a su juicio, no debían afectar al entendimiento entre los hombres. Es lo que llegó a sostener en su *Tratado teológico-político*, en donde sostuvo con claridad que, en un Estado moderno que a sí mismo quiera considerarse libre, todos los ciudadanos tienen derecho a pensar lo que quieran y a publicar lo que piensan. Amable, cortés y tranquilo, atraía con su conducta a los que le rodeaban.

Pero en otros libros, *Tratado sobre el progreso del conocimiento* y *La Ética demostrada por medio de la Geometría*, ambos de 1677, es decir, siete años posteriores al Tratado, dio una explicación de su pensamiento que justifica la sentencia contra él pronunciada. Dios es la sustancia de la naturaleza que es infinita, autosuficiente y se explica por sí misma, brindándose a la investigación humana. Como seres finitos, los hombres están llamados a crecer, pero ese crecimiento se consigue por medio del conocimiento, que trae consigo el dominio de la naturaleza misma. Aplicaba

sus fundamentos científicos a la Biblia, destruyendo la tradición de la Torah y considerando los excesos de la tradición como una culpa compartida por todos los judíos, capaz de explicar sus desventuras. No estaba dispuesto a admitir en la Torah salvo aquello que coincidía con el derecho natural. Si los rabinos —añadía— defienden de modo tan absoluto las tradiciones no es porque crean en ellas sino porque éste es el modo de afirmar su poder, gobernando a la comunidad. Los judíos odian a los demás pueblos porque éste es el modo de mantenerse unidos. Pero también Dios odia a los judíos, a los cuales otorgó «estatutos que no eran buenos y leyes con las cuales nadie puede vivir».

Una conclusión de Spinoza bastaba para justificar el recelo acerca de sus enseñanzas. Si España había acabado asimilando a los conversos era porque no les había impedido alcanzar los oficios públicos, cosa que Portugal negaba; en consecuencia, si los cristianos son capaces de tratar bien a los judíos, conseguirán su asimilación. Hoy se le considera uno de los grandes pensadores de la modernidad, pero hasta el siglo XIX su filosofía permaneció prácticamente desconocida.

## CAPÍTULO XXII

### NUEVOS ESCENARIOS PARA EL ASENTAMIENTO

1. El fenómeno del restablecimiento de las comunidades —retorno de los bautizados al judaísmo— es específico de los reinos occidentales. En el Imperio turco y en los reinos orientales no había llegado a darse el hecho de la conversión forzada: los emigrantes que llegaban a Polonia, Lituania y Ucrania, sometidos hasta 1648 a una misma soberanía, eran admitidos como judíos. Aunque aquí se registraba también el antisemitismo, convirtiendo a los hebreos en víctimas propiciatorias de desprecio y violencia, el predominio de la nobleza y el escaso desarrollo de las ciudades impidieron que se les prohibiese la estancia. Eran útiles. Algo semejante sucedía en el vasto Imperio turco, verdadero Estado campamental, que dejaba subsistir los sectores religiosos no musulmanes, en un nivel inferior pero consintiendo su existencia. Entre 1569 (Unión de Brest-Litovski) y 1648 (secuelas de la gran revuelta cosaca que persiguió a los judíos), los que emigraban desde el Oeste encontraron condiciones que favorecían su asentamiento. Se mantenían relaciones entre estos judíos y los que habían permanecido en Occidente. Cuando las comunidades aquí se reconstruyeron, en la segunda mitad del siglo XVII, existían vínculos mercantiles muy útiles que daban salida a los productos del este de Europa a través de las vías del comercio internacional. Los cristianos veían la resurrección del judaísmo como un hecho sorprendente: los judíos prosperaban mucho.

Hemos de acostumbrarnos a manejar cifras más reducidas que las que algunos autores han lanzado, sin referencias documentales suficientes. El crecimiento rápido de la población judía no se registra hasta el siglo XIX: estaba muy lejos de los 100.000 el número de los se vieron obligados a salir de la Península después de 1492. No podían instalarse en reinos cristianos salvo velando su

condición. En Italia había algunas posibilidades, como hemos señalado, pero sólo para los que practicaban actividades financieras. Algunos intentaron establecerse en el norte de África, donde se les hizo objeto de violencias extremas. Aquí existían ya grupos judíos, que disfrutaban de un nivel económico y educativo muy inferior al de los recién llegados, que comenzaron a sentirse superiores. Las circunstancias eran muy variables, dependiendo de los criterios de utilidad de las autoridades en cada ciudad. Por ejemplo, Fez llegaría a tener una comunidad judía de alrededor de 20.000 personas que, con el tiempo, llegaron a desarrollarse.

A estos grupos se sumaron después conversos que venían a restablecerse en su judaísmo. No existe una pauta general. Los Benzamero, por ejemplo, expertos banqueros, se convirtieron en agentes de los gobernadores portugueses de Ceuta. El secretario de los Reyes Católicos, Zafra, utilizó el servicio de algunos judíos para montar el espionaje en aquella zona.

Muchas fueron las causas que determinaron la preferencia de los sefardíes por el Imperio turco. Entre ellas no debe descuidarse la proximidad de Tierra Santa, que poco tiempo después quedó bajo el dominio de Constantinopla. Además, allí existían ya comunidades judías que formaban parte de la tradición. Aquí se produjo una situación inversa a la del norte de África. Los emigrantes llegaban aislados y empobrecidos, rotos sus lazos familiares, y los que de largo tiempo se hallaban instalados en el país les miraban como gente necesitada de protección. Bayaceto II (m. 1512) promulgó una disposición autorizando a los judíos a vivir de acuerdo con sus costumbres, y prohibió que fuesen molestados. Crecieron especialmente cuatro de estas comunidades: Constantinopla, Salónica, Esmirna y Adrianópolis. El Sultán tuvo a su servicio un médico, Joseph Hamoi, que favoreció a sus correligionarios. Una tradición judía pretende que fueron ellos los que enseñaron a los otomanos a servirse de la artillería.

2. La emigración de los sefardíes a Tierra Santa se había iniciado con las matanzas de 1391, y siguió en línea ascendente hasta el año 1516, en que los turcos otomanos se apoderaron de Jerusalem. Hasta entonces había durado un régimen de tolerancia en las condiciones fijadas en tiempos de Maimónides. En el momento de la conquista, las familias de artesanos y pequeños comerciantes judíos experimentaron tremendas pérdidas: Samuel ben Joseph Picho dice que de la suya únicamente él pudo sobrevivir y que de la de R. Moses Navarro no quedó nadie. El Sultán, Solimán el Magnífico, reclama Jerusalem como ciudad santa,



reconstruyendo sus murallas y adornándola con edificios notables, pero por esta misma causa le estorbaban las otras comunidades religiosas, judía y cristiana, que en ella pudieran establecerse.

Desde 1516 Safed se convierte en la ciudad judía más importante. Nadie la reclamaba entonces como lugar santo; podía serlo en cierto modo para los judíos, ya que en sus inmediaciones se hallaban las tumbas de los *tanaitas*, en especial de Simeón bar Johai «el autor del sagrado Zohar», aquel discípulo de Akiva a quien invocaban los qabbalistas como su fundador. Razones religiosas y económicas provocaban tensiones entre Safed y Jerusalem, siendo pobres los que moraban en esta ciudad. A mediados del siglo XVI vivían en Safed entre ocho y diez mil judíos, y la comunidad prosperaba porque la cercanía al territorio sirio permitía desarrollar un beneficioso comercio de granos, tejido y mercería. Incluso los maestros famosos como Jacob Berav (1474-1546) o Isaac Luria (1534-1572) se dedicaban al comercio. El desarrollo doctrinal permitiría a Safed convertirse en lo que es hoy, ciudad de los qabbalistas.

Berav había nacido en España. Al producirse la expulsión, fue considerado rabino dentro de la comunidad que se estaba formando en Fez. De aquí pasó a Egipto, siguiendo las huellas de Maimónides y, finalmente, vino a instalarse en Safed, en donde, en 1538, trató de poner en marcha un plan tendente a restaurar el Pueblo de Israel en su tierra, mediante una modificación del ordenamiento rabínico que permitiría llegar a la convocatoria de un Sanhedrin desde el que se impartiesen las normas para toda la comunidad judía. Chocó con la oposición radical de Rabi Levi ibn Haviv y de la comunidad entera de Jerusalem, que no quería verse desbordada. De modo que el proyecto hubo de ser interrumpido.

Fue entonces cuando Gracia Nasi y su sobrino Joseph, banqueros establecidos en Venecia después de su salida de Portugal, consiguieron del Sultán que se les autorizase a reconstruir Tiberias, situada a orillas del lago Genezareth y muy cerca de la tumba de Maimónides, porque allí podían los conversos fugitivos restaurar su condición judía. Desde 1566 Tiberias, renacida de sus cenizas, comenzó a convertirse en un gran centro. La idea de los Nasi era trasladar desde Venecia en barcos por ellos fletados, un gran número de artesanos judíos para que allí se lograra la restauración de Israel, ya que «nuestro bendito Dios la eligió para señal y milagro de nuestra redención y la liberación de nuestras almas, como dice Maimónides». La ciudad fue rodeada de murallas y se plantaron en su alrededor moreras a fin

de disponer de alimento para los gusanos de seda. De España se importaba lana por los caminos comerciales antiguos, de modo que se esperaba cimentar la supervivencia económica en estas dos versiones de la industria textil. Joseph Nasi alcanzó una gran influencia con el Sultán. A veces se le ha llamado duque de Naxos por ser ésta la isla que administraba. Después de su muerte, Shlomó Akenaes trató de continuar su obra. Nunca Tiberias consiguió alcanzar la importancia que tenía Safed.

3. Los sefardíes que, como consecuencia de la expulsión, llegaban al Imperio turco, aun en aquellos casos en que se hubiesen roto los esquemas familiares, tan esenciales en el judaísmo, tenían conciencia de disponer de un patrimonio cultural, obra de casi quinientos años y que les hacía superiores a los demás judíos. Estaban decididos a conservar su lengua castellana porque muchas cosas estaban vertidas en ella. Todas las comunidades establecidas en el Imperio turco acabaron admitiendo como libro de rezos, de uso común, aquel que presentaban los sefardíes. De este modo, conservando sus ritos propios y la memoria de su brillante pasado, pudieron mantener la autonomía de sus comunidades. Disponían además de una lengua propia, que llamaban *espanyol*, para aislarse del mundo exterior. Esta lengua, sin embargo, se vería muy pronto alterada por la aceptación de palabras turcas, transformándose en el «ladino» que aún se emplea. Las comunidades eran esencialmente religiosas; la vida giraba en torno a la sinagoga.

Toda la restauración religiosa quedó relacionada con Safed, que era considerada santa por el género de vida que allí había venido a instalarse. Se crearon grupos de oración para la vida en común, imitando en esto las congregaciones cristianas. En Safed nació la costumbre de emplear una recitación especial en la noche de *Sabuot*: tras la cena, toda la comunidad se dirigía a la sinagoga para permanecer allí hasta el alba, leyendo y rezando. Hombres piadosos se encargaban de mantener el elevado espíritu religioso, como Rabi Abraham Halevi, que recorría las calles invitando a todos los vecinos a orar. Dejaban que les creciera un bucle sobre la oreja para que todo el mundo pudiera saber que se trataba de un piadoso judío. La observancia del sabbath se hizo más rigurosa; ni siquiera en momentos de especial peligro era lícito trabajar en ese día. Se insistía en el versículo de *Ex. 31, 14*: «No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es una señal entre Yo y vosotros, de generación en generación, para que sepáis que yo, Yahvé, soy el que os santifico». Era ya fuerte la conciencia de no se trataba tanto de que Israel guardase el sábado sino de que el sábado conservase la esencia misma de

Israel.

La víspera de la luna nueva, día de la expiación menor, los judíos de Safed pasaban la noche reunidos en la sinagoga, envueltos en arpillera y ceniza, rezando. Aunque no faltaban los debates internos, puede decirse que Safed consiguió alcanzar una fuerte unidad, gracias al sentimiento y la práctica religiosos. Isaac Lauria y su discípulo, Hayyim Vital, de que nos ocupamos más adelante, consiguieron crear, en la segunda mitad del siglo XVI, un grupo cerrado de estudiosos que ejerció gran influencia sobre todas las comunidades judías. No se pretendió nunca cerrar un círculo de acción ajeno a las autoridades turcas. Es conocido un caso de herejía y homosexualidad en que los dirigentes de Safed pidieron a los gobernantes del territorio, no judíos, que lo castigasen. Viviendo en el más estricto espíritu religioso, los moradores de Safed tenían conciencia de servir también a los gentiles. Los maestros que intentaban el desarrollo de las comunidades en Polonia mantenían el contacto con aquélla.

En este ambiente, en donde parecía transferirse el pensamiento cristiano acerca de una «vía de perfección» consecuencia de la vocación religiosa, es donde surge el proyecto de Berav, antes mencionado, para restablecer la ceremonia de imposición de manos (*semijá*) equivalente a una ordenación de los rabinos antes de que éstos pudieran ejercer sus funciones. En otras palabras, se trataba de dotar al judaísmo de un clero, del que carecía. La abundancia de recursos materiales permitió a Berav acometer esta reforma, que finalmente sería abandonada, como sabemos, pero que dejó cierta huella. Pudo ordenar cuatro doctores, entre ellos Joseph Caro, a partir de 1538. Los conversos que retornaban al judaísmo le prestaban su apoyo: era, para ellos, verdaderamente necesario que el judaísmo contase con una jerarquía dotada de autoridad que determinase qué prácticas correspondían imprescindiblemente al judaísmo, a fin de retornar a ellas.

Jacob Berav, a fin de cuentas un toledano, respondió a esta demanda manteniéndose en la fidelidad a las enseñanzas de Asher, pero suprimiendo aquellas prescripciones que habían quedado en desuso en razón del nuevo exilio o que pudieran dar origen a debates. Mantuvo, sin embargo, como norma preceptiva aquellas cuatro partes que Asher ya estableciera:

1. *Oraj hayyim* (forma de vida), en que se contenían las normas de piedad diaria que, durante toda su vida, debe seguir cualquier buen judío.
2. *Yosé deá* (instrucción del conocimiento), que explícita todas las

prohibiciones que es imprescindible observar.

3. *Eben haézer* (piedra de ayuda), esto es, las leyes y preceptos que se refieren al matrimonio y a la vida de las familias, consideradas como células sociales indispensables.

4. *Josen mispat* (Pectoral del juicio), donde se recogen los preceptos económicos.

Por otra parte Berav, que llegó a dominar durante algunos años la vida de la comunidad de Safed, sin apartarse de la línea de las enseñanzas de Maimónides y de Asher, trató de convertir el sefardismo en vehículo para la formación de los futuros maestros. Tomando el compendio del Talmud que redactara en el siglo XI Isaac Alfasi, titulándolo *Libro de leyes*, lo estableció como base para todo el programa de enseñanza en Safed, cuya escuela debía equivaler a un seminario para la formación de los futuros rabinos. Ya hemos dicho cómo este programa, en su conjunto, hubo de ser abandonado: la tradición, muy fuerte, que hacía del rabinato una autoridad independiente en cada ciudad, era demasiado sólida para poder ser cambiada.

Volviendo ahora sobre la figura de Joseph ben Efraim Caro, también toledano, hemos de insistir en la importancia que revistió su misticismo. En Salónica había sido compañero de Shlomó Molcho, pero su ordenación como rabino le convertía ahora en continuador de la obra de Berav. Tenía treinta y siete años cuando, en 1525, llegó a Safed, pero alcanzaría una edad muy avanzada, hasta los ochenta y siete. Afirmaba que, en sueños, era instruido por un guía espiritual, acaso un ángel, al que se refería como *maguid*, el cual le había anunciado que él sería restaurador de la *semijá*, siendo reconocido como una especie de cabeza por parte de todos los sabios de Israel. En sus responsa, abundantemente conservadas, Caro afirma para el tribunal de Safed una especie de dirección suprema sobre el judaísmo, a través de su doctrina y disposiciones. A su *maguid* le calificaba a veces como «el alma de la Misná».

Caro es, sobre todo, un místico, de acuerdo con la tradición española, pero también un exégeta de gran conocimiento. Por eso sus dos obras, *La casa de José*, y *Mesa dispuesta*, ejercieron tan poderosa influencia sobre todas las escuelas rabínicas. Puede, en definitiva, decirse que a través de estos emigrados y de los excelentes maestros que continuaron su trayectoria, el sefardismo se había trasladado esencialmente a Safed, desde donde irradiaría a otros lugares. Precisamente es en Oriente, y después de la expulsión, cuando la expresión sefardismo o sefardita comienza a utilizarse para definir a los

judíos que compartían estas dimensiones culturales.

4. La Reforma luterana produjo la división de la Cristiandad, debilitando de este modo el gran obstáculo que se oponía a la pervivencia de los judíos, ya que no había ahora una autoridad globalmente reconocida. Sin embargo, en cierto modo perjudicó muy seriamente a los hebreos, porque el mundo católico procedió a reforzar los resortes de represión y el protestante no tenía más remedio que hacerse eco de las violentas censuras que Lutero pronunciara, al verse decepcionado porque los judíos no se adhirieron a su causa. Los protestantes asumieron los prejuicios campesinos contra los prestamistas y arrendadores de impuestos, muestra, a su juicio, de opresión. Avanzaba una secularización de la existencia: suprimido el celibato y los sacramentos, las imágenes y el sacerdocio, el culto cristiano tendía a parecerse al judío en cuanto simplificaba la liturgia al reducirla a la lectura, predicación y canto. La principal dificultad venía, sin embargo, de otra parte. Al fijarse el principio de «cuius regio eius religio», el Estado absorbía la religión entre sus funciones, haciendo más difícil la tolerancia hacia los disidentes.

Lutero personificaba las aspiraciones de la «nación alemana», que se sentía profundamente decepcionada por los resultados de los Concilios de Constanza y Basilea, que acabaron por rechazar la reforma que desde ella se preconizaba. Una Iglesia en que el Papa de Roma y la jerarquía perdiesen su poder era lo que esperaban muchos cristianos alemanes. La reclamación del libre examen para cada cristiano, aplicándolo a todos los textos sagrados, traía consigo un retomo al Antiguo Testamento. Por eso, al principio (1513-1516), el gran deformador apoyó a Reuchlin en la defensa que éste hacía de los judíos y, en 1520, llegó a condenar acremente a quienes les perseguían. En este sentido se mueve al publicar el folleto *Das Jesus Christus eyn geborner Jüd war* (Jesucristo nació judío), el año 1523. Pero en el fondo no trataba de defender a los judíos, sino de combatir a «nuestros necios, los Papas, los obispos, los sofistas y los monjes, esos brutos de cabeza de asno» entre los que no se incluía, pese a ser religioso agustino.

Lutero creía que la animadversión común a la Iglesia de Roma incorporaría a los judíos a su reforma, pues atribuía el fracaso de todos los programas de conversiones al hecho de que no se presentaba a los judíos el verdadero cristianismo. Él iba a hacerlo: «Tengo la esperanza de que muchos judíos, si son tratados amistosamente e instruidos en la Sagrada Escritura, pasen a ser dignos cristianos». En definitiva, la Reforma no modificaba la

actitud de siempre: los judíos tendrían que dejar de serlo para convertirse ahora que el cristianismo se les presentaba de manera correcta. Esta esperanza no se cumplió y Lutero, defraudado, se volvió colérico contra la intolerable terquedad de los judíos. También éstos tuvieron motivos para sentirse defraudados, pues al principio creyeron que la revuelta protestante iba a desembocar en una especie de convenio para que cada grupo pudiera practicar libremente su religión. Todos los movimientos que abusan del término libertad coinciden en considerarla como su propio patrimonio y rechazan violentamente a quienes no comparten sus ideas. En 1543 Lutero zanja la cuestión con una nueva obra, *Von der jüuden und ihren lügen* (Sobre los judíos y sus mentiras), que constituye un alegato feroz contra el judaísmo. Las comunidades y sus sinagogas y escuelas, sus casas, sus bienes y sus libros, todo tenía que ser destruido hasta que llegaran a convertirse.

Pocos años antes, un joven rabino nacido en Portugal, Shlomo Molcho (m. 1532), que había estudiado en Salónica con Joseph Taytazak, había tomado la decisión de volver a Italia para organizar una protesta con demanda de protección. Se trataba de un antiguo converso y, por consiguiente, entraba bajo la jurisdicción inquisitorial. Durante treinta días ayunó, mezclado con mendigos, frente al palacio del papa Clemente VII. Éste, impresionado, le tomó bajo su protección impidiendo a la Inquisición detenerle. Era un qabbalista. Junto con David Reuveni emprendió entonces viaje a Regensburg para solicitar una audiencia de Carlos V, suprema esperanza para los perseguidos. Es lo mismo que Rabi Joseph de Rosheim (Alsacia) estaba intentando; había tratado de mantener un diálogo con los luteranos, con muy escaso éxito. En 1530 Rosheim compareció ante la Dieta de Augsburgo, donde se debatían las grandes cuestiones religiosas. Manejando como argumento las antiguas leyes que protegían a los judíos —no pedía otra cosa— obtuvo cierto éxito. Pero Molcho y su compañero fueron detenidos; el primero de ambos moriría en Mantua, en la hoguera, en 1532.

De poco servían las disposiciones del emperador. Eran las autoridades ciudadanas las que, en Alemania, tomaban las disposiciones. Como ya sucediera en España, la nobleza, incluyendo al patriciado urbano, se mostraba favorable a los judíos porque necesitaba de su colaboración en el mundo de los negocios. Pero los gremios, las clases bajas ciudadanas y los campesinos se mostraban contrarios; veían en ellos competidores o simples usureros. A veces se les admitía, a veces se les rechazaba, mediando siempre las sumas que estuvieran en condiciones de aportar. Por ejemplo, en 1614, Frankfurt, que nunca había querido tomar medidas antijudías, se vio afectada por un

motín que obligó a los hebreos a huir. Pronto retomaron, pero las condiciones eran humillantes. De una de esas familias saldrían después los Rothschild.

La emigración de «cristianos nuevos» se intensificó cuando, en 1601, el duque de Lerma, que gobernaba en nombre de Felipe III, flexibilizó los permisos para que viajaran, pudiendo además liquidar sus bienes. Además de Holanda, también los Países Bajos españoles y las ciudades alemanas, como Hamburgo, Altona, Gluckstadt y otras ciudades recibieron a estos criptojudíos que volvían a su antigua religión. El comercio constituía la ocupación prácticamente única. A este respecto Italia formaba una especie de avanzada, pues desde allí se mantenían los negocios con el Mediterráneo oriental. Sin embargo, hasta 1648 por lo menos, la preferencia de la gran masa de judíos se orientaba hacia los territorios que formaban entonces la Confederación polaco-lituana. Había profesiones que se consideraban específicamente judías; por ejemplo, en Amsterdam, adonde llegaban los productos portugueses, los judíos comenzaron a establecer y desarrollar el tallado y comercio de diamantes, una industria peculiar que ha llegado hasta hoy.

5. Venecia, en donde a los conversos se había reservado un barrio especial, *il ghetto*, ampliado posteriormente, en donde se les permitía vivir de acuerdo con las costumbres y la religión judías, llegó a concentrar una población de 5.000 habitantes. Las otras cinco juderías, Roma, Mantua, Pisa, Livorno (Leghorn) y Ancona, no alcanzaban desde luego esta densidad. De modo que estamos hablando, para toda Italia, de cifras que quedan muy lejos de las 20.000 almas. Es preciso reajustar cuidadosamente nuestras perspectivas para evitar las deformaciones en que muchas veces se ha incurrido. Aunque el comercio era la principal actividad, con el paso del tiempo, otras se fueron extendiendo: venta y arreglo de ropa usada, productos ultramarinos que proporcionaban las vías de comunicación portuguesas y también las medicinas.

Un serio conflicto, que repercutió sobre toda la comunidad judía, tuvo lugar a mediados del siglo XVI en Italia. En 1542, Paulo III estableció la Inquisición en Roma. Uno de los miembros más importantes de la misma, el cardenal Juan Pedro Carffa, que figuraba entre los radicales enemigos de España, fue elegido Papa en 1555. Inmediatamente puso en marcha un proceso contra medio centenar de conversos instalados en Ancona, a los que se acusaba de ser judaizantes. Una atmósfera de temor se extendió por los Estados pontificios. Incluso altos dignatarios de la Iglesia, como el cardenal Morone, fueron encarcelados bajo sospecha de herejía. De los cincuenta y dos

procesados en Ancona, veinticuatro hombres y una mujer, que se negaron a reconocer sus culpas, fueron ejecutados en la hoguera; otros veintisiete, que solicitaron penitencia fueron enviados a Malta, pero consiguieron escapar durante el viaje, refugiándose en Turquía. Hubo una protesta de Solimán el Magnífico que no fue atendida.

Para los judíos se planteaba una cuestión difícil. La Inquisición había mantenido el principio jurídico de que su potestad no alcanzaba a los judíos: únicamente a los conversos en cuanto que se trataba de cristianos. Pero se había roto la práctica ampliamente observada en Italia de no molestar a aquellos marranos que deseaban, secretamente, seguir con las prácticas de la que consideraban su religión propia. Doña Gracia Nasi, que partía del principio de que todos eran judíos, propuso establecer un boicot riguroso sobre Ancona, trasladando a Pésaro sus relaciones. Muchos judíos se opusieron: una medida semejante no tenía más remedio que producir un recrudescimiento de las medidas contra ellos en los Estados Pontificios. Podía incluso acabar con la protección que hasta entonces les amparaba.

Con las dudas se acudió a Rabi Jehosúa Soncino, que gozaba en aquellos momentos de gran prestigio. La respuesta fue negativa para la propuesta de doña Gracia: en caso de establecerse el bloqueo, no era posible saber cuál sería la parte más perjudicada. Desde luego para los judíos de Ancona sería muy grande el daño, pues se verían privados de sus medios de vida. Por otra parte, el rabino no veía obligación de vengar la sangre derramada por los inquisidores, ya que se trataba de conversos que habían vivido como cristianos, y habían cometido el error de intentar pasarse al judaísmo cuando se hallaban bajo el dominio de un príncipe cristiano. Si se aceptaba el supuesto de que todos eran judíos, no quedaba otro remedio que pronunciar la excomunión de todos aquellos que se habían bautizado por fuerza en España y Portugal.

Esta opinión no fue universalmente aceptada; adolecía, probablemente, de excesiva casuística. Joseph ibn Leb, rabino sefardí, alegó que los veinticinco ejecutados de Ancona eran mártires de la fe, dignos de todo reconocimiento y, al enviarlos a la hoguera, el Papa había ido contra el honor de Dios. Era, por tanto, necesario tomar medidas de represalia. Pero los judíos de Ancona y los que vivían en algunos otros lugares pontificios alegaban que cualquier acción que se emprendiera repercutiría desfavorablemente sobre ellos. Incluso ahora, cuando parecían superadas muchas de las dificultades, la supervivencia de las pocas comunidades que habían logrado atravesar la barrera de la intolerancia



obligaba a extremar las cautelas.

6. Vamos a ocuparnos ahora del escenario que, hasta la segunda guerra mundial, ofrecería a los judíos las mejores posibilidades de arraigo. La razón esencial se encuentra en que las antiguas cartas de Boleslao (1264) y de Casimiro IV (1354) nunca se anularon. Al contrario, se añadieron nuevas condiciones. En Lituania el gran duque Witold, en 1388, otorgó a los judíos los mismos derechos que tenían reconocidos en Lemberg (Lvov). Por ejemplo, en Grodno, en 1389, los judíos fueron reconocidos como ciudadanos, ocupaban el centro de la ciudad y no se les ponían obstáculos para el ejercicio de toda clase de oficios. Cuando Ladislao Jagellon se convirtió en rey de Polonia, haciendo de este reino un bastión del cristianismo, hubo una tentación de sumarse a las disposiciones hostiles, pero desde 1503 cesaron también estas veleidades.

Estas condiciones, que durante bastante tiempo se mantuvieron, hicieron de Polonia el mejor territorio de acogida, ya que aquí los judíos podían desplegar una amplia gama de actividades, participando incluso en las grandes operaciones mercantiles. Es cierto que, dada la estructura política de la Confederación polaco-lituana, se registraban notables diferencias entre unas ciudades y otras a la hora de hacer la aplicación práctica de las disposiciones legales. Por ejemplo, en 1485, la ciudad de Cracovia impuso a sus judíos la condición de que no podían dedicarse a otra cosa que a los préstamos con o sin prenda. La hostilidad se vio entonces acrecentada y en 1495 la judería tuvo que trasladarse a Casimierz. Los Jagellones tuvieron que recurrir constantemente a los banqueros judíos, ya que sin ellos les era imposible hacer frente a sus gastos: el país seguía en medio de una economía rural atrasada, con predominio excesivo de la nobleza.

En consecuencia, los judíos fueron autorizados en Polonia para crear aldeas y fortificarlas, incluso usando artillería, administrándose en ellas de forma independiente, como se hacía en otros lugares de dominio de la nobleza. Por razones de seguridad, recurrieron a este procedimiento que les aislaba del resto de la población; el empleo del *yidish* sería otro factor de discriminación y aislamiento. En el caso polaco, el grado de separación que se alcanzó fue debido más a la iniciativa judía que a la de la población cristiana; probablemente no se apercebían de los inconvenientes que para ellos iba a traer en el futuro. El comienzo de la Reforma protestante, que hizo de Polonia uno de los bastiones más fuertes del catolicismo —el Gran Maestro de la Orden Teutónica, enemigo tradicional, se había pasado al luteranismo—

movió a los Jagellones a ampliar las facultades de que gozaban las comunidades judías. En el siglo XVI puede decirse que los judíos formaban una especie de reino dentro del reino.

Al mismo tiempo, los reyes se veían obligados a respetar o a otorgar de nuevo el privilegio que algunas ciudades polacas o lituanas tenían de no aceptar judíos; esto incrementaba la tendencia de éstos a instalarse en lugares propios insistiendo en la separación. Sectores muy amplios de población, comerciantes o campesinos, no disimulaban su hostilidad; se quejaban, por ejemplo, de que la competencia judía les perjudicaba; dominando el comercio menudo, que tenía la forma de venta ambulante, les arrebataban la clientela. Los nobles, en cambio, les protegían, pues siendo propietarios de muy extensos territorios en donde la práctica de la servidumbre se acentuaba, necesitaban del dinero de los prestamistas judíos para ponerlos en explotación y lograr la venta de productos en el exterior. Parcelas de esos grandes latifundios se entregaban en usufructo a los judíos, como garantía de préstamos o a cambio de dinero. En esas parcelas podían asentar sus propias comunidades, de población bastante densa. Hacia 1648, el año de la revuelta de los cosacos, tan sólo en Ucrania, se registraba la presencia de quince de tales comunidades, que daban la suma de 51.325 judíos. Fuerte contraste con la población indígena, muy dispersa.

El procedimiento llamado *arenda* consistía en arrendar a un empresario judío un grupo de haciendas para su explotación durante un plazo corto, normalmente tres años; por este procedimiento, el gran propietario se aseguraba de no enajenar la propiedad, ni siquiera la posesión de la tierra; tampoco podía modificarse el modo de cultivo, que estaba a cargo de siervos de la gleba cristianos. Luego el empresario se servía de otros judíos más pobres, a los que entregaba la administración de las diversas parcelas o los otros trabajos correspondientes a la administración. Es fácil imaginar el odio que en los cristianos ligados a servidumbre tenía que despertar la presencia de esos intermediarios judíos. Pero lo que el recipiario de la *arenda* entendía era que, con su dinero, había comprado el producto de la tierra correspondiente a tres años, que ellos insertaban luego en los canales del gran comercio. También arrendaban las aduanas para evitar obstáculos en la salida.

Los maestros y moralistas judíos criticaban fuertemente este sistema, que causaba tremendo daño, al concitar el odio de la población, y lo presentaban como distinto del que salvaguardara a los askenazis hasta entonces: comercio, préstamos, orfebrería. Ciertamente eran minoría los que alcanzaban esa holgura

económica, pero eran presentados por la opinión cristiana como el ejemplo de lo que el judaísmo daba de sí. La reacción lógica de los rabinos era insistir en el carácter religioso. En los tres ámbitos, Polonia, Lituania y Ucrania, se creó una sociedad fuertemente arraigada en la Torah y el Talmud, para quien la palabra clave era Tradición. Hacer lo que sus mayores siempre hicieran sin alterar una tilde de la Ley. Es esta sociedad, precisamente, la que trescientos años más tarde proporcionaría el mayor porcentaje de víctimas para las persecuciones de los sistemas totalitarios. Desde esta perspectiva se comprende la importancia otorgada a la enseñanza, pues ella garantizaba la continuidad. Los maestros, especialmente aquellos que lograban sólida reputación, se convirtieron en los verdaderos dirigentes de la comunidad. Pero eran radicalmente conservadores. De otro modo, la Tradición no podría sostenerse. Quiere decirse que el estudio en profundidad se iba orientando cada vez más hacia una rigurosa erudición doctrinal, lejos de los problemas que, en el transcurso del tiempo, se iban presentando. Las respuestas de los rabinos adolecían de casuística. Entre los propios judíos había también descontentos de este dominio asfixiante de la Tradición.

Un aspecto de las relaciones no había cambiado: los judíos no eran polacos sino huéspedes que abonaban al rey una cantidad a cambio del permiso de residencia y la protección sobre ellos ejercida. El propio monarca señalaba periódicamente la suma global que tenían que pagar, pero no la cuota correspondiente a cada uno; éste era el cometido de una junta de representantes de las comunidades, el Consejo de los Cuatro Países. Siguiendo la norma que en 1432 se estableciera en Castilla, en 1551 el rey Segismundo II otorgó al Consejo poderes para regular todos los aspectos de la vida social y administrativa. A él se incorporaron seis rabinos especialmente prestigiosos para garantizar que no se producían desviaciones en la costumbre religiosa. Su influencia resultaba determinante. Tales condiciones, que favorecían el establecimiento de los judíos, no eran consecuencia de un fortalecimiento de la monarquía sino, al contrario, de su debilidad. Los hebreos no eran considerados por el resto de la población como súbditos con caracteres y costumbres propios, sino como un elemento extraño y, en cierto modo, enemigo.

En consecuencia, al producirse la rebelión de los cosacos (1648-1651) dirigida por Bogdan Jmelnitski, que pudieron contar con el apoyo de los tártaros, provocando con ello un terrible desorden, los rebeldes dirigieron sus odios contra los judíos, a los que sometieron a atroces torturas tratando de descubrir sus supuestos tesoros. Los ortodoxos identificaban a los judíos con

los católicos; unos y otros eran «infieles». De modo que cuando Segismundo pudo finalmente dominar la rebelión, ya se contaban muy numerosas víctimas entre los judíos. Entre éstos, algunos se sumaron a las tropas del rey combatiendo a los insurrectos. Otros huyeron hacia el Oeste porque tenían noticias de que en Alemania se estaban reconstruyendo las comunidades que ofrecían, además, mejores medios de vida. Dos sectores de la población oriental se mostraban especialmente contrarios a los judíos: los clérigos, que introducían en sus predicaciones alusiones al asesinato ritual y a la profanación de Formas, y los comerciantes al por menor, que les atribuían una especie de predominio económico contrario a sus propios intereses.

7. Consumada la emigración hacia el Este, en estos siglos en que la profesión de fe judía estuvo prohibida en todo el Occidente, exactamente entre 1492 y 1615, con la sola excepción de algunas ciudades de Alemania y de Italia, arriba mencionadas, pudo comprobarse que muchos de los vínculos familiares estaban rotos y las estructuras hasta entonces existentes carecían de valor. Desde la experiencia de las persecuciones se sentía la necesidad de crear órganos de deliberación y de gestión que les amparasen. Polonia, Lituania, Bohemia y Moravia fueron las primeras en moverse en esta línea. En Polonia había muchos asentamientos dispersos, compuestas de apenas dos o tres familias, de modo que resultaba imprescindible insertarlas en organizaciones más amplias. Por otra parte, como ya sucediera en España, los reyes consideraban muy oportuno que existiera una especie de cabeza suprema con la que se pudiera dialogar. Tenemos constancia de que en 1503, el rey Alejandro I nombró a Jaacob Polak *rab mayor* con poderes plenos para juzgar a sus correligionarios. Con posterioridad, este nombramiento no quedó al arbitrio del rey: Casimiro IV aceptaba las propuestas que le hacían los propios judíos. En 1551 Segismundo II Augusto se comprometió con los moradores en la Gran Polonia a extender el nombramiento y poderes de rabino mayor y juez central a la persona que ellos designasen. Probablemente R. Moses Isserles (1525-1572) tuvo ya un nombramiento de esta clase. De él nos ocuparemos más adelante. También Bohemia y Moravia, que formaban unidad dirigida desde Praga, contaban con un rabino central.

Desde 1623 tenemos constancia de cómo funcionaba el Consejo nacional judío de Polonia, cuya existencia se comprueba muchos años antes. Lo formaban en aquel momento los procuradores de Brest-Litovski, Grodno y Pinsk, a los que se incorporaron más tarde los de Vilna y Slutsk. De este modo se señalaban las cinco comunidades que formaban cabeza, y a las que

correspondía ejercer funciones de coordinación entre todas las existentes. Pero el Consejo no impedía que cada una, usando de la amplia autonomía que el gobierno les otorgaba, se rigiera de acuerdo con sus propios medios. Disponemos de un ejemplar de las ordenanzas de Cracovia fechadas en 1595 que, con toda seguridad, responden a un modelo general: había un presidente, asistido por un kahal de hombres buenos, equivalentes a los ancianos, y además jueces, tesoreros e inspectores cuyas funciones aparecen en el documento descritas con todo detalle. Las de Poznan, también suficientemente conocidas, coincidían con éstas. Cada judería contaba con un representante, *stadtlau*, cuya misión consistía en negociar con las autoridades cristianas; no era necesario que se tratara de una persona de gran relieve. La Corona estaba interesada en mantener la autonomía de las comunidades judías porque era el mejor medio para asegurar la recaudación de los impuestos.

Había llegado a establecerse una perfecta jerarquía, mediante la cual las comunidades grandes establecían un control sobre las pequeñas y sobre las aldeas, constituyendo entonces un distrito, al que se llamaba *galil*. La reunión de éstos daba origen a los *países* o *estados*. De modo que el Consejo de los Cuatro Países arriba mencionado se ocupaba de la coordinación de un amplio territorio organizado. Ello no era obstáculo para que cada distrito poseyera su propio Consejo con facultades para redactar Ordenanzas que eran de uso común. De cualquier modo, el rabino de la comunidad principal —que actuaba como presidente de los jueces rabínicos de todo el distrito— era la persona dotada de más alta y amplia autoridad, a quien todos de una u otra forma obedecían.

En Polonia, los representantes de los «estados» y también sus rabinos solían celebrar reuniones con ocasión de las ferias de Lublin y Jaroslaw; era preciso acudir en busca de soluciones para los muchos problemas que el comercio y los créditos planteaban. Es muy posible que, al principio, tales reuniones estuvieran circunscritas a los jueces rabínicos, a los que correspondía decidir sobre las querellas que surgían en aquellas circunstancias. Pero a partir de 1580 todo se había regulado, apareciendo una organización que parecía indicar la existencia de una especie de reino, yuxtapuesto y sometido a la Confederación. Existían dos Cámaras: la superior, nuestro conocido Consejo de los Cuatro Países, y la jurídica, Consejo de jueces, que operaba como una especie de tribunal supremo. Las decisiones que se tomaban no eran estrictamente religiosas, como sucede con las regulaciones del *sabbath* conocidas desde 1607, sino que se ampliaban a la vida económica, familiar y social.

En consecuencia podemos admitir que, en Polonia, durante el siglo XVII, los judíos constituían una especie de nación o de reino, directamente relacionado con el monarca, pero siendo a la vez independiente y paralelo del que constituían los súbditos polacos. El conocimiento por los investigadores de la existencia de esta peculiar organización, que daba a la comunidad judía funciones autónomas e incluso cierta extraterritorialidad, parece haber influido en el primer proyecto nazi de «solución final», consistente en recluir a todos los israelitas en un solo distrito de Polonia, segregado del resto de esta nación, haciendo de él una «reserva» conforme con otros modelos.

En Lituania, según noticias que datan de 1623, el Consejo rector no estaba formado por representantes de todos los distritos sino por los de las tres — luego fueron cinco— principales comunidades existentes en aquel territorio. En Moravia, donde la presidencia de cada estado estaba reconocida a dos personas, el Consejo tenía la representación únicamente de tres distritos. Pero a esas tres personas se sumaban los seis expertos encargados de la recaudación de contribuciones y cinco asesores más por cada distrito. Siguiendo la costumbre introducida en los municipios cristianos, todas estas representaciones formaban una estricta oligarquía, de modo que aunque se mencionaban elecciones, el derecho a participar en ellas era muy restrictivo.

La función esencial de los Consejos, desde el punto de vista de los monarcas polacos, consistía en asegurar el pago de los impuestos, de modo que se los había convertido en arrendadores de los mismos. Fijado el importe global correspondiente, el Consejo adelantaba al soberano la suma requerida, que él se encargaba luego de distribuir siguiendo el esquema jerárquico de las comunidades. Pero tras la revuelta cosaca y las represiones que siguieron, la relación se tornó difícil: la Monarquía necesitaba cantidades mayores a fin de proveer a la defensa, mientras que la disminución en el número de personas y el quebranto de bienes hacían que el peso de los impuestos sobre cada familia se hiciera muy gravoso. Los Consejos adelantaban el dinero, pero como no podían recaudar, tenían que acudir a préstamos, generando deudas. En Lituania se comprueba entonces la existencia de una corriente, en las comunidades pequeñas, que conducía a su independencia respecto al gran órgano central.

Conocemos suficiente documentación emanada de los Consejos Nacionales para comprender el significado de éstos. Dictaban Ordenanzas de carácter general, pero no intervenían en los conflictos que podían producirse entre las autoridades de cada comunidad y sus propios miembros. Sus

disposiciones tenían carácter más general, referidas a la vida social y al comportamiento, cosas ambas que estaban estrechamente relacionadas con el comportamiento religioso. Pues las operaciones mercantiles y los créditos afectaban a la moral: los Consejos impartían instrucciones derivadas de las normas halákhicas y de las respuestas que emitían los rabinos. Entre estas normas figuraba de una manera especial la obligación de guardar el sabbath, no sólo a título individual; no debían permitir que los siervos cristianos trabajasen en él. La norma cristiana, que impedía exigir trabajo «servil» en el día del descanso dominical, se hacía extensiva de este modo a los judíos.

Entre las oligarquías dominantes en los Consejos y los rabinos eran frecuentes los conflictos, pues las primeras pretendían una aproximación cada vez más estrecha al mundo en que estaban viviendo. Por ejemplo las familias ricas y poderosas, que adquirían posiciones semejantes a las del patriciado, se dejaban influir por éstas: ejercían un patronato sobre los pobres, imponiéndoles una especie de dependencia; así, las muchachas de estas otras familias inferiores debían ser enviadas a casa de los ricos para ser «criadas» durante un cierto tiempo, lo que implicaba el servicio doméstico junto con la educación.

8. La unidad religiosa, en el marco oficial de la monarquía polaco-lituana, no aparece en Alemania. Volviendo a los esfuerzos realizados por Joseph de Rosheim en la Dieta de Augsburgo de 1530, hemos de anotar que las propuestas presentadas allí por el rabino eran consecuencia de ciertos acuerdos que se habían adoptado en una especie de Consejo nacional de las juderías, en el que se elaboraron unas normas que serían de cumplimiento general si las autoridades imperiales accedían a mantener, la legislación tolerante. Dos fueron las demandas esenciales: *a)* se moderarían los intereses de los préstamos, tan esenciales para el comercio alemán, a cambio de que se ofreciesen garantías de que las deudas y rentas pertenecientes a los judíos iban a ser puntualmente pagadas; y, *b)* a cambio de los servicios prestados al emperador, príncipes y ciudades, serían retiradas todas las disposiciones discriminatorias.

Fue con posterioridad a esta reunión cuando el rabino, en sus contactos con ambas partes, llegó a la convicción de que a los suyos no convenía una victoria del luteranismo; aunque escasa, la protección del emperador era la única con que podían contar. La muerte de Carlos significó un perjuicio para los judíos. La Casa de Habsburgo trataba únicamente de consolidarse en Austria y sus otros dominios patrimoniales, dejando a un lado los

compromisos imperiales y cediendo en todo a las exigencias de los príncipes. Por otra parte el calvinismo, más apegado a la tradición del Antiguo Testamento, había comenzado a aceptar en Holanda el apoyo que le ofrecían los marranos. La victoria de este país en su guerra contra España cambió mucho las cosas. Esto no significa que los judíos pudieran tener confianza. En los dos bandos en lucha se percibían conductas antisemitas.

Doblando el siglo XVI se cerraba un capítulo: las juderías que supervivieran parecían ahora seguras de que podrían seguir existiendo en un futuro. El año 1603, procuradores de todas ellas se reunieron en Frankfurt-am-Mein en un esfuerzo para construir también aquí un Consejo nacional judío alemán, capacitado para establecer ordenanzas válidas para todos. En otras palabras, se trataba de crear un cuerpo nacional judío —recuérdese que hablaban de cifras bastante reducidas— que diese fortaleza a las comunidades precisamente por su unión. Las disposiciones que entonces se adoptaron, muy importantes, nos aclaran mucho acerca de la mentalidad judía en estos momentos, todavía muy difíciles:

- Se establecería una contribución, equivalente al 1% del capital de cada judío, a fin de establecer un fondo de garantía que permitiera defender a sus correligionarios en dificultad. Se prohibía radicalmente emplear este fondo en otra cosa.
- Debían formularse censuras muy serias, con secuelas religiosas, contra aquellos que trataban de engañar a los gentiles o practicaban una competencia dolosa. Pues la mala fama que adquiriría un judío repercutía sobre toda la comunidad. Los defectos de unos pocos se achacaban después a todos.
- Para que la ordenación de un rabino fuese válida tendrían que concurrir a ella tres maestros de yesibot con suficiente fama; había cierta relación con la consagración de los obispos dentro de la práctica cristiana.
- Los tribunales rabínicos, cuya competencia, como sabemos, abarcaba aspectos muy diversos de la vida en comunidad, se regirían por normas que en aquel momento dictaba el Consejo.
- Ninguna mujer podría ir sola por caminos poco frecuentados o acudir a la casa de un gentil; los judíos, varones y hembras, cuidarían de no incidir en el lujo, tomando medidas para que sus vestidos les distinguieran fácilmente de los gentiles.

El Consejo terminó mal: algunos de sus miembros fueron procesados bajo



denuncia de que habían estado laborando en contra de los intereses del Imperio. En realidad habían intentado precisamente lo contrario: brindar un status de seguridad en la obediencia.

9. Durante este siglo largo, de reajuste y reinserción, y todavía bastante después, una pregunta golpeaba la conciencia judía: ¿cómo era posible que los judíos de la Península Ibérica, donde formaban un contingente numeroso, se hubieran resignado ante el decreto de expulsión sin oponer ninguna resistencia? Hoy se tiende a pensar que una de las causas de tal pasividad se encuentra en el hecho de que la mayor parte de los dirigentes, siguiendo el ejemplo de Abraham Seneor, escogieron el bautismo, dejando al grueso de la población sin mando. También ha debido de influir el recuerdo de las tormentas del 91; cualquier resistencia traería consigo reacciones violentas mucho más crueles. Algunas de las explicaciones dadas por los protagonistas como Abravanel o ben Verga han sido mencionadas con anterioridad. Pero son importantes las que formularon algunos maestros de las generaciones siguientes. Rabi Simjá Luzzato dice que los judíos se hallaban dispersos y, tendiendo a atribuir todos los sucesos a una Causa superior, son proclives a la pasividad. Otros dos rabinos, Jehuda Aryeh de Módena y el propio Salomon ben Verga hilan más fino: la profunda religiosidad induce a la resignación, mientras que las condiciones de hombres apaleados durante mucho tiempo, les empujaba a creer en un milagro.

De hecho, es cierto que el nuevo exilio estimuló las esperanzas mesiánicas como aparecen en Isaac Abravanel. La expulsión era, por tanto, el término final de la prueba que Dios había dispuesto para los judíos, anunciando ya de modo inmediato la salvación. En este aspecto se comprende la tendencia hostil que las respuesta rabínica muestran hacia los conversos, que habían preferido acogerse a la religión de sus dominadores. Verdaderos réprobos, habían cambiado la fe por una cierta seguridad material. Rabi Yoel añadía que eran víctimas de un engaño, pues los gentiles no les admitían y tratarían de destruirlos por todos los medios a su alcance. Tras esta actitud se esconde, sin duda, un profundo pesimismo.

Comenzaron a cambiar las opiniones cuando se tuvo noticia de lo que había sucedido en Portugal, donde los judíos, concentrados en ciertos lugares, habían sido bautizados colectivamente. Algunos habían escapado a esta abominación recurriendo al suicidio. Conversos a la fuerza, sin otra alternativa que la muerte. De este modo culminaba el drama del gallut tal y

como anunciara Moisés: «Seréis conducidos a adorar dioses de piedra y de madera». Años más tarde surgieron algunas curiosas y fantásticas leyendas acerca de algunos ilustres judíos, entre los que se situaba a Abraham Seneor, que se habían sacrificado a fin de permanecer al lado de los Reyes, prestando de este modo ayuda a Israel y procurando medidas en perjuicio de la odiosa Iglesia católica. De este modo se podía justificar el apoyo a los criptojudíos que demostraban, además, su buena fe retornando al judaísmo. Hayyim Vital, el discípulo y continuador de Isaac Luria en Safed recogió, en esta ciudad y en Damasco, muchas de estas leyendas, componiendo con ellas el libro titulado *Séfer hajezyonot*.

10. Paralelamente, sefardismo y askenazismo dieron sus respuestas acerca de la significación de este contraste en las interpretaciones. Pueden sintetizarse en las doctrinas enseñadas por dos sabios muy sobresalientes varias veces mencionados, Luria, que significa el nuevo pensamiento sefardita desde Safed, e Isserles que, en Cracovia, ostentaba la dirección intelectual del askenazismo polaco. Ambos murieron en el mismo año, cerrando así una etapa en la historia judía, la del reasentamiento de Israel en nuevos hogares, ahora más cerca, en todo caso, de la meta de Jerusalem. En Safed renació el pensamiento místico judío bajo la forma de la Qabbalah, desarrollada ahora en extensión y en profundidad. Pasó entonces a convertirse en una doctrina secreta que los maestros transmitían a sus discípulos y éstos a los que venían después, formando una cadena. Dos rasgos deben anotarse especialmente: el estudio más intenso del Zohar, con la consecuencia de dar a la Escritura un sentido místico, y la creencia firme en que los últimos acontecimientos anunciaban la próxima llegada del Mesías. Varios fueron los anuncios que quedaron incumplidos.

Isaac Luria (1534-1572) había nacido en Jerusalem pero, tras una estancia prolongada en Egipto, llegó a Safed el año 1569, precedido ya de extraordinaria fama, pese a su juventud. Asceta muy riguroso, sería llamado el «Santo león» (*Ari*) de la Qabbalah. Rodeado de un pequeño número de discípulos que, después de su muerte, difundirían sus enseñanzas, puede considerarse como el creador de la escuela mística de Safed. Sus ideas son extraordinariamente complejas y difíciles de explicar. Afirmaba haber tenido visiones espirituales y contactos con las almas de los muertos. En la leyenda aparece como el santo que asciende al cielo, revestido de ropajes blancos, que descubría en el gorjeo de los pájaros la voz de los santos. Se cuenta de él que, en cierta ocasión, un hombre le confesó todos sus pecados declarando, por sí

mismo, que era digno de muerte en la hoguera: fue a comprar la leña para ejecución de la sentencia. Pero Ari le convenció de que esta pena era digna de los gentiles, ya que entre los judíos se hacía morir al condenado derramando en su boca plomo derretido. Fue a comprar el plomo. El rabino le ordenó entonces recitar la oración de los moribundos y que se tendiera en el suelo cerrando los ojos; luego derramó en su boca agua dulce. Levantó luego al penitente que, a partir de este momento, llevó una vida ejemplar.

La Creación del Universo había estado precedida, según la doctrina de los qabbalistas, por una «contracción de Dios sobre Sí mismo» (*tzimtzum*) que hizo posible la existencia fuera de Él, una existencia que podía incluir el mal. De modo que la Naturaleza no puede ser considerada como una emanación de Dios sino como algo distinto de Él. Gershom Scholem ha explicado de qué modo esta concepción qabbalista venía a configurar el primer exilio: «Dios se exilió a la interioridad de su Ser». La primera Creación quedó sumida en la confusión a causa de la «ruptura de los vasos» en que se contenía la luz primigenia. Sus restos han caído sobre las esferas inferiores. Pues en el Universo existen varias esferas de emanación divina, las *sefirot*, que contienen una irradiación luminosa que procede de Dios, aunque sólo las tres primeras son capaces de contener adecuadamente la luz divina original. Las otras seis, inferiores, son el resultado de la ruptura de los vasos de la luz, reteniendo en sí mismas fragmentos y destellos de la luz divina. Una parte de tales fragmentos se hundieron definitivamente en la impureza y el mal; son las *clipot* (cáscaras). La «divina Presencia» (*Sejiná*), está todavía en el exilio, retraído Dios sobre Sí mismo, como más arriba anotamos; por eso el mundo es defectuoso. Cuando los destellos de la luz, atrapados en las vasijas rotas, sean recuperados, podrá comenzar la redención de Israel y del mundo entero. Tal restauración (*tikkun*) se asocia a la doctrina del Mesías.

El instrumento de la redención, que alcanza a todo el mundo, es la Torah, con sus mandamientos: cumpliéndolos se perfeccionan los judíos y también todos los demás hombres. La doctrina mística trae consigo una explicación profunda del destino de la Humanidad y del secreto íntimo que rodea la Historia de Israel. Hay un claro paralelismo, una relación de semejanza entre el exilio de Dios, replegado sobre Sí mismo, y el de su Pueblo. Los qabbalistas admitían la transmigración de las almas (*gilgul*) porque veían en ella un proceso de perfeccionamiento. En cambio, quien comete el mal, quien viola las prohibiciones que han sido establecidas por la Torah o incumple sus preceptos, no se perjudica únicamente a sí mismo, sino que permite que se extienda por el mundo la raíz del mal, ya que libera a *Samael*, que es la

personificación de ese mismo mal. Toda la doctrina se mueve entre dos sentimientos contrapuestos, el profundo amor a la Sejiná, divina presencia, y el aborrecimiento, más profundo si cabe, hacia el pecado que perpetúa el mal y la destrucción del mundo.

La existencia completa del judío cobra sentido únicamente cuando trabaja para restaurar la Sejiná en todo su esplendor. La redención, por tanto, consiste en el rescate de esa «presencia divina», que se consigue mediante la observancia cuidadosa de los mandamientos. Para algunos de los que retornaban a Tierra Santa todo esto venía a centrarse en una esperanza, ya inmediata, de la aparición del Mesías. Abravanel lo había anunciado así al filo del año 1500. Hayyim Vital (1543-1620), nacido en Safed, pero que desde 1595 fijó su residencia en Damasco, en donde se consideraba a sí mismo como una especie de Mesías en potencia, recogió y ordenó las enseñanzas de Luria en un libro que tituló *Etz Hayyim* (Árbol de vida), mediante el cual las enseñanzas del gran místico alcanzaron extraordinaria difusión.

11. En consonancia con estos sentimientos y esperanzas, que calaban hondo en el ánimo de aquellas generaciones que se sentían especialmente golpeadas por la persecución y el exilio, se despertaron las expectativas mesiánicas. Dios no podía olvidarse de su Pueblo y debía acudir en su auxilio. De cuando en cuando aparecían líderes que se presentaban a sí mismos como Mesías o anunciaban ya la inmediata presencia de éste. Son muy numerosos y no es posible recoger todos los nombres. Destacan entre ellos R. Aser Lemlein, que predicó el mesianismo en Italia y David Reubení, que utilizaba su nombre para proclamarse príncipe de la tribu de Rubén, una de las «perdidas de la Casa de Israel». Afirmaba que esas diez tribus habían conseguido reunir un enorme poder al otro lado de los montes de las Tinieblas y que vendrían en auxilio de sus hermanos judíos para liberarlos del poder de los musulmanes.

El movimiento mesiánico más famoso, desconcertante y perjudicial para el judaísmo, es el que personifica Shabbetai Tzevi (1626-1676), nacido en Esmirna, y destacado dentro de su comunidad tanto por sus estudios como por el ascetismo de su existencia. Pronto contó con un pequeño círculo de seguidores a los que, contando sólo 22 años, comunicó revelaciones que había recibido de lo alto, entre ellas el hecho de que habiendo nacido el día 9 del mes Av estaba llamado a ser el Mesías. En Salónica, Constantinopla y Jerusalem recibió el apoyo de numerosos adeptos, y también las censuras de los rabinos, que le expulsaron de las sinagogas. En El Cairo casó con una niña

superviviente de una matanza, cuyo nombre, Sarah, fue interpretado en sentido místico por sus seguidores. De la mayor importancia fue el hecho de que en el verano de 1665, Nathan de Gaza (1644-1690) se uniera al movimiento: proclamó que Shabbetai era el Mesías, y él mismo su «profeta» anunciado. Viajó mucho predicando la nueva doctrina.

A diferencia de Shabbetai —probablemente un ciclotímico con cambios radicales en la conducta—, Nathan era hombre austero, de gran rigor de pensamiento, que permaneció fiel a sus ideas incluso después de la apostasía de su supuesto Mesías. Tomando las doctrinas qabbalistas de Luria, enseñaba que el alma del Mesías debía descender primero a la oscuridad de las esferas inferiores para recoger allí los restos dispersos de la primera Creación, emprendiendo entonces la restauración. Esta interpretación le permitía justificar la apostasía de Shabbetai; era precisamente su descenso mesiánico al mundo inferior.

Porque Shabbetai había sido proclamado Mesías en la sinagoga de Esmirna en diciembre de 1665. Se despertó un gran entusiasmo al proclamarse un espíritu de penitencia que debía preparar la redención universal que se iniciaría con un milagroso retomo del Pueblo a la Tierra de Israel. Organizó una Corte suntuosa como si fuera un rey. Hubo muchas leyendas contrarias a su persona que no deben ser tomadas en cuenta. Lo cierto es que, en pocos meses, despertó enorme entusiasmo entre los judíos. Muchos vendían sus casas para aportar medios. Habiendo anunciado que el año 1666 sería el del comienzo de la redención, el Mesías se dirigió a Constantinopla para reclamar al Sultán la devolución del reino de David. Fue arrestado y enviado a Abydos, donde las autoridades turcas le consintieron cierto margen de libertad. Para sus seguidores, Abydos se convirtió en *Migdal Oz* (Torre del Poder), y allí organizaron, con la participación del propio Shabbetai, el sacrificio pascual del cordero. Denunciado por cierto Nehemiah Cohen, fue conducido ante el tribunal del Sultán, seguramente con el propósito de condenarle a muerte. Siguiendo los consejos de un médico de Mahomed IV, que era también apóstata judío, el Mesías se convirtió al Islam para salvar su vida y fue enviado a una pequeña aldea de Albania, donde murió oscuramente diez años después. La confusión provocada por este inesperado final no impidió que algunos pequeños grupos de sabateístas sobrevivieran. Nathan de Gaza fue juzgado en Venecia por un tribunal de rabinos; ello no obstante, seguiría predicando hasta su muerte la doctrina: ahora el Mesías, descendido a lo profundo, preparaba el retorno y la redención.

12. En la primera mitad del siglo XVII el pensamiento religioso sefardí influyó sobre los maestros askhenazíes, que se plantearon la búsqueda de razones últimas que pudiesen explicar la naturaleza del exilio. Pero en ellos, como consecuencia precisamente de estos contactos, se hizo evidente una inclinación hacia el racionalismo, aplicado a la comprensión de la fe. En Italia ya Rabi Obadiah Sforno (1475-1550), médico y gran talmudista, en sus comentarios bíblicos, recomendaba excluir el ascetismo y las penitencias corporales de la vida de piedad, porque Dios ama la naturaleza humana, que lleva la impronta de su imagen y semejanza, y reclama su cuidado. Este amor no se limita a los judíos sino que se extiende a todos los hombres. En su principal obra, *Or Ammim* (Luz de las naciones), combatió las teorías aristotélicas acerca de la eternidad de la materia, la naturaleza de las almas y la omnisciencia divina.

La doctrina de que el exilio formaba parte de los planes de Dios sobre Israel, siendo un proceso de purificación que anunciaba el momento del rescate, se extendió ampliamente por las comunidades que estaban procediendo a reconstruir su asentamiento en nuevos lugares. Sin embargo, no fue universalmente compartida. Surge —en la segunda mitad del siglo XVI— la que podríamos llamar raíz más antigua del sionismo, haciendo del exilio un mal del que era preciso liberar al Pueblo. Lo explica de una manera especial Rabi Jehudá Loew ben Bezazel (1525-1609) a quien llamaron el *Maharal* de Praga, el cual hizo el siguiente razonamiento: el exilio es antinatural pues ninguna nación puede hallarse desarraigada de su tierra y sometida y subyugada por otra. Siendo la situación contraria al orden mismo de la naturaleza, no puede ser permanente; en consecuencia, sólo hay dos soluciones posibles para este problema: la desaparición de Israel absorbida por las naciones que la rodean, o su propio restablecimiento como reino que fue. Edom —tal es el nombre que Bezalel asigna a la Cristiandad— e Israel son tan distintas como agua y fuego. No pueden, por consiguiente, unirse. Es, por tanto, imprescindible su restablecimiento. Al Pueblo que Dios eligió ha sido dado como dote el mundo, pero sucede ahora que el mundo no es digno de él; cuando lo sea, habrá llegado el momento de cumplir el designio de Yahvé, esto es, que Israel gobierne el mundo. Le parecía que ésta era la interpretación correcta de los textos proféticos, cuando afirmaban que todos los pueblos de la tierra acabarían volviendo su mirada hacia Jerusalem.

La influencia intelectual del sefardismo, al extenderse a las comunidades orientales, implicaba el riesgo de que la tradición intelectual askenazí se viera

relegada a un segundo plano, Moses Isserles (1525-1572), a quien hemos mencionado en más de una ocasión, trabajó para evitarlo. Nacido en Cracovia, aquí fundó y dirigió una *yeshivah*, que se convirtió en la más importante de Polonia. Si Caro se apoyaba en sus viejos maestros españoles y en Maimónides, prescindiendo de los askenazis, Isserles decidió hacer una compilación de éstos valiéndose del *Sefer haturim* de R. Asher que, aunque rabino de Toledo, representaba la tradición alemana: tal es la *Darjé Mosé*, esto es, «Senda de Moisés». Era una alternativa a la obra de Caro, «La Casa de José», que había sido redactada por éste en Adrianópolis, antes de trasladarse a Safed. Cuando el resumen abreviado de esta obra, *Suljan aruf* (La mesa preparada), comenzó a difundirse por las comunidades orientales, Isserles decidió introducir en ella modificaciones y comentarios de modo que pudieran formar un todo. Las llamó significativamente *Mappah* que significa mantel, ya que se trataba de cubrir la mesa. De este modo, una síntesis entre las dos corrientes podía ahora difundirse entre los askenazis sin dificultad.

De este modo ambos, Caro e Isserles, pasaron a ser considerados como los dos grandes maestros cuyas enseñanzas y consejos debían seguir todos los judíos. La imprenta contribuyó mucho a que se difundieran sus enseñanzas. El segundo de ambos, en otra obra, *Torat ha-Olah* (Doctrina de la Ofrenda), en que explicaba la significación del Templo y del sacrificio, también se ocupó de desentrañar el sentido último del exilio. Descubrió entonces ante los judíos una doctrina que también el calvinismo haría suya: los mandamientos de la Ley de Dios contienen indudables beneficios espirituales, pero están ordenados ante todo al bien del cuerpo y a la conservación de la naturaleza; de este modo, el progreso y la riqueza deben considerarse como un don de Dios, querido por el mismo Yahvé. Es cierto que se puede ser pobre y virtuoso, pero es que Dios sabe que son personas que no serían capaces de superar la prueba de la riqueza, de modo que al no otorgársela, Dios les garantiza su virtud. De cualquier modo, la conquista de la riqueza es resultado de méritos virtuosos. Isserles no era partidario de la difusión de la Qabbalah.

No todos los maestros askenazis aceptaron esta doctrina, que tuvo, sin embargo, amplia difusión. Por ejemplo, Rabi Efraim Selomó de Luntshits, recogiendo doctrinas tradicionales, hizo una crítica acerba de los ricos, denunciándolos como aquellos que llevan una existencia corrompida. Tal era la experiencia de los siglos medievales en que los judíos poderosos recurrían incluso a la fuerza para someter a los pobres. Y éstos últimos sufren a causa del orgullo que la opulencia despierta precisamente en los ricos. Añadía que una doctrina como la que Isserles pronunciaba equivaldría a decir que Dios

favorecía a los gentiles, que eran ahora los pueblos ricos, mientras que Israel resultaba el menesteroso. Lo importante era el cumplimiento de los preceptos por parte de los judíos, sin que éstos se dejasen arrastrar al error por sus propios dirigentes.

Las comunidades que muy lentamente emergían de la oscuridad y de la persecución, trataban de convencer a la sociedad cristiana con que se hallaban en relación, de las ventajas que para ella significaba en su presencia, recurriendo a dos argumentos: la utilidad de su colaboración y los beneficios que proporcionaba la libertad religiosa. A este último se inclinaban las sectas protestantes, que se iban fragmentando. En 1638 se imprimió en Venecia un libro de R. Simjá Luzzato, *Ensayo sobre los judíos venecianos*, explicando estos aspectos a los católicos.

El judaísmo era un viejo monumento y debía ser conservado y cuidado. Como carece de reino, no puede llevarse fuera las ganancias que produce como hacen los extranjeros. Ningún peligro puede venir de una comunidad que carece de poder político. Prosperan, atraen capitales y viven con la nostalgia de Jerusalem.

Los rabinos insistían ahora cerca de sus propios educandos en el valor absoluto de la Misná; sin el conocimiento adecuado del texto verdadero no era posible entrar en el Talmud. Para ello era importante que poseyesen también un adecuado conocimiento de la Historia. En 1592 se publicó la primera gran Crónica, *Sémaj David*. Su autor, discípulo de Isserles y de Bezazel, había escogido este título, «Vástago de David», para vincular al judaísmo europeo con sus raíces en la Tierra de Israel.



## CAPÍTULO XXIII

### LA ENCRUCIJADA DE LA ILUSTRACIÓN

1. El siglo XVIII europeo se caracteriza por el movimiento cultural que conocemos como Ilustración, un claro predominio de los que se presentaban como «filósofos». Para ellos la condición de seres humanos debía anteponerse a cualquier otra consideración, y la idea de Dios debía ser el resultado de una investigación como aquellas otras que permiten el descubrimiento de la Naturaleza, que deja de ser contemplada como una Creación. Ese Dios, Gran Arquitecto, adoptado e incluso malversado por los sistemas de creencias, debía ser considerado como el fundamento de una nueva religión «natural», superadora de todas las demás. La tolerancia, a menudo identificada con transigencia, debía ser universal. De este modo se preparaba el otro gran fenómeno de la Emancipación: judíos y cristianos debían ser colocados en el mismo plano y tratados de idéntica manera. Naturalmente no se exigía a los primeros menos que a los segundos: el judaísmo tendría que ser relegado al terreno de las opciones individuales, sin salir de allí.

Otra característica de la Ilustración, remate de la Modernidad y precedente indispensable de las revoluciones, fue una demanda de que desapareciesen las corporaciones y las demás sociedades intermedias. Aquí radicaba una nueva amenaza para el judaísmo, pues allí en donde se había conservado o restaurado aparecía siempre bajo la forma de una corporación de carácter religioso. De ella se formaba parte por el hecho mismo del nacimiento. Las revoluciones, en las últimas décadas del siglo XVIII, ofrecerían a los israelitas su integración plena en la sociedad, pero con la condición de que abandonasen su condición de judíos; no era muy diferente de la oferta anterior de los Reyes Católicos, brindando una integración a cambio del bautismo.

Las expulsiones y persecuciones del tránsito a la Modernidad habían provocado una reducción considerable en el número de judíos. A mediados

del siglo XVI debe estimarse en una cifra muy inferior al millón el contingente de los que aún seguían practicando aquella religión, incluyendo en ella también a los que lo hacían secretamente. Se estaban apreciando dos actitudes muy distintas: aquellos que buscaban una asimilación a la sociedad con la que se relacionaban, procurando la normalización de su modo de vida, y aquellos otros que buscaban el refuerzo de los lazos internos para mantener la conciencia de Israel. A los ojos de los gentiles, y también de muchos hebreos, esta segunda línea conllevaba el peligro de una fosilización. De cualquier modo, la plataforma de supervivencia provocó un cambio en la tendencia demográfica. El número de judíos creció tan prodigiosamente desde finales del siglo XVI que, en la década de los 30, que precede al comienzo de la Segunda Guerra Mundial del siglo XX, alcanzaba los 17 millones.

Este crecimiento no fue únicamente cuantitativo sino que, en los siglos XVIII y XIX, la influencia judía creció y no sólo en el mundo de los negocios en aquellas naciones que compartían la que llamamos civilización occidental. El judaísmo, como forma de cultura, se ampliaba abarcando a muchos que ya no profesaban esta religión, pero que seguían considerando especialmente valiosa toda la herencia que arrancaba de Abraham, Isaac y Jacob. La Biblia podía ser considerada, además de Sagrada Escritura, memoria y experiencia de un pueblo sabio, referencia inexcusable para defensa de la dignidad del hombre. De ahí que en el moderno Estado de Israel no sea necesaria una Constitución; basta con ella como punto de referencia. Algunos observadores renunciaron a entender la cuestión y prescindieron de plantearse el «problema judío». Otros, en cambio, trataron de formular explicaciones, en la mayor parte de los casos erróneas, acerca de la naturaleza del judaísmo. Para el joven Marx —descendiente él mismo de judíos, aunque no se les mostrase en modo alguno favorable— cuando escribe en 1843, o para Sombart, los judíos eran los creadores del capitalismo; no explicaban, sin embargo, por qué no habían sido absorbidos por el propio capitalismo mientras la mayor parte —los orientales— vivían al margen de un fenómeno que afectaba al mundo occidental.

2. El papel de los judíos en el desarrollo de la vida económica occidental durante la época medieval y moderna, hasta desembocar en esta especie de afloración que caracteriza al siglo XVIII, ha preocupado mucho a los investigadores. Ante todo debe llamarse la atención sobre el hecho de que, mientras en los países islámicos no se pensó en limitar las actividades de los judíos, en la Europa cristiana, al organizarse las corporaciones de

oficios como una especie de Hermandad de carácter religiosa, se les impidió el acceso a la mayor parte de las profesiones, empujándoles a la banca y al crédito. Comenzó de este modo a formarse la opinión de que si demostraban una especial habilidad en estos menesteres es porque había, en el espíritu del judaísmo y en la formación que recibían en las sinagogas, una especial inclinación. En otros términos, la usura era el oficio connatural al judío. Y de ahí nació el capitalismo.

Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada en 1904, desarrolló la tesis de que el calvinismo, retornando al Antiguo Testamento, había elaborado la plataforma doctrinal capitalista al afirmar que las ganancias eran una manifestación de la predilección de Dios hacia aquellos que estaban predestinados. Werner Sombart desarrolló después esta tesis en *Los judíos y el moderno capitalismo* (1911), afirmando que esa ética capitalista —cuyo mandamiento esencial formulara el viejo Jacobo Függer con su frase «quiero ganar mientras pueda»—, no era protestante ni calvinista, sino más antigua; semítica. Muchos de los argumentos que se formularon contra los judíos en las persecuciones del siglo xx se revestían, gracias a estas obras, de supuesto carácter científico.

El fenómeno es mucho más complejo y exige remontarse en el tiempo para hallar una más correcta explicación. Desde el momento en que el Imperio romano se hizo cristiano, en el siglo iv, el derecho de ciudadanía tendió a vincularse al bautismo. De modo que los judíos se vieron progresivamente desprovistos de tal derecho. Su estancia en el territorio era simplemente tolerada y consecuente al abono de un impuesto especial, el *fiscus iudaicus*. En las cartas que los soberanos medievales les otorgaban —la más antigua de las hasta ahora conocidas data del 840, siendo emperador Luis el Piadoso— se fijaban aquellas actividades que se les consentían y siempre a cambio de una contribución, a la que en España se llamaba «cabeza de pecho» porque se trataba teóricamente de una cantidad fija por familia.

En consecuencia, los judíos no podían ocupar oficios en la administración ni seguir la carrera de las armas, ni poseer la tierra, ni ingresar en las corporaciones artesanas. Tenían que buscarse la vida en otra parte. El comercio, que comenzó siendo buhonería, era una de ellas; pero se trataba de una actividad socialmente despreciada y sólo rentable cuando se unía a operaciones de crédito o de préstamo. Los primeros judíos que practicaron lo que podríamos llamar comercio a gran escala, sobre productos de lujo, ya en la época carlovingia, procedían de países musulmanes, que eran los

aproveedores de esas valiosas mercancías como la seda, las especias o la orfebrería. Muchos de los que en las fuentes francas figuran como sirios son, evidentemente, judíos.

La posición del judaísmo no era contraria a estas prácticas mercantiles, con las que incluso los rabinos tenían muchas veces que sostenerse, pero tampoco las estimulaba. Son muchas las advertencias que se registran en el Talmud, coincidentes con la moral cristiana, que advierten que el comercio y la ganancia son medios tan sólo, sujetos al orden moral, nunca fines, y que se orientan a conseguir de alguna manera lo que podemos llamar bien común. Si acaso, podemos decir que los rabinos se adelantaron a los maestros cristianos al asignar al comercio un papel beneficioso para la sociedad en su conjunto, aunque aplicando siempre el principio de que existe una hipoteca social sobre la riqueza que obliga a atender al prójimo; en este calificativo no entraban desde luego los gentiles.

Después del año 1000 las circunstancias cambiaron y los cristianos, que empezaban a contar con excedente humano y dinerario, también se dedicaron al comercio desplazando a los judíos de este campo, al que aplicaban cada vez más abundante legislación. En consecuencia, los hebreos se vieron reducidos cada vez más a las operaciones financieras. Aquí tropezaban con el precepto del Deuteronomio, 23, 21: «Al extranjero podrás prestarle a interés, pero a tu hermano no le prestarás a interés para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas». Y también con aquel otro, 15, 1: «Cada siete años harás remisión... todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión». Tales preceptos afectaban también a los cristianos. Podían obviarse diciendo que los gentiles no eran prójimos, pero quedaba siempre abierta una puerta al desasosiego y la controversia: ¿acaso no es la «usura» un pecado en sí? Los Concilios de la Iglesia respondían sistemáticamente que sí, cualquiera que fuese su destinatario.

Hasta mediados del siglo XIII los créditos y préstamos eran cometidos exclusivamente judíos. Pero el desarrollo de la economía europea obligó a las autoridades cristianas a reconsiderar la cuestión: no era posible ampliar las actividades mercantiles sin aportaciones dinerarias venidas de fuera; era absurdo e injusto pretender que ese capital invertido no tuviera su parte en los beneficios alcanzados. Por otra parte, la moneda de cuenta experimentaba un deterioro continuado en su valor adquisitivo que obligaba a reconsiderar la posibilidad de los préstamos sin interés. Fue modificada la doctrina. Desde este momento los cristianos que se dedicaban a operaciones financieras

contemplaron en los banqueros judíos a competidores que les convenía desplazar. El desarrollo de las monarquías las había enfrentado con nuevas necesidades, recurriendo a préstamos. Una de las razones —fueron varias y muy diversas— que explican la expulsión de los judíos de Inglaterra y Francia está en el deseo de apoderarse de sus deudas. Hay cierto paralelismo con la operación montada contra los Templarios, grandes banqueros de la Cristiandad.

Los judíos que sobrevivieron a las expulsiones y prohibiciones, en unas pocas ciudades de Italia y de Alemania, quedaron relegados a operaciones secundarias, como simples prestamistas bajo prenda. Porque ya los grandes banqueros, como los Medicis, los Függer o los Soria, eran cristianos. Al comienzo de la Edad Moderna, liquidado globalmente el judaísmo, se había producido un fenómeno que bien puede calificarse como nacionalización de la banca. Esto no impide admitir que los judíos hayan actuado como verdaderos instructores de los financieros cristianos que vinieron después. Y en España los conversos desempeñaron un papel sumamente importante en este terreno. Sería, sin embargo, contrario a las noticias fehacientes que la abundante documentación nos proporciona, establecer alguna clase de relación entre la condición de judío y la aparición del que se ha llamado «primer capitalismo» del siglo XVI. Ese espíritu floreció únicamente en la sociedad cristiana.

En los principados alemanes, así como en Polonia y otros distritos orientales, aparecen desde 1648 los llamados «judíos de Corte», que venían a ser la resurrección de una figura que ya había existido en la Edad Media. Los soberanos, obligados a enfrentarse con problemas económicos y financieros más difíciles, preferían acudir a expertos judíos, entre otras razones porque era más fácil desembarazarse de ellos cuando las circunstancias así lo aconsejaban. Algunos de estos ministros, que no ocupaban ningún oficio regular de acuerdo con las leyes, alcanzaban tal grado de afecto en sus señores que cobraban gran influencia sobre ellos, favoreciendo indirectamente a sus correligionarios. Como indicaremos en otro lugar, algunos de estos judíos de Corte tendrán trágico final. Naturalmente, su posición no les hacía populares y, muchas veces, la animadversión hacia ellos se hacía extensiva a todo el Pueblo.

Es cierto que la participación de algunos judíos en la prosperidad y desarrollo económico de los Países Bajos fue importante durante los siglos XVII y XVIII, pero sería exagerado pretender que a ellos correspondió la

dirección. Los fundamentos de esa prosperidad estaban puestos antes de que llegaran los fugitivos de Portugal y otros lugares. Puede decirse, por contra, que esas circunstancias económicas sirvieron de base para que allí pudieran resucitar las comunidades con su religión públicamente ejercida. La colaboración de los judíos, como de otros, era importante. No debe olvidarse que, a partir de 1648, Holanda restablece sus relaciones comerciales con España, dando origen a un desarrollo del comercio que tan sólo dos décadas atrás hubiera parecido imposible. En los proyectos de despojo por parte de Luis XIV, Carlos II pudo contar con la alianza holandesa.

3. Tanto los cristianos como los musulmanes habían tratado de asimilar a los judíos, reclamando de ellos que se convirtiesen. En ambos casos los resultados fueron parciales: hubo siempre un núcleo de resistencia, cuya significación cuantitativa se recuperaba sistemáticamente. Los ilustrados partían de una mentalidad distinta, al privar a la religión del carácter social que tuviera, relegándola a las opciones individuales; pero su propuesta de asimilación no variaba en lo esencial: era importante que dejaran de ser judíos para equipararse a los demás súbditos. Y ésta es la que subyace tras la propuesta de emancipación. Tampoco variaban las razones que movían a Federico Guillermo I o Federico II en Prusia, y a José II en Austria, a mostrarse protectores de los judíos: su colaboración tenía efectos positivos en el desarrollo económico y las contribuciones que abonaban resultaban muy provechosas para el tesoro público.

Las disposiciones tomadas en 1750 por Federico II de Prusia pueden ilustrarnos ampliamente acerca de esta mentalidad. Los judíos eran distribuidos en cuatro categorías legales: *a)* «privilegiados generales», que eran prácticamente los escasos judíos de Corte, equiparados en deberes y derechos con los demás ciudadanos; *b)* «regularmente protegidos», pequeños comerciantes y empresarios que tenían un derecho normal de residencia transmisible a sus hijos; *c)* «especialmente protegidos», que disfrutaban de los mismos derechos que los anteriores aunque no podían transmitirlos en herencia, y *d)* «simplemente tolerados», que seguían careciendo de derechos y estaban obligados a vivir dentro del ghetto. Se trataba, en consecuencia, de establecer una diferencia de nivel entre ellos. En el fondo, Federico pretendía servirse de los judíos, como de tantas otras cosas, para desarrollar determinadas industrias. Por ejemplo, se les prohibía beber cerveza y, desde luego, entrar en los gremios.

Federico II, como su amigo y colaborador Voltaire, no sentía la menor

simpatía por los judíos. Enemigo del cristianismo, lo era del judaísmo, al que consideraba como la parte más atrasada de la Escritura, por la misma razón. Trataba de impedir que entraran en su país más hebreos de los que por él estaban programados, y que se multiplicasen además por vía de matrimonio. Repitiendo lo que ya se hiciera en algunas ciudades con anterioridad, fijaba el número máximo de familias que podían ser admitidas. Para Voltaire, como explica en el *Diccionario filosófico*, Israel no pasa de ser un «pueblo ignorante y bárbaro»; sin embargo, en un rasgo de ironía muy característico, llega a la conclusión piadosa de que «no debemos quemarlos». Aunque el antisemitismo no figura entre los postulados de la Ilustración, tampoco ésta constituía un obstáculo para su desarrollo.

4. Por su parte, los judíos habían comenzado a plantearse también estas cuestiones, buscando una explicación de su propia supervivencia. Resultaba bastante difícil comprender con exactitud las razones por las que una nación, privada de su territorio durante varios siglos, continuara conservando los rasgos esenciales de su identidad. La mayor parte de las respuestas buscaban razones de tipo religioso. La Torah, el más precioso de todos los regalos, constituía el núcleo esencial de su ser. Pero no faltaban tampoco las respuestas erróneas, aquellas que venían a favorecer las corrientes hostiles. Se referían a Israel como un pueblo biológicamente superior o, como en el caso de Ajad Haam (1856-1927), recurrían a un instinto de supervivencia que se hallaba entre los caracteres psicosomáticos judíos. Es preciso recordar, en este punto, que los judíos no responden a determinados rasgos étnicos; entre ellos se encuentra una gran variedad de tipos. No son una raza, aunque sí una lengua, una cultura y una mentalidad. Para decirlo mejor: una religión que se ha hecho cultura.

En los siglos XVIII y XIX la emigración judía invirtió su signo dirigiéndose a Europa occidental y, especialmente, a América. Esto no significó que las grandes juderías orientales, en Polonia, Lituania, Ucrania, o en el Imperio turco, perdieran densidad. Estas últimas seguían ligadas estrechamente a la Tradición, pero en los nuevos países occidentales las comunidades, en sus estructuras externas, se disolvían —los judíos iban fijando su residencia en los mismos lugares que los otros ciudadanos, dependiendo de su posición económica— pero conservaban, a pesar de todo, gracias a sus sinagogas y a sus escuelas, el espíritu de ayuda mutua y de solidaridad, al tiempo que se instalaban en posiciones de influencia económica, científica o cultural. De las

filas de los judíos, que no se distinguían por su atuendo o sus gustos de los demás ciudadanos, surgían algunos grandes hombres; también, cómo no, grandes delincuentes.

Sucede lo mismo en todas las comunidades semejantes: se atribuye a todos las excelencia o los vicios de los que en ellas destacan. Así, al filo además de propaganda adversa, fue surgiendo la idea, especialmente en Europa, de que los judíos constituían un peligroso y fuerte grupo de presión del que era preciso defenderse. Para ellos mismos llegaba la ocasión de sentirse en una encrucijada: no eran pocos los que pensaban que para salir de la mala situación en que la coyuntura histórica les había colocado, era preciso desjudaizarse, ser «un pueblo como los demás pueblos». Éstos pugnaban por abandonar todas sus tradiciones para integrarse en la sociedad, como ésta les pedía. Había otros, movidos por la fe inquebrantable o por el apego a su propia identidad que querían conseguir, como la Ilustración aparentemente preconizaba, que se les consintiera vivir en la doble condición de ciudadanos no distintos de los demás, y fieles a Yahvé, su presencia divina y sus leyes. A estos últimos es a los que debe llamarse religiosos sin restringir este término únicamente a los sectores instalados en la rigurosidad.

El trasfondo religioso, en su sentido más amplio, se encuentra siempre implicado de modo más o menos directo con el mesianismo. Basta para explicarnos que el judaísmo haya tendido a presentarse a sí mismo como una esperanza de salvación para la Humanidad, pues el yahveísmo podía ser considerado como esa religión natural que añoraban los filósofos. Ya desde el siglo XVIII se aprecian, como consecuencia de esta confrontación, tres corrientes que no son demasiado diferentes entre sí, pero que estaban destinadas a desarrollarse con posterioridad:

- El judaísmo podía aportar la solución espiritual que la sociedad moderna necesita, ya que el cristianismo, después de veinte siglos, había fracasado. Es un argumento que recogen otras corrientes fuera de él y que lleva implícito el reconocimiento de que la doctrina cristiana es un error, como el talmudismo ha enseñado siempre.
- La cultura hebrea, firme en la Biblia, aunque no imprescindiblemente ligada a una conciencia religiosa, ha llegado a trazar los perfiles que caracterizan a la concreta persona humana individual. Es, por consiguiente, capaz de romper todas las estructuras sociales injustas devolviendo al hombre su protagonismo. En esta plataforma se apoyan



los extremistas revolucionarios cuando reclaman la construcción de una nueva sociedad. Para algunos no judíos aquí está la base del socialismo, recordando el origen de Marx y el de algunos revolucionarios muy importantes.

- Finalmente no faltaban tampoco los que, arrastrados por las corrientes de un nacionalismo cada vez más vigoroso, reclamaban para Israel su reconocimiento como nación; desde ella sería preciso que alcanzasen el dominio de una tierra que, por ser suya, les permitiría equipararse a las demás.

En conjunto, durante estos casi tres siglos que se inician en las últimas décadas del siglo XVII y conducen a la decisión de 1947, estuvieron operando sobre las conciencias judías dos fuerzas contradictorias, una centrípeta, que invocaba la Tradición y reclamaba profundizar en la propia identidad, y la otra centrífuga, que apelaba a esa especial Ilustración que en hebreo se llama *Haskalá* y que implica una cierta secularización, reclamando un proceso que permitiera asimilarse a los esquemas de la civilización occidental, que parecía entonces la superior. Las persecuciones que se intensificaron desde finales del siglo XIX y, sobre todo, el holocausto, disiparon las esperanzas de la segunda alternativa: nunca el mundo aceptaría a los judíos en calidad de tales. De modo que el éxodo a la Tierra de Israel acabó imponiéndose como única y adecuada solución. Contaba con un argumento por encima de cualquier otro, en el hecho real de que, a lo largo de casi dos milenios, la nación se había conservado, custodiando, además, como los maestros medievales ya reconocieran, el precioso legado espiritual, «hebraica ventas», que es una de las bases sobre las que se apoya la civilización occidental.

5. A mediados del siglo XVII el judaísmo parecía estabilizado en esas dos áreas que hemos descrito: askenazis en Polonia, Lituania y Ucrania, sefardíes en el Imperio turco y algunos otros dominios musulmanes. Fuera de ellas quedaban únicamente algunas pequeñas comunidades poco significativas. Pero las matanzas cosacas de 1648/1649 indujeron a gentes instaladas en el Este a buscar la salvación regresando a Europa occidental, para incorporarse a las comunidades que los antiguos marranos habían conseguido restablecer. Se invirtió de este modo la dirección de la marcha. Había nombres que atraían de una manera especial: en Amberes, Amsterdam, Hamburgo, Londres, Venecia, Livorno, París y Burdeos era posible establecerse sin peligro, ni excesivas molestias, encontrando además medios de vida para sostenerse. Todos estos puntos eran ya

activos mercados para las relaciones con el exterior, incluyendo la Península Ibérica, Oriente y América.

En 1755 se suprimieron en Londres los impedimentos que pesaban sobre los judíos, prohibiéndoles participar en el capital y operaciones de la Compañía de las Indias. De este modo se reconocía que, en poco más de medio siglo, la presencia judía en aquel Continente había adquirido tal densidad que era necesario contar con ellos para un fructífero comercio. Desde el siglo XVI algunos conversos habían emigrado a América; se produjeron denuncias ante la Inquisición, especialmente en Méjico y, desde luego, no fue aquí posible que los marranos volvieran al judaísmo. Pero tras el intento de Recife y la instalación definitiva en Nueva York, el judaísmo, amparado por las autoridades británicas, dispuso de algunos puntos de apoyo vitales. Estaba Nueva York, que había sucedido a Nueva Amsterdam. Desde el año 1671 la colonia judía de Jamaica no había dejado de crecer. Desde Burdeos la familia Gradis consiguió establecer sus factorías en Martinica y Santo Domingo. La vieja Amsterdam había creado la primera industria diamantífera del mundo importando las piedras de África del Sur. En Rhode Island se menciona, en torno a 1770, una gran empresa, la de Aaron López que, con una flota de veinte barcos, se dedicaba al comercio del azúcar, el ron y los esclavos negros.

Ya durante la guerra de los Treinta Años los príncipes alemanes se valieron de administradores judíos para llevar a cabo la consolidación y centralización de sus estados, ahora prácticamente independientes. Brindaban de este modo posibilidades de ascenso a unos pocos, que habían sido joyeros. A través de su oficio conseguían obtener oro y plata, fabricaban moneda y se hacían expertos en el manejo de ésta y en las quiebras de valor que provocaban las fluctuaciones del mercado. Además trabajaban con bienes recibidos en depósito que no eran suyos. Todo esto fue aplicado en beneficio de la Hacienda de los pequeños Estados, proporcionándoles ganancias y estabilidad. Otra de sus especialidades estaba en el suministro del Ejército. Sobre todo, eran banqueros de acuerdo con una ya muy larga tradición.

Algunos de ellos adquirieron gran influencia y también riqueza y poder. No podían esperar seguir contando con las simpatías de sus contemporáneos. Samuel Wertheimer y su hijo Wolf organizaron en el norte de Alemania una gran empresa como asentadores. Pudieron relacionarse con la alta sociedad. Diego Teixeira que, en Hamburgo, efectuaría su retomo al judaísmo, fue banquero de la reina Cristina de Suecia, participando en las operaciones de

esta soberana, quien volvió al catolicismo renunciando al trono. Duarte Nunes da Costa ayudó al duque de Braganza en su empresa de restablecer la independencia de Portugal. Beherend Lehmann financió la operación que permitiría al duque de Sajonia ceñir la corona de Polonia. Tales fueron los «judíos de Corte», un grupo reducido pero que podían ser presentados como una manifestación del «poder judío».

El más famoso de todos estos es, sin duda, Joseph Süß Oppenheimer, cuya figura fue empleada después ampliamente por la propaganda antisemita. En 1940 el realizador cinematográfico Veit Harlan dirigiría una película, *Die jude Süß* que el Partido nacionalsocialista presentaría como testimonio del dominio que los judíos habían pretendido establecer sobre la sociedad alemana. En realidad, Süß fue un reformador político al servicio del príncipe Carlos Alejandro de Württemberg (1733-1739) que trataba de convencer a su señor de la necesidad de cambiar las estructuras del Estado. El Consejo de Estado fue sustituido por ministros responsables ante el príncipe que tomaban sus decisiones reunidos. Ahora bien, todos estos ministros eran extranjeros. Reformó las finanzas para hacerlas más eficaces, vendió títulos de nobleza proporcionando de este modo a su señor una nueva fuente de ingresos, pudo iniciar el desarrollo de la industria y estableció una eficaz policía para la vigilancia del cobro de los impuestos. En suma, hizo todo lo necesario para concitar el odio de la población. De modo que, cuando el duque murió, fue condenado a muerte. Se le brindó una posibilidad de salvar su vida convirtiéndose al cristianismo, pero él se negó: murió recitando la *shemá*: «Amarás al señor tu Dios...».

Praga era el centro del judaísmo en Bohemia y su influencia se extendía a otras muchas comunidades de Europa oriental. La emperatriz María Teresa, movida por el resentimiento —ya que los judíos en Alsacia-Lorena habían combatido contra ella en la guerra de la Pragmática—, proyectó en 1745 una expulsión de las comunidades. Pero hubo protestas en el interior de sus reinos y gestiones diplomáticas por parte de Inglaterra y Holanda, y la orden quedó en suspenso. También quedaron sin aplicación otras disposiciones discriminatorias. Cuando la sucedió en el trono su hijo, José II (1780-1790), cuyo pensamiento discurría dentro de los cauces del despotismo ilustrado, se comprendió que era necesario proceder a un replanteamiento de la cuestión. En 1781 fue promulgada con rango de Pragmática una Patente de Tolerancia que reconocía a los judíos, con la autorización para ingresar en todas las profesiones, una completa libertad religiosa. Podrían tener propiedades, acceder a oficios civiles y militares, acudir a todos los centros de estudio y

crear sus propias escuelas escogiendo a los maestros. La única condición era exigir que, en adelante, y por razones de censo, los judíos tuvieran que utilizar un apellido que se transmitiera de padres a hijos. La mayor parte de los judíos escogieron nombres que hablaban de sus lugares de residencia o de la naturaleza. Por eso abundan tanto entre los judíos de lengua alemana las terminaciones *stein* (piedra) o *berg* (montaña). En la práctica la Patente fue muy mal observada, de modo que los efectos de la misma fueron mucho menores de lo que se esperaba.

La influencia de la Ilustración se ejerce sobre los judíos en muchos sentidos. En Ferrara, el rabino Isaac Lampronti (1679-1756), famoso como médico y como talmudista, director de la yesibá de esta comunidad, concibió la idea de reducir el saber talmúdico a una especie de diccionario: el resultado fue el *Pahad Ishaq* (Temor de Isaac), en la que todos los términos halakhinos vienen ordenados alfabéticamente en ocho volúmenes. Cada cuestión era tratada con intentos de dar una explicación exhaustiva, empleando para ello respuestas rabínicas y muchas fuentes ignoradas por los no judíos. Puede considerarse como un precedente de las Enciclopedias y Diccionarios que nacerán después.

6. Al comenzar el siglo XVIII puede decirse que las comunidades judías en Occidente habían sido restablecidas en una posición económica semejante a la que tuvieran en los momentos más favorables de la Edad Media. Pero se trataba, todavía, de tolerancia y no de integración, permaneciendo al margen de muchas actividades. No eran admitidos en los gremios que, en aquella centuria, habían consolidado su poder en muchos sectores del trabajo. Tuvieron, pues, que dedicarse a aquellas actividades que escaparan a su control, insistiendo en las actividades mercantiles en el más amplio sentido de la palabra. Pudieron, por ejemplo, controlar las inversiones y ventas de algodón, seda y cerámica, que exigían fuertes inversiones. Por las circunstancias antes explicadas pasaba por sus manos prácticamente todo el comercio entre Alemania y Polonia, tan importante en bienes alimenticios. También predominaba de modo absoluto en los seguros, y en la talla y comercialización de los diamantes.

La peculiar evolución social en Polonia —como estaba sucediendo en Rusia— donde la amplia población campesina estaba cada vez más sometida a servidumbre, hizo de los judíos un sector significativamente libre, precisamente por estar marginado. De este modo pudieron convertirse en intermediarios entre la nobleza de propietarios y el Occidente. Ellos

importaban las valiosas mercancías occidentales y se hacían cargo de las cosechas de los latifundios, que sus propietarios no podían vender. La diferencia de precios entre Oriente y Occidente, en esta Europa del siglo XVIII, les beneficiaba. Muchos pudieron enriquecerse, instalando sus moradas espléndidas en el centro (*shtetl*) de unas ciudades cuya vida económica prácticamente controlaban. No debe sorprendernos que la inmensa mayoría de la población cristiana sintiese un odio creciente hacia los judíos, que no se detendría hasta la segunda guerra mundial, y que fuesen muy pocos los dispuestos a aceptarlos con el espíritu de afecto que merecían.

La estructura económica predominantemente rural en el Este de Europa y abierta a las relaciones mercantiles y a la producción industrial en el Oeste, señalaba diferencias muy acusadas entre los judíos de una y otra banda: pobres los de la oriental, brillando algunas poderosas fortunas en la occidental. En ambos casos, aunque fuesen distintas las razones, aparecían vinculados a los gobiernos establecidos ya que de su protección dependían por completo. Pero a lo largo del siglo XVIII esto significaba decantarse en favor de ese Despotismo ilustrado que vendría a ser como la etapa final del Antiguo Régimen. El odio creciente hacia el sistema, que presagiaba ya la revolución, alcanzaba también a los judíos. Por su parte, las autoridades, protestantes o católicas, compartían el mismo sentimiento: no dudaban de la utilidad significada por los judíos y sus negocios, pero veían en el judaísmo una postura espiritual transitoria, ya que el destino final consistiría en abrazar el cristianismo, desapareciendo así las diferencias. Con el tiempo, los interesados se percatarían de que, cualesquiera que fuese la posición inicial, la solución final a que todos apuntaban era la desaparición del judaísmo.

La cuestión es compleja: el judaísmo no era simplemente una confesión religiosa como las muchas que se estaban entonces consolidando: se podía ser francés católico, hugonote o luterano, pero ¿también talmudista? Los propios judíos contestaban negativamente, pues ellos partían de una sustancialidad distinta; su nación no era Francia, sino Israel, aunque la fe rabínica formase parte de ella. En torno a Westfalia se estaba construyendo una nueva doctrina, aquella que en 1644 expresaría Roger Williams, el fundador de Rhode Island —que estaba llamada a ser durante muchos años albergue de la principal comunidad judía—: la voluntad de Dios era que, siendo todos americanos, cada uno viviera de acuerdo con su propia fe. Naturalmente, Williams partía de una postura muy rigurosa: la religión es un bien, un patrimonio, y cada uno debe afirmarse sobre él; la voluntad de Dios no puede dirigirse a los ateos.

John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* (1689) y Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748) mostraron otra disposición, aunque en la misma línea de tolerancia: cada ser humano tiene derecho a ser reconocido dentro de su propia religión, porque ésta es algo que pertenece a la conciencia privada. Pero el Estado debe permanecer al margen ya que su neutralidad se encuentra mejor asegurada desde una postura de aconfesionalidad, que coincide en el fondo con el indiferentismo religioso. Es la línea que ha seguido con insistencia el proceso revolucionario a que se han acomodado prácticamente todos los sistemas políticos occidentales, pero que ofrece algunas dificultades al propio judaísmo. El indiferentismo o aconfesionalidad prohíben hacer de la religión un elemento integrador de la sociedad y convierte la Ética, código de costumbres, en un esquema de utilidad social y no en una referencia objetiva a principios morales. Al menos se habían conseguido dos cosas: progreso en los estudios bíblicos, considerándolos importantes en sí, y rechazo de las calumnias y leyendas difamatorias. Cuando en 1700 Johan Eisenmenger publicó un pequeño libro antisemita, *Das entdeckte Judentum* (Judaísmo al descubierto), el libro fue prohibido y el autor colocado bajo arresto.

Los propios judíos —Simon Luzzato en 1638 y Manaseh ben Israel (1604-1657) en sus cartas a Cromwell— esgrimen un argumento de mayor peso. Cuando los judíos se establecen en un país no tardan en verificarse los beneficios que se derivan de su presencia. Fue ésta una tesis que encontró adeptos entre los no judíos, presentándola como resultado de una experiencia: en 1693 sir Josiah Child y en 1714 John Toland, enumeraron dónde residían estos beneficios: aportación de unos conocimientos financieros, comprobados durante muchos años, que contribuían al desenvolvimiento económico de la nación favorecida. Manaseh fue más lejos: descendiente de conversos, publicó una obra en español, *El Conciliador*, en que trataba de resolver las dudas y contradicciones que se habían señalado en los comentarios bíblicos por los enemigos de los judíos. El trabajo repercutió en el pensamiento cristiano, atrayendo la atención hacia los estudios hebreos. Su estancia en Inglaterra le llevó a redactar dos obras, *Vindictae Judaeorum* (1656) y *Hope of Israel* (1650) refutando las calumnias vertidas y expresando las esperanzas de Israel.

7. Podemos decir que la Ilustración se mostró más favorable a los judíos en cuanto personas, pero no en cuanto a su religión ni a sus deseos de ser reconocidos como una nación, aunque carente de territorio. Johann Gottfried Herder, en sus *Ideas acerca de una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, publicadas entre 1784 y 1791, al plantearse la noción del

progreso como efecto de la sucesión de razas cada vez más superiores, llegaba a la conclusión de que los judíos, al no insertarse en ninguna raza, se habían convertido en un cuerpo social parasitario capaz de absorber el jugo a la sociedad en general. Un día tendría que llegar en que desapareciera. Herder creía que este suceso habría de producirse de un modo natural, confundiéndose los judíos con esa misma sociedad y borrando las diferencias. A Herder remontarían luego los racistas sus propias creencias.

Para los hombres de la Ilustración, el judaísmo, afirmado en sus antiguas tradiciones, se presentaba como un fenómeno de perfiles negativos: veían en las narraciones de la Biblia una suma de atrocidades contrarias a la filantropía. Pueblos enteros habían sido exterminados para que Israel pudiera instalarse en la tierra de Canaan, y Salomón era el fruto del crimen alevoso cometido por un adúltero. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) el gran dramaturgo y ensayista, que hacía de la tolerancia base fundamental de su doctrina, llegó a afirmar en dos de sus obras, *Los judíos* (1749) y *Natán el Sabio* (1779) que entre los judíos existen, como entre los demás hombres, personas honestas y dignas de aprecio, de modo que los aspectos negativos no podían venir sino de su religión, que es una especie de religión natural, en el sentido de primitiva, sin que hubiese podido evolucionar como las positivas que conocemos. Elevarlos desde ese plano parecía ser el medio para resolver el problema.

Dentro de este vasto movimiento, que alberga sectores muy diversos, los que se inclinaban al deísmo eran, precisamente, los que más opuestos se mostraban al judaísmo, una doctrina arcaizante, que encerraba a los hebreos dentro de sí mismos convirtiéndolos en una nación incrustada en otras y hasta en un Estado con sus propias normas; todo ello, un serio obstáculo para el progreso. Voltaire se mostró más radicalmente antijudío que anticristiano: la Biblia era una fábula insostenible y la religión judía una «repugnante superstición». «Enemigos de la raza humana —escribió Holbach—, crueles, inhumanos, intolerantes, ladrones, traidores y prevaricadores». De modo que, según este autor, la primera señal de honestidad en un hebreo consiste en que sea capaz de rechazar el judaísmo. Es cierto, como la Iglesia había sostenido, que una lectura superficial y directa de la Biblia por personas no bien preparadas, puede causar un efecto demoledor. Y el deísmo tendía a racionalizar con exceso.

Por eso la Revolución, al liquidar al Antiguo Régimen tratando de

imponer el deísmo de la «diosa Razón» tenía que mostrarse desconfiada ante el judaísmo, cuyo contenido nuclear es precisamente religioso. En 1793, que es el año del Terror, en Francia, cuando Robespierre y los deístas que como él pensaban, creían que los cimientos de la nueva sociedad se afirmaban eliminando a sus potenciales enemigos, Fichte, creador del Idealismo alemán, definía el «peligro judío» desde otro punto de vista: siendo el Estado único creador de libertades, la existencia de otro Estado dentro de él significaba un obstáculo y una negación. Pero le parecía, como ya insinuara Kant, que la única solución posible estaba en devolver a los judíos a la Tierra de donde salieran para que allí, y no en Alemania, construyeran su propio Estado. De modo que la idea del retomo no es una simple nostalgia ni pertenece con exclusividad a los judíos, Fichte (1762-1814), que impulsa el nacionalismo alemán en la lucha contra Napoleón, veía en la nación un ente absoluto que no puede ser compartido.

Pero la Ilustración tendía a otra meta, la de asimilar al judaísmo haciéndolo desaparecer, liberando de él a los hebreos. C. W. Dohm, en su *Reforma civil de los judíos* (1781), libro que alcanzó gran difusión, proponía imponerles un sistema de educación que les equiparase con los demás ciudadanos, suprimiendo los ghettos, incorporándolos a las escuelas ordinarias, borrando todos los signos de distinción. En el campo católico el abate Henri Gregoire, en su *Estudio del renacimiento físico, moral y político de los judíos* (1789) propuso equiparar las comunidades judías con las congregaciones y cofradías religiosas de su propio mundo, prohibiendo el yiddish y obligando a todos a servirse únicamente del francés.

Este punto de vista fue asumido por los revolucionarios. En la Asamblea constituyente y, después, en la legislativa, se dibujaron dos opiniones: la de quienes sostenían que el hecho diferencial judío no era religioso sino nacional y que, por tanto, no podían ser considerados franceses o, en Holanda, holandeses; y los que pensaban que, al disolverse la religión y cesar de este modo las persecuciones contra los judíos, éstos abandonarían sus malas cualidades y su práctica de la usura. Había, en el fondo, un punto básico del programa, la lucha contra toda religión positiva, para aceptar el deísmo científicamente válido. Pasó el tiempo y descubrieron entonces que los «tercos judíos» seguían manteniendo su fidelidad a Yahvé. Nada había cambiado. Los judíos comprendieron que se les estaba pidiendo lo mismo de siempre: conversión; esta vez al deísmo en lugar del cristianismo o el islam.



## CAPÍTULO XXIV

### LOS ORÍGENES DEL HASIDISMO

1. En toda Europa, tanto en el Este como en el Oeste, los judíos formaban comunidades cuya subsistencia venía asegurada por disposiciones o pragmáticas que, desde el punto de vista de las monarquías, las asimilaban a las corporaciones. Ahora bien, el despotismo ilustrado veía en las corporaciones un obstáculo que debía ser removido para que pudiera crecer el Estado. En esto coincidían con los revolucionarios: los gremios de París estuvieron entre las principales víctimas de la represión. Sin embargo, los judíos se mostraron favorables a la revolución porque estimulaba las esperanzas de libertad. Sólo la amarga experiencia pudo convencerles de que el debilitamiento o ruina de las monarquías en nada les favorecía. En Polonia tuvieron la primera y más amarga de tales experiencias: conforme se disipaba el poder monárquico, aumentaba el rigor con que eran tratados por los nobles y el odio de las clases bajas de su población. En las ciudades alemanas las quejas venían de otro sector, pues los judíos aportaban a los mercados manufacturas a un precio muy inferior al de los gremios, que era elevado. Se trataba, por tanto, en opinión de éstos, de una competencia desleal.

Rebrotaban viejas calumnias que algunos miembros del clero repetían: entre 1740 y 1750 hubo una proliferación de denuncias por supuestos crímenes rituales. Las autoridades judías decidieron entonces acudir al Papa Clemente XIII (1758-1769), un veneciano, que estaba luchando contra los abusos del despotismo ilustrado, las calumnias y persecuciones contra la Compañía de Jesús, el deísmo de la Enciclopedia y el naturalismo antirreligioso del *Emilio* de Rousseau. En una bula solemne, el Pontífice declaró que los crímenes rituales eran calumnias radicalmente falsas y que ningún católico podía admitirlas y menos difundirlas. La muerte del Papa y la desaparición de la Compañía de Jesús en nada favorecieron a los judíos. Es importante recordar que, en los planes de Hitler, el desarraigo de la Compañía

de Jesús estaba en la lista de afirmaciones de la raza, después del holocausto. Tanto en Polonia como en Turquía, el debilitamiento del poder monárquico trajo consecuencias muy desfavorables para los judíos, maltratados por las autoridades locales.

Las acusaciones que en el siglo XVIII se formulaban contra los gremios y demás corporaciones insistían en que favorecían a una minoría de ricos monopolistas y estorbaban el desarrollo de la libre competencia. Exactamente lo mismo aplicaron a los judíos. Sin embargo, los altos oficiales de las monarquías que manejaban dichos argumentos incurrieron en contradicción, ya que al mismo tiempo querían servirse de los judíos, empleándolos precisamente como un contrapunto del sistema corporativo heredado con el Antiguo Régimen; a algunos de ellos debía, en consecuencia, encomendarse la misión de poner en marcha el capitalismo. La compensación ofrecida era la posibilidad de amasar grandes fortunas. Pero para que la operación diese los resultados apetecidos, era preciso recluirllos en determinadas profesiones: la banca, las finanzas, los grandes negocios mercantiles. Precisamente aquellas que venían a destruir los esquemas conservadores. Esta predisposición se entiende muy bien cuando acudimos al Estatuto de Federico II de 1750, anteriormente mencionado. Se separaba y aislaba a los judíos de Corte —«plenamente privilegiados»— del resto de la población, mantenida en un rango inferior, y se les prohibía acceder a aquellas actividades que estaban ocupadas por los gentiles: fundir oro y plata, dedicarse a la ganadería y al gran comercio de lana, elaborar licores o comercializar el vino que no fuese *kosher*, comerciar pieles o tabaco. Pero la banca, los préstamos, el comercio de joyas y piedras preciosas, los productos de lujo y los caballos, y esos típicos ultramarinos que son la miel, cera, café, chocolate y rapé estarían a su libre disposición.

A finales del siglo XVIII se habían constituido, entre los judíos europeos, algunas fortunas mobiliarias muy considerables. A los ojos de muchos cristianos se reforzó la idea de que era este pueblo el que controlaba el mundo de los negocios. Hubo una tendencia, errónea, como explicamos, a identificar al judaísmo con el «espíritu del capitalismo». Si tuvo tan amplia difusión se debe, en parte, a que respondía al propósito deliberado de algunos gobiernos que deseaban precisamente que los judíos se movieran dentro de este ámbito. Y en su ayuda venía el hecho de que los askhenazis habían vivido durante la Edad Media de estas dos actividades, crédito y préstamo. Pero ahora, en la mentalidad europea predominaba un estereotipo: los judíos eran ricos.

Cuantitativamente este aserto tampoco respondía a la realidad. Eran mayoría los que se dedicaban a profesiones intermedias. La cohesión interna de las comunidades impedía que hubiese, entre ellos, mendigos.

2. Los defensores de la tesis de que los judíos son los autores de la mentalidad capitalista y de su contraria, el marxismo, olvidan, con frecuencia, la otra dimensión capital: el misticismo. Y éste se hizo sumamente fuerte en el siglo XVIII entre las comunidades de Lituania, Polonia y Ucrania, como una consecuencia de las influencias recibidas de Safed. Es posible que haya incidido en este hecho el deterioro de sus condiciones de vida: el declive de la Monarquía, que se consumaría a partir de 1775 con el desmembramiento y reparto de Polonia, dejaba en libertad a la nobleza y otras autoridades locales, que hostigaban y explotaban a los judíos. El Consejo Nacional judío trató de defenderse sobornando a funcionarios locales y moviendo querellas ante los tribunales. Para todo esto necesitaba recursos que le obligaban a incrementar las contribuciones; de modo que también por este lado se incrementaba el malestar de los propios judíos.

Por esta causa crecieron las tensiones en el seno de las comunidades: disputaban las pequeñas juderías con las grandes y también las personas particulares con los dirigentes, a los que acusaban de hacerles objeto de opresión. Como ya sucediera en España en los últimos siglos de estancia, se tendió a sustituir los impuestos directos por los indirectos, más fáciles de recaudar porque se efectuaba el cobro en el momento de venderse la mercancía. Los más poderosos estaban en condiciones de establecer contacto con la nobleza, obteniendo de este modo una interesada protección. Los artesanos y pequeños comerciantes buscaron el modo de liberarse del control, demasiado riguroso, de los rabinos y ancianos, formando asociaciones, a las que dotaban de carácter religioso. Tales asociaciones se proveían de un oratorio y contrataban los servicios de un *maguid*, que dirigía el rezo y predicaba, sustituyendo al rabino. Aunque a los ojos de los gentiles los judíos seguían constituyendo una unidad, celosa de sus prerrogativas religiosas, en el interior de las comunidades se apreciaban profundas divisiones. Parecían estar a punto de constituirse sectas.

En junio de 1764, cuando apenas faltaban ocho años para que se iniciara el desmembramiento, la Asamblea (*Sejm*) de Polonia abolió los consejos nacionales y provinciales, a fin de aumentar su propio poder sobre los judíos, y estableció una nueva capitación de dos zlotis por individuo, responsabilizando directamente a las comunidades de su percepción. La

medida fracasó: sin los Consejos era imposible efectuar el cobro de manera efectiva. Pero, en el fondo, consiguió privar de autoridad a las antiguas instituciones sin crear otras nuevas. Los poderes que después de 1775 comenzaron a hacerse cargo de la población polaca y de la judía que estaba conviviendo, se mostraron más hostiles hacia ésta que con anterioridad. El zar, que había prohibido a los hebreos la estancia en Rusia, se encontró ahora con la mayor concentración de judíos que podía imaginar.

Todos estos factores deben ser tenidos en cuenta para explicar los orígenes del *hasidismo*, una comente religiosa que ha sobrevivido hasta hoy, principalmente en Estados Unidos y en Israel. El sustantivo *hasidim*, que significa piadosos, ya había sido empleado por movimientos anteriores, entre los Macabeos, precediendo a los fariseos, y en la Edad Media. Pero ninguna relación existe entre ellos y el que surgió en Lituania en el siglo XVIII, y que fue una consecuencia de las peculiares circunstancias que allí se plantearon. La demanda de muchos sectores para la admisión de formas de piedad distintas de las que aconsejaban los rabinos fue recogida en 1720 por el Consejo de los Cuatro Países, cuando autorizó a R. Berajyá bar Elyaquin Getz, a predicar libremente sin tener que someterse a otra autoridad. Berajyá pretendía restaurar, en la línea que Caro e Isserles aconsejaron, las exigencias éticas que comporta el judaísmo. A las comunidades askhenazis del Este de Europa habían llegado entretanto ejemplares abundantes del *Zohar*, impreso en 1556 y traducido al hebreo y al latín. La mística de la Qabbalah tenía, por consiguiente, amplia difusión.

En cierto modo, y como ya hemos señalado, Josef Caro e Isaac de Luria deben ser considerados como los grandes iniciadores del movimiento místico, aunque son las obras de Moses ben Jacob Cordovero (1522-1570) las que desempeñaron un papel más relevante. Más joven que Caro, aunque moriría antes que éste, Cordovero recibió y sintetizó sus enseñanzas y también las de su propio cuñado, Solomon ha-Levi Alkabetz (1505-1584), llegado a Safed desde Turquía, donde estudió con Caro. Cordovero había nacido en Safed, ciudad que nunca abandonó y en la que ejerció como director de una yesibá. Sus tres obras, *Pardes Rimmonim* (Jardín de granadas), *Tomer Devorah* (la Palmera de Deborah) y *Or Yagar* (Luz preciosa), están orientadas a conseguir la misma meta: una especie de enciclopedia de todo el saber qabbalístico, resolviendo las dudas que pudiera suscitar la doctrina del retraimiento de Dios antes de la Creación y de las *sefirot* (esferas), que son como emanaciones del poder creador de Dios, mediante las cuales la Trascendencia absoluta se

relaciona con el mundo inmanente. Posteriormente se advertiría que esta doctrina de las esferas como emanaciones de Dios implicaba el peligro de incidir en panteísmo.

Estos tres grandes maestros, Caro, Cordovero —que en vida fue ya considerado como *saddiq* (justo)— y Luria deben ser considerados, a través de las obras escritas que dejaron, una especie de patrimonio místico que vino a transformar muchas de las enseñanzas askhenazis hasta entonces seguidas. En algunas de sus cartas, Luria se presenta a sí mismo como precursor del Mesías, alegando su condición de miembro de la Casa de José, a diferencia del elegido, el Cristo, que tendría que proceder de la estirpe de David. Aunque muerto muy joven, su influencia resultó extraordinaria; sus coetáneos llegaron a atribuirle algunos milagros.

Antes de que Israel ben Eliezer desencadenara el movimiento hasídico, la difusión de las tendencias místicas por todas las comunidades orientales había venido preparando el terreno. De Hayyim Vital Calabés (1543-1620) ya hemos tratado. Su libro, *Es Hayyim* (El árbol de la vida) transmite una de las nociones básicas del misticismo posterior: el primer hombre, ‘Adam Qadmon, constituye la primera emanación ya que con él se inicia la suerte de los diez *sefirot*. Graetz juzga muy negativa para el judaísmo la influencia que estas dos doctrinas llegaron a ejercer sobre el judaísmo. Esto no fue obstáculo para que encontraran en Moses Hayyim Luzzato (1707-1747), excelente poeta, un magnífico expositor. Luzzato afirmaba que recibía mensajes celestiales que le llegaban a través de las voces de los ángeles. Los rabinos de Italia, asustados por las desviaciones que percibían, ordenaron quemar todas sus obras en 1734. Sólo se salvó una, *Mesilat yesarim* (El camino de los justos), que alcanzaría enorme difusión entre los judíos piadosos a los que enseñaba los modos de la oración. Huyendo de Italia se instaló en Amsterdam, donde trabajó en el pulido de los diamantes. En 1734 decidió trasladarse a Palestina fijando en Akko su residencia; él y su familia perecieron todos en la epidemia que se produjo en 1747.

3. Desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, tanto el sabbateísmo como el hasidismo deben considerarse como desviaciones de la correcta tradición talmúdica. Ni la conversión de Shabbetay Tzevi al Islam, seguida de su práctica eliminación de la escena, ni la sentencia pronunciada por los rabinos contra su profeta Natan consiguieron liquidar el movimiento. Continuaron existiendo grupos de sus adeptos que le consideraban Mesías. Entre ellos se contaban los Donmeh, en Turquía,

que, imitando a su maestro, decidieron también convertirse al Islam, para poder organizar así una secta secreta que continuaba las prácticas recomendadas por aquél. Lo que caracteriza a estos grupos es su negativa a aceptar el orden moral, por lo que introducían en sus reuniones la licencia sexual que, sin duda, procuraba adeptos.

En 1755 Jacob Frank (1728-1791) procedente de Salónica, llegó a Polonia rodeado por discípulos procedentes de uno de estos cenáculos con la intención de resucitar el movimiento, presentándose a sí mismo como el legítimo sucesor de Shabbetay. Rechazando el Talmud, pretendía que el judaísmo reconociera el dogma de la Trinidad, acercándose de este modo al cristianismo. Las disputas con los rabinos movieron a éstos a pronunciar la excomunión. Frank recabó entonces la protección del obispo de Kamenets, que organizó una especie de debate público, como en los viejos tiempos, pero esta vez entre sabbateístas y ortodoxos todos judíos. El objetivo del prelado era demostrar la falsedad del Talmud. Cuando el obispo murió, Frank y los suyos, conocidos ahora como «frankistas», se dirigieron a Lemberg donde lanzaron una acusación en toda regla contra los judíos, afirmando que tenían pruebas de que practicaban el crimen de sangre. De este modo la vieja calumnia rebrotaba, pero sostenida ahora por quienes procedían del judaísmo. Frank se bautizó en la catedral de Varsovia, actuando como padrino Augusto III. No era su intención seguir la línea del catolicismo sino prestar a su secta un apoyo contra los rabinos. No tardó la jerarquía católica en comprobar el peligro que el frankismo significaba para ella. En 1760 fue encarcelado bajo acusación de herejía. Estos trece años de prisión fueron interpretados por sus seguidores como los del «Mesías que sufre». Al producirse el primer reparto de Polonia los rusos le liberaron. Desde 1786 la secta se instaló en Offenbach, cerca de Frankfurt, siendo presididas sus sesiones de orgiástico ritual por la bella hija de Frank, que usaba el nombre de Eva.

El sabbateísmo, fuera de esta explosión irregular, estaba destinado a desaparecer. No así el hasidismo, con hondas repercusiones en el mundo judío, que tiene como verdadero fundador a R. Israel bar Eliézer, conocido como *Baal Sem Tob* (El del buen nombre) (1700-1760). Los estudiosos del fenómeno recomiendan prestar atención a las peculiares circunstancias que atravesaba el judaísmo polaco después de la rebelión de los cosacos de 1648, la extremada pobreza en que había caído, así como a la gran influencia que las corrientes del misticismo y del mesianismo, a que hemos aludido, llegaron a ejercer. Baal Sem Tob o Besht, como se simplifica el nombre, era una especie

de curandero o sanador que utilizaba talismanes y fórmulas de encantamiento. Pudo encontrar entre los místicos y qabbalistas un fácil auditorio, al cual transmitía verbalmente su doctrina, que no quiso poner por escrito.

Eliézer se vio rodeado de leyenda. Huérfano muy niño, pasó mucho tiempo en los bosques de su nativa Podolia dedicado a la oración y la meditación, estudiando con ahínco hasta que le sobrevino el *hitgalut*, esto es, la revelación de su verdadera identidad y del mensaje que tenía que transmitir. Los amuletos que distribuía llevaban únicamente su nombre y el de su madre, Sarah. Pronto se extendió también a Volhinia y a Galitzia la fama de sus curaciones milagrosas. De ahí nació el sobrenombre de «maestro del buen Nombre», en el cual enseñaba que los verdaderos dirigentes de la comunidad tenían que ser los justos piadosos, esto es, los *sadiq* hasídicos. Su misión consistía en «conmover los corazones de aquellos que buscan la comunión con Dios. Esto no contiene nada nuevo. No añade nada. Simplemente recuerda y refuerza la fe que de algún modo ha sido olvidada». Pero esto no es enteramente exacto. Siguiendo a Luria, cuyo misticismo ensanchaba, enseñaba que *Sadiq* es el fundamento del mundo, una especie de intermediario (*memusá*) entre Dios, a quien se encuentra en la intimidad comunicada (*debecut*), y su pueblo. Dios está en todas partes y la misión fundamental del *sadiq* hasídico consiste en liberar los rayos divinos que se encuentran en el mundo: una especie de comunión con Dios que produce la alegría hasídica. Los hasidim cantan y bailan cuando rezan.

En 1747 Baal Sem Tov fue arrebatado al Cielo, donde, instruido por las enseñanzas de Elías, pudo conocer al Mesías que le prometió que vendría a la tierra «cuando tus enseñanzas sean conocidas y divulgadas en el mundo y broten tus manantiales». Falleció cuando tenía 60 años dejando tras de sí un gran movimiento. Entre sus numerosos discípulos, de diferentes sectores sociales y educación, algunos destacaron convirtiéndose en dirigentes del hasidismo. Un lugar especial ocupa Jacob Joseph de Polonnoye (m. 1782) que, aunque no ejerció dirección del movimiento, concluyó en 1780 un libro, *Toledot Yaacob Yosef*, en que se recogen y explican con claridad las doctrinas del fundador. En realidad se trataba de defender la doctrina frente a los ataques de los que a sí mismos se llamaban «oponentes» (*mittnagedim*). Como en esta obra se recogen anotaciones de primera mano de las enseñanzas de Sem Tov, el *Toledot* pasó a ser libro básico y fuente esencial para conocer el hasidismo.

Tras la muerte de Sem Tov, los discípulos eligieron como director de la

secta a Rbi Dov Baer de Mezhrich (m. 1772) a quien llamaron el Gran Predicador (*Maguid*). Siguiendo la huella de su antecesor tampoco escribió, confiando su enseñanza a los discursos; pero éstos fueron muy importantes para la definición de ciertos usos, costumbres y doctrinas. Él organizó el envío desde Volhynia a otras regiones de predicadores y misioneros encargados de incrementar el número de prosélitos. Después de su muerte, el hasidismo se dividió en tres escuelas que marcan, además, las tres direcciones del movimiento:

- La rama ucraniana que pudo contar con dos grandes maestros, Levi Isaac de Berdichev, que destaca en la defensa de la fidelidad religiosa de Israel, y Nahman de Bratislav (m. 1810), que siendo bisnieto de Sem Tov pudo ser considerado como el verdadero portavoz de éste.
- La rama lituana que tuvo en la ciudad de Karlin un centro muy importante con dos sucesivos maestros, Aaron y Salomón —el segundo de los cuales adquirió extraordinaria fama por su entrega a la oración en solitario—, si bien su maestro más descollante es Shneur Zalman de Lyady (1747-1813), que creó una nueva escuela, Habad, dentro del hasidismo. Aunque procedía de la gran escuela talmúdica de Vilna, lo que le proporcionaba un conocimiento muy notable de la tradición teológica judía, prefirió instalarse en Mezhrich, donde fue reconocido por Dov Baer como su discípulo mejor dotado. Por encargo de este último se convirtió en cabeza del hasidismo en Lituania y el norte de Rusia. Aunque trató de llegar a alguna clase de compromiso con el Gaon de Vilna, este último se negó a recibirle. Los oponentes al hasidismo le denunciaron ante las autoridades rusas y dos veces fue detenido en San Petersburgo, acusado de deslealtad hacia el zar. Su obra, *Likkutei Torah* se convirtió para sus discípulos y seguidores en el libro fundamental para la plegaria y la oración.
- La rama polaco-galitziana fue dirigida por Elimelech de Lizensk (1717-1787), que sucedió a Dov Baer y fue el primero en desarrollar la doctrina de que el *Sadiq* es el intermediario entre Dios y los hombres. Contó con varios maestros de relieve, como Jacob Isaac Horowitz, llamado el doctor de Lublin.

Aunque los hasidim insistían en que su doctrina no se apartaba en modo alguno del saber tradicional, especialmente de la Qabbalah, no cabe duda de que el hasidismo era muy original, no sólo en las estructuras de su



organización sino también en su doctrina. Por ejemplo, el texto sagrado «no hay lugar vacío de Él» era interpretado por Sem Tov de un modo bien distinto al que proponían los maestros tradicionales. Para los hasídicos la oración era más importante que el Talmud, y podía practicarse en cualquier lugar por esa presencia de Dios que impregna todas las cosas; por eso organizaron sus reuniones en emplazamientos fuera de la sinagoga de la comunidad. Como toda secta, procuraba marcar las diferencias que entendía sustanciales con el resto de los fieles judíos. Usaban el oracional sefardí en la forma en que había sido adaptado por R. Isaac Luria en Safed. De todas formas, lo importante para ellos no estaba en la oración exterior sino en la devoción interior (*kavaná*) expresada con gritos de júbilo, movimientos y danza, como puede apreciarse fácilmente al contemplar a los grupos hasídicos ante el Muro del Templo en la actualidad. No se fiaban ni siquiera de los carniceros de la comunidad. Por eso procuraban disponer de matarifes propios que les garantizasen frente al pecado. La «mesa del sábado» (*yseuda selisit*), comida con la que se anuncia la terminación del descanso sabático, era y es para ellos una acción sagrada que debe ser acompañada de sermones y cánticos. Los maestros hasídicos, que seguían siendo llamados *rabbis* se convertían en las personas más importantes de la comunidad, siendo visitados y homenajeados por todos los demás.

Pronto surgieron discrepancias entre aquellos que proclamaban la necesidad de un solo dirigente para todo el movimiento y los que afirmaban, de acuerdo con antiguas normas, que cada *sadiq* debería tener su grupo propio. Así comenzó una especie de dispersión. Al principio, los *rabbis* transmitían la dirección de la escuela al discípulo que más descollaba y estaba en condiciones de proseguir sus enseñanzas, pero no tardaron en introducir la costumbre de señalar a su propio hijo, convirtiendo el magisterio en una herencia. Esta fragmentación tuvo consecuencias doctrinales. Los grupos hasídicos en Galitzia, Polonia, Lituania y Rusia Blanca tendieron a distanciarse en este sentido de los de Volhynia. En 1777 Menahem Mendel de Vitebsk (1730-1788), tras haber fracasado en su intento, junto con Zalman, para un acuerdo con el Gaon de Vilna, decidió emigrar a Tierra Santa con 300 de sus seguidores, instalándose primero en Safed y luego en Tiberias, donde atrajo a otros muchos. Ponía especial énfasis en la doctrina de la omnipresencia de Dios. De ahí procede el fuerte sector hasídico instalado en Mea Shearim, adosado a Jerusalem, que no oculta sus reticencias respecto al actual Estado de Israel.

4. Resulta extremadamente difícil para un no judío explicar con claridad lo

que es el hasidismo. Exteriormente, e incluso en su doctrina, conserva cuidadosamente las formas y fuentes de la tradición. La enseñanza hasídica acerca de la alegría (*simhah*), entusiasmo (*hitlahavut*) y comunión (*devekut*) con Dios no contradicen en absoluto las que tradicionalmente se transmitían, pero a los Mitnaggedim escandalizaban los gritos, saltos y danzas con que pretendían expresar todo esto. Su tendencia mística les empujaba a insistir en la «interioridad» de los sentimientos religiosos y en buscar el sentido oculto, esotérico, de los textos sagrados. Este misticismo les movía a ir más lejos en la afirmación de los qabbalistas de que el mundo es emanación y reflejo de los «mundos superiores»; pero añadían que no era únicamente lo superior que influía en lo inferior, sino también al contrario, lo «bajo» influye a lo «alto». Llegaban a decir que «si una persona mueve aquí un dedo, todos los mundos se mueven».

Las chispas divinas que cayeron durante la emanación creadora, según la doctrina de los qabbalistas, eran presentadas por los maestros hasídicos como cubiertas por conchas e intentando retornar a la divinidad. La misión de cada hombre consiste en liberar esas chispas que se encuentran en todas las cosas. De ahí que el misticismo no fuese concebido —como en el judaísmo tradicional y en el cristianismo— una especie de don para contadas personas, sino que debía ponerse al alcance de todos. La reunión de las chispas debe traer el tiempo de la reparación (*Tikkun*) de la edad mesiánica. Como las chispas están embebidas en los seres humanos y también en todos los animados e inanimados que componen el mundo, no hay un momento ni una acción que no se encuentre implicada en esa liberación. Hasta el más pequeño gesto de la vida ordinaria puede traer consigo trascendentales consecuencias porque recubre el místico *tikkun*. Más importante que el gesto externo de un acto o una oración es la *kavvanah*, esto es, la devoción interna con que se ejecutan. Dios acepta las oraciones de los ignorantes con tal de que estén acompañadas de interior sinceridad.

La frase talmúdica «Dios quiere el corazón» era la que invocaban para reclamar de las masas judías una devoción sincera con entrega; pero esto mismo fundamentó las acusaciones de los Mitaggedim, que les reprochaban descuidar la observancia de normas y costumbres. Pero ese antagonismo, agudo en la época de Elijah de Vilna, no impidió que hasidim y ortodoxos tuvieran que estrechar sus filas frente al enemigo común, que venía de la Ilustración. Las diferencias entre hasídicos y askenazis se acentuaron cuando los primeros adoptaron con preferencia las oraciones sefarditas. Los hasidim

tendieron a insistir en el carácter místico de la cena del tercer sábado de cada mes —*Seudah shelishit*— que se iniciaba a la tarde pero a veces se prolongaba hasta altas horas de la noche, acompañándola de cantos y de danzas que han influido posteriormente en otros sectores del judaísmo; al tiempo escuchaban con atención la lectura de la Torah.

Pero el mayor escándalo para sus oponentes tenía otro origen: cada comunidad, dentro del movimiento, contaba con un dirigente, el *sadiq* —«hombre santo»—, intermediario entre Dios y los hombres, al que a veces se atribuía también capacidad para hacer milagros. «Dios decreta pero el *sadiq* puede anular Sus decretos»; ésta era la frase del Talmud en que se apoyaban. Pero esto les llevaba al extremo de considerar la fe como apoyada únicamente en la santidad del maestro. Al *sadiq* se dirigían las peticiones entregándole un papel con el nombre, el de la familia y las necesidades que se presentaban. Esa nota escrita (*pitka*) venía acompañada por una suma de dinero (*pidyon*). Algunos de estos maestros se oponían a que se les atribuyesen poderes semejantes pero otros, como Elimelech de Lizensk, insistían en cambio en el valor que para cualquier hombre corriente tenía asociarse de alguna manera con un *sadiq* que procuraba la santidad. Un *sadiq* puede a veces descender a los bajos niveles, sin peligro, para liberar las centellas divinas allí ocultas.

Martin Buber ha señalado que, en su primera etapa, el hasidismo produjo «cierto número de personalidades religiosas de una vitalidad, fuerza espiritual y múltiple originalidad como nunca habían aparecido juntas en tan corto espacio de tiempo en la historia de las religiones». Pero pasada esta primera etapa el movimiento degeneró al imponerse en él un principio dinástico. El hasidismo fue prácticamente pulverizado por la persecución nazi, pero grupos muy numerosos e importantes han sobrevivido o se han restaurado en Israel y en Estados Unidos. Es fuerte el hasidismo entre los judíos norteamericanos.

5. Al principio las comunidades judías no se opusieron al movimiento hasídico, que presentaba un estrecho paralelismo con el pietismo que entonces se desarrollaba entre los protestantes. En época de dificultades en los países del Este de Europa, esa propuesta a la unión personal con Dios, la alegría interior que ella comporta y la emoción del corazón, brindada a todos, incluso a los judíos con escasa preparación intelectual, explican que llegara a tener tanto éxito. Los discípulos y continuadores no se limitaron a seguir el magisterio de Baal Sem Tov, sino que afirmaron poseer algunos de sus cansinas. Representaban una tendencia opuesta a la

de los racionalistas e intelectuales ganados por la Ilustración, que intensificaban el uso de la metodología llamada *pilpul*. Desde el momento en que los *sadiq* eran considerados como mediadores entre Dios y los hombres, su posición se convertía en equivalente del sacerdocio en la religión católica.

Pilpul es una hermenéutica racional aplicada al conocimiento de la Escritura. Más concretamente, podríamos decir que consiste en una especie de casuística aplicada a la *halakha*. Por esta vía el procedimiento despertaba la irritación y las censuras de los maestros tradicionales, pues daba origen a debates en que parecía que lo importante era demostrar el brillo intelectual de sus participantes, lo que podía llevar a destruir los textos *halákhicos* sustituyéndolos por las ingeniosas conclusiones de los participantes. Acremente censurado, el método fue, sin embargo, ampliamente utilizado en las escuelas rabínicas del Este de Europa. Naturalmente, los que intentaban acercar el judaísmo a la Ilustración se convirtieron en defensores del *pilpul*.

Cambió radicalmente la situación en 1770, cuando los dirigentes de la comunidad de Vilna, que poseía el principal centro de estudios de todo el Este de Europa, declararon herético al hasidismo, pronunciaron contra él sentencia condenatoria y expulsaron a los seguidores de esta doctrina. Habían descubierto que conducía a desviaciones que afectaban seriamente al judaísmo ortodoxo. Comunicaron luego la decisión que habían tomado a los dirigentes de otras comunidades, recomendándoles que imitasen esta conducta. Se estaba reconociendo un hecho doctrinal: las tesis sostenidas por los maestros *hasídicos* debían considerarse heréticas. En 1781 la excomunión fue pronunciada también contra el libro *Toledot* de Jacob Joseph. Esta ruptura, en el seno del judaísmo, no sería nunca reparada porque afectaba a los aspectos doctrinales.

La gran batalla contra el hasidismo estuvo dirigida por Elijah ben Solomon Zalman de Vilna (1720-1797), conocido como el Gaon de Vilna en reconocimiento a su saber. Su vida ascética tuvo también una proyección sobre el estudio. Hijo de un erudito de renombre, sus viajes por Polonia y Alemania le permitieron entrar en contacto con las más diversas ciencias: esto le permitía afirmar que todas ellas eran imprescindibles auxiliares para el conocimiento de la Torah. Teológicamente no admitía compromisos. Aunque fuese en cierto sentido un autodidacta, se mostraba absolutamente fiel a la tradición. Reunió en torno suyo a un grupo de discípulos que llegarían a convertirse después en maestros importantes. Él fue quien por primera vez

definió el hasidismo no como una secta, de acuerdo con la vieja costumbre de Israel, sino como una desviación de la fe. Conocedor en profundidad de la Qabbalah, en su obra más importante, *Hagot Yerusalmí* (Comentarios al Talmud de Jerusalem), empleaba abundantemente textos de Joseph Caro y de Maimónides. Siendo más racionalista que místico, el Gaon de Vilna contemplaba en el hasidismo una insensata y peligrosa desviación de la verdad que comporta el judaísmo: Biblia, con la Mishná y la Guemará, forman unidad. Israel se condensa en la Torah. Por eso recomendaba penetrar a fondo en la correcta lectura de la Mishná sin conformarse con los comentarios de los maestros, que pueden ayudar en el conocimiento pero no sustituyen la experiencia directa. En ambas cosas, lectura de un texto hermenéuticamente preciso y comprensión adecuada del mismo, se aprecia su tendencia a la modernidad. El rigor de su conducta le convertía en un asceta, pero la extensión y profundidad de sus estudios hacían de él un verdadero maestro. La oración meditada, que los cristianos llaman contemplativa, constituye también un instrumento inapreciable para la elucidación de la mente.

Elijah hizo cuanto pudo para evitar que el hasidismo se extendiera por Lituania. Rechazaba absolutamente la enseñanza de éste cuando afirmaba que a Dios se sirve con todos los impulsos, buenos y malos, pues la doctrina revelada distingue claramente y así se lo hace saber a todos, entre aquello que está permitido y lo que está prohibido. Dios no puede ser creador del mal, pues es el Sumo bien. La doctrina que presentaba al *Sadiq* como una emanación de Dios le parecía simplemente el abandono del monoteísmo para entrar en la idolatría, pues Yahvé es por esencia uno y único. Por estas dos razones y otras muchas, en sus cartas se negaba a admitir que el hasidismo fuese una simple desviación corregible: se trataba de una perturbación de la fe, de la que ya no había retomo. Con anterioridad hemos anotado cómo Menahem Mendel de Vitebsk y Shneour Zalman de Lyady trataron de establecer un diálogo con él a fin de convencerle de que estaba equivocado, ya que su doctrina no se apartaba de la verdadera fe, pero se mostró tan inexorable que ni siquiera quiso recibirles. Poco antes de su muerte, como si se tratara de un testamento doctrinal, Elijah escribió una especie de carta dogmática a todas las comunidades judías del Este, en que denunciaba y condenaba los errores que él encontraba en el hasidismo. Esta carta sirvió para que los dirigentes de las comunidades, adhiriéndose a esta opinión, declararan a los hasidim ajenos a Israel y presentaran la denuncia de Shneour Zalman a las autoridades rusas a fin de que tomaran medidas porque se

trataba de un difusor de doctrinas peligrosas.

Estas denuncias y excomuniones no afectaron mucho a los hasidim. Como queda indicado, siguieron siendo fuertes. Más peligrosa parecía a los sadíq el desarrollo de la Ilustración que estaba llegando a Rusia y a la que, a su vez, consideraban como la negadora del verdadero espíritu de Israel. Cuando los hasidim conseguían imponerse en una comunidad, nada cambiaba en relación con sus estructuras externas. Si acaso, se acentuaba un tanto la tendencia al rigor en los vestidos y en el aspecto externo, porque era importante que los judíos se distinguiesen de los gentiles. La verdadera modificación en la estructura de la comunidad residía en que los rabinos perdían el papel directivo de la comunidad que hasta entonces ejercieran y quedaban reducidos a sus funciones de maestros; la dirección de la comunidad pasaba a los sadíq, los cuales, por su parte, se colocaban fuera y por encima de los órganos normales de gobierno y decisión. En resumen, las comunidades se tornaban más independientes.

## CAPÍTULO XXV

### HASKALÁ Y EMANCIPACIÓN

1. Hasta muy avanzado el siglo XIX únicamente Holanda e Inglaterra reconocieron a los judíos derechos civiles, aunque todavía no religiosos. Hubo conciencia de que se había entrado en un proceso sumamente lento, que los judíos, sin embargo, aceptaban con optimismo porque entendían que se trataba de ir superando etapas hacia esa meta de completa igualdad que se llamaba emancipación. Desde 1657 se les había declarado súbditos en las ciudades holandesas, aunque no podían ostentar cargos públicos porque en éstos se exigía un juramento calvinista antes de tomar posesión. Un obstáculo con que tropezarían también los católicos cuando de nuevo se les permitiera aflorar a la luz pública. A finales del siglo XVII, cuando Guillermo de Orange les admitió, tenían la categoría de extranjeros domiciliados, aunque con la ventaja de no tener que pagar el impuesto que a los demás se exigía.

En 1740 se dictó una ley que autorizaban reconocer derechos de súbditos a todos los judíos que acreditasen llevar siete años viviendo en las colonias. Quedaban exentos de prestar juramento cristiano en el momento en que, según la ley, declaraban su fidelidad al monarca. Se hizo, en 1753, una propuesta en los Comunes para que las mismas condiciones se aplicasen a los residentes en Inglaterra, pero las protestas que se alzaron fueron tan clamorosas que hubo que retirar tal moción. El Gobierno británico decidió obviar esta oposición retirando los impedimentos y gravámenes que obstaculizaban la participación en las Compañías de comercio y en las operaciones de Bolsa. Sólo en 1826, esto es, con muy poca anticipación respecto a los otros países europeos se lograría la equiparación económica. Por estos mismos años estaban siendo admitidos en España, aunque eran muy escasos en número.

La plena libertad religiosa tardaría mucho en producirse; en el fondo,

dependía de que se fuera disipando la confesionalidad del Estado. Mientras esto llegaba, los judíos estaban autorizados a practicar su religión en privado, pero sin manifestaciones públicas que, por otra parte, no querían. En España no llegó hasta la promulgación por parte del Concilio Vaticano II del Esquema sobre libertad religiosa, al que Franco quiso acomodar las leyes de su Estado; pero éstas afectaban también a ortodoxos, protestantes y musulmanes. El país más adelantado en esta materia fue Estados Unidos, que suprimió en su Constitución cualquier requisito o impedimento de carácter religioso. La Revolución francesa, pese a su solemne Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, procedió con más lentitud porque pretendía que el judaísmo quedara sometido a las mismas limitaciones que se habían impuesto al clero cristiano.

Es preciso tener en cuenta las dificultades con que, todavía, tropezaba el problema. Salvo Frankfurt, Praga y Worms, donde las comunidades judías habían conseguido sobrevivir a duras penas, siendo breves los períodos de expulsión, todas las demás existentes en Europa en el siglo XVIII eran nuevas. En su mayor parte habían surgido, además, del retorno de los conversos sefardíes al judaísmo, mostrando tendencia a restablecer las estructuras organizativas que tuvieran en la península Ibérica: a su frente se hallaba un consejo (*maamad*) que se renovaba cada año, pero que era también el encargado de elegir a los que debían sucederle. La primera generación había sido educada en el cristianismo, católico o luterano, y por eso su formación judía resultaba escasa aunque acaso, por esta razón, libre de influencias místicas. Este modelo es especialmente aplicable a Holanda, Inglaterra y América.

En Alemania las comunidades nuevas se formaban cuándo un judío de Corte ganaba la confianza del príncipe y estaba en condiciones de llamar a otros correligionarios; en este caso se adoptaba el sistema de organización askenazi, que otorgaba el poder a un consejo compuesto por potentados y rabinos. Se conservaron siempre cuatro cosas: el tribunal rabínico que orientaba la vida de los miembros de la congregación; la escuela religiosa (*Talmud Torah*); el hospital, y la sala de reuniones. En esas nuevas comunidades se mostraba un especial aprecio hacia los sabios talmudistas. Los ricos de la comunidad tenían a honra que sus hijas se casasen con estos sabios, a los que proporcionaban medios para sostenerse y ampliar sus estudios. De uno de estos matrimonios saldría, por ejemplo, David Oppenheim, que llegó a poseer una fabulosa biblioteca. El empeño de estos



judíos estaba puesto en borrar las diferencias de modas y costumbres que les separaban de los cristianos: el judaísmo, religión ante todo, no debía seguir un camino distinto del que las organizaciones cristianas habían adoptado. Las noticias que llegaban del Este y de la proliferación de movimientos como el sabbateísmo o el hasidismo, les asustaban.

2. Como una consecuencia de estas aspiraciones a lograr la emancipación, que dominan en los ambientes judíos de Europa, se produce un fenómeno que tendrá especiales incidencias posteriores en el Imperio y en Rusia, el cual se conoce bajo el nombre de *Haskalá* (Ilustración), y que aparece como una secuela del que había dominado en los ambientes europeos a lo largo del siglo XVIII. Supone, entre otras cosas, una incorporación de las corrientes judías al proceso que se estaba dando en la cultura occidental; como ella, conocerá las tres fases consecutivas de racionalismo, romanticismo y realismo. Sus representantes fueron llamados *maskilim*, que significa sabios, instruidos o civilizados, pero tomando estas palabras en el sentido que damos ahora al término progresistas. Aspiraban a que los judíos, sin perder su identidad religiosa, asimilasen la ciencia y la cultura europeas. Para decirlo con las palabras que utilizaba Moses Mendelssohn, verdadero fundador del movimiento, se trataba de derribar las barreras que separaban a los judíos de la sociedad cristiana, logrando una asimilación que juzgaban imprescindible en el camino de la emancipación.

Los hasidim denunciaron la Haskalá contagiando con sus aprensiones a las comunidades del Este de Europa: señalaba el camino que conducía a la extinción de la entidad religiosa judía. El tiempo pareció darles la razón, porque la mayor parte de los hijos de Mendelssohn y de muchos de los ilustres *maskilim* acabarían abrazando el cristianismo, ya que éste era el modo absoluto de eliminar la separación. El gran músico Felix Mendelssohn, a quien tanto admiramos, nació cristiano, como también Carlos Marx. De hecho, no eran pocos los hebreos ilustrados que proponían el repudio de toda la tradición rabínica. No es posible hacer una definición exhaustiva de la Ilustración judía porque una de sus características es, precisamente, la gran variedad de posturas que sus miembros adoptaban. En el fondo abría el debate en torno a una cuestión esencial, que iba más allá de las intenciones de sus protagonistas: el judaísmo es, además de una religión, una cultura, un orden de valores, un modo de ser, de tal manera que, aunque se pierda la fe, se puede seguir sintiendo y viviendo como judío, esto es, siendo judío. A la inversa, la aceptación de la fe mosaica no sería suficiente para convertir a

alguien en judío. En definitiva, Israel es una nación y la condición de judío debe adquirirse por nacimiento. Merced a la Ilustración no fueron pocos los judíos que iniciaron un proceso de desnacionalización, integrándose en la cultura de las lenguas de los países en que habitaban.

Moses Mendelssohn (1729-1786), nacido en Dessau e hijo de un copista de rollos de la Ley, trataba de construir un puente entre cristianismo y judaísmo a fin de conseguir que los cristianos amasen a los judíos. Para ello juzgaba imprescindible que estos últimos olvidasen el yidish, sus costumbres y sus vestidos, haciendo vida común con los demás ciudadanos. Siguió estudios de Filosofía en Berlín, donde contrajo estrecha amistad con Lessing, y fue el primer judío que escribió y publicó exclusivamente en alemán. En 1763 obtuvo el premio de la Academia de Prusia por su obra *Evidenz der metaphyssischen Wissenssalten*. Estaba fuera del ghetto, tenía una gran fortuna y había entrado en la intelectualidad germánica alcanzando los niveles más altos. En su casa se reunía uno de los salones más afamados de Alemania, al que acudían intelectuales judíos y gentiles indistintamente. Sostenía que el judaísmo era una religión y, como tal, una de las dimensiones fundamentales de la persona humana, no dudando de su verdad, antes sosteniéndola en debates famosos como el que mantuvo con el pastor Lavater. Lessing, sin contar con su autorización, publicó, sus «Discursos filosóficos» (*Philosophische Gespräche*), pero la obra que causó gran revuelo por la novedad de sus exposiciones fue el *Phaedon* (1767), que es un tratado acerca de la inmortalidad del alma.

Mendelssohn partía de la Revelación a Moisés en el Sinaí y de los Mandamientos que entonces fueron comunicados: llegaba inmediatamente a la consecuencia de que el judaísmo era la verdadera «religión natural» que preconizaban los ilustrados, base verdadera para todas ellas, lo que la colocaba en un nivel de superioridad. Esa religión natural, que es de «divina constitución» —puesto que el mismo Yahvé la había comunicado a los hombres, estableciéndola—, está dotada de un valor universal pues sus mandamientos, que constituyen el orden de la Creación, se dirigen y afectan a todos los hombres con independencia de las opiniones o creencias que profesen. Matar o mentir o dejar de amar a Dios sobre todas las cosas son verdades y deberes absolutos y no derivaciones de determinadas ideas o doctrinas. En esto se basaba su demanda de absoluta tolerancia: mientras se mantuviera la rigurosa observancia de los mandamientos, que coinciden con el orden que asegura la conservación de la Naturaleza, no había obstáculo para que los pensamientos y las creencias fuesen libres.

Toda esta doctrina comenzó a ser comunicada ampliamente a los judíos en 1778, cuando Mendelssohn publicó una excelente traducción de la Biblia, acompañada de un comentario (*Bi'ur*) en donde, acudiendo de modo especial a la *Guía de perplejos* de Maimónides, explicaba cómo el judaísmo, al ser esencialmente un sistema ético, puede permitir la mayor libertad de pensamiento. «Entre todas las leyes y mandamientos de Moisés no hay ninguna que diga debes creer esto o no debes creer esto. Todos dicen: haz esto o no hagas esto». Los rabinos entonces se asustaron, máxime cuando en esos comentarios llegaba a la conclusión de que la coerción sobre los ciudadanos, cuando incumplen la ley, corresponde únicamente al Estado y no a las Iglesias o comunidades religiosas; no podían, por tanto, los tribunales rabínicos reclamar para sí mismos ese poder de coerción.

En esta primera fase, los hombres de la Haskalá trataban de mantenerse en línea con la más estricta adhesión al judaísmo, pero cuando, en 1782, se promulgó el edicto de tolerancia de José II, antes mencionado, que afectaba a los súbditos del Imperio austro-húngaro, muchos vieron en él la oportunidad de avanzar en la ruta de la emancipación. Un discípulo continuador de Mendelssohn, Wessely, publicó, en hebreo —es decir, destinado a sus correligionarios— un ensayo. *Palabras de paz y de verdad*, en que recomendaba la introducción de cambios muy radicales en la educación judía para acercarse a la sociedad gentil. Los tradicionalistas se asustaron, presentando acusaciones contra los *maskilim*. Los ilustrados, sin abandonar todavía el tono moderado, fundaron una Sociedad de Amigos de la lengua hebrea (*Jebrat Doresé Leson Eber*) y comenzaron la distribución de un periódico en este mismo idioma, *Hameaser* (El Recolector), a fin de defender sus ideas. Tras la muerte de Mendelssohn los debates se harían más agudos, provocando una verdadera división, que se refleja en las fuertes querellas de nuestros días.

En suma, los ilustrados de segunda generación, invocando la memoria de Mendelssohn, elaboraron una especie de programa en defensa del que llamaban «judaísmo puro», esto es, racionalizado, leal a sus fuentes originales y liberado de las muchas adherencias que la tradición o el misticismo habían procurado. En cierto modo puede decirse que añoraban un judaísmo anterior a la caída de Jerusalem y combatían al Talmud y, de manera especial, los preceptos (*misvot*) que se habían ido añadiendo y a los que consideraban obstáculos que separaban a los judíos de los demás ciudadanos. Se mostraban dispuestos a colaborar con las autoridades, especialmente dentro de los nuevos Regímenes que se iban constituyendo tras las revoluciones. Cuando se

convencieron de que los dirigentes religiosos de su nación no iban a apoyarles, acudieron a esas mismas autoridades recabando su ayuda para llevar adelante un programa que a ambas partes convenían: los maskilim reclamaban, ante todo, que los judíos recibiesen una educación laica superior a la religiosa, que los niños aprendiesen el hebreo antes de enfrentarse con la Biblia, a fin de entender la Escritura por sí mismos y no a través de los comentarios de los maestros, y que la Torah y la Misná, como saber, fuesen el cometido de unos pocos, dedicándose todos los demás a adquirir una profesión útil.

Poco a poco, los judíos occidentales que se movían en los ambientes creados por la Ilustración, recibiendo este tipo de enseñanzas, olvidaron el hebreo y cuanto éste llevaba consigo. Los sabios, que tenían que pensar y escribir en la lengua del país, comenzaron a considerarlo «muerto»: podía servir para recitar algunas oraciones pero no para la vida ordinaria. En Berlín (1778) y Frankfurt (1804) se crearon las primeras Escuelas laicas judías. En Prusia y en Austria, que contaban ya con un número apreciable de judíos, las autoridades prestaron todo su apoyo a estos maskilim porque su meta coincidía: se estaba buscando la asimilación. Los judíos ilustrados propugnaban que el pueblo de Israel volviese a la agricultura, predominante antes del 70, porque las profesiones relacionadas con el dinero creaban mala imagen y dañaban la moral.

3. En el momento en que la Haskalá se desarrollaba en Occidente, tenían lugar los repartos de Polonia que consumaban, en 1795, la desaparición de esta nación. Ahora Rusia, que había prohibido la entrada y establecimiento de los judíos en su territorio, se encontraba gobernando la más nutrida población judía del mundo —aquella, además, en donde el tradicionalismo y el hasidismo habían echado profundas raíces—. Prusia, aplicando su legislación discriminatoria, trató de impedir que aquellos que le habían tocado en suerte pudieran trasladarse a otros lugares dentro de su propio reino. Consecuente con su propia doctrina, el despotismo ilustrado que gobernaba en Berlín pretendía que aquéllos de sus nuevos súbditos que aspirasen a la emancipación, tuvieran que equipararse, en todo, a los demás. De modo que se otorgaban derechos de traslado, de residencia y de ejercicio de determinadas profesiones a cambio de que asumiesen ciertas obligaciones, como el servicio militar, retraso del matrimonio hasta los 25 años, y prohibición de empleo de hebreo o yidish en sus documentos. Tales medidas procuraban una división pues eran muchos los judíos que se resistían.

Los que quedaron sometidos al gobierno ruso fueron clasificados como comerciantes; bajo este nombre se incluían todos los oficios y profesiones que les estaban asignados. A partir de 1788 —esto es, seis años después del primer reparto y antes de que se consumara toda la división—, se les incluyó en los gremios y corporaciones que a cada oficio correspondían. Un decreto de Catalina II del año 1782 disponía que todos los comerciantes tuviesen que vivir en ciudades y no en aldeas, donde el control hubiera sido más difícil. De modo que las primeras disposiciones adoptadas en relación con los judíos tendían a asegurar su sujeción. Hubo protestas: la población rusa se mostraba tan hostil como la de otros lugares. Por eso, en 1791, la zarina decidió que los judíos no pudiesen fijar su residencia fuera de las provincias en que hasta entonces habían vivido. Desde este momento comenzó a formarse en los gobernantes rusos una idea: acaso la solución del «problema judío», es decir, de esa nación sin territorio, pudiera hallarse asignándoles una especie de reserva territorial en la que ejerciesen toda clase de derechos, prohibiendo en cambio su residencia en otros lugares. Pero esa reserva no debía quedar cerrada a los cristianos porque se seguía esperando una conversión.

Es precisamente en el Imperio ruso donde se constata la existencia de un problema judío, expresado en estos mismos términos, lo que implicaba la búsqueda de una solución. Con otras palabras, los revolucionarios franceses coincidían con esta apreciación. El conde de Mirabeau, que había conocido personalmente a Mendelssohn en Prusia y se hallaba influido por el libro de Dohm, publicado como anotamos en 1781, también abogó en favor de una solución que fue adoptada por la Asamblea en 1791 bajo la forma de una ley que hacía a los judíos ciudadanos franceses dotados de los mismos derechos que los demás. Las comunidades de Burdeos y Bayona no ofrecieron dificultad; eran pocos. Pero en Alsacia y Lorena, anexionadas del Imperio germánico, la sociedad cristiana se mostraba recelosa de aquellos que, además, eran muy pobres. La contrapartida de esta ley que ofrecía libertad e igualdad era que tendrían que dejar de ser judíos para ser franceses. Uno de los diputados propuso que los que rehusasen esta condición debían ser expulsados de Francia. En la práctica, la emancipación otorgada por la Asamblea significaba la desaparición de la estructura judicial y administrativa de las comunidades y la conversión de los rabinos en funcionarios pagados por el Estado, como se intentaba hacer con el clero católico.

A pesar de estos obstáculos, la mayor parte de los judíos mostró su simpatía hacia la revolución cuyos ejércitos eran bien recibidos por su parte. Esto influyó seguramente en Alejandro I de Rusia, llegado al trono en marzo

de 1801, cuando el Imperio napoleónico y la paz de Amiens parecían consolidar el proceso revolucionario. El zar designó en 1802 una comisión que estudiara el problema proponiendo las soluciones. Ésta formuló dos criterios alternativos aceptando, en principio, que los judíos debían alcanzar plenitud de derechos civiles: *a)* debían ser educados al modo occidental y reformados antes de que pudieran reconocérseles tales derechos; y, *b)* había que comenzar concediéndolos, a fin de que luego ellos mismos se reformasen. El resultado de estos trabajos fue el Estatuto concluido en 1804, precisamente un año antes de Austerlitz.

De acuerdo con este documento los judíos eran, en su estado presente, producto indeseable, que necesitaba ser radicalmente cambiado para que resultara de utilidad al reino —que se presentaba, en la mente de Alejandro, como la santa alternativa de la Revolución—. Se les prohibía vivir en aldeas, hacer arrendamientos, tener posadas o comerciar en alcohol. Se ampliaba la zona de asentamiento a otras zonas de Ucrania y de la costa del mar Negro. Sobrevivían las escuelas judías con fines religiosos, pero los niños tendrían acceso a cualquier otro centro de enseñanza para educarse con los demás súbditos. Todos los documentos serían redactados en la lengua del país correspondiente, relegándose el hebreo a funciones religiosas y el yidish a usos meramente coloquiales. En medio de estas limitaciones el Estatuto era un paso de avance, pero no llegó a ser promulgado. Las grandes guerras contra Napoleón y el esfuerzo patriótico que fue necesario realizar lo impidieron: con la victoria del patriotismo volvieron las antiguas prevenciones contra los judíos.

Napoleón se planteó la cuestión de un modo enteramente semejante: a su juicio, los judíos constituían una nación a la que sería preciso alojar en territorio ajeno o asimilar en el caso de que sus miembros permaneciesen. Los moradores en Alsacia y Lorena —que se seguían mostrando vinculados al Imperio y a las formas de vida tradicionales— plantearon la cuestión aguda de las deudas impagadas presentándola como una de las formas de opresión; no había seguridad de que los préstamos otorgados les fuesen devueltos. El emperador acordó otorgar una demora general de un año, convocando una Asamblea de notables en París, el año 1806, para examinar varias cuestiones. Mientras tanto había dispuesto que sus ejércitos llevaran el tema de la emancipación en la punta de sus bayonetas. Dondequiera que los ejércitos revolucionarios llegaban se suprimían las limitaciones legales que venían desde antiguo. De este modo, los judíos de Alemania, Holanda, Italia o Polonia aclamaban a Napoleón como a un libertador. Los judíos comenzaron

a asumir funciones administrativas y de gobierno, y se incorporaron a aquellos mismos ejércitos. El mayor entusiasmo se registra en Polonia porque coincidía con los sentimientos de la población no judía que veía resurgir su reino.

La Asamblea de julio de 1806 reveló una de las cuestiones discordantes: Napoleón quería que se prohibiese la poligamia, se admitiese el divorcio, se acabase con la usura y, sobre todo, que fuesen estimulados los matrimonios mixtos como vehículo adecuado a la integración. Comenzaban a surgir las dificultades, pues quedaba al descubierto el propósito imperial que consistía en hacer desaparecer el judaísmo. Las autoridades imperiales convocaron al gran Sanhedrin en París, en febrero de 1807, a fin de que éste, en nombre de la nación judía, sancionara los acuerdos tomados. Aguardaba a los interesados una profunda decepción que se hizo visible cuando se publicaron los dos edictos de 1808. Por el primero, todas las comunidades judías en el Imperio quedarían sometidas a un Consistorio Central que sería único interlocutor válido con el gobierno para las cuestiones que afectasen a los intereses judíos. El segundo fijaba las limitaciones: quedaba prohibido el asentamiento en la zona nordeste de Francia; al Estado correspondía ejercer la supervisión sobre deudas y préstamos; ciertos oficios no podrían practicarse sin poseer la licencia correspondiente, y a los judíos se impedía hacer uso de la licencia de sustitución en el servicio militar. «Infame» fue el calificativo que los judíos aplicaron al segundo edicto.

4. La caída de Napoleón vino acompañada de la invalidación de todas sus leyes. A pesar de todo, no se retornó a la situación anterior a la Revolución, porque se habían creado hábitos e intereses que lo impedían. El Congreso de Viena, al intentar una reordenación de la vida en Europa —bajo la influencia de Alejandro I y de sus doctrinas acerca de la universalidad del Cristianismo—, admitió que era necesario reconocer a los judíos «derechos civiles», pero sin concretar demasiado. En adelante, el problema judío pasaba a ser competencia de las naciones que allí se habían reunido. Naturalmente, hubo diferencias entre unas y otras, pero puede decirse que a lo largo del siglo XIX tuvo lugar el avance espectacular de la equiparación de los judíos en todo el Occidente, un hecho que responde de lleno a la Emancipación. Lo que las leyes no podían otorgar era un gesto de simpatía por parte de la sociedad cristiana. El antisemitismo permaneció, agudizándose además en determinadas coyunturas.

Coincide la emancipación de los judíos con ese otro fenómeno que afecta a toda la sociedad y que podemos definir como secularización. La comunidad cristiana perdía su universalidad y se convertía en un sector específico de la población, cada vez más reducido. De este modo era más fácil equiparar en el trato ambas religiones. Por ejemplo, desde 1831, los rabinos comenzaron a percibir emolumentos del Estado francés, los mismos que se otorgaban a los sacerdotes católicos. Cuando en 1905 triunfó la política llamada laica, esas gratificaciones fueron suprimidas a unos y otros. Los brotes de antijudaísmo, que llegarían a hacerse muy graves con los nacionalismos y con el Estado soviético, devolvieron a los judíos conciencia de su identidad y de cómo las propuestas de asimilación eran engañosas, pues implicaban siempre propuestas de renuncia radical al judaísmo.

En la práctica, emancipación, asimilación y conversión a la gentilidad venían a ser caras de la misma moneda. Los judíos comenzaban prescindiendo de la barba, del vestido peculiar y de los signos externos de identificación. Ya eran, pues, como los demás ciudadanos. Usaban exclusivamente la lengua del país, aunque en sus ceremonias religiosas siguieran empleando los libros hebreos. El cristianismo no era ya contemplado como una abominable idolatría politeísta, sino como «otra» religión tan digna de respeto como la propia. Los aspectos diferenciales, en doctrina o costumbres, comenzaron a ser puestos en duda. Aumentaban los matrimonios mixtos cuyos vástagos eran normalmente educados ya como cristianos, puesto que se trataba de asimilar. Cuanto más se elevaban estos judíos en el seno de la sociedad, mayor era la tendencia a cortar las relaciones con la comunidad, olvidando su condición de judíos.

Tras la desaparición del Imperio napoleónico, desaparecieron las reticencias que se crearon en 1809 y se contempló por los judíos aquella época como una edad progresista a la que era preciso volver. En la práctica, aunque las leyes hubiesen quedado en suspenso, nadie se atrevió a suprimir las concesiones y reconocimiento que se les otorgaran. La revolución liberal en Francia decidió, en 1831, que sacerdotes católicos, pastores protestantes y rabinos judíos fuesen tratados en plano de igualdad, porque todos ellos prestaban un servicio a la comunidad. Podemos decir que la integración fue, en Francia, más rápida y completa que en los otros países europeos, influyendo sin duda el creciente espíritu laico, pues el apoyo a los judíos era entendido muchas veces como una manifestación de enemistad hacia la Iglesia católica. Pero el ascenso social no se limitó a este país. Pensemos en Juan Álvarez Mendizábal, que en los años 30 dominó el gobierno español



dirigiendo la guerra contra el carlismo. Desde mediados del siglo XIX comenzaron a encontrarse judíos en los más altos puestos de responsabilidad del Estado. Alfonso Cremieux fue el ministro de Justicia que abolió la esclavitud en las colonias y la pena de muerte para los delitos políticos, y Achille Fould fue ministro de Estado y Finanzas con Napoleón III. Naturalmente, abundaban los banqueros judíos. Desde 1860 se creó la Alianza Israelita Universal, con objeto de prestar ayuda a los judíos pobres en otros países y para colaborar con Montefiore en el proyecto de reasentamiento en Tierra Santa.

Ascenso y poder económico eran fuertes argumentos en favor de las tesis de los que sostenían que el judaísmo era la urdimbre sobre la que se sostenía el capitalismo en su marcha imparable. Había, pues, un invisible poder judío, no por ello desprovisto de eficacia. Los grandes doctrinarios que en el tránsito hacia el siglo XX se invocarán como explicación del antisemitismo, como Charles Fourier o J. Toussend, proceden de esta época, lo mismo que la leyenda de los Protocolos de Sion. Episodios como la bancarrota de la Empresa Unión General en 1882, y luego el proceso Dreyfus, perjudicaron mucho a los defensores del judaísmo, incluso después de que se hubiera restablecido la justicia. Lo importante y positivo, sin embargo, estaba en los amplios sectores europeos que habían cambiado su mentalidad del recelo por la de la estima. En la gran persecución nazi sólo un 30% de los judíos en Francia pudo ser descubierto. Y ni uno solo de los que consiguieron llegar a España fue devuelto por un Gobierno que, además, organizó el rescate de cierto número de sefardíes.

Antes y después del Congreso de Viena la emancipación era ya un hecho consumado en Holanda y en Bélgica. Hasta 1941 los judíos considerarían a Holanda como el país que les brindaba mejores condiciones. Tampoco en Italia se suprimieron las ventajas que les otorgara Napoleón, aunque hubiera retrocesos legislativos en el reino de Cerdeña, Módena y los Estados Pontificios. La Iglesia estaba a la defensiva a causa de la revolución liberal y de sus efectos; como los judíos aparecían asociados a todos los movimientos antipapales, el recelo hacia ellos aumentó. España y Portugal carecían ahora de comunidades criptojudías que pudiesen aflorar, pero las leyes de libertad religiosa, sin haber anulado expresamente los decretos de expulsión, permitieron a algunos judíos instalarse en estos países ya durante el siglo XIX sin que se produjeran manifestaciones de antisemitismo, pero sin que las leyendas difamatorias se anulasen.

Italia es un caso singular. El proceso de unificación, preparado de largo tiempo atrás y ejecutado en un plazo relativamente breve, a mediados del siglo XIX, fue emprendido por la Casa de Saboya, cuyos miembros se titulaban reyes de Cerdeña, contando con el apoyo de todos los partidos anticlericales, incluyendo también a la Masonería, de modo que, en ciertos aspectos, parecía una lucha contra la Iglesia católica. Los judíos se sumaron a ella, participando, por ejemplo, en las fuerzas movidas por Garibaldi. En consecuencia, la conquista de Roma en 1870, culminando el proceso, fue saludada como una victoria también para el judaísmo. La equiparación en el nuevo reino de Italia fue completa: hubo ministros y hasta un presidente de Gobierno judíos. Pero esto mismo alimentaba los recelos de los católicos que veían en ellos enemigos de la Iglesia. Corrientes de antisemitismo estuvieron fluyendo hasta la segunda guerra mundial.

5. El siglo XIX se ha caracterizado en todo el mundo por el extraordinario crecimiento demográfico. Los judíos superaron a todos los demás pueblos en este aspecto, pues pasaron de 2,5 millones de individuos a 7,5. Las razones se encuentran en el descenso en la tasa de mortalidad, el papel sólido de la mujer en la familia, siendo ella la dueña del hogar, la estabilidad de los matrimonios, el escasísimo porcentaje de hijos ilegítimos, la falta de consumo de alcohol y el espíritu de solidaridad que ponía a cubierto de la miseria. Todos estos datos actuaban con más fuerza en Occidente que en Oriente, por lo que la proporción entre askenazis y sefardíes se alteró, significando éstos al final del período tan sólo un 19% del total. La abundancia de reservas humanas permitió una fuerte emigración a Francia, Inglaterra, ciertas regiones de Rusia pero, sobre todo, a América.

Los grandes núcleos del judaísmo fueron: el Imperio ruso (4 millones), Austria-Hungría (1 millón), Alemania (550.000) y Estados Unidos (250.000). El vigoroso crecimiento de Sudamérica es posterior. Se concentraban de manera especial en las ciudades, dando origen al nacimiento de desmesurados barrios judíos: Varsovia registraba 125.000 y por encima de las 50.000 almas se encontraban en Berlín, Viena, Odesa, Budapest y Nueva York. Una minoría en todas estas ciudades llegaba a insertarse en las capas más elevadas de población, pero la mayor parte, siendo emigrantes pobres, venían a engrosar el proletariado urbano. Como la vida religiosa tradicional se conservaba mucho mejor entre los pobres que entre los ricos, a las diferencias económicas se sumaron también las religiosas.

Esa misma diferencia se acentuaba al comparar las juderías del Este con las del Oeste. Aquí la progresiva liberación de los siervos impuso cambios que alejaban a los judíos del campo y les insertaban en la ciudad: ya no podían ser arrendatarios de las fincas señoriales; también perdieron sus posadas y se les prohibió el comercio de alcohol. Había tres oficios —sastres, sombrereros y joyeros— en los que lograban desenvolverse; era difícil, en cambio, que pudieran incorporarse a otros. De ahí que se dedicaran al comercio, tanto al por mayor como al menudo. Aportaron a esta actividad un manejo hábil de la propaganda y también la especialización en dos extremos: las mercancías muy caras, que alimentaban el lujo, y los productos baratos de carácter popular.

La influencia que en el siglo XVIII poseyeran los «judíos de Corte» era ahora patrimonio de los grandes banqueros. Bastan unos pocos nombres para que comprendamos su importancia. Gerson von Bleichröder ayudó a Bismarck en sus grandes operaciones financieras, en el manejo de los recursos que necesitaba durante la guerra y en el cobro de las indemnizaciones impuestas a los vencidos. Ya hemos explicado cómo Achille Fould fue ministro de Finanzas de Napoleón III y de cómo la política del Segundo Imperio permitió una verdadera proliferación de empresarios judíos. Los hermanos Pereira fundaron el Crédit Mobilier y aportaron los primeros capitales para la construcción del ferrocarril. Rothschild gestionó para Disraeli la compra de las acciones del Canal de Suez, que permitirían a la larga a Gran Bretaña apoderarse de esta vía de comunicación. Éstos fueron los banqueros más famosos en Europa; a ellos habría que añadir Poliakov en Rusia y Hirsch en el Imperio otomano. Reuter, que creó la famosa agencia de noticias británica, era judío, como lo era también Wolff, que hizo lo propio en Alemania. Pero era, precisamente, esta serie de datos la que el antisemitismo presentaba como prueba de que un siniestro poder judío se alzaba sobre el mundo.

La emancipación, que borraba las diferencias entre judíos y no judíos, tropezaba en Inglaterra con un obstáculo difícil de salvar, ya que el rey —en este caso Victoria— era cabeza de la Iglesia. De modo que el juramento «por la verdadera fe de un cristiano», que implicaba sumisión al anglicanismo, era exigido en muchos lugares, incluyendo las grandes Universidades como Oxford o Cambridge. Se eximió de él a los católicos en 1829, como una de las reformas que impulsara el duque de Wellington y, sobre este precedente, también a los judíos en 1837. Este último año Moses Montefiore fue elegido

sheriff y la reina le nombró caballero. Disraeli, aunque de origen judío, figuraba como anglicano. En 1847, el barón Lionel de Rothschild fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes. A propuesta del primer ministro esta sección del Parlamento, por abrumadora mayoría, acordó dispensarle del juramento, pero la Cámara de los Lores se negó en redondo, impidiendo a Rothschild ocupar su escaño. En 1858 se tomaría el acuerdo de que los juramentos se prestasen por separado. De este modo, un judío podía entrar en la Cámara Baja pero no en la alta.

6. El espíritu de emancipación, difundido por Europa mediante las disposiciones legales napoleónicas, alcanzó incluso a Prusia. En las comarcas renanas incorporadas al Imperio estuvo vigente el Código del emperador. Muchos otros Estados alemanes copiaron el modelo, invocando sobre todo el Estatuto de José II de Austria de 1781. Tras la derrota de Iena (1806), se acometió en Prusia un plan completo de reformas entre las que se incluye el decreto de 1812, que otorgaba a judíos y gentiles igualdad de derechos. La concesión pareció a muchos prematura, pues despertó abundantes recelos en la nobleza prusiana. Los judíos, ahora muy numerosos en Berlín, contribuyeron al desarrollo de la economía prusiana, pero pronto se desataron las críticas porque había quienes los calificaban de elemento disolvente. De cualquier modo y durante estos años iniciales del siglo XIX la equiparación parecía lograda: Dorotea Mendelssohn, hija del famoso pensador, sostenía un salón literario. Otros semejantes funcionaban en casa de las familias Herz o Varnhagen von Ense. Nombres y apellidos se van confundiendo.

Éste es el medio ambiente en que se desarrolla el romanticismo judío, que tiene en Heinrich Heine su principal representante. La conciencia de los reformadores era muy clara a este respecto. El canciller Hardenberg y el ministro de Educación Alejandro von Humboldt, que representaba a su país en el Congreso de Viena, sostuvieron con vehemencia el principio de la equiparación de los judíos y, con ayuda de Metternich, lograron introducir un artículo en la Confederación Germánica que debía suceder al Santo Romano Imperio garantizándola. Fue una libertad menos efectiva en la práctica de lo que parecían prometer las palabras. Nadie se atrevería en adelante a legislar de distinta manera, pero la obediencia a las disposiciones estaba lejos de conseguirse. Muchos dirigentes judíos protestaban también de las propuestas de emancipación, porque les parecía ésta una especie de disolvente final para el judaísmo.

Entraba en juego una cuestión distinta. Contra Napoleón y la revolución que éste significaba, se había alzado un pueblo, no unos príncipes; y él encarnaba el «espíritu nacional alemán», el *Volkgeist*, como si se hubiera vuelto a los momentos en que Lutero apelaba a la dignidad de dicha nación. Desde esta posición romántica, apelando a la historia y a los sentimientos, se trataba de enfrentarse con «la cuestión judía». Surgió una abundante literatura, en pro y en contra, que se enfrentaba con aquel problema que significaba la presencia del medio millón de judíos. Friedrich Rühs, historiador, y Jakob Fries, filósofo, coincidieron en un principio de respuesta: los judíos constituyen una nación y como tal es imprescindible tratarla. Ahora bien, una nación dentro de otra constituye un disolvente para esta segunda. En consecuencia, definían el judaísmo en Alemania como «una enfermedad prolífica de personas, cuya fuerza crece mediante el poder del dinero». Desde esta posición era muy fácil derivar hacia las calumnias: se trataba de ladrones y de traficantes en bienes robados, de modo que la única posibilidad de asimilación residía precisamente en que dejaran de ser judíos. Esto era precisamente lo que algunas autoridades judías denunciaban: la emancipación no significaba otra cosa que la desaparición del judaísmo.

Pero Fries había ido mucho más lejos: consideraba «una acción inmensamente importante la de liberar a nuestro pueblo de esa plaga». De modo que la conciencia de que Alemania necesitaba de alguna clase de solución final para el problema del judaísmo, a fin de que se afirmara sin traumas su *Volksgeist*, data de los comienzos del siglo XIX. Fue entonces cuando Hartwig von Hunt-Darowski escribió un terrible panfleto, *El espejo de los judíos*, difundido en el clima de exaltación que provocara la guerra contra Napoleón y todos sus aliados; en él identificaba a los judíos con criminales sin posible remisión. Apuntaba a tres soluciones que, con indiferencia, juzgaba igualmente válidas: venderlos como esclavos, matarlos —«no considero que matar a un judío sea un pecado o un crimen; no es más que una simple infracción policial»— o devolverlos a Tierra Santa, de donde no tenían que haber salido. De modo que en la etapa última de las guerras contra Napoleón los sentimientos antijudíos se exacerbaban. Hubo en 1819 motines contra los judíos en diversos lugares.

7. Nunca faltaron a los antisemitas ejemplos que alegar en apoyo de estas andanadas de odio. Los judíos habían estado con la Revolución y aplaudían al paso de los soldados de Napoleón que aportaban las leyes emancipadoras. Además, ahí estaban los Rothschild, sirviendo a todos

para crecer en su propio poder. Procedían de Frankfurt-am-Main, una ciudad considerada como refugio supremo de los judíos, que habían podido conservar su residencia, en condiciones de inferioridad, y estrechada entre dos límites, la cloaca y la muralla que la hacían insalubre. Cuando los antepasados del linaje pasaban por la calle tenían que ceder la acera a cualquier gentil o quitarse el sombrero delante de cualquiera que se lo exigiese. Aquí surgió el hombre genial, Mayer, que comenzó prosperando con un negocio de ropas usadas.

En 1785 Mayer había reunido suficiente dinero, que le permitió cambiar de casa y dedicarse al negocio de las antigüedades y del cambio de moneda; sus clientes eran ahora los ricos, incluyendo al príncipe de Hesse-Cassel, Guillermo IX, que le convirtió en su principal agente. Podía manejar mucho dinero de depósitos ajenos y desplegar sus dotes de cambista y agente de créditos. Sus cinco hijos pudieron repartirse el mercado: Nathan se instaló en Londres, Jacobo en París, Solomon en Viena y Karl en Nápoles; Amschel había permanecido en Frankfurt, donde seguía estando el núcleo esencial de aquella tela de araña que iba creciendo por toda Europa. Cuando Guillermo IX tuvo que huir ante las tropas de Napoleón, los Rothschild permanecieron, emancipados, guardando y defendiendo el patrimonio del príncipe. Además, Nathan estaba en Londres, al otro lado del frente, poniendo su talento y sus medios al servicio de la causa británica. Él organizó la financiación del ejército que vino a Portugal y España. Disponiendo de agentes a uno y otro lado, se podía prestar servicio a Napoleón y hacer llegar subsidios a quienes le combatían.

De este modo, al acabar la guerra, hubo en Europa la sensación de que se había constituido un «cuarto poder». Los Rothschild, que se contaban entre los vencedores, organizaron un sistema de comunicaciones con palomas mensajeras y señales luminosas que anunciaba ya el telégrafo; disponían, además, de un barco permanentemente situado en Dover para cruzar el Canal. Sus noticias eran las más rápidas, pero sobre todo las más fiables, porque los hermanos tenían acceso a las fuentes de decisión de los distintos reinos. Solomon, en Viena, ganó la confianza de Metternich y de Federico Gentz, los cuales comentaban con él las grandes líneas de la política. Jacobo sirvió en París a Luis XVIII, Carlos X y Luis Felipe, sin que la revolución de 1830 pareciera afectarle en lo más mínimo. Dinero de la Banca permitió el trazado de la red de los ferrocarriles franceses. Hasta mediados del siglo XIX las cinco Casas de la Banca Rothschild, a menudo enfrentadas entre sí por la

divergencia de intereses, actuaron como agentes financieros de los gobiernos con que se relacionaban. Luego fueron estos mismos gobiernos los que comenzaron a generar los instrumentos que necesitaban, obligando a los grandes empresarios judíos a insertarse en él ámbito de los negocios privados. En esa primera etapa, los Rothschild consiguieron ventajas para sus correligionarios. En 1822 los judíos quedaron equiparados en Frankfurt a los demás ciudadanos.

Es exagerado decir que fuesen una mano oculta tras el poder. No había mucha diferencia con el papel que desempeñaran en la Edad Media sus lejanos antecesores: podían conseguir créditos y préstamos para los príncipes y, a cambio, solicitaban de éstos favores para su persona o para su pueblo. La sección británica prosperó sin tregua, otorgando a los miembros de esta familia un puesto entre la nobleza. Pero en Alemania tropezó pronto con recelos y limitaciones. Crecía el nacionalismo alemán y, a través de él, se iba insertando una idea: que la emancipación de los judíos, procurada desde fuera, era un perjuicio para la nación alemana; Se emplearon los textos de Lutero para demostrar que el judaísmo iba contra «la nobleza de la nación alemana». No faltaban quiénes dijeran que Rothschild con sus negocios y Reuter con su agencia de noticias, ambos internacionales, estaban trabajando para impedir que Alemania fuese una nación.

Grandes figuras de la cultura europea sufrieron los efectos de este rechazo. Heinrich Heine (1797-1856), el famoso poeta romántico —cuyas composiciones han servido de texto a los más importantes músicos—, autor del conocido poema *Lorelei*, fue calificado de antigermano. Aunque se bautizó buscando alguna forma de asimilación, recibió tales muestras de repulsión que en 1831 se estableció en Francia, ejerciendo como periodista. Ludwig Börne (1786-1837) que escribió muchos artículos contra la política del gobierno alemán, también justificaría muchos de los insultos. Los nazis, en los años 30, condenarían a la hoguera los libros de ambos autores.

Razones muy complejas confluyen para hacer que la emancipación hiciera escasos progresos en Alemania o Italia durante el siglo XIX. A los ojos de los exaltados nacionalistas o de los que sentían nostalgia hacia un pasado que las revoluciones destruyeran, los judíos eran un obstáculo. En aquellos países que en fecha relativamente temprana les expulsaran, los odios y prejuicios contra los judíos habían desaparecido. No era éste el caso de Alemania o de Italia, donde siempre habían permanecido comunidades vivas. Heine y Borne vieron en la revolución de 1830, y en general en los movimientos hacia el

liberalismo, una especie de esperanza final; ni uno ni otro se sentían especialmente religiosos. Heine llegaría a afirmar que «la libertad es una nueva religión, la religión de nuestro tiempo, y los franceses el pueblo elegido». Y Börne reclamaba para Alemania que se convirtiera en «casa de libertad». Pero había, entre los judíos religiosos, otra corriente decidida a colocar la fe por encima de cualquier consideración política y desconfiaban de la Haskalá y de su consecuencia, la emancipación, ya que una y otra les parecía una amenaza a su propia existencia. Tradición era la palabra clave de esta segunda tendencia.

8. No podemos, pues, formular una visión unívoca del judaísmo. También entre los gentiles se advertían fuertes divergencias cuando se trataba de enfocar el problema. En los círculos liberales que marchan en defensa de la libertad, predominaba el sentimiento de la emancipación, siempre y cuando ésta sirviese también para que los judíos abandonasen el apego a sus tradiciones. Liberalizar la religión; así lo reclamaba también H. E. G. Paulus, teólogo luterano y uno de los promotores de la que se llamaría luego «teología liberal». Creía que el arcaísmo de la religión hebrea era causa de los serios problemas que el judaísmo significaba. De modo que el antisemitismo germano se alimentaba de dos argumentos, el religioso que denunciaba el arcaísmo de la tradición judía, y el nacionalista que les contemplaba como un obstáculo para la maduración del Volksgeist.

En Italia, las revoluciones liberales aparecieron como una demanda de anticlericalismo y persecución contra la Iglesia. Los judíos no eran solamente colaboradores de estos movimientos hacia la unidad, sino también beneficiarios de una situación que, en nombre de la unidad nacional, daba pábulo a doctrinas contrarias a la fe de la Iglesia, amparadas bajo el calificativo de modernismo. En 1864 Pío IX, precisamente aquel a quien los movimientos liberales saludaran con gran entusiasmo, condenaría los errores del modernismo, haciendo una lista de aquellos que atentaban contra la rigurosa conciencia de dignidad humana sostenida por el cristianismo. No se puso atención en tales errores concretos: tradicionalistas y revolucionarios coincidieron en decir que el Papa había condenado al liberalismo. En consecuencia, se montó contra el Pontífice una campaña de descrédito que era resultado de la decepción que muchos sufrieran al ver que Pío IX no había respondido a las esperanzas que los nacionalistas en él depositaran.

Aunque el reino de Cerdeña había sido en 1815 el que más se distinguiera en su reacción contra las leyes napoleónicas y, por ende, contra el judaísmo,



todo cambió a partir de 1848 cuando los monarcas de la Casa de Saboya asumieron la dirección del programa liberal de unificación de Italia. Cavour, primer ministro desde 1851, se sirvió incluso de los garibaldinos —en cuyas filas, como dijimos, militaban numerosos judíos— para llevar a cabo la incorporación de Sicilia, Nápoles, Milán, Florencia y Venecia. En todas partes, conforme se iba produciendo la anexión, entraban en vigor las leyes emancipadoras. De este modo, los Estados Pontificios, y especialmente Roma, de donde los judíos nunca fueran expulsados, se convirtió en un espécimen de arcaísmo legislativo. Las leyes italianas de 1867 no eran en aquéllos de aplicación.

Se organizó una propaganda política que, entre otras cosas, intentaba presentar a Pío IX como Papa retrógrado y antisemita; los efectos de la misma han durado hasta hoy. En el fondo, la batalla se estaba librando entre quienes, con el Pontífice, defendían la doctrina tradicional de la Iglesia y los que querían modificarla en aras de una «puesta al día». Se esgrimió el caso Mostaza como si en él hubiera tenido directa intervención Pío IX. Una sirvienta de esta familia, al comprobar que un niño de seis años padecía una grave enfermedad, hizo que le administrasen el bautismo, según a ella, cristiana, habían enseñado para casos de emergencia, sin cuidarse de que era judío. De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, ley en los Estados Pontificios, el bautismo es sacramento indeleble. La policía se hizo cargo del niño y lo envió a un monasterio para que fuese educado. Al llegar a la mayoría de edad, el neófito optó por el cristianismo, con tal decisión, que sería ordenado sacerdote. Pero el escándalo fue utilizado como un crimen de sangre a la inversa: los cristianos robaban niños judíos para convertirlos.

Nos engañaríamos si creyéramos que el judaísmo en Italia se reducía a estos aspectos políticos, apasionados como sucede en todos los procesos nacionalistas. Pocos autores revistieron la importancia de Samuel David Luzzato, llamado Shadal (1800-1865), nacido en Trieste e hijo de un carpintero. Las dificultades económicas de la familia no le impidieron alcanzar un grado tal de conocimiento de la literatura hebrea que, en 1829, se le nombraría profesor de la Escuela rabínica de Padua. Desdichado en su vida familiar —primero murió su mujer, tras larga enfermedad, luego su hijo mayor y su única hija— buscó refugio precisamente en lo que él llamaba «judaísmo de sentimiento». «El hebreo es mi pasión y el renacimiento de su literatura, el sueño más hermoso de mi vida». Autor de cuarenta libros y de una enorme suma de artículos, es contado entre los fundadores de lo que en Alemania se llama ciencia del Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*).

Moviéndose entre los rigores de la ortodoxia y el misticismo de la Qabbalah, defendía con ahínco la tradición racional de la religión y del pensamiento hebreos. Pudo demostrar que el *Zohar* carecía de la antigüedad remota que sus adeptos le asignaban, pues había sido redactado en Segovia en el siglo XIII. Luzzato pretendía devolver el judaísmo a la realidad que ya tuviera, lejos de extremos, presentándolo como una aportación decisiva para el progreso humano, alternativa del antropocentrismo helenista. Muchas de sus afirmaciones exegeticas, que molestaron a sus contemporáneos, han sido confirmadas después. Hombre de cultura universal, le interesaban todos los aspectos del saber humano.

Los Krochmal, padre Nachman (1785-1840) e hijo Abraham (1823-1888) se habían adelantado a Luzzato en este esfuerzo para presentar al judaísmo como una parte esencial del progreso humano. Procedían de Brody, en Galitzia, y habían sido educados en el hasidismo, pero al trasladarse a Berlín se convirtieron en discípulos y fieles continuadores de Mendelssohn. Influidos por los grandes pensadores de su tiempo, Kant, Fichte, Lessing, Schelling e incluso Vico, llegaron a ser firmes defensores de la *haskalah*. Nachman fue propuesto como Gran Rabino, pero él rehusó: el estudio le parecía tarea más importante. Coincidiendo con la corriente dominante en Alemania, buscaba la clave del judaísmo en una interpretación de su historia. Su obra fundamental, *Moreh Nevukhei ha-Zeman* (Guía de perplejos del tiempo) constituye la primera muestra entre los judíos de una aplicación de la metodología de Hegel. Para Krochmal, el mundo es escenario de dos fuerzas en conflicto de las que el hombre es a la vez creador y paciente. La mano de Dios en el proceso histórico es evidente y la misión que Él ha encomendado a Israel consiste en instruir a la Humanidad en el Espíritu Absoluto, una tarea —advierte a los cristianos— que no termina con el advenimiento de Jesús. Pero no rehuye tampoco la consideración de la importancia que tiene la actividad humana. Frente a los ilustrados, su culto al héroe, su creencia en el progreso indefinido y su confianza en la inteligencia humana, vuelve su atención a las masas y también al *Volksgeist*: el judaísmo es, en consecuencia, también la manifestación de un espíritu popular.

9. Como el Congreso de Viena había anulado todas las grandes novedades jurídicas introducidas por la Revolución y el Imperio, sin sustituirlas por otras, en Alemania, dividida, esta consecuencia fue interpretada de diversas maneras. Algunas ciudades aceptaron a los judíos; otras los devolvieron a los ghettos; otras, en fin, los excluyeron.

Pero en las décadas siguientes fue creciendo una tendencia a otorgarles la emancipación, porque esto convenía al desarrollo económico de esa nación que pugnaba por resurgir. En 1843 la Dieta prusiana aprobó una ley confirmando el Estatuto de 1812, y declarando que los judíos tendrían derecho a acceder a todos los oficios y profesiones, siempre que no les estuviesen expresamente prohibidos. En aquel momento no podían ser jueces, policías, gobernadores, profesores de religión o de disciplinas en el ámbito de las Humanidades. Pero en todos los demás derechos de la persona quedaban equiparados a los cristianos.

En 1847 un converso del judaísmo, Friedrich Julius Stahl, en su libro *La actitud del Estado cristiano ante, el deísmo y el judaísmo*, argumentaría que los derechos civiles y humanos presentes en la cultura europea eran producto del Cristianismo. En consecuencia, su vigencia y aplicación eran inseparables de la fe, debiendo negarse el acceso a ellos a quienes no la profesasen. Judíos desempeñaron un papel destacado en la dirección y ejecución de los movimientos revolucionarios de 1848 en Alemania. Pero las esperanzas que los nacionalistas pusieran en Federico Guillermo de Prusia para crear una monarquía alemana unida fracasaron cuando el rey de Prusia rechazó la propuesta de la Asamblea de Frankfurt. Evidentemente quería ser rey de Alemania, pero no llegar a esta condición mediante una especie de contrato con movimientos liberales. Miembro de la delegación que hizo la oferta era el judío Gabriel Riesser, a quien el monarca hizo una incisiva pregunta: «¿Es cierto, herr doktor, que Vd. está también convencido de que no puedo aceptar la corona siendo incircunciso?»

1848, que es el año del *Manifiesto comunista*, vio surgir también una corriente antisemita en las filas del socialismo, que consideraba a los judíos como creadores del capitalismo y, por consiguiente, un factor negativo. Pero eran sobre todo las corrientes ateas las que no podían olvidar que el judaísmo era, ante todo, una religión y, como tal, inserta en las acusaciones de Ludwig Feuerbach, cuyas doctrinas seguiría el marxismo al pie de la letra. Friedrich Daumer, al afirmar que el cristianismo era fuente de todo mal, extendía su acusación al judaísmo, de donde aquél naciera y en el que se conservaban huellas de los primitivos sacrificios humanos, los cuales habían pasado a los símbolos de la liturgia de la Iglesia. Bruno Bauer, ya en 1843, al escribir *Acerca de la religión judía*, argumentaba que mientras no se desprendiesen de su religión, los judíos no podían ser útiles.

Nació, por esta misma época, el otro argumento: que el socialismo

revolucionario era producto de los judíos. Uno de los dirigentes de la revolución de 1848, Moses Hess —era llamado «el rabino socialista»— fue condenado a muerte e indultado, sumándose entonces al movimiento sionista que, de hecho, trataba de prescindir del factor religioso. Judío era el fundador del Partido social-demócrata, Ferdinand Lasalle (1825-1864) y lo fueron después, en los primeros años del siglo xx, muchos de los protagonistas de las revoluciones, como Kurt Eisner, Rosa Luxemburg, Bela Kun o León Trotsky. Judío era especialmente Carlos Marx, cuya propuesta de esa especie de Reino de Dios pero sin Dios, en el paraíso comunista, parece reflejar sentimientos mesiánicos inconscientes.

Marx, descendiente de una familia que diera varios rabinos, había sido bautizado cuando su propio padre decidió convertirse al luteranismo a fin de integrarse plenamente en la sociedad alemana siendo abogado. Recogiendo los argumentos de Feuerbach y de Bauer, el joven Marx, convencido de que es científicamente demostrable la no existencia de Dios, afirmó que para los judíos es el dinero el verdadero núcleo de su fe. Es el dinero el que les permite hacerse dueños del mundo. Para el autor del Manifiesto, el judaísmo era la antítesis del comunismo, enseñando el desprecio a la teoría científica fuente única de verdad, y también a la imagen que lleva como consecuencia al arte, así como fomenta el egoísmo. «Para lograr la emancipación de los judíos —esto enseñó— debe emanciparse la sociedad de los judíos». De este modo, pues, los extremos llegaban a coincidir y se presentaba a los judíos como responsables tanto del capitalismo como del comunismo. No es extraño, pues, que tanto el régimen de Hitler como el de la URSS coincidieran también, finalmente, en perseguir a los judíos.

Dirigentes judíos aparecieron en el Congreso de Frankfurt en mayo de 1848; naturalmente, mostraban especial empeño en conseguir la igualdad de derechos. Encontraron oposición en sectores revolucionarios con los que no contaban. Por ejemplo, en Bohemia y Moravia se les describía como colaboradores del poder alemán. Cuando la revolución fue dominada, los gobiernos de los Principados alemanes comenzaron a otorgar en sus respectivos países Constituciones que incluían, en general, la emancipación de los judíos; éstos pasaban a ser reconocidos como miembros de una secta distinta de la religión oficialmente imperante. En aquellos Estados en que los súbditos pertenecían a una sola nacionalidad, ésta parecía ser la solución suficiente; pero en aquéllos que contaban con gentes de distintas naciones, los judíos aparecían como fuentes de conflicto. Por eso, Gabriel Riesser —que

llegó a ser vicepresidente del Congreso de Frankfurt— y Joseph Goldmark defendieron la tesis de que una Alemania unida, esto es, formando una sola nación, daría mejores perspectivas para la integración de los judíos.

En consecuencia, en esas dos décadas de los 50 y 60 del siglo XIX se manifestaron como firmes partidarios de la unidad alemana. Pero como ésta significaba, también, una tendencia a la expansión, en los otros países podía presentarse a los judíos como defensores del pangermanismo. Cualquiera que fuese la nacionalidad que escogiesen, serían presentados como una amenaza por aquella otra nación que temía o recelaba de ésta. Por eso Adolf Fischhof llegó, ya entonces, a la conclusión de que los judíos debían convencerse a sí mismos de que eran una nación propia y no podían integrarse en otra. Automáticamente surgía la demanda imprescindible: ¿dónde estaba el solar en donde dicha nación pudiera establecerse?

Caso típico es el que nos ofrece Suiza, donde sólo había una población judía en Aargau, marginada del resto de los ciudadanos. En 1862 se propuso uno de los clásicos plebiscitos helvéticos con objeto de otorgarle igualdad de derechos. El voto fue negativo. Sólo en 1874, y mediante el procedimiento de incluir una pequeña referencia en el texto de la nueva Constitución, que fue aprobada, pudo introducirse el reconocimiento de derechos.

10. La emancipación de los judíos orientales, mucho más numerosos que los occidentales, y sometidos a la autoridad, directa o indirecta, del zar, tropezó con muy serios obstáculos. La política de Alejandro I y Nicolás I se presentaba a sí misma como integradora de la Santa Rusia en sus valores tradicionales y como protectora de los campesinos, que se mostraban víctimas de la opresión de los judíos. Por eso después de la guerra se reiteraron, con nuevo vigor, las disposiciones que impedían a éstos instalarse en las aldeas, y también se limitó el número de ciudades en las que estaban autorizados a fijar su residencia. Para ambos zares la solución conveniente para el problema seguía estando, como en los viejos tiempos, en la conversión. En 1817, en relación con los principios emancipadores manejados en el Congreso de Viena, Alejandro dispuso la creación de una «Sociedad de cristianos israelitas» presentándola como la maduración de los emancipados. Ella se encargaría de mostrar las ventajas de todo tipo que iban a ofrecerse a los que se bautizasen. Lo cierto es que no tuvo mucho éxito. Por otra parte, siempre que se escoge el camino de favorecer una determinada decisión, aparece la presión moral sobre los que no la adoptan. Los judíos que se negaban a convertirse fueron objeto

de ella.

En 1827 Nicolás I suprimió para los judíos el derecho de recurrir a la cuota, esto es, al canon que podía pagarse a cambio de no hacer el servicio militar, un procedimiento vigente en los demás países europeos hasta muy avanzado el siglo xx. Se imponía, pues, el reclutamiento forzoso a una parte de la población judía. Los soldados eran alistados a los 12 años y permanecían hasta los 37 bajo las armas; por este procedimiento se esperaba que, aislados de su familia y sometidos a las convenientes presiones, los reclutas olvidasen su judaísmo. Hubo bautismos que pueden ser calificados de imposición. Algunos reclutas se suicidaron, viendo en este gesto una confesión radical de su judaísmo. Muy pronto surgió el negocio de compra o rapto de niños judíos para suplir de este modo a los hijos de los ricos, que pagaban: fue considerado como una profesión (*japer*). Se obligaba a las propias comunidades judías a elegir de entre sus miembros el cupo correspondiente de soldados; sobre sus autoridades descargaba así el odio de los convecinos. En general, se escogía a los menos obedientes.

El Estatuto que se otorgó a los judíos en todo el territorio del Imperio ruso, el año 1835, fue una repetición del de 1804, suprimiendo incluso algunas cláusulas. En 1840, Nicolás I decidió crear una comisión que estudiase y propusiese fórmulas, siempre dentro del principio de conseguir una plena integración. Se dijo entonces que todo el problema surgía a causa de la Tradición, que les obligaba a obedecer el Talmud como si tuviese un origen divino y les impulsaba a vivir segregados del resto de la población esperando la llegada del Mesías. La solución venía a coincidir en gran medida con la que proponían los maskilim: educar a los jóvenes en las mismas escuelas de los cristianos, apartándolos de las enseñanzas judías, abolir la comunidad (*kahal*) sometiendo a todos los judíos a la jurisdicción ordinaria, prohibir el uso de ropa específicamente judía, clasificarlos de acuerdo con las profesiones y oficios que desempeñasen, y restringir el número de los que careciesen de oficio propio.

Se considera como introductor de la Haskalá en Rusia a Isaac Baer Levinsohn (1788-1860), que había servido como intérprete durante las guerras contra Napoleón, lo que le permitió establecer contacto con dirigentes políticos e incluso con el propio Zar. Se hallaba en relación con los maskilim de Galitzia, cuyas ideas compartía. Su primera obra, que despertó la alarma en las comunidades judías, que fue *Dibré saddiqim* (Palabras de los justos), sugería a las autoridades rusas un vasto plan enderezado a convertir a los

judíos en artesanos y agricultores, creando escuelas que les apartasen de las enseñanzas rabínicas y de los rigores de su religión. Baer, que nunca pudo gozar de posición económica holgada, vivió en una casi absoluta soledad. Expuso todo el plan de transformación del judaísmo en un libro publicado en 1828 gracias a una subvención que le fue proporcionada por el Zar: *Tehuda ben Israel* (Testimonio de Israel), que completó luego con el *Bet Yehudá* (Casa de Judá), en que trataba de explicar qué cosa es, culturalmente, el judaísmo. Su rechazo de los excesos religiosos no le impedía abrazar las ideas que otros pensadores judíos —y luego algunos no judíos— comenzaban a difundir. Era Israel el depositario de una doctrina superior sobre la dignidad de la naturaleza humana, la cual estaba en el deber de transmitir al resto de la Humanidad. Para ello, juzgaba necesario despertar una nueva conciencia en el judaísmo ruso que le apartase de la rutina y humillación pasiva en que estaba viviendo. En Viena publicaría un alegato contra la leyenda de los crímenes rituales, que estaban aflorando de nuevo en Alemania y otros países de Europa.

A partir de este momento se produjeron fuertes tensiones entre los propios judíos porque los maskilim apoyaban las reformas del Zar, tratando de reconducirlas a su favor. Había, pues, un apoyo fuerte de las autoridades a quienes preconizaban la emancipación, entendiendo por ésta una asimilación completa y final. El Gobierno ruso dispuso una estricta censura sobre los libros publicados en hebreo; para mejor ejercer esta vigilancia sólo dos imprentas, la de Vilna y la de Kiev, fueron autorizadas a trabajar con estas letras. Se formuló un vasto plan de creación de escuelas, cuya dirección se encomendó a Moses Lilienthal, un maskil nacido en Alemania que había cobrado fama rigiendo una escuela en Riga. Los dirigentes de las comunidades rechazaron este programa, que consideraban tan sólo una malvada maquinación. Más que nunca, la palabra Tradición se convirtió en una consigna.

A pesar de esta resistencia, se llevó adelante el programa, enviando a los judíos a escuelas que contaban con directores cristianos. Varios maskilim de Vilna elevaron al gobierno una demanda para que se prohibiera el uso de los vestidos tradicionales. De momento, las autoridades rusas no se atrevieron a ir tan lejos, pero quedó establecido un impuesto especial para quienes los utilizaran. En 1850 y 1853 se establecieron ya disposiciones que ponían impedimento al uso de la *kapota* (ese abrigo largo que aun sirve como distintivo a ciertos grupos ortodoxos), del gorro de piel (*streimel*), de los bucles y de una especie de traje talar que los piadosos habían puesto en boga.

Pues todo esto, que no estaba de moda en Occidente, podía interpretarse como discriminación y signo de atraso.

Una amplia y enérgica política, encaminada a conseguir a toda costa la integración, fue aplicada desde este momento. No se presentaba como producto del antisemitismo sino, al contrario, de la emancipación. Por eso la apoyaban los judíos que formaban la minoría de ilustrados. Integrados en profesiones ciudadanas, estos ilustrados buscaban por todos los medios a su alcance una equiparación. Se suprimió la vieja organización de los kahal, y aparecieron al frente de las comunidades nuevos funcionarios que eran recaudadores de contribuciones. La medida más dura consistió, sin embargo, en dividir a la población judía en cinco categorías, atribuyendo a cada una de ellas diversas ventajas, como se hiciera en Prusia, buscando así la ruptura de la solidaridad interna: comerciantes, granjeros, artesanos, ciudadanos permanentes (esto es propietarios, rentistas o religiosos) e inútiles a los que se consideraba como verdaderos parásitos. Entre estos últimos la cuota de reclutamiento era triple de la de los primeros. Volvía a prohibirse a los judíos residir en las aldeas. Moses Montefiore, que contaba con el respaldo del gobierno británico, hizo en 1846 un viaje a Rusia para conseguir que estas medidas se detuviesen, pero no tuvo éxito. Los rusos podían alegar que todo lo que estaban tratando de imponer a los judíos en su país era, exactamente, lo que en Occidente ellos mismos reclamaban como un proceso de emancipación.

Fue de este modo como la Ilustración tuvo, en Europa del Este, un significado muy distinto del de Occidente. Para los judíos tradicionales que incluso en su imagen exterior resultaban extraños para los ciudadanos europeos, se atentaba contra su identidad. Después de la guerra de Crimea (1853-1856) se decidió revisar todas estas medidas que no habían tenido éxito, dándoles, en todo caso, un sentido más aperturista. Coincidió esta política con el reinado de un nuevo Zar, Alejandro II (1855-1881), que intentaba reformas liberales para su monarquía.

Se suprimieron las reclutas de niños de 12 años, buscando una cierta equiparación con las obligaciones de los cristianos. Aunque la Corte consiguió detener una propuesta del ministro del Interior que les otorgaba libertad de residencia, se admitió que los titulados universitarios pudiesen acceder a cargos públicos (1856), y en 1862 se autorizó el ejercicio de la medicina y de la farmacia a quienes tuviesen las certificaciones correspondientes, aunque las hubiesen obtenido en universidades distintas de



la del Estado.

La primera etapa del reinado de Alejandro II estuvo señalada por una tendencia hacia soluciones correctas, aunque lentas, porque era preciso vencer resistencias. En 1865, los comerciantes de la primera clase fueron autorizados a residir donde quisieran; la autorización se extendió luego a los artesanos y, en 1867, a los soldados. En el Gran Ducado de Polonia, que estaba dotado de administración propia, los judíos estaban autorizados a poseer bienes raíces. Todas estas medidas favorecían a una minoría de ricos pero no resolvían el problema, porque la mayoría de los judíos orientales tenían como seña de identidad la pobreza.

La revuelta polaca de 1863 y el atentado contra el Zar en 1865, cambiaron el rumbo de la política liberal, devolviendo Rusia a una autocracia bastante rigurosa. Se acentuó el antisemitismo en que coincidían los ortodoxos demasiado rigurosos, los nacionalistas y los paneslavistas. El rápido crecimiento de la población había hecho aumentar el número de los judíos desprovistos de medios de vida, buhoneros o vagabundos, cuya presencia servía para aumentar el temor y la desconfianza. Todos los partidarios de un Estado ruso fuerte defendían la necesidad de eslavizar a la población en lugar de dar estímulo a las minorías nacionales que podían provocar rebeliones. Volvieron a difundirse noticias acerca de crímenes de sangre atribuidos a judíos. Un converso, Jacob Brafman, publicó en 1866 el *Libro del Kahal* — que era en realidad el libro de actas de los dirigentes de la comunidad de Minsk— con una introducción destinada a demostrar que los judíos, un Estado dentro del Estado, conspiraban para destruir en el mundo el Cristianismo y subyugar a Rusia. De esta obra se hizo una edición oficial que fue repartida a todos los funcionarios. Como primera medida se dispuso la clausura de todas las escuelas judías, obligándose a los alumnos a concurrir a las escuelas públicas. Aparecieron en la prensa artículos vehementes, que incitaban a la violencia contra los judíos. Cuando, en la Pascua de 1871, estalló el primer motín contra los judíos en Odesa, que pronto se reprodujo en otros lugares, el Gobierno entendió que todo esto formaba parte del complot denunciado por Brafman.

En los principados del Danubio, la revolución de 1848 planteó del mismo modo la cuestión de la igualdad de derechos. Aunque reino independiente, Rumania se hallaba bajo la influencia rusa; las querellas en torno a la cuestión judía se hicieron graves desde el primer momento: los independentistas, con tendencia liberal y deseosos de encontrar adhesiones, defendían la concesión

de plenos derechos a los judíos, pero los grandes terratenientes, que formaban el sector dominante, se opusieron. Cuando la Asamblea legislativa comenzó a tratar este asunto, se produjeron motines en la calle —organizados, indudablemente—. En 1867, siguiendo la misma línea que el nuevo Gobierno ruso, Bratianu comenzó una política discriminatoria, expulsando de las aldeas a los judíos y obligando a los más pobres a exiliarse, afirmando que ellos eran los que habían introducido la epidemia de cólera en el país. Rechazados en Hungría y Bulgaria, algunos de los expulsados se ahogaron en el Danubio. Fue un gran escándalo que condujo a la dimisión de Bratianu, sin que ello significara el término de los motines. Adolphe Cremieux y Moses Montefiore viajaron entonces a Rumania, en 1866, y obtuvieron la promesa del Gobierno de que la persecución sería detenida. En la práctica nada se hizo. En 1872 y 1873 estallaron pogroms en Rumania que no eran sino reproducción de los que estaban produciéndose en Rusia. Algunas potencias, como Estados Unidos y Turquía, que parecían ajenas a estas cuestiones, intervinieron por vía diplomática. El Sultán, que necesitaba del respaldo de la comunidad sefardí, amenazó con enviar tropas si las persecuciones no cesaban inmediatamente.

Fue entonces cuando los dirigentes judíos decidieron llevar el asunto de los derechos judíos ante el Congreso de Berlín de 1878, en donde, por iniciativa de Bismarck, iba a plantearse la ordenación política de los Balkanes. El canciller alemán prestó todo su apoyo a una propuesta que hacía depender la estabilidad y apoyo a los tres Estados segregados del Imperio turco —Serbia, Rumania y Bulgaria— de que se estableciese la igualdad de derechos para todos los habitantes. Esta resolución fue globalmente aceptada. El delegado de Rusia en aquella Asamblea hizo observar entonces a los occidentales que estaban incurriendo en el error de creer que los judíos de aquellos países orientales eran iguales a los de Francia e Inglaterra, pues estos últimos querían la integración plena, que los suyos precisamente rechazaban. Serbia y Bulgaria aceptaron la resolución del Congreso; Rumania la rechazó.

## CAPÍTULO XXVI

### LOS RESULTADOS DE LA EMANCIPACIÓN

1. El problema decisivo que se había planteado a los judíos en el siglo XIX era el que nacía de una posible asimilación a una sociedad que avanzaba cada vez más en el camino que reservaba a la religión un lugar en la conciencia personal. El catolicismo estaba en conflicto con ella. La pregunta era si el judaísmo podía o no acomodarse. Por un lado, la pérdida de confesionalidad por parte del Estado despejaba muchas de las nubes que se cernieran sobre su existencia. Por otro, sin embargo, el acentuado carácter laico tropezaba con la esencia misma del judaísmo, que tenía sus raíces firmemente asentadas en una religión absoluta y trascendente. Por eso se produjo en él un abanico variado de respuestas: en un extremo estaban aquellos que se mostraban dispuestos a prescindir hasta de las raíces mismas de la religión para ser «como los demás» y, en el opuesto, los que defendían la Tradición heredada hasta en sus aspectos más nimios. Los gentiles —conviene utilizar este término genérico para mayor claridad— se mostraban, ahora, dispuestos a acogerles, pero sin que hubiese variado esencialmente la condición: tenían que dejar de ser judíos.

A mediados del siglo XIX la inmensa mayoría de los judíos querían seguir siéndolo, aun en aquellos casos en que rechazaban los excesos de los rigurosos. Pero había una perceptible minoría que buscaba la integración en la nueva sociedad laica, para poder ocupar aquellos puestos de dirección que entendían corresponderles por su riqueza, conocimientos profesionales o preparación intelectual. De ahí que entre los maskilim se produjera con abundancia la conversión al cristianismo y, luego, al agnosticismo. Creció, por ello, a lo largo de esta centuria, el número de conversos, esta vez voluntarios, aunque muchas veces pesaba el deseo de acabar con los impedimentos legales que se oponían a su crecimiento. Naturalmente quien, por razones puramente sociales y de beneficio material, abandona su propia religión, no está en condiciones de sentir apego ninguno por aquella otra que

abraza: tampoco puede evitar un cierto sentimiento de vergüenza por haber abandonado a sus hermanos en dificultad. La sociedad mayoritariamente cristiana —la mayor parte de los Estados europeos seguían siendo confesionales— no les aceptaba con plenitud de corazón: la desaparición de los obstáculos jurídicos no significaba el fin de los desprecios, insultos y reservas personales. Fagin, el personaje de Dickens, reflejaba estos sentimientos.

Entre los propios conversos se daban también diferencias. Algunos, muy pocos, como Disraeli, Heine, Daniel Cnwooloon o Selig Cassel, salían en defensa de los judíos mostrándose honrados con su origen, pero la mayoría no deseaba otra cosa que el olvido de él. No faltaban los que culpaban al judaísmo de ser fuente de sus desdichas y compartían difamaciones. La mayoría denunciaba a la injusta sociedad, reclamando un cambio radical. Los judíos prestaron apoyo a los movimientos revolucionarios y algunos, como ya indicamos, desempeñaron un papel relevante en ellos.

En la segunda mitad del siglo XIX llegó, para los judíos de Occidente, la hora de conseguir una integración cultural admitiendo con plenitud los valores, principios y reglas entonces vigentes; demostraron que el Pueblo era capaz de proporcionar mentes excepcionales en apreciable cantidad. Es una exageración, sin embargo, presentar al judaísmo como una especie de reunión de superdotados: entre sus miembros se daban toda clase de ejemplos, como en cualquier comunidad humana. El mayor valor que aportaban a la Humanidad estaba precisamente en su patrimonio espiritual de siglos. Pero ahora los judíos, conversos o no, buscaban su incorporación a las corrientes del pensamiento y de la cultura. Todos escribían en la lengua del país. El hebreo era ya solamente una reliquia para la liturgia —tendrá que ser modernizado para convertirse en la lengua de Israel— y el yidish una especie de sello de inferioridad. El primer campo en que descollaron fue la prensa: muy pronto se contaron entre los dueños y directores de periódicos o de agencias de noticias. Se atribuye a Henri de Blowitz, nacido en Bohemia y corresponsal del *Times* en París, el invento de ese género especial que es la entrevista. Ludwig Horne (1786-1837) y Heinrich Heine (1797-1835) tienen que colocarse entre los impulsores de ese movimiento que llamamos la Joven Alemania. Se cuentan grandes compositores, como Felix Mendelssohn, Meyerbeer, Halew u Offenbach. Fueron los Rubinstein quienes organizaron la enseñanza de la música en Rusia. Rachel y Sarah Bernhardt, famosas actrices, también eran judías, como los pintores Joseph Israels, Pissarro, Liebermann y

Ury, así como el escultor Autokolski. Pero es sobre todo en el campo de las ciencias en donde destacan los judíos, abundantes entre los investigadores y profesores universitarios. Einstein no es otra cosa que un ejemplo por encima de los demás; tampoco él pudo eliminar las raíces de un judaísmo que le impulsaría a recordar, a todos los hombres, que «Dios no juega a los dados».

Había una diferencia sustancial respecto a la Edad Media: Paquda, Gabirol o Maimónides habían trabajado desde el interior del judaísmo, comunicando luego a la sociedad cristiana su pensamiento. Los judíos del siglo XIX trabajaban en el interior mismo de la sociedad europea y americana, que era fruto del cristianismo, haciéndola progresar en varios de sus aspectos. Estos judíos emancipados, que abandonaban la Tradición o la reducían a ese ámbito reducido de conciencia, no hallaban conflicto entre su condición y la lealtad que debían al Estado. Si surgía conflicto, lo resolvían poniéndose al lado de la nación que les acogía, Edith Stein sirvió abnegadamente como enfermera durante la primera guerra mundial, mereciendo una condecoración; se convirtió luego al catolicismo, profesando como monja carmelita, y acabó muriendo en un campo de concentración porque los nazis no sabían prescindir de su condición de sangre hebrea.

Era inevitable que percibiesen pronto los síntomas de rechazo en aquella sociedad dentro de la cual vivían y desde la que llegaban denuncias que les presentaban como un grupo poderoso e influyente, dispuesto a ejercer su dominio. Hubo, en consecuencia, una primera toma de conciencia: si, en efecto, se les consideraba tan importantes, tenía que existir algún fondo de realidad en ello y cabía preguntarse por la «misión» que correspondía a los judíos en el mundo. Comenzaron, en consecuencia, a decir que el patrimonio histórico que poseían era importante y la sociedad occidental tenía una deuda de gratitud con los judíos que hubiera debido cumplir. El monoteísmo y la fuerza moral que su religión poseía eran lo único que podía sacar a Europa del marasmo en que se había hundido. Su crítica al Cristianismo se expresaba ahora en unos términos que se han empleado frecuentemente: tras dos mil años de existencia debía dársele por fracasado, porque no había conseguido crear un mundo mejor; era llegada la hora de que el Judaísmo tomase el relevo convirtiéndose en la religión universal. Naturalmente este razonamiento despertaba viejos resentimientos y desconfianzas en la Iglesia y otros sectores.

2. Volviendo a los argumentos anteriormente expuestos, debemos recordar que la Haskalá, bien aceptada por los judíos de Occidente fue, en cambio,

rechazada por los orientales que veían en ella la antítesis de la Tradición. Era prácticamente inevitable que, entre los que la seguían, hubiera de producirse una Reforma que acomodase la religión a estas nuevas circunstancias: había que despojar al talmudismo de sus adherencias y también de cuanto le impidiera alinearse dentro de las corrientes que dominaban en las naciones occidentales. En la primera década del siglo XIX, coincidiendo con la política de equiparación jurídica practicada por Napoleón y sus colaboradores, Israel Jacobson propuso una simplificación del ritual que fue aceptada por la comunidad de Berlín. Tras la derrota de Napoleón y la reacción liquidadora de sus leyes que a ella siguió, este primer intento fue olvidado. Parecía triunfar, con la victoria rusa, también el tradicionalismo hebreo.

En 1818 la comunidad de Hamburgo, inspirándose precisamente en Jacobson, llevó a cabo algunos retoques sustanciales que tendían a eliminar motivos de discordia con la sociedad alemana: se introdujeron algunos textos en alemán y se suprimieron las referencias al Mesías y al retomo a Jerusalem. El judaísmo pasaba a ser una confesión comparable a las que el luteranismo había provocado. Isaac Bernays (1792-1849), que en 1821 fue nombrado rabino principal de esta ciudad, rechazó estas supresiones, manteniendo el libro de oraciones en su forma tradicional y también todos los preceptos. Pero no veía inconveniente para pronunciar sus sermones en alemán y para que en esta lengua fuesen instruidos los muchachos que acudían a la escuela talmúdica. La mayor parte de los rabinos coincidió con Bernays.

A pesar de todo, la Reforma pudo abrirse camino sobre todo desde 1830: crecía el número de rabinos que defendían la necesidad de ponerse al día. El más importante de ellos fue Abraham Geiger (1810-1874) que se proponía librar al judaísmo del excesivo apego al ritual, incorporarle al espíritu científico europeo y presentarlo como dotado de una ética de la fraternidad basada en los profetas. Para ello le parecía imprescindible cumplir dos condiciones: limpiarlo de las adherencias que se le habían agregado en el transcurso del tiempo, a fin de que pudiera ser aceptado por todos, y despojar a los rabinos de ese poder completo que tenían en relación con su comunidad. En 1854 publicó un libro de oración en que se suprimía la mención de los ángeles, la resurrección de los muertos, el retorno a Sion y la restauración del Templo. No estaba tampoco dispuesto a admitir que Israel se presentase como Pueblo elegido, ni la circuncisión, ni las prescripciones dietéticas. En resumen, pretendía presentar al jahveísmo como una religión más natural y

pura, dotada de una ética de valor universal, y capaz de sustituir al Cristianismo que, a su juicio, había periclitado.

La Reforma provocó, como ya sucediera en el seno de la Iglesia, amplios debates, a veces muy rigurosos. Terció en el debate Samuel Holdheim (1806-1860) que, en su libro *Sobre la autonomía de los rabinos* recordó que, en cuanto se refería al culto y al ritual, cada rabino poseía autoridad independiente. Pero esta afirmación venía a confirmar su afán de efectuar reformas. Algunas de las novedades que introdujo, como la celebración del sabbath en domingo, a fin de no distinguirse de la costumbre alemana, sentar juntos en la sinagoga a mujeres y hombres, éstos con la cabeza descubierta, y realizar todo el servicio en alemán, causaron escándalo. Pero Holdheim pretendía conseguir de este modo que la parcela nacional judía se integrara en la nación alemana, conservando desde luego su forma peculiar de servicio a Dios.

Ante esta situación no quedaba otro recurso que el de convocar una Asamblea a la que acudiesen sobre todo los partidarios de la reforma, a fin de acordar entre todos qué modificaciones era preciso introducir. La primera reunión tuvo lugar en Brunswick en 1844, convocada por Ludwig Philipson: en ella se propuso que como documento de trabajo se utilizara el proyecto que años atrás se elaborara en el gran Sanhedrin convocado por Napoleón. Una segunda sesión tuvo lugar en Frankfurt al año siguiente. A ella concurrió Zacharias Frankel (1801-1875) director del Seminario rabínico de Breslau. Aunque preconizaba su propio programa de reformas, se oponía a las propuestas de Geiger de sustituir el hebreo por el alemán y de supresión de las referencias al Templo y a Sion. Cuando la Asamblea decidió que las oraciones en hebreo no eran obligatorias, Frankel se retiró formando un grupo propio de reformados que llamó «Judaísmo positivo histórico», el cual evolucionaría hasta convertirse en conservador. Pero esto no significaba retomo al tradicionalismo, sino fidelidad a la herencia recibida dentro de una aceptación de la cultura alemana. Así lo explicó en su principal obra, *Darkhei ha-Mishnan* (Las sendas de la Mishná).

Tampoco la tercera Asamblea, en Breslau, en 1846, obtuvo el resultado que se esperaba de que todas las comunidades aceptasen el mismo principio de autoridad, de modo que el judaísmo reformado coma el peligro de dividirse en grupos. Los partidarios del cambio optaron entonces por la solución de convocar pequeños sínodos, en donde la previa aproximación de puntos de vista permitiera alcanzar decisiones unánimes. En los de Leipzig (1869) y

Augburgo (1871) se acordaron reformas muy moderadas, que evitaban la siembra de intranquilidad. De una manera especial se formularon ofertas para los no judíos: todas las religiones que compartían base común debían trabajar juntas, respetando siempre el principio de que cada uno tiene derecho a recibir una educación compatible con su fe, siendo ésta adquirida por nacimiento o por decisión libre. La reforma comenzó a ganar terreno en algunos países, de modo especial en Estados Unidos; otras comunidades, como las de Hungría, fuertemente conexas, se opusieron de modo muy radical.

3. La idea fundamental de los reformistas podría sintetizarse del modo siguiente: la «misión de Israel» en el mundo no consiste en construir un reino aparte de los demás, aislándose, sino en unirse a todos los hombres sobre la base de la creencia en un solo Dios omnipotente y creador, que es adorado bajo nombres y ritos diversos, y en el orden moral que ella misma implica y que debe ser común. Pueblo sacerdotal, como dice la Biblia, su presencia es necesaria para que todos los pueblos puedan alcanzar la fe universal, moral y religiosa, que corresponde a la naturaleza humana, que poseen los judíos y ningún otro pueblo. Quedaba sobreentendido que cristianismo e Islam no eran otra cosa que derivaciones —o deformaciones— del judaísmo. Las coincidencias con las enseñanzas de la Masonería resultaban bastante notables. De ahí que hubiera una colaboración en varios aspectos. Muchos jóvenes maskilim llegaban a la conclusión de que el antisemitismo era, apenas, producto de la ignorancia. En consecuencia, el mejor antídoto consistía en darle a conocer.

En 1819 nació la *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden*, cuyo principal dirigente sería Leopoldo Zunz (conocido como Yom Tob Lippman) (1794-1886), nacido en Detmold e hijo de un cantor de sinagoga. Fue el primero en emplear la moderna metodología en el estudio de la historia y la literatura hebrea, prescindiendo, desde luego, de muchas de las limitaciones impuestas por la tradición rabínica. Estaba convencido de que el judaísmo debía conservar su identidad, pero destacando que no se trata de una regla rigurosa sino de un pensamiento que evoluciona en el transcurso del tiempo. Dotado de fuertes convicciones liberales confiaba en que el estudio y difusión de la rica literatura rabínica, traducida al alemán, bastaría para convencer a los no judíos de la fecunda importancia que tenía. No creía que la predicación en la lengua de cada nación fuese innovadora; así se había hecho siempre en los tiempos antiguos.

Muchos poetas relacionados con este círculo, como Naftalí Wessely



(1725-1805) —autor de *Palabras de luz y de verdad*—, Abraham Lebenssohn de Vilna (1794-1878), su hijo Mikel (1828-1852) o Yehuda Loeb Gordon (1830-1892) siguieron recurriendo al hebreo como lengua más adecuada para la expresión de sus sentimientos. Lo mismo hacía Krochmal, antes mencionado. Solomon Judá Rapoport, llamado Syr (1790-1867), rabino en Tarnopol y Praga, intentaría recoger el saber judío en una enciclopedia, *Erek Millin* oponiéndose, desde luego, a las reformas demasiado radicales de Geiger. Es un dato importante a señalar que la mayor parte de los miembros de este movimiento acabaron abandonando el judaísmo.

En consecuencia, todos los esfuerzos que se realizaban hacia la apertura venían a ser arma de dos filos, pues ésta difícilmente podía lograrse sin renunciar a una parte sustancial de su contenido. Éste fue, precisamente, el momento escogido por Heinrich Graetz (1817-1891) para redactar su monumental *Historia de los judíos desde la Antigüedad hasta nuestros días* en trece volúmenes, en la que se han trazado las etapas esenciales de ese desarrollo, a las cuales seguimos recurriendo. Es indudable que muchas de las afirmaciones de Graetz han tenido que ser rectificadas posteriormente, pero el impulso que con su obra dio a estos estudios obliga a considerarle como punto de partida. Aun en aquellas obras que no le mencionan, la huella de sus enseñanzas permanece indeleble.

La alternativa de la Reforma y de sus derivaciones es la ortodoxia. Muchos maestros judíos, entre ellos el ya mencionado Samuel David Luzzato, trataron de poner en guardia a los aperturistas advirtiéndoles de cómo su política podía únicamente conducir a una pérdida radical de fieles: el judaísmo es, por esencia, absolutamente opuesto al antropocentrismo radical, herencia del helenismo, que habían adoptado los gentiles. El rabino Samsom Rafael Kirsch (1808-1889) abandonó el puesto que ocupaba en Nikolsburg (Moravia) en respuesta a una llamada que le hicieron los miembros de *Israelitische Religionsgesellschaft*. Desde aquí explicó ampliamente a sus discípulos, repartidos por toda Alemania: la emancipación e integración cultural tienen un límite en la observancia de los preceptos contenidos en la Torah, pues ella es la esencia del judaísmo, sin la cual éste dejaría de existir; ser judío —añadía— es una condición metafísica. Yahvé no ha elegido a Israel como comunidad, sino a cada uno de sus miembros a título personal. Y a esta llamada deben dar respuesta.

Hirsch fundó el movimiento que se conoce como nueva ortodoxia, que en el fondo no entraña novedad. Su consigna era organizar las comunidades de

fieles sin tratar de integrarse en grupos más amplios. La ley del Reichstag de 1878, permitiendo a los judíos constituir una comunidad religiosa separada, fue fruto de los esfuerzos de Hirsch. Utilizando las publicaciones periódicas hebreas, Hirsch pudo difundir sus doctrinas. La nación judía es exclusivamente religiosa y nada tiene que ver con las otras que pugnan por organizarse en Estados. El mensaje bíblico, enriquecido con las enseñanzas rabínicas, constituye la única razón de ser del Pueblo que Dios ha escogido. La misión de este Pueblo consiste precisamente en transmitir a los demás el mensaje que ha recibido. Pero este mensaje se enriquece con la ciencia profana que permite entender mejor la doctrina. Por eso mismo rechazaba a los reformistas, que preconizaban el relajamiento de las prácticas religiosas judías como base esencial para la racionalización del judaísmo.

4. Ya hemos indicado cómo la Haskalá fue introducida en Rusia por R. Isaac Baer Levinsohn, llamado Ribal (1788-1860), el cual, en su libro *Teudá be-Israel* (Misión de Israel), publicado en 1828, proponía una transformación completa de los judíos con abandono radical de todas sus señales de identidad: profesiones y vestidos, educación e idioma. En el Imperio de los zares y en todos los países del Este de Europa, donde dominaba de modo absoluto la Tradición, ese movimiento fracasó: los maskilim tenían escasa influencia cerca de las autoridades rusas, y para sus correligionarios eran apenas unos traidores. Los ortodoxos hacían del hebreo y del yidish un signo de identidad. En esta última lengua se estaba produciendo una literatura en la que habría que incluir especialmente el teatro. No se produjo, en las comunidades orientales, ningún intento de Reforma, aunque en 1876 la propusieron Joachim Tarnopol (*Intento de una reforma actual y cautelosa del judaísmo*) y Lilienblum (*Sendas del Talmud*) pero no encontraron eco suficiente.

Ante lo que se presentaba como un peligro común, tradicionalistas y hasidim se reconciliaron, a fin de defender la que consideraban esencia religiosa del judaísmo. Recordemos que en esta época las comunidades hasídicas se habían consolidado, al establecerse la condición hereditaria para los *sadiq* y fortalecerse los maestros (*rebbis*) que se rodeaban de una Corte propia. Los tradicionalistas ortodoxos fortalecieron las yesibot que, especializándose en los estudios religiosos y jurídicos, pasaron a ser las verdaderas guías de la comunidad. Los alumnos (*bajor ha-yesibá*) formaban una especie de corporación sostenida económicamente por la comunidad que, de este modo, hacía permanente la presencia de una pequeña élite de expertos en aggadá y halakhá. Es un hecho notable el crecimiento del número de sabios en las

comunidades orientales, que hacían la competencia y llegaban a superar en importancia a los que procedían del hasidismo.

Los enfrentamientos entre diversos sectores tendrían, en el futuro, importantes consecuencias. Los maskilim denunciaban a los tradicionalistas ante las autoridades rusas, presentándolos como verdaderos rebeldes que se negaban a aceptar una reforma que tanto importaba al Imperio del zar; peor aun presentaban a los hasidim. En las obras de Joseph Perl e Isaac Erter aparecen tremendas diatribas contra el hasidismo. Los ilustrados estimulaban a las autoridades en su persecución. En Galitzia y en la propia Rusia hubo serios enfrentamientos. Isaac Baer Levinsohn, J. L. Gordon y Peres Smolenskin escribieron críticas mordaces acerca de la vida judía, cuyo cambio reclamaban. A partir de 1870 muchas cosas cambiaron. La presencia de judíos en las filas revolucionarias despertó sospechas en el Gobierno ruso y, paralelamente, las comunidades trataron de ponerse bajo la protección de éste para evitar una persecución cuya violencia iba creciendo. Entramos ya en la etapa de pogroms.

Los jóvenes educados de acuerdo con los programas que fomentaban los maskilim, no seguían las orientaciones moderadas —ser ilustrados sin dejar de ser judíos— sino que buscaron una integración total que implicaba dejar de ser judíos. Pero esto significaba pasar al agnosticismo y al materialismo; los dirigentes que tantas esperanzas pusieran en la Haskalá quedaron decepcionados. Por esta vía se estaban abriendo nuevas tendencias. En 1862 Moses Hess, un socialista, en su libro *Roma y Jerusalem* proponía que la restauración del Pueblo se llevase a cabo precisamente en Tierra Santa, donde podría surgir una nueva sociedad sin clases. La idea fue presentada con tales matices que muchos rabinos se sumaron a ella: por vez primera, aunque todavía en forma imprecisa, se establecía el principio del retorno. Una nación que ha poseído un territorio debe volver a él para restaurarse en su identidad. El periódico creado por David Gordon, *Hamaquid*, hizo una amplia propaganda en torno a esta idea. No era todavía sionismo, en la forma que posteriormente adoptará, pero sí una etapa hacia él. La idea fructificó pronto, reforzándose las raíces del que llegaría a ser principal movimiento. Smolenskin (1842-1885), que murió joven, criticaba vehementemente a la Haskalá y su fórmula de emancipación, pues lo único que hacían era disolver el judaísmo. Pero también atacaba a los tradicionalistas y rigurosos. Los judíos no eran meros adeptos de una religión, como podían ser los católicos o los ortodoxos; constituían una nación sustentada sobre dos ejes: la lengua hebrea, que proporcionaba la unidad diferenciada, y la esperanza mesiánica

que prometía una restauración. Desde 1868 la revista creada y dirigida por Smolenskin, que tenía el significativo título de *Hasájar* (La Aurora) comenzó a combatir con virulencia a todos los que, a su juicio, estaban poniendo en peligro el sentido de la nacionalidad: los maskilim, que la disolvían, y los tradicionalistas que la anquilosaban.

Por esta misma vía llegaban las influencias del socialismo desde Occidente. En su primera etapa, el socialismo acentuaba las tendencias antirreligiosas. Abraham Uri Kovner, Moses Lerib Lilienblum y Jehuda Leib Levin (Kahalal), que pueden considerarse los tres precursores del socialismo ruso entre los hebreos, sostenían que era necesario, para lograr la emancipación, prescindir de los estudios rabínicos y, en definitiva, de la religión. En la década de 1870 —cuando la primera Internacional se estaba afirmando y, con ella, la influencia de Marx—, un grupo de estudiantes de la Escuela rabínica de Vilna, dirigido por Samuel Liebermann (1845-1880) decidió abandonar sus estudios, huir de Rusia y fundar en Londres la Hebrew Socialist Society. El cambio era absoluto. Se trataba ya de abandonar radicalmente la herencia patrimonial judía, buscando la liberación no en la Emancipación integradora como preconizara la Haskalá, sino en la destrucción de esa misma sociedad. La Sociedad socialista hebrea dispuso, desde 1877, de una revista, *Haemet* (La Verdad), editada en Viena.

5. En Occidente el doble juego de Ilustración y emancipación había conducido a generalizar la idea de que los judíos no podían ser considerados como una nación sino integrarse en aquella en la que vivían, francesa, inglesa o alemana, aunque conservasen la religión mosaica, como luteranos o católicos conservaban su propio credo. Esta tendencia se veía, sin embargo, seriamente afectada por leyendas y acusaciones que, de cuando en cuando, surgían. En 1840 se produjo la desaparición de un padre capuchino en Damasco e inmediatamente surgió la noticia de que se trataba de un crimen ritual. El cónsul francés, de buena fe o buscando protagonismo, dio pábulo a estos rumores, consiguiendo de las autoridades turcas que procedieran a la detención de algunos sospechosos; por medio de la tortura se arrancaron algunas confesiones, de modo que todo el asunto podía presentarse por los difamadores como una prueba. Venía a ser la contrapartida del caso de la familia Mostaza empleado contra Pío IX. Intervinieron los gobiernos de Inglaterra y Austria, a demanda de las comunidades judías, los cuales consiguieron que Mehemet Ali pusiera en libertad a los acusados, pero sin que llegara a aclararse el asunto de la desaparición del religioso francés.

Ahora el judaísmo estaba ampliamente dividido desde el punto de vista de su mentalidad religiosa: había racionalistas próximos al deísmo, reformados dentro de una Teología liberal, ortodoxos, tradicionalistas y hasidim. Pero todos estos sectores conservaban la conciencia de unidad consistente en «ser judíos». Y en esta conciencia se abría paso la idea de que no eran aceptados, pues lo que desde el mundo cristiano o agnóstico se les estaba pidiendo era precisamente la renuncia a esa condición de «ser judíos». Por eso necesitaban aplicar todos los medios a su alcance para defensa de esa identidad. Los periódicos en lengua hebrea, esto es, judíos para judíos, trabajaron con intensidad para fortalecer tal conciencia. En mayo de 1860 un grupo de judíos, en París, lanzó un llamamiento para que se constituyese la Alianza judía universal para defensa de cualquier israelita, individuo o comunidad, con independencia del sector religioso. Podríamos decir que se trataba de sostener el principio de la nacionalidad, escogiendo para ello el lema de que «todos los israelitas son recíprocamente responsables».

Desde el primer momento este movimiento pudo contar con la colaboración de algunos no judíos que veían en ello un acto de justicia. No se trataba sólo de proteger a los judíos en momentos de dificultad, sino de cambiar su vida y sus costumbres elevándolas: se abrieron escuelas para una educación más completa sin abandonar la cultura tradicional, se allegaron medios para socorrer a emigrantes pobres, y se insistió en que debía volverse a la práctica de la agricultura porque en ella estaba la verdadera naturaleza del Pueblo. Fue muy significativa la inauguración, en 1870, de la primera Escuela agrícola en Palestina: se le dio el nombre de *Micvé Israel*. En 1871, la Alianza estaba ya oficialmente reconocida en Londres y en Viena. Pudo atribuirse el éxito del Congreso de Berlín, cuando fue favorablemente resuelto el caso rumano. Claro es que a los ojos de los antisemitas, que se iban reforzando, la Alianza podía presentarse como una prueba más en favor de su tesis de que se estaba constituyendo un verdadero gobierno judío universal.

Afirmar la unidad en la base consintiendo en las diferencias religiosas. Partiendo de la solución adoptada en Hungría, se aceptó que reformados, liberales y conservadores pudieran constituir comunidades separadas, aunque igualmente lícitas. De este modo, se produjo un hecho esencial, pues la comunidad dejó de ser esa especie de «universidad» a la que, por el hecho del nacimiento se pertenecía, para convertirse en sociedad a la que uno podía adherirse. De esta forma se abría el camino para que muchos se abstuvieran de ingresar en ninguna, sin dejar por ello de ser judíos. En Holanda e Inglaterra comenzaron a formarse comités intercomunitarios en que formaban

miembros y representantes de todas ellas.

Un precedente existía ya en Estados Unidos. Los primeros judíos allí arribados habían mantenido su organización, sustancialmente religiosa, en torno a las sinagogas. Pero en 1843 se creó la B'nai Berit, cuyo objetivo era sobre todo la lucha contra la Difamación, lo que equivalía a afirmar la identidad del «ser judío». Tomó para sí el principio masónico de la fraternidad universal, creando Logias. Pronto esta Liga tuvo representaciones en otros países, dependiendo de una Asamblea Central radicada en Norteamérica. La eficacia de la B'nai Berit aseguró su pervivencia.

6. Es, en consecuencia, muy difícil pronunciarse acerca de los resultados de la emancipación, hija de la Haskalá, pues el bienestar o malestar de los judíos dependía de circunstancias variables, como la conducta del gobierno de los países en que se hallaban asentados o la actitud de sus moradores. Pueden, sin embargo, establecerse dos conclusiones importantes. No consiguió sustituir la tolerancia —sentimiento hacia lo que se considera no deseable— por el aprecio, como los judíos querían y necesitaban. También entre los judíos, que se sentían repudiados, perduró el sentimiento de recelo y de desconfianza. Es preciso anotar que, entre 1881 y 1948, se extiende la época más dramática en la historia de Israel, que estuvo a punto de ser exterminado.

Hasta 1880 la inmensa mayoría de los judíos seguía viviendo del modo tradicional, pero los que se incorporaban a las formas de vida de la cultura occidental se inclinaban por el abandono de todos los signos de identidad judía, conservando únicamente su religión. Al término de este período, y especialmente como consecuencia del holocausto, se abrió paso una nueva y definida mentalidad que aparece reflejada con precisión en sus novelistas: nadie había organizado una operación para salvarles, nadie protestó del hecho basta que éste quedó inscrito en el pasado; los ejemplos de ayuda eran aislados, a veces simplemente individuales y, en todo caso, por motivos propios. Por ejemplo, la actitud positiva del Gobierno español no fue tomada en cuenta, atribuyéndose a la propia conveniencia de éste. Las potencias beligerantes guardaron silencio para no incrementar el antisemitismo de sus adversarios, y los soviéticos continuaron la persecución después de su victoria. La conciencia general era ésta: en caso de conflicto, el mundo occidental estaba dispuesto a sacrificar en primer término a los judíos. En consecuencia, era imprescindible crear una política judía propia, aquella que debía permitirles defenderse por sí mismos.

Los israelitas que se integraban plenamente en la sociedad, como era el caso ya en todos los países que englobamos en Occidente, demostraron pronto ciertas capacidades que en ellos parecían naturales. Tenían facilidad para el aprendizaje y uso de los idiomas, lo que facilitaba su adaptación al medio en que vivían, y también buena preparación económica y habilidad política. A esto habría que sumar el vertiginoso crecimiento demográfico: los 7,5 millones de judíos de 1880 eran ya 16,5 en 1939. Tales aspectos, que creaban facilidades en la asimilación, también provocaban rechazo y temor entre los individuos de las clases medias, dando pábulo a la idea de que formaban una especie de confabulación para ejercicio del poder. La necesidad de constituir asociaciones como la Alianza o la B'nai robustecían esa convicción, pues los no judíos las consideraban como los instrumentos para ese dominio. Hasta el momento en que la aparición de los totalitarismos les convenció de lo contrario, los judíos no modificaron su línea de acción: seguían creyendo que todas las resistencias y sospechas cesarían cuando se hubiese conseguido una plena integración jurídica y, en consecuencia, social. Pero el problema era más complejo.

Algunos intelectuales comenzaron a percatarse de tal complejidad, iniciando la búsqueda de soluciones. Clave del problema estaba en el hecho de que Israel era una nación, desarraigada ciertamente, pero dotada de las características que las definen: lengua propia, pasado común, patrimonio cultural exclusivo, proyecto de futuro, con el poderoso añadido de una religión que se remontaba al origen mismo de los tiempos y había permanecido. Se apuntaron dos posibilidades: devolverla a la Tierra de donde saliera, que además era la prenda de Dios en razón de la alianza, o conseguir un espacio autónomo en alguno de estos Estados que eran multinacionales. Poco a poco se fue extendiendo, entre esos intelectuales, una especie de revuelta contra la Tradición, que esperaba siempre ver un violinista sobre un tejado, y a la que se acusaba de ser impedimento para que la cultura judía pusiera el paso al ritmo de los tiempos.

El rechazo social empujó, como ya apuntamos, a muchos jóvenes judíos a militar en los movimientos revolucionarios de la izquierda —sin comprender la antinomia en qué incurrían, ya que la esencia de su cultura y de su identidad se hallaba en la religión—, esperando que la destrucción de la sociedad que les marginaba o menospreciaba fuese una buena solución para el problema. Les aguardaba una profunda y dramática decepción, pues aquellos sectores obreros iban a respaldar a Hitler y a Stalin en sus grandes proyectos revolucionarios, los cuales desencadenarían las más terribles persecuciones de

todos los tiempos. Porque para ellos el judaísmo estaba en el origen del capitalismo. Al mismo tiempo, los sectores de la burguesía conservadora le contemplaban como la causa del bolchevismo.

El Holocausto nazi y la persecución soviética cerraron el círculo desencadenando en el mundo entero —incluyendo a la Iglesia católica— una especie de conversión, pues nadie podía ocultar que las denuncias, menosprecios y leyendas antisemitas estaban en la base de aquellas terribles injusticias. Era imprescindible solucionar el problema judío de la única forma eficaz: creando el Estado de Israel. No una especie de reserva para alojar en ella a los judíos, sino un edificio que les permitiese ser una nación como todas las demás.



## CAPÍTULO XXVII

### MADURACIÓN DEL ANTISEMITISMO

1. Para comprender las complejas razones que condujeron a la programada extinción de los judíos es necesario tener en cuenta factores de la más diversa índole. Conviene especialmente insistir en la importancia que tuvo el crecimiento demográfico, que registró un ritmo superior al 2% anual. Las razones de este aumento deben buscarse más en el retroceso de los índices de mortalidad, que en el hecho de que los matrimonios judíos fueran jóvenes y, en consecuencia, fecundos, pues esto no constituía novedad. De hecho, el crecimiento de la población judía, reluctante a los métodos anticonceptivos, se situó tres o cuatro veces por encima de la sociedad civil circundante. Eran escasos los matrimonios mixtos, entre el 4 y el 6% en el conjunto de los países de Occidente y prácticamente nulos en Oriente. Los rabinos eran conscientes de que tales uniones traían una merma al judaísmo y procuraban impedirlos. Hasta hoy siguen insistiendo en evitar las relaciones de sus jóvenes con los que proceden del mundo gentil. La Iglesia, por su parte, se mostraba de acuerdo con autorizar dichos matrimonios bajo condición de que los hijos fueran bautizados.

La distribución de los judíos a principios de siglo era estimada del modo siguiente: 5,5 millones en Rusia, 2,5 en el Imperio austrohúngaro, 2,5 en Estados Unidos, 0,6 en Alemania, 0,3 en Rumania, 2,5 en Inglaterra y cantidades que oscilaban en torno al 0,1 en Holanda y Francia. Los demás países contaban con una población inferior. Resulta imposible hacer una estimación, ni siquiera aproximada, de los judíos que habitaban entonces en países musulmanes. Como consecuencia de los pogroms, iniciados en 1881, se había producido un intenso movimiento migratorio hacia América que alcanzó esta vez a los países del Sur, donde Argentina llegaría a registrar una muy abundante colonia judía. Los que llegaban a América eran portadores del dolor y la protesta por las persecuciones y malos tratos que estaban sufriendo.

La única solución, pensaban todos ellos desde el dolor profundo, consistía en conseguir que los judíos vivieran en un suelo que pudieran llamar suyo. En Europa predominaban los que creían que este suelo no podía ser otro que el de Eretz Yisrael (se llamaban a sí mismos *Jobebé Sion*, esto es, amantes de Sión). Pero América abría una perspectiva diferente, pues los inmensos espacios de las praderas, desiertos y pampas, desprovistos de habitantes, podían permitir un ensayo semejante al que los mormones realizaran en Utah, creando un estado dentro de la Unión (*Am Olam*).

Cuando el número de judíos norteamericanos alcanzó la cifra de los dos millones y medio, sin que hubiera previsiones de que fuera a detenerse en su crecimiento, la dirección del pensamiento cambió. Los ricos e influyentes no querían ser otra cosa que norteamericanos, viviendo en las ciudades, pero en todas. Los pobres, que eran mayoría, tampoco veían ventaja en un aislamiento en tierras desoladas: ellos eran sastres y buscaban empleo en las nuevas fábricas que empleaban la confección en serie. Explotados al principio por las empresas capitalistas, sabían entrar en ellas y dominarlas. Levy es el judío que ha dejado su nombre en esa prenda típica del western, pantalones de lona azul resistente, que han llegado a dominar el mundo. Las aldeas o las granjas no les servían, salvo como productoras de clientela.

En el curso de una generación todo cambió. Ahora la presencia de los judíos era bien visible. En 1914, Nueva York contaba ya con 1.350.000 judíos y no era posible prescindir de su voto en la carrera política. A 350.000 alcanzaban los de Chicago y Varsovia; 200.000 moraban en Budapest y 175.000 en Filadelfia. Londres, Odesa, Lodz y Viena contaban con nutridas poblaciones, estimadas en 150.000 almas. Los judíos habían triunfado ya en las profesiones que consideramos liberales y muchos de ellos habían alcanzado una posición tan elevada que, sin renunciar a ser judíos, podían prestar ayuda a sus compatriotas. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos que se hicieran en Rusia, Palestina, Estados Unidos y Argentina para devolverles a la vida agrícola o ganadera, la vida judía se desarrollaba preferentemente en las ciudades. Estaba todavía lejos el momento en que cambiara esta tendencia. Por otra parte había disminuido la importancia de la Banca judía, porque las empresas, modificando radicalmente su estatuto, eran ya sociedades anónimas en que la propiedad se transfería al capital. Además, las grandes familias — Mendelssohn, Blerchvöder, Königs, Waeter, Bischoffshei— se habían convertido al cristianismo y procuraban olvidar sus orígenes.

No puede hablarse de una industria judía tal como en siglos pasados era

lícito aludir a los créditos como una actividad judía. Pero algunos nombres asoman con gran relieve. Ludwig Loewe se especializó en la fabricación de armas. Levy inventa los mencionados pantalones. Emil Rathenau funda la AEG y aparecen por entonces la Hirsch Copper and Brass. Destacaban sobre todo en las editoriales y periódicos. Por ejemplo, el *Berliner Tageblatt* y el *New York Times* procedían de capital judío que, de esta manera, podía influir en la opinión pública mundial distribuyendo noticias por sus agencias y formando opiniones con sus artículos. La tercera parte de la industria azucarera en Rusia pertenecía a capital judío. En Alemania, como en todos los países de Occidente, el nivel medio de vida de los judíos aumentó, pero en Rusia seguían predominando los obreros, aunque, entre éstos, comenzaban a destacarse algunas cualidades como la capacidad de ahorro y la preparación intelectual. Todo ello despertaba la animosidad de los otros obreros.

2. Desde poco antes de 1870 la cuestión jurídica podía darse ya por resuelta: en todo el mundo occidental se había alcanzado la igualdad de derechos. Sin embargo, había comenzado ya un rechazo moral que era mucho más fuerte, consecuencia, en gran parte, de que se hiciera más visible la presencia de los judíos, de sus comunidades aparte, de su religión y, especialmente, de su dinero. Se apuntaba hacia los ricos. El antijudaísmo cristiano, que había durado hasta los inicios de la Edad Moderna, había sido un fenómeno religioso, aunque tuviera luego otras concomitancias: los judíos eran vistos como radicales pecadores al rechazar al Mesías, convirtiéndose con sus doctrinas en peligrosos enemigos de la verdadera fe; pero esta circunstancia cesaba en el momento en que admitían a Cristo y se bautizaban. Ahora el antisemitismo, que continuaba las denuncias de aquél, atribuía el mal a la raza, es decir, a la propia naturaleza que no puede cambiar, y consideraba a los asimilados como un peligro todavía mayor, ya que se convertían, desde dentro, en elementos dominadores para la propia Sociedad. Este antisemitismo —paralelo de las explosiones nacionalistas— se presentaba, además, con pretensiones científicas, en un momento en que se creía que la raza constituía la dimensión esencial del ser humano.

Al principio, como ya hemos comentado, los socialistas europeos aceptaron la tesis, entonces difundida, de que los judíos eran los autores del capitalismo. En 1845 Alphonse Toussenel publicó un libro, *Los judíos monarcas de esta época*, defendiendo y explicando esta opinión, que alcanzó amplia resonancia. Aunque más adelante la actitud de los partidos socialistas organizados cambiaría, entre las masas obreras se mantendría la receptividad al argumento

tradicional; el antisemitismo podría contar siempre con amplio respaldo popular. En las filas del primer socialismo, el más radical en cuanto a su marxismo, destacaron muy pronto algunos descendientes de judíos que estaban, naturalmente, alejados de la religión; nombres que forman una especie de plana mayor de la revolución, como Carlos Marx, Ferdinand Lasalle, Moses Hess, Kurt Fisher —el que intentaría en Baviera el primer ensayo comunista— Rosa Luxemburg, Trotski y Bela Kun. Aunque ninguno de ellos podía considerarse verdaderamente judío, en el sentido correcto que hemos de dar a esta palabra, bastaban para proporcionar el argumento contrario: los judíos eran los creadores del comunismo.

Por otra parte, el nacionalismo, al afirmar con énfasis que la nación se identifica con un «espíritu» (Volksgeist), rechazaba rigurosamente lo que era ajeno. En Alemania, donde Lutero era siempre presentado como la raíz en el tiempo de aquella «nobleza de la nación alemana», el cristianismo podía ser presentado como esencialmente contrario al espíritu judío. Los partidos políticos, obligados a dirigirse a las masas en busca de votos, no tardaron en descubrir que el antisemitismo se los procuraba en abundancia. Muchas frases imprudentes podían sembrar la desconfianza. Cuando Bismarck reprochaba a sus rivales el antisemitismo, estaba contribuyendo a fomentarlo. Por ejemplo, cuando calificaba a Eduardo Lasker de ser «la enfermedad de Alemania», esta injuria podía entenderse referida a la condición de liberal tanto como a la de judío. Y, naturalmente, había sectores que preferían la segunda alternativa.

Desde 1871 Alemania aparecía unida bajo el imperio de Bismarck, que estableció una Constitución que fortalecía el poder ejecutivo, pero otorgaba a todos los súbditos —también a los judíos— derecho de voto, libertad religiosa y equiparación legal. El canciller no era, en modo alguno, un antisemita; entre sus amigos y colaboradores tenía también judíos. Su decisión en el Congreso de Berlín de 1878 sirvió a la libertad y emancipación de los judíos de Rumania. El pánico económico de 1873 había causado un gran daño a los judíos, ya que desde ciertos sectores se les atribuyó ser causantes de la depresión con sus operaciones financieras. Otto Glagau, en una serie de artículos publicados en el periódico católico *Germania*, alimentó muchos resentimientos. En 1879 Wilhelm Marr publicó un panfleto, *Victoria del judaísmo sobre el germanismo*, en el que continuaba las tesis de aquél respecto a que el poder efectivo había pasado a manos de los judíos, de modo que todos los males que padecía Alemania procedían del judaísmo. Fue Marr, precisamente, quien acuñó el término antisemitismo.

Un capellán de la Corte imperial, Adolph Stöcker, que estaba muy influido por las corrientes del nuevo pietismo, decidió fundar un partido cristiano capaz de llevar a cabo una «saludable reforma social», restableciendo una Alemania «germánica y cristiana», para lo que era necesario combatir «la supremacía judía». Acudió al antisemitismo de Marr y al argumento de que los judíos eran los inventores del capitalismo para conseguir un gran número de adeptos. Hasta 1914 su influencia fue considerable, porque los argumentos que manejaba fueron aceptados por las corrientes conservadoras, aunque nunca consiguió crear el partido de masas que hubiera permitido ejercer un papel en la política. Heinrich Treitschke, historiador, combatió con aspereza la inmigración judía, porque constituía el advenimiento de un elemento híbrido que impediría el desarrollo de la cultura *aria*. Él acuñó la frase que utilizaría abundantemente el nacional-socialismo: «Los judíos son nuestra desgracia». Un antiguo socialista, Eugen Dühring, llegaría a decir que los crímenes rituales que practicaban todavía los judíos no eran otra cosa que una supervivencia de los sacrificios humanos que se practicaban en su primitiva religión.

El aspecto más preocupante para los judíos venía de que el Partido Conservador se hiciese cargo de una parte de la demagogia antisemita. El resultado de esto fue que ésta alcanzó «el más alto nivel de aceptación social», como indicaba Helmuth von Gerlach. En 1880, el mismo partido se declaró opuesto a la creciente influencia que tenían los judíos, reclamando que se adoptaran disposiciones para que no pudiesen ingresar en los cuerpos de oficiales del ejército, de funcionarios y de académicos. A partir de este momento, una asociación que se llamaba «Movimiento berlinés» se lanzó a la recogida de firmas destinadas a impedir la llegada de más judíos a Alemania. A finales del año 1882, un Congreso Internacional antisemita celebrado en Dresde propuso la constitución de una Alianza internacional cristiana para oponerse a la que, desde París, crearon los israelitas. Desde 1875 el diputado húngaro Istóczy comenzó a reclamar su expulsión; en 1878, en el momento de celebrarse el Congreso de Berlín propuso, ya como solución concreta, enviar a todos los judíos a Palestina, limpiando de este modo el territorio alemán.

Las autoridades no respaldaban el antisemitismo, pero éste cobraba tanta influencia en los medios populares alemanes que tampoco se atrevían a tomar medidas eficaces para atajarlo. Las raíces del odio, del temor y de la desconfianza, crecieron. Para cada judío el gentil (*yentl*, para usar el término yidish) era un enemigo en potencia. Este recelo mutuo permitía casos como el de Tiszaesler, donde se dijo que había tenido lugar un crimen ritual; el

infundio fue creído y se produjeron víctimas mortales entre los hebreos. De este modo, conforme avanzaba el siglo XIX, iban incrementándose las demandas de una solución para «el problema judío». Hitler no inventó el antisemitismo; le bastó llevarlo a sus últimas consecuencias. Hasta Ricardo Wagner escribiría un panfleto, *El judaísmo en música*, desarrollando tesis antisemitas; había hecho del germanismo ario la base fundamental para sus óperas, a las que el Führer, años más tarde, rendiría una especie de culto idolátrico.

La actitud de los católicos fue distinta en Alemania y en Austria. A causa del Kulturkampf los residentes en Alemania defendían el derecho de las minorías, incluyendo la judía. El partido del Zentrum, que contaba con la alta dirección del obispo de Maguncia, Manuel von Ketteler, luchó desde 1871 por esta causa. Pero en Austria, donde, los católicos disponían de mayoría absoluta, Augusto Rohling asumió todas las difamaciones y calumnias que se habían vertido sobre los judíos en tiempo pasado, repitiendo muchos de los argumentos de Stöcker. Un discípulo de Rohling es Karl Lueger, fundador de un partido que hacía del antisemitismo la consigna principal, y gracias al cual llegaría a ostentar la alcaldía de Viena hasta 1914. Son los años, precisamente, en que Adolf Hitler, hundido en la miseria, pugnaba por abrirse camino como pintor en aquella misma ciudad.

3. Los pogroms rusos, a que luego hemos de referirnos, provocaron desde 1881 una emigración a Alemania, que era el país más inmediato con posibilidades de ofrecer medios de vida. A los ojos de los antisemitas, el que hasta entonces fuera problema de calidad por la influencia que algunos empresarios judíos llegaran a alcanzar, se convertía ahora en un peligro. Hubo propuestas en la Dieta para que se prohibiera la inmigración: no era conveniente para Alemania contar con más judíos. Hasta 1893 esta ola de preocupación irá creciendo y, aunque no se reflejase en leyes, se hacía cada vez más visible en actitudes y conductas. Aparecían trabajos que se presentaban a sí mismos como resultados de investigación. Paul Legarde, por ejemplo, insistía en que los hallazgos arqueológicos más recientes estaban probando que los judíos no eran originales y todos los elementos de su religión, incluyendo el Edén, el diluvio o la torre de Babel, no eran otra cosa que préstamos tomados de las religiones sumeria y caldea. De ahí llegaba a la conclusión de que el «parasitismo» doctrinal, como el económico, eran consustanciales al judaísmo.

Cuando Bismarck pudo contar con el apoyo de los conservadores tuvo que aplicar medidas restrictivas en relación con el empleo de judíos, aunque nunca prescindió de ellos en forma completa. En las elecciones de 1892 los conservadores incluyeron en su programa una propuesta encaminada a eliminar a los judíos de todos los puestos importantes para la vida nacional; de este modo pensaban arrebatar votos a los demás partidos. En este momento, sus enemigos radicales socialdemócratas se manifestaron por primera vez contrarios al antisemitismo; pero es dudoso que se tratara de una convicción firme y no de una estrategia electoral. Los enemigos del judaísmo disponían ya de una literatura relativamente abundante, que iba a desembocar en la obra del inglés que trasladara su residencia a Alemania, H. S. Chamberlain, titulada *Fundamentos del siglo XIX*. Tomando las doctrinas de Hegel y las observaciones de Herder, en el más puro racismo, y guiándose por los argumentos del conde de Gobineau, Chamberlain explicaba el suceder histórico como una lucha entre «arios» creadores y «semitas» destructores. Llegaba a la conclusión de que Jesús no era judío, sino un descendiente de arios que habían sido llevados a Galilea por los asirios para sustituir a las diez tribus perdidas de la Casa de Israel, y que San Pablo había actuado como un infiltrado fariseo en el cristianismo, el cual debía ser depurado de las ingerencias paulinas. Muchos centenares de ejemplares de este libro fueron repartidos.

El antisemitismo no era un fenómeno alemán; Francia se mostraba a este respecto mucho más activa. En 1882, cuando la entidad bancaria *Union Générale*, que se fundara por un grupo católico, tuvo que declararse en quiebra, se lanzó la noticia de que se trataba de una maniobra del capitalismo judío que, de este modo, avanzaba un paso en el dominio de la economía occidental. Cuatro años más tarde, Eduardo Drumont publicaba *La Francia judía*, en que recogía las tesis de Gobineau y Chamberlain acerca del proyecto judío de dominación universal; llegaba a la conclusión de que era necesario confiscar y repartir todas las propiedades de individuos de esta nación. El libro, que alcanzó extraordinaria difusión, siendo inmediatamente traducido al alemán, inglés, español y polaco, se presentaba como si se tratara del resultado de una investigación científica. Es fácil explicar su éxito: la República, salida de la derrota de 1870 y de la desunión entre los monárquicos, se había inclinado al peculiar sectarismo que a sí mismo se definía como laicidad. Monárquicos, católicos, militares, bonapartistas o, simplemente, patriotas hallaban en el judaísmo un buen objeto de denuncia: de él partía el odio a la vieja Francia victoriosa, ahora arruinada.

En 1891 treinta y dos diputados presentaron una propuesta para que se decretara la expulsión de los judíos. Drumont comenzó a publicar pocos meses más tarde un periódico, *La libre parole*, para defender sus ideas y doctrinas. Desde él lanzó la idea de que también el fracaso de la Compañía del Canal de Panamá, que pasaría a manos inglesas, no era otra cosa que resultado de una maniobra del mismo origen.

Los ánimos estaban sumamente exaltados. Puede decirse, en consecuencia, que hasta 1914 el antisemitismo fue más fuerte y más radical en Francia, como una consecuencia de las tensiones políticas internas. Es un dato que no puede ni debe olvidarse: con frecuencia los hebreos han sido víctimas de conflictos a los que eran ajenos; y esta constatación es válida incluso en la durísima persecución nazi o soviética.

El caso del capitán Alfred Dreyfus proporciona el ejemplo más relevante de este estado de nervios. En 1894 el servicio de contraespionaje francés descubrió que el agregado militar alemán en París estaba recibiendo información de un oficial de Estado Mayor con preparación técnica del nivel que Dreyfus había alcanzado. Siendo éste judío, la acusación se volcó contra él. Un juicio secreto lleno de defectos, en que algunas de las pruebas aducidas se ocultaron a la defensa, concluyeron con una condena a perpetuidad en la Isla del Diablo, siendo degradado. Pero el nuevo jefe del contraespionaje, coronel Georges Picquart, comprobó que se seguía pasando información a los alemanes y pudo descubrir que el autor era el comandante Ferdinand Esterhazy, cuya escritura coincidía con la de los documentos atribuidos a Dreyfus. Se había cometido un error escandaloso que el Estado Mayor quiso ocultar, destinando a Picquart a otro puesto y sustituyéndole por Hubert Henry, un amigo de Esterhazy. El nuevo jefe del contraespionaje ignoraba que Picquart tenía fotografías de los documentos probatorios.

Se reclamó una revisión del proceso y el hermano de Dreyfus acusó a Esterhazy. Éste último reclamó un tribunal marcial para justificarse, lo que consiguió con facilidad merced a la cooperación de Henry. En este momento, el famoso novelista Emilio Zola, que era el más sobresaliente de los literatos del «laicismo», publicó una carta abierta al Presidente de la República, *J'accuse*, en que culpaba al Ejército de proteger a Esterhazy contra toda justicia. El Ejército citó a Zola ante un tribunal para que probase su acusación, cosa que él no podía hacer; por eso emigró a Inglaterra. El asunto se enturbiaba: los dos sectores políticos enfrentados usaban el caso de espionaje como un arma contra sus enemigos; en medio quedaban dos víctimas



inocentes, el capitán Dreyfus y el judaísmo, a los que se teñía de ser traidores a Francia. Henry, consciente del mal que había hecho y de su conducta imperdonable, se suicidó.

El embajador italiano pudo demostrar ante el Gobierno francés que uno de los documentos usados contra Dreyfus era una falsificación. Esterhazy, temiendo ser condenado, huyó a Londres (1896) donde hizo una confesión completa. El Ejército cometió un nuevo error: repitiendo el juicio contra Dreyfus se apreciaron «circunstancias atenuantes», señalándosele una pena más leve. El Estado Mayor creía ponerse a salvo, con esto, de sus propios errores y lo que lograba era destruirse más a fondo. Sin embargo, hasta 1905 no se produjo la declaración de inocencia de Dreyfus, que fue ascendido a comandante y condecorado con la Legión de Honor. Picquart llegaría a ser general y ministro de la Guerra; era, además, católico practicante. Clemenceau fue el principal beneficiario del escándalo, que perjudicó a los enemigos de la Tercera República.

A la vista de los dramáticos sucesos posteriores se ha creado una interpretación incorrecta, como si el antisemitismo fuese predominantemente alemán. En estas décadas que marcan el tránsito del siglo XIX al XX, era mucho más fuerte en Francia, en Rusia y en Austria. La situación se explica mejor en la frase de una carta del banquero judío, Max Warburg, a su hermano en 1913, desde Hamburgo: «No hay antisemitismo abierto, pero laten sentimientos antisemitas». Guillermo II no era enemigo de los judíos, aunque se mostraba sensible ante las denuncias que desde los sectores conservadores y prusianos se formulaban. Fue amigo de algunos judíos, como Alberto Ballin (1857-1918) fundador y director de la principal compañía de navegación, la Hamburg-American Line (HAPAG) y consejero del káiser en muy diversos asuntos, especialmente financieros. Ballin, junto con el judío inglés Ernest Cassel, que también tenía origen alemán, trabajó intensamente para conseguir una entente anglo-germana que evitase la guerra, poniendo límites a la carrera de armamentos. Al producirse la primera guerra, los judíos se hallaban integrados de tal manera que combatieron con las naciones respectivas.

El antisemitismo fue, en Alemania, un producto de importación procedente de Austria, a través de las ideas de Georg von Scönerer, Karl Lueger y Lanz Liebenfels; arraigó allí, como pudo haberlo hecho en otro país. También hay un factor interno que no puede descuidarse a la hora de intentar una comprensión completa del fenómeno. La República de Weimar fue

acogida con entusiasmo por los judíos, que aportaron a ella dos de sus principales protagonistas: Hugo Preuss, que redactó la Constitución tomando como modelo la soviética, y Walter Rathenau (1867-1922) que fue ministro de Reconstrucción nacional y más tarde de Asuntos Exteriores, aceptando las onerosas reparaciones de guerra y firmando el tratado de Rapallo. Para los nacionalistas se trataba de un buen argumento: la República de Weimar, obra de los judíos, consumaba esa puñalada por la espalda que significaba la derrota de 1918. Hitler utilizó luego este argumento y, en los primeros años, hasta 1941, cuando la mayor parte del pueblo alemán veía en él el restaurador de la fuerza y poder de la nación, pudo contar con el asentimiento de amplios sectores de opinión.

La gran depresión de 1923 pudo presentarse también como una maniobra judía, alegando que las grandes empresas que ellos controlaban habían escapado de la hecatombe gracias a su internacionalismo. Hitler, austríaco a fin de cuentas, recogió todas las leyendas y difamaciones y las empleó brillantemente en su inflamatoria retórica. Las leyes antijudías de Nuremberg de 1935 fueron aprobadas por un Parlamento que había sido elegido, respondiendo todavía a la voluntad popular; y en ellas se negaba a los judíos, por el mero hecho de serlo, hasta la justificación de su propia existencia. No tardó en volverse a los ghettos, lo que significaba violencias. La Iglesia católica no tardó mucho en percibir algo de lo que venía, aunque todavía no se habían producido las órdenes de exterminio. En 1937 Pío XI, que había publicado en sendas Encíclicas la severa condena de los dos totalitarismos, el nacional-socialista (*Mit brennender Sorge*) y el soviético (*Divini Redemptoris*) hizo una afirmación que está siendo sistemáticamente olvidada, y es la de que los cristianos «espiritualmente todos somos judíos».

4. Al morir asesinado el zar Alejandro II (1881) se extendió ampliamente el rumor de que los judíos eran autores del crimen. No los únicos, ciertamente, puesto que se culpaba por igual a todos los movimientos revolucionarios. El nuevo zar, Alejandro III, impulsado por su ministro Pobedonotsev, anunció el retorno a la autocracia. Desde marzo y abril de aquel mismo año se registraron violencias y pogroms en Ucrania, caracterizados por el asalto y saqueo de las propiedades judías, dando ocasionalmente lugar a violaciones y asesinatos. Salvo en Odesa, donde la judería era importante, en ningún lugar se tomaron medidas para defender a los israelitas. Creció entonces el número de los que, entre éstos, se inclinaban en favor de los partidos de la extrema izquierda: sólo la destrucción del Estado de los zares podía dar origen a una liberación.

Como consecuencia de esta difícil situación, aquellas autoridades que desataban la persecución contra los judíos creían estar defendiendo al Estado de sus enemigos revolucionarios. El conocido ministro del Interior, Ignatiev, famoso por sus medidas represivas, creyó al principio que los alborotos que se estaban produciendo en las aldeas de la Franja eran intentonas revolucionarias; cuando tuvo noticias más correctas explicó cómo el «furor popular» se estaba volviendo contra «los explotadores judíos». E hizo nombrar comisiones que investigasen los perjuicios que para la sociedad rusa irrogaba la presencia de los judíos.

Poco antes de que fuera destituido por su excesivo rigor, Ignatiev publicó las «ordenanzas provisionales» de mayo de 1882, restringiendo drásticamente el permiso de residencia. Cualquier autoridad local podía solicitar la expulsión de los individuos que juzgara indeseables, siendo a éstos imposible establecerse en otra aldea; los judíos debían ser concentrados en ciudades insalubres. Cualquier judío que abandonara la aldea de su residencia podía ser impedido de regresar. No podrían desempeñar oficios que convinieran a los cristianos ni trabajar en los días de fiesta de éstos, comprar ni arrendar tierras. El empobrecimiento se generalizó, y la emigración pasó a ser la única perspectiva de supervivencia. En 1884 fue cerrada la Escuela de Artesanía de Zhitomir con el argumento de que servía para dar superioridad a los trabajadores judíos sobre los cristianos. El Gobierno ruso, durante los reinados de Alejandro III y Nicolás II, no ocultaba su inclinación favorable a que los judíos se fueran, porque de este modo se resolvería el problema; mientras tanto, trataba de mantener sujeta a su población mediante leyes rigurosas.

En 1883 fue creada una Comisión encargada de revisar todas las disposiciones vigentes, estudiando medios para resolver el problema que planteaba la abundante población, sólo mermada por la emigración. Estaba presidida por el conde Pahleu y trabajó intensamente durante tres años. Llegó a la conclusión lógica de que, desde el punto de vista ruso, todo el problema radicaba en la existencia de una población ajena conviviendo con la propia; en consecuencia, la solución estaba en otorgar a ésta los mismos derechos y obligaciones que al resto de los súbditos, liquidando de este modo las diferencias; si todos los judíos se convertían en rusos, el judaísmo dejaría de existir. Alejandro III rechazó sin embargo la propuesta. Había motivos de otro tipo que le inducían a ello.

También los judíos que trataban de penetrar en los círculos

revolucionarios tropezaban con insuperables dificultades. Ante todo tenían que abrazar el ateísmo materialista, esto es, rechazar a Dios y la Alianza. Además, en algunos de ellos, como era el caso de los que dirigían Narodnik o Bakunin, se seguían manteniendo las consignas de que los judíos eran parásitos sociales que habían introducido el capitalismo para explotar a los pobres. Las vejaciones, pogroms y violencias de que se hacía objeto a los judíos no entraban en el programa de los primeros revolucionarios. Más tarde serían empleados como un instrumento de denuncia contra la tiranía del zar. En agosto de 1891 el partido revolucionario, *Narodnaya Volya*, publicó un folleto incitando al pueblo a alzarse contra los ricos judíos. Mientras tanto, los ministros de Alejandro III tomaban otras medidas, como limitar el número de médicos militares, impedir el acceso a otras profesiones o establecer cupos en los estudios superiores. Se fijaron multas para castigar a las familias que no enviaban sus hijos a servir en el Ejército. Veinte mil judíos fueron expulsados de Moscú en 1891; medidas semejantes se tomaron en Kharkov y San Petersburgo. La emigración no era fácil: había que disponer de dinero y sobornar a oficiales y guardas de frontera. Por eso se constituyeron asociaciones fuera de Rusia para prestar ayuda a los que, en definitiva, eran fugitivos.

Al subir al trono Nicolás II (1894-1917) los partidos revolucionarios dieron un giro de 180 grados e incluyeron en sus programas la defensa de los judíos y su plena equiparación con los otros sectores oprimidos de la sociedad. Esta conducta sirvió para que el Gobierno se convenciese de que la revolución no era otra cosa que el procedimiento adoptado por los judíos para destruir la «santa Rusia», que era la quintaesencia del cristianismo. Conforme aumentaban los atentados terroristas y la violencia, crecía el antisemitismo de todos los sectores que estaban relacionados con el Gobierno. El nuevo zar, aunque personalmente fuera un hombre de inclinaciones muy moderadas, estaba convencido de que la autocracia paternal era el único sistema aplicable en su Imperio. Apareció una organización para defenderla, la llamada Guardia Negra de la Unión del Pueblo Ruso. Los dirigentes judíos se dirigieron en demanda de ayuda al Santo Sínodo, la verdadera cabeza de la Iglesia: el procurador del mismo replicó que la solución del problema judío, a su juicio, pasaba por que la tercera parte de ellos se convirtiesen, otra tercera parte emigrase, y la última restante muriese.

Siguiendo las huellas del *Libro del Kahal* antes mencionado, en 1903 Paul Krushevan publicó un *Plan para la conquista del mundo por los judíos*, en que trataba de explicar el problema de un modo original: todo hombre odia a

aquellos a quienes injuria; por eso se hace insoportable para los judíos el nombre de Cristo. Son, pues, los enemigos del cristianismo. En 1905 un monje, Sergio Nilus, hizo una revelación acerca de la conspiración judía. Siete sabios, los más conspicuos, se habían reunido en 1897 para redactar un programa de veinticuatro puntos a fin de llevar a cabo su plan de dominación. Ésos eran los *Protocolos de los sabios de Sion*. Se trataba, según los inventores de este libro, de provocar guerras y revoluciones, corromper la prensa y la educación, reducir a los cristianos a la pobreza mediante el desarrollo del capitalismo y establecer una especie de supergobierno en la sombra al que todos quedasen finalmente sometidos. La derrota de 1904-1905, y la subsiguiente revolución eran consideradas como la primera parte en la ejecución del plan. Nicolás II prohibió la difusión del libro porque estaba convencido de su falsedad. Nilus dijo entonces: «Supongamos que los Protocolos son falsos; la evidencia de los hechos, sin embargo, demuestra que el programa y el propósito existen». Los emigrados de 1917 difundieron por Occidente el libro y sus tesis. Bastaba con mostrar el ejemplo de Trotski para convencer de que la revolución era trabajo de judíos.

Una casualidad quiso que Philip Graves, hermano del conocido novelista Robert Graves, corresponsal del *Times* en Constantinopla, entrara en posesión de un libro anónimo francés, que nada tenía que ver con los judíos: se trataba de una sátira escrita en 1864 por Maurice Joly contra Napoleón III. Pero el periodista pudo comprobar que Nilus no había hecho otra cosa que copiar su texto atribuyendo a los judíos lo que en aquél se asignaba al emperador. Tres artículos, publicados en agosto de 1921 en el famoso diario británico, demostraban la falsificación. Aunque los judíos trataron de dar la más amplia difusión a tal denuncia, en muy amplios sectores se siguieron admitiendo los *Protocolos* como si respondiesen a una realidad. Mucha gente los admitió. Entre otros Henry Ford, en América, pues estaba convencido de la existencia de la conspiración judía. Y para Hitler los Protocolos constituían la revelación de la «gran mentira» o, lo que es lo mismo, la «intriga política, la técnica de la conspiración, la subversión revolucionaria, así como la prevaricación, decepción y organización» que constituyen la acción del judaísmo internacional.

Durante la guerra de 1904 se dijo que los judíos se habían puesto de acuerdo con Japón para perturbar el orden interno de Rusia. El Gobierno comenzó a subvencionar y a dar organización a la Guardia Negra a fin de que actuase contra revolucionarios y judíos. Aunque el Zar cedió ante la Duma, tratando de abrir camino a la representación, la situación no experimentaba

mejoras. En Kishinev, capital de Besarabia, estalló un pogrom recomendado desde un periódico, causándose 50 muertos y 500 heridos. En el motín de Odesa murieron 300 judíos. Hasta 1907 no conseguiría Stolypin restablecer el orden. En 1911, en Kiev, Mendel Beilis fue acusado de haber cometido asesinato ritual en un niño. Fue un proceso largo y muy sonado: los mejores abogados de Rusia actuaron en él hasta que, en 1913, el tribunal decidió exonerar a Beilis por falta de pruebas. Muchos no creyeron en su inocencia.

La influencia de la política rusa se hizo extensiva a todo el Imperio de los zares y aún más allá. En Polonia se hicieron traslados forzosos y se decretaron expulsiones, que continuaron durante la Primera Guerra. En Rumania, en 1912, la suspensión de derechos civiles a los judíos se extendió a las regiones recientemente incorporadas al pequeño reino. Funcionaba aquí una Liga antisemita, desde 1895, la cual se proponía como meta lograr la emigración de los judíos someténdolos a presiones que no pudieran soportar. Incluso aquellos que, en Europa Oriental, sentían piedad por los judíos contemplaban como única solución la integración final de éstos en la sociedad cristiana. En resumen, el judaísmo era un obstáculo que debía desaparecer.

5. La consecuencia más importante de este amplio movimiento antisemita fue, probablemente, el despertar de una conciencia nacional judía. En la segunda mitad del siglo XIX surgen, entre los propios hebreos, algunos grandes pensadores que se ocupan de dilucidar qué es ser judío, y establecen dos principios: los judíos, dondequiera que estén, forman una nación que se basa en la posesión de un pasado común y en la esperanza de conseguir la restauración; la política al servicio de dicha nación tiene que ser hecha por los propios judíos, y sólo por ellos. Esto no implicaba renunciar a las ayudas que pudieran venir de fuera. Dicho planteamiento tenía además la ventaja de hallarse al hilo de la evolución general que se producía en Europa, donde se estaban desarrollando los nacionalismos y donde la herencia de la Ilustración podía darse por concluida. Desde el punto de vista de los altos dirigentes de las comunidades judías, y en especial los religiosos, la Haskalá aparecía como un evidente fracaso: no había conseguido que los gentiles reconociesen al judaísmo en la plenitud de su valor y sí, en cambio, para que los jóvenes abandonasen la tradición de sus mayores y dejasen de ser judíos.

Los nuevos nacionalistas no rechazaban los valores que los maskilim propusieran ni las reformas que debían operarse, pero querían que se hiciesen desde dentro, sin sacrificar lo que el judaísmo es y significa. No querían la

emancipación individual, a costa del abandono de su condición, sino que los judíos fuesen reconocidos como nación; una consecuencia, en cierto modo inevitable, sería la de reclamar la posesión de un Estado soberano. Puede apreciarse, en estos decenios, una especie de tensión interna: se trataba de defender el pasado, dando sin embargo al judaísmo aires de modernidad, destacando de este modo sus grandes valores culturales; al mismo tiempo era preciso recobrar el orgullo de ser judío, ya que era un signo de superioridad y no una mácula.

La idea dominante era la del retomo a Palestina, ya que ésta era el Eretz Yisrael, sin que fuera posible concebir otra solución desde el punto de vista religioso. No obstante, algunos sostenían otros proyectos pues la urgencia consistía en disponer de un suelo. Antes de 1840 Mordejay Manuel Noah preconizaba ya la idea de una reserva judía en los Estados Unidos, situándola cerca de Nueva York. Como hemos indicado hubo otros proyectos. Aún vendrán más en lo sucesivo.

En la década de los años 50 del siglo XIX, el periódico *Hamaquid* comenzó a difundir las ideas de dos rabinos orientales que proponían una especie de reajuste en las esperanzas mesiánicas. Judah Solomon Hai Alkalai (1798-1878), rabino mayor de Serbia, influido por el nacionalismo expansivo en los Balkanes, publicó en 1834 un folleto, *Shema Yisrael* (Escucha Israel) en que defendía que el retorno a Palestina debía ser resultado de un programa y esfuerzo humano, y no una especie de milagro como esperaban los piadosos. Su coetáneo Tzevi Hirsch Kalischer (1795-1874), rabino en Thorn (Prusia) convocó en esta ciudad una conferencia de rabinos (1860) y expuso en ella la misma doctrina que explicara en su libro *Derishat Zion* (Contemplando Sion), coincidente con la del anterior. La redención de la nación judía no podía tener lugar fuera de la Tierra, según habían afirmado persistentemente sus antecesores. No había que esperar más: era llegado el momento de emprender el retomo. Haim Luria fundó en Frankfurt una sociedad que debía encargarse de reunir el dinero necesario para comprar tierras en Palestina, muy escasamente poblada a la sazón, y donde los beduinos estaban dispuestos a vender, instalando en ellas granjas. La población judía entonces existente tenía un carácter eminentemente religioso y vivía de la cooperación de otras comunidades y del pequeño comercio y artesanía. De modo que se trataba de un cambio social, con retorno a las raíces del Pueblo.

Moses Hess, en su libro *Roma y Jerusalem* (1862) reclamaba el apoyo del

Segundo Imperio francés para llevar a cabo la tarea de crear un Estado, negociando adecuadamente con Turquía. Muchos antisemitas se sumaron a la idea, por motivos diametralmente opuestos: el día en que existiera un Estado judío se podría llevar a cabo el programa de la expulsión. No eran, sin embargo, muchos los judíos que, como el famoso historiador Graetz, acogieran con calor la idea. Se presentaban dificultades. Para llevar a cabo la empresa de restaurar la Tierra era preciso despojarse de cuanto se poseía, recorrer largas distancias y comenzar de nuevo partiendo de cero. ¿Quién garantizaba que no iban a encontrarse allí los emigrantes en medio de un ambiente hostil? A finales del decenio de 1870, Eliézer ben Yehudá (Perlman) añadió un argumento decisivo, más allá del simple aprovisionamiento de un espacio. Cada nación necesita de un centro espiritual cuando trata de restaurarse, como estaban haciendo las otras naciones de Europa. Para los judíos ese centro se hallaba entre el Jordán y el mar Mediterráneo, porque era Israel.

En el verano de 1880 surgió en Bucarest una sociedad que se proponía, concretamente, reclutar judíos que estuviesen dispuestos a trasladarse a vivir en Palestina. La difusión de los pogroms por el sur de Rusia aceleró el proceso de emigración y trajo un visible incremento en el número de los que estaban dispuestos a instalarse como agricultores en Palestina. Los estatutos de la Hermandad de Sion (*Ajvat Sion*) creada en Rusia afirmaban que no habría solución para el problema hasta que no se hubiese establecido un gobierno judío en Israel; el objetivo de la emigración, por tanto, se definía como el establecimiento allí de una mayoría en la población en aquel territorio establecida. El proyecto de establecerse en Palestina encontraba, sin embargo, grandes inconvenientes, pues el Gobierno turco tenía prohibida la entrada a los hebreos; la población judía allí existente desde tiempos antiguos tropezaba con muy serias dificultades. Estamos prácticamente en la etapa inicial del Sionismo.

Un grupo de escritores tomó en sus manos y difundió la idea de una «patria» judía, preexistente y que debía ser recuperada. En él destacó de modo especial M. L. Lilienblum (1843-1910), llamado Leon Pinsker, un médico *maskil* que durante años había defendido tenazmente la emancipación, pero que se había convencido de que ésta no traía la solución. En 1882 publicó un libro en el que sostenía la tesis de que el miedo que los gentiles sentían hacia los judíos, carente de base, se disiparía en el momento en que los judíos pudieran organizarse como un pueblo más, independiente y dueño de un territorio separado. Propugnaba la convocatoria de un Congreso mundial que



arbitrase los medios que se necesitaban para llevar a cabo la compra de tierras que se necesitaban en Palestina. Pinsker se convirtió en el presidente de la sociedad *Jobebé Sion* que pudo convocar para el 6 de noviembre de 1864 una conferencia en Katowize, a la cuál asistieron 40 delegados. De modo que la Asociación estaba ya en pie. Estableció su sede principal en Odesa y una especie de delegación en Varsovia. Sus recursos eran tan escasos que ni siquiera pudo prestar auxilio a las dos primeras colonias agrícolas que se establecieron, Petá Tikvá y Guedará, patrocinadas especialmente por el dinero de los Rothschild. A pesar de todo, la *Jobebé Sion* consiguió sobrevivir, logrando en 1890 que se le reconociera un status legal en calidad de Sociedad de ayuda a labradores y artesanos judíos en Siria y Palestina: las sumas que logró recaudar, siempre modestas, se invirtieron en obras de beneficencia.

En este momento, se sumó al Movimiento Asher Ginzberg, llamado *Ahad ha-Am* (1856-1927), talmudista muy bien preparado, que procedía de una familia hasídica aunque había tornado después su atención e interés a la filosofía occidental. Sus dos visitas a Palestina, en 1891 y 1893, llegaron a convencerle de que se estaba siguiendo un camino equivocado. A la doctrina de Herzl, de que nos ocupamos a continuación, él oponía un «Sionismo cultural». Antes de que se pudiera abordar el retomo a la Tierra era preciso resolver el problema de fondo del judaísmo. Él lo contemplaba como una forma de vida, «Hebraísmo», que había surgido como una consecuencia de la lucha entre profetas y sacerdotes gracias a la herencia moral farisea. Todo esto se había debilitado y desconcertado a causa del exilio que había convertido el hebraísmo en judaísmo, sustituyendo la conciencia colectiva por la individual. Era imprescindible reconstruir la primera para que Palestina llegara a convertirse en el centro espiritual del judaísmo. Creó una especie de Orden nueva para jóvenes, la *Bené Mosé* (Hijos de Moisés), cuya misión era propagar el entusiasmo nacionalista por todas las comunidades. Esto era lo que significaba el retomo. Una de las consignas era devolver al hebreo su papel y función de lengua viva.

6. De este modo nació el sionismo. En 1882 un grupo de estudiantes fundó en Viena la sociedad llamada *Kadima*. Su objetivo no estaba muy claro: se trataba de defender la cultura y cuanto el judaísmo, amenazado por ese rebrotar de los odios, significaba. Fue entonces cuando, en aquella ciudad, Nathan Birenbaum, que había creado el diario *Selbstemanzipation* utilizó por primera vez el término Sionismo para designar el proyecto de retorno a Tierra Santa. Surgieron adeptos, todavía en número no muy grande ni tampoco con ideas demasiado claras. En la primera reunión que los

sionistas celebraron en París en 1894 no lograron establecer una organización estable. Pero entonces se sumó al movimiento el doctor en leyes por la Universidad de Viena Theodor Herzl (1860-1904), que había renunciado a la abogacía para ser periodista y se hallaba en París en calidad de corresponsal del *Neue Freie Presse* de su país natal, en el momento en que se celebraba el proceso contra Dreyfus. Se sintió conmovido en su dignidad de hombre y de judío al comprender la injusticia que se estaba cometiendo y ver cómo se desataban los odios contra los judíos. La emancipación no era la verdadera solución para el problema.

En mayo de 1895 explicó al barón Hirsch cuál era su programa: había que evacuar a todos los judíos de Europa y devolverlos a la Patria original a fin de que crearan allí el Hogar judío. Sólo de este modo conseguirían ser los judíos como los demás hombres. Inició una campaña de prensa en enero de 1895 y en el mes siguiente publicó el libro que sería clave en el Sionismo: *El Estado judío; intento de una solución moderna de la cuestión judía*. Herzl sostenía que, mientras continuara la situación en que se desenvolvían los judíos, el antisemitismo nunca llegaría a desaparecer; una nación dentro de otra suscita el odio. Por eso la solución no podía llegar por otro medio que el de obtener un territorio en cualquier parte del mundo donde Israel pudiera reconstruir Sion. No se refería expresamente a Palestina, pero era evidente que ésta ocupaba el primer lugar en la lista. El libro fue acogido con entusiasmo por los sionistas. Herzl hizo un viaje a Constantinopla para proponer a las autoridades turcas un principio de arreglo: los capitalistas judíos se mostraban dispuestos a solucionar la difícil situación económica que el país atravesaba a cambio de la entrega del territorio que necesitaban para alojamiento del Pueblo.

Es preciso no olvidar que esta idea de crear un Hogar en el Próximo Oriente gustaba también a aquellos países que querían librarse de los judíos habitantes en su territorio. Por eso Theodor Herzl, que tenía una idea bastante clara de las corrientes políticas dominantes, no se conformaba, como otros, con un proyecto de paulatina infiltración mediante colonias agrícolas en un país que seguía sometido a un gobierno ajeno. Pensaba que los problemas de antaño se repetirían. Era imprescindible una decisión política clara, como la que se produjo medio siglo después, que entregara a los judíos un territorio sobre el que pudieran construir un Estado. Se trataba de una idea estrictamente política, que tropezaba con la resistencia de muchos rabinos y dirigentes religiosos. Fue, sin embargo, aceptada por una asamblea de

sionistas alemanes y austríacos celebrada en Viena en marzo de 1897. Decidió fundar un periódico, *Die Welt* a fin de disponer de una adecuada plataforma para la difusión y explicación de su doctrina.

Se iniciaba una dolorosa andadura de medio siglo, un tiempo que parece corto, pero que se tomó en difícil a causa de los terribles sucesos que durante él tendrían lugar. Algunos de los niños nacidos entonces alcanzarían a ver el nacimiento del Estado de Israel. Al principio no se empleaba esta palabra, para no despertar desagradables suspicacias. El I Congreso sionista se celebró en Basilea (29 de agosto de 1897); la fuerte oposición de los religiosos contribuyó a que se acentuara el carácter laico del Movimiento, que pudo contar con la simpatía de los partidos de izquierda. El acuerdo que se tomó hacía referencia a la creación de un Hogar Judío en Palestina que estuviera garantizado por las leyes internacionales y las grandes potencias. Hermann Schapira consiguió que fuera aceptada la propuesta de constituir un fondo suficientemente copioso para permitir la compra de tierras, ya que la propiedad tenía que constituir la base de ciudadanía en aquel Hogar.

El II Congreso tuvo lugar en 1898. Sin alterar los presupuestos de la idea de Herzl, se acordó acelerar la constitución de las colonias agrícolas. El creador del Sionismo viajó a Jerusalem para coincidir con Guillermo II en la visita que éste realizara: dadas sus relaciones con el Imperio turco se esperaba de él que consiguiese la autorización requerida en Constantinopla. Los proyectos imperialistas del káiser iban por otros derroteros. De modo que los dos primeros esfuerzos que se hicieron para alcanzar una solución política no dieron mucho resultado. Faltó a Herzl el respaldo que necesitaba para cumplir su compromiso de restablecer las finanzas turcas.

Ahad ha-Am había criticado ásperamente los proyectos de Teodor Herzl: la población judía había alcanzado tales dimensiones numéricas que no era posible concentrarla en un territorio reducido, limitado, como era el de Palestina, escasamente dotado de recursos económicos. Cuando fracasaron las gestiones con el Sultán y el Káiser, se produjo en el interior del sionismo un fuerte movimiento de oposición contra su director, al que se reprochaban tres cosas: confiar en la diplomacia internacional en lugar de hacerlo en el pueblo judío; pedir a los sionistas que se abstuviesen de intervenir en la política de los países en que vivían, cuando de ello dependía el bienestar de sus correligionarios; y tratar de desentenderse de la tradición y de la cultura judías para sumergirse en un laicismo absoluto. Así, en diciembre de 1901, al celebrarse el V Congreso, se presentó un grupo, en el que figuraban

importantes intelectuales como Jacob Bernstein-Kogan, Leo Motzkin, Haim Weizmann, Martin Buber, y Berthold Feiwel que, siguiendo la línea de Ahad, reclamaban ante todo la afirmación de los caracteres nacionales judíos, clarificando la ideología sionista.

Según el criterio de éstos, que llegarían a ejercer una gran influencia en el movimiento, el sionismo debía enfrentarse con toda clase de prejuicios religiosos, establecer una democracia interna a fin de que la voluntad de la mayoría pudiera imponerse, y desarrollar intensa actividad cultural. Al año siguiente, 1902, dentro del sionismo surgió un sector, promovido por los judíos ortodoxos, que se denominó *Mizraji* (Centro espiritual), que reclamaba una actitud declaradamente religiosa. El sionismo, pues, partiendo de una base de unidad sustancial, el retomo al ser judío, ofrecía ya una amplia gama de posibilidades. Pero el religioso nunca pasó de ser minoritario.

7. Los fundadores pensaban en la Tierra de Israel, pero no como única posibilidad. Perdidas sus esperanzas de una solución turca y germánica, Herzl acudió a Inglaterra, estableciendo contacto con Rothschild, que era miembro de la Comisión real británica para la emigración. Propuso entonces a Chamberlain, Secretario de Colonias, y a lord Landsowne, Secretario del Foreign Office, un plan para llevar a cabo la colonización de toda la península del Sinaí, prácticamente deshabitada, sirviendo de este modo de cobertura al Canal, que ya era uno de los instrumentos esenciales del Imperio británico. En el curso de estas negociaciones, los británicos propusieron la solución Uganda, un territorio cuya población podía ser trasladada fácilmente a otros lugares y que, siendo una meseta, ofrecía condiciones climáticas más favorables. También podía convertirse en uno de los ejes del Imperio.

En 1903 Herzl aceptó la propuésa y, ante el VI Congreso sionista, explicó su idea. Uganda podía ser una solución puente, permitiendo a los judíos erigirse en Estado, desde el que sería fácil luego negociar una especie de intercambio. Se levantó un clamor de protesta: sionismo no era otra cosa que retomo a Sion, como indicaba su propio nombre. Herzl no negó este razonamiento: era indudablemente el destino final, pero había la urgencia de proporcionar a los desesperados fugitivos del Este un lugar propio en que pudieran rehacer su vida. Como él falleció el 3 de julio de 1904, la propuesta de Uganda fue declarada inviable y abandonada. Pero algunos dirigentes sionistas, entre ellos Israel Zangwill, Moses Mandelstaum y Nahman Syrkin, mantuvieron algún tiempo esta idea: si era imposible establecerse en Palestina, sería preciso

buscar otro territorio alternativo.

Los judíos orientales eran los más afectados por el problema, pero en ellos la idea del retorno aparecía estrechamente vinculada al recuerdo de la Alianza y a las promesas mesiánicas. En Odesa, Menahem Uscishkim propuso, como solución urgente para los perseguidos en Rusia y otros lugares, el retorno al programa inicial; esto es, establecimiento de granjas agrícolas en Palestina que transformasen la vida del país, haciéndolo judío. Para ello era imprescindible reunir mucho dinero. En julio de 1905, el VII Congreso sionista adoptó esta propuesta, sin rechazar sin embargo el estudio de otras alternativas. Ahora el problema, presentado con caracteres de urgencia para las comunidades que vivían en el Este, y de forma muy distinta para los que se habían acomodado en Occidente, suscitó disyunciones. En las reuniones que, fuera del Congreso, celebraban los sionistas en Rusia desde 1898, se imponía otra corriente de opinión que llegaría a desempeñar un papel muy importante en los comienzos del Estado de Israel, y que se mostraba divergente tanto de la «Facción democrática» como de los «Mizraji» respecto al contenido que debía darse al Sionismo. Los rusos abogaban por un laicismo mucho más radical del que sostuvieran Herzl y los fundadores del movimiento.

Los primeros sionistas habían afirmado que el retorno a Israel tenía que ser precedido de un restablecimiento del judaísmo, pero dando a éste un contenido nacional, no religioso. Los años que siguieron al I Congreso acentuaron esta tendencia: el judaísmo es una nación que abarca por igual a creyentes y no creyentes. Desde 1901, en el V Congreso, la opinión antirreligiosa se mostró dominante. Fue entonces cuando surgió el «Mizraji», según anotamos, escogiendo como lema la propuesta de Isaac Reines de Lida, uno de los grandes rabinos de Vilna: «La Tierra de Israel para el Pueblo de Israel de acuerdo con la Torah de Israel». Las tensiones en el interior del Sionismo fueron formidables. Desde fuera, tanto los discípulos del Gaon de Vilna como los hasidim mostraron el rechazo hacia las tendencias laicas. Pero estas últimas consiguieron imponerse en el X Congreso (1911), donde se acordó que las actividades culturales y educativas tendrían en adelante el signo del laicismo.

Los religiosos convocaron un gran Congreso en Katowice (mayo de 1912), rechazaron el Sionismo y fundaron el *Agudat Israel*, que se mostró contrario al Sionismo y a la Agencia judía. «Mizraji» y «Agudat» crecieron en paralelo: el primero no abandonó el Sionismo, mientras que el segundo,

rechazándolo, aceptaría cooperar en el naciente Estado. No tardaron en aparecer, en ambos, tendencias socialistas que reprochaban a los primeros dirigentes ser demasiado burgueses: *Poel Mizraji* y *Poalei Agudat Israel*. Con el tiempo, las dos ramas del Mizraji se unirían para constituir el Partido Nacional religioso, mientras que las dos nacidas del Agudat permanecen separadas. Sin embargo, en el moderno Estado de Israel, a partir de 1949 todos los partidos religiosos, sin perder sus matices, tienden a formar un frente único cuya influencia en la Knesset, al no existir ninguno capaz de alcanzar mayoría absoluta, ha conseguido trasladar a los tribunales rabínicos las cuestiones relacionadas con la religión: matrimonio, divorcio, legitimidad, observación del sabbath, leyes dietéticas, etc.

Entretanto había tenido lugar en Rusia la revolución de 1905, que pretendía ser un paso decisivo hacia la introducción de un sistema liberal parlamentario. Fueron muchos los judíos que se sumaron a ella con la esperanza de que se cumpliera aquel punto del programa que hablaba del reconocimiento de los derechos de las nacionalidades, lo que podía significar para los judíos la constitución de un gobierno propio con competencias amplias en salud, educación, ayuda, emigración y práctica religiosa pública. Los candidatos judíos no formaron un partido propio, sino que se presentaron a las elecciones formando grupo coaligado o integrado con otros. De cualquier modo se trataba de un repudio radical de las tesis de Herzl que negaba al Sionismo el derecho a mezclarse en las contiendas políticas de otros países. No era bueno para el judaísmo que pudiera presentarse a los judíos, en cuanto corporación, alineados con determinadas opciones. La propaganda antisionista tendería a identificar al Sionismo como una opción de la izquierda revolucionaria.

Por eso se trató de impedir en Austria que los israelitas constituyesen un partido propio. Una conferencia celebrada en Praga en 1905 decidió que los judíos podían participar en las elecciones y en los debates políticos, pero haciéndolo a título individual y dentro de los partidos que se hubiesen constituido; el sionismo no era un partido. El acuerdo no fue respetado. Austria contaba con una abundante población judía que podía desempeñar un papel decisivo. De modo que en 1906 quedó registrado un partido nacional judío austríaco decidido a luchar por el reconocimiento de sus derechos. Los dirigentes de dicho partido eran, todos, sionistas. Sin desanimarse por los escasos resultados obtenidos en las elecciones, fue convocado en Cracovia un Congreso a fin de redactar un programa que permitiera unir todas las fuerzas y así obtener el reconocimiento de los derechos que a la nación judía

correspondían. Como en Rusia, el Imperio austro-húngaro, con su estructura multinacional, abría perspectivas que otros países no tenían.

Había un defecto sustancial en aquella conciencia nacional: faltaba el idioma, ya que el hebreo era una lengua muerta. Los judíos habían adoptado la forma de expresión de aquellos países en los que moraban. El yiddish no podía aspirar a un, reconocimiento. Mezcla de hebreo, eslavo y alemán, predominaban en él los elementos germánicos, como en el ladino de los sefarditas se advertía el dominio de las viejas palabras castellanas. Predominaba entre los judíos europeos, que llegaban a considerarle como una especie de signo de identidad, cultivando su literatura. Pero tropezaba con dos inconvenientes: era demasiado alemán y, para los ortodoxos rigurosos, carecía de ese signo de lengua sagrada que corresponde únicamente al hebreo. El Sionismo acabaría recomendando el recurso a un hebreo moderno, como lengua viva.

En el decenio anterior a la guerra de 1914, el Sionismo político y el práctico se equilibraron. El primero aspiraba al reconocimiento de un derecho de los judíos a poseer un espacio territorial propio; el segundo estaba practicando ya la erección de establecimientos agrícolas, verdaderas poblaciones, en Tierra Santa. En el VIII Congreso que tuvo lugar en La Haya, se había decidido crear la Agencia judía, dirigida por Arthur Ruppín, con la misión de comprar tierras en Palestina y llevar a cabo su repoblación previa: cuando el número de judíos en aquel país fuese suficiente sería llegado el momento de proclamar en él un Estado. En el IX Congreso, celebrado en Hamburgo, los partidarios de esta colonización, dirigidos por emigrantes rusos —Weizmann, Tschlenow y Ussiskin— comenzaron a imponer este criterio. Desde entonces la idea del retorno, presentada como una nueva alliyah, esto es, un ascenso, se hizo predominante. Israel tenía que renacer de sus cenizas en la propia Tierra que le viera surgir a la existencia.

## CAPÍTULO XXVIII

# ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA DECLARACIÓN BALFOUR

1. En la segunda mitad del decenio de 1870 se organizaron las primeras asociaciones de obreros judíos, por medio de las cuales estudiantes e intelectuales comenzaron a difundir ideas socialistas muy radicales. Morris Vinchevsky, que había editado en Königsberg un diario socialista en hebreo, creó en Londres, en 1884, otro en yiddish, *Der polishe yidl* (El judío polaco) partiendo de la base de que esta lengua permitía llegar a masas sumamente amplias. No se trataba propiamente de un cambio, sino de la desembocadura de una corriente que veía en la estructura social del mundo occidental una de las causas esenciales de la opresión a que estaban sujetos los judíos. Una especie de nueva demanda en la línea de Marx para la unión de todo el proletariado. El cambio sí se produjo en el socialismo internacional: uno de los principales dirigentes *narodnikis*, Ilya Rubanovich, que estaba ejecutando una transformación interna en su partido a fin de radicalizarle, declaró en 1886 que la liberación de los judíos tendría que ser un capítulo esencial en la revolución. Se trataba de seguir una línea diametralmente opuesta a la del sionismo, volviendo a la integración emancipadora con abandono de los signos distintivos del judaísmo.

Muchos judíos se adhirieron a las filas del anarquismo, que seguía una línea semejante: los dos principales dirigentes de este movimiento en los Estados Unidos, Emma Goldmann y Alexander, eran judíos. Se trataba también de una consecuencia del resentimiento acumulado. El socialismo adoptó entonces una tesis que no dejaba de contar con precedentes en el campo cristiano: él era el auténtico término de llegada para el judaísmo. Cuando los partidarios de Vinchevski crearon un diario yídico, *Die freie velt* (El mundo libre), uno de los principales dirigentes del partido en Rusia les dirigió este saludo: «Una



nación que en el siglo XIX produjo a Karl Marx y Lasalle tiene una tendencia natural e históricamente desarrollada a la absorción de los principios socialistas». Todavía es posible encontrar profesores o intelectuales israelitas que defienden una tesis parecida a ésta: el socialismo es un producto del judaísmo y la forma más adecuada para lograr su expansión. Toda esta propaganda ha tenido un efecto muy notable en los no judíos, que tienden a identificar sionismo y socialismo. La guerra civil española arrojó un argumento poderoso; mientras que los sectores religiosos apoyaban incluso económicamente a Franco, el sionismo se adhería al Frente Popular organizando incluso una brigada de combatientes. Sin embargo, identificar sionismo y socialismo es un error que debe ser matizado o rectificado.

En una concentración de un centenar de judíos que tuvo lugar en Vilna el 1 de mayo de 1892 dos obreros y dos obreras, en su discurso, rechazaron abiertamente el sionismo como doctrina: los judíos, mediante la revolución, debían buscar la equiparación compensatoria con el resto del proletariado. Julio Martov (Zederbaum) que llegaría a ser más tarde jefe de los mencheviques, recomendaba la formación de un partido socialdemócrata judío, afirmando que llegaría a ser el más fuerte: la conciencia de clase debía sustituir a la nacional. De hecho, en octubre de 1897 apareció *Der Bund* (Alianza) como Unión de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia, formando parte del Partido socialdemócrata, sin presentarse como independiente. La policía zarista logró detener a casi todos sus dirigentes, dándolo por desmantelado. Uno de ellos, Hirsch Lekert, acusado del asesinato del gobernador de Vilna, murió ejecutado. En el lenguaje político ruso, socialdemócrata no tiene la misma significación que adquiriría luego en Occidente; era el nombre que adoptaba el marxismo puro y radical.

Preparando la revolución, estos socialdemócratas inscribieron, como parte esencial de su programa, el derecho de autodeterminación para todas las nacionalidades. Tampoco debe emplearse esta palabra en el sentido occidental; no quería decir independencia, ya que la unión debía primar, sino autogobierno. En la cuarta conferencia del Partido (Bialistok, 1901) se incluyó a la judía entre las que se señalaban en el Imperio de los zares; al mismo tiempo se hacía una crítica severa del Sionismo, presentándolo como una desviación de los verdaderos intereses de los trabajadores. La cuestión fue tratada en el segundo Congreso del partido (1903) en que los judíos contaban con un total de 25 delegados entre los 45 que lo componían. Hubo una propuesta para que, avanzando en la línea anterior, el propio Partido se

organizase como una suma de nacionalidades. Esto fue considerado como una concesión a los sionistas y un peligro para el propio movimiento: Martov, Trotski y otros diputados judíos se opusieron alegando que esto significaba sustituir las clases por las nacionalidades, y la propuesta fue rechazada.

Surgió una polémica interna que habría de tener importantes consecuencias ulteriores. El *Bund*, que contaba en aquellos momentos con 35.000 afiliados, suma muy crecida, decidió retirarse del movimiento socialdemócrata, cuyos dirigentes tuvieron que pedir que regresara discutiendo las condiciones. En consecuencia se aceptó que dentro del Partido también hubiera autosuficiencia para las nacionalidades. La VI Conferencia de la Unión, celebrada en 1906, aprobó esta decisión, y en el decenio que precede a la revolución rusa los socialdemócratas pudieron presentar un frente único.

2. Ésta fue la coyuntura que permitió consolidar la postura de aquella facción del sionismo que le identificaba con el socialismo, alimentando los recelos de los partidos liberales y conservadores. Nahman Syrkin (1868-1924) había expuesto esta idea capital en un artículo, *La cuestión judía y el Estado judío socialista* (1898): el retorno de los judíos a Israel daría la oportunidad para que se crease allí el primer Estado colectivista de la Historia. Una idea que llegaría a materializarse con el nacimiento de los kibutz y en la que trabajaron inmediatamente grupos que se constituyeron como *Poalé Sion* (Obreros de Sion). De acuerdo con los que compartían esta manera de pensar, el sionismo debía apartarse radicalmente de la tradición religiosa y entrar en el camino de la revolución. De este modo, en torno a una idea matriz —la creación de un Estado de Israel— se dibujaban dos corrientes contradictorias.

Asociaciones de obreros judíos pudieron constituirse en Austria desde 1903 porque en este país formaban una masa importante, lo que no era posible en los otros de Occidente, donde tenían que sumarse a los sindicatos o partidos ya constituidos. Bajo el impulso revolucionario impregnado de materialismo dialéctico, los obreros judíos estaban perdiendo la fe religiosa, como sucedía paralelamente en los medios cristianos, hasta llegar al punto de identificar las perspectivas revolucionarias con el ateísmo. En el caso de los israelitas, éstos se sentían atraídos por las perspectivas que abría el hecho de que en su programa los revolucionarios habían inscrito el compromiso de reconocimiento de las nacionalidades. De este modo pensaban que, con el triunfo de la revolución, vendría también la libertad para la nación judía. Les

aguardaba una profunda decepción: las nacionalidades eran empleadas como instrumentos pero no tardaban en convertirse en estorbos en el camino de la revolución mundial.

Como una consecuencia de las agitaciones que en el vasto Imperio de los zares se registraron, en torno a 1904 y en los años inmediatamente siguientes, comenzaron a manifestarse entre los judíos orientales tres tendencias que pueden considerarse como otras tantas formaciones políticas:

- Partido Obrero Sionista Socialista (S. S.) que afirmaba que no había que abrigar esperanzas de liberación de los judíos, tanto en Rusia como fuera de ella, mientras pervivieran las estructuras socioeconómicas contemporáneas, ya que éstas les condenaban irremediablemente a posiciones marginales; únicamente el cambio de la estructura económica dentro del socialismo les permitiría una verdadera emancipación. La misión del judaísmo consistía, precisamente, en fundar una nueva sociedad.
  - Partido Obrero Judío Socialista (Sejmist) que no se consideraba a sí mismo como marxista rechazando los excesos del materialismo dialéctico. No creía en la posibilidad de que Israel, como Herzl preconizaba, pudiera llegar a obtener una tierra en donde instalarse; su esperanza estaba, pues, en lograr ser reconocido como una nación dentro de las que componían Rusia, alcanzando de este modo una autonomía de gobierno.
  - Partido Obrero Socialdemócrata (Poalé Sión), entendiendo el término en el sentido empleado entonces en Rusia. Palestina podía y debía ser la tierra en donde se produjera el ensayo, fundamental para el futuro de la Humanidad, de establecimiento de la nueva sociedad sin clases, perfectamente comunista. Su mentor, Ber Borochof, compartía las ideas de Bogdanov.
3. Veamos ahora lo que estaba sucediendo en Palestina. Recordemos que la idea del retorno a la Tierra era muy antigua y, en ocasiones, había provocado corrientes migratorias fuertes. Hemos tratado ya de los asentamientos que fueron consecuencia de la expulsión de los reinos europeos occidentales. A principios del siglo xviii, R. Jehudá Hejasid acudió con sus adeptos, un grupo de mil piadosos judíos que se disolvió después de su muerte. En 1740 el rabino de Esmirna, Hayim Abulafia, ayudado por el gobernador turco, Daher el Omar, restauró una vez más

Tiberíades. En 1742 otro grupo significativo, procedente de Marruecos y de Italia, vino a establecerse en Jerusalem. Todavía en 1777 R. Menahem Mendel, de Vitebsk, llegó en compañía de 300 hasidim, los cuales se instalaron en Tiberíades. Otra ola migratoria de proporciones semejantes vino en 1816.

Por consiguiente, había que admitir como un hecho que la presencia judía, que no había faltado nunca, se hallaba ahora incrementada hasta sumar varios millares de personas que formaban una comunidad a la que las autoridades turcas se referían como el *yisub*, ya que reconocían en ella ciertas funciones o capacidades. Las condiciones de vida eran verdaderamente lamentables, pues el Gobierno turco no había conseguido crear ninguna estructura económica. En los terremotos de 1837 se registraron terribles pérdidas, 2.000 judíos en Safed y 700 en Tiberíades. Por estos años, cuando también entre los cristianos se abría paso la idea de que un retorno a la Tierra podía ser la solución del problema judío, se calcula que vivían en este territorio 25.000 israelitas. Dependían, para su subsistencia, de la ayuda que pudiera venirles del exterior.

Sir Moses Montefiore (1784-1885) que había sido nombrado caballero por la reina Victoria premiando sus servicios a la Corona británica, hizo siete viajes a Tierra Santa, tratando de prestar apoyo a aquella comunidad y de estudiar las condiciones para mejorar su organización. En torno a 1881 estaba repartida en cuatro localidades, Safed, Tiberíades, Hebrón y Jerusalem. En esta última ciudad se hallaba la población más numerosa, distribuida en cinco barrios que quedaban fuera de las murallas: Miskenot Saanim, Majans Yisrael, Majalat Sibá, Mea Searim y Eban Yisrael. Dentro del régimen de tolerancia establecido por el Imperio turco, el rabino mayor de Jerusalem estaba dotado de jurisdicción sobre los sefardíes, que eran entonces la inmensa mayoría de la población. Los sefardíes súbditos del Sultán, formaban una minoría no musulmana dentro de Turquía, mientras que los askenazís eran considerados como extranjeros residentes que, de acuerdo con el peculiar sistema de «capitulaciones», dependían de los consulados de aquellos países que figuraban como de su procedencia. Tras la guerra de Crimea y como una consecuencia de la victoria, los poderes de los consulados europeos occidentales se incrementaron.

En consecuencia, mientras que los sefardíes conservaban su unidad comunitaria, los askenazís aparecían divididos de acuerdo con su lugar de procedencia. La mayor parte de los miembros del *yisub* —entre los que era dominante la dedicación al estudio y a funciones religiosas— vivía de las

colectas que con este fin se hacían en Occidente, en especial desde Amsterdam, porque se entendía que con esa tarea estaban prestando muy valiosos servicios al judaísmo; constituían un equivalente de los religiosos en el catolicismo. Se cuidaba con especial atención a los sabios y afamados. La vida se desenvolvía en términos de gran modestia y rigor en la conducta, sometida a la custodia de los rabinos, que desempeñaban el papel de dirigentes de la comunidad. Los sefardíes, que se consideraban a sí mismos como los naturales del país, ya que sus ascendientes formaban una secuencia de cuyo origen se había perdido memoria, tenían mayor tendencia a relacionarse con los no judíos, aprender idiomas y practicar la artesanía de larga tradición y miraban a los askenazis como forasteros recién llegados. Una situación cuyos términos se invertirían en el Estado de Israel.

La influencia de Montefiore, que contaba con el apoyo de su cuñado Nathan Rothschild, se hizo notar de una manera decisiva cuando consiguió que se introdujera, en términos muy reducidos en su primera etapa, el reconocimiento de que un retomo a las tareas agrícolas constituía la verdadera recuperación moral, ya que significaba la vuelta a los orígenes mismos de Israel. Insistiendo en lo que se ha indicado en páginas anteriores, se debe hacer notar como dato importante que jóvenes del yisub, formados en la Escuela agrícola Miicve Israel, fundada por la Alianza en 1870, se lanzaron en 1875 a crear las dos colonias de Petá Tikvá (Puerta de la Esperanza) un poco al norte de Yafo, y Gai Oni, en Galilea. No consiguieron prosperar y tuvieron que ser abandonadas. Pero el proyecto no fue abandonado: se pensó que probablemente no se habían puesto los medios adecuados.

La emigración impuesta a los judíos orientales por las persecuciones produjo a partir de 1881 la *aliyá* sionista. Recordemos que esta palabra implica no sólo la conciencia del retorno sino la del ascenso, y se asocia siempre, en el sentimiento judío y también en el cristiano, con el viaje a Jerusalem: «Qué alegría cuando me dijeron vamos a la Casa de Yahveh, ya estamos, ya posan nuestros pies en tus puertas, Jerusalem» (Salmo 122). Todo iba a cambiar con estos nuevos judíos que tenían cierta experiencia de vida en las aldeas. Desde 1882 se creó el Vaad Jalusé Yesod Hama-alá (Comité de pioneros) con sede en Yafo, inmediato a la costa. Las autoridades turcas se asustaron: aquel «sionismo práctico» podía ser el comienzo de una invasión del territorio. Promulgaron disposiciones para impedir la inmigración que habrían de estar vigentes hasta una fecha muy avanzada. Pero era muy fácil, en aquel Imperio, falsear los datos que se requerían para permitir el asentamiento, sobornar a funcionarios y organizar transportes clandestinos.

De modo que, ya en el primer año, se crearon las tres primeras colonias, Rison Lesion y Zijron Yaacob en Samaria, y Ros Piná en Galilea. En 1883 se restableció Petá Tikvá y se fundó Yesod Hammalá.

Los pioneros, cuyo espíritu sigue siendo recordado en el moderno Israel, carecían de medios y de experiencia empresarial para llevar adelante el proyecto. Joseph Feinberg, que dirigía Rison Lesion, acompañado por el rabino Samuel Mohilewer, decidió entonces acudir a Edmond de Rothschild en demanda de ayuda. Y el banquero tomó la decisión más seria de su vida: invertir capital —más de un millón de libras, suma fantástica en aquel tiempo— y enviar expertos en ambas cosas, producción agrícola y conocimientos mercantiles, para que pusiesen en marcha las empresas. Surgió entonces un nuevo problema. Los empleados de Rothschild trabajaban como funcionarios de un Banco y no como otra cosa, e ignoraban cuál era el espíritu de aquellos pioneros que habían ido a construir una nueva existencia. Pero esta vez las dificultades se superaron y los judíos dispusieron, al margen lo que era el yisub, de asentamientos permanentes. Adelantándose en el tiempo, conviene indicar que diamantes y flores son los dos roles principales en la exportación del moderno Estado de Israel.

4. Sin embargo, esta primera aliyá estuvo a punto de conducir a objetivos muy distintos de los que se propusieron. Cuando en 1890 el Gobierno ruso legalizó la Sociedad de ayuda que, inmediatamente, comenzó a reunir fondos, los Jobebé Sion establecieron un comité en Yafo y comenzaron a comprar tierras a los árabes. En 1896 nació Bear Tebiyá, en el sur del país, como una colonia que se proponía acoger a obreros. En este momento Rothschild fundaba Metula; el gran banquero transmitió luego toda la empresa que había creado a la Asociación de Colonización Judía (I. C. A.) la cual trataba de estimular la iniciativa de los colonos, independizándolos definitivamente de la ayuda exterior y haciendo que sus granjas fueran económicamente autosuficientes. Pero ahora los propietarios judíos empleaban mano de obra árabe, más barata que la judía, y sin las dificultades de adaptación que para los obreros del Este significaban el suelo y el clima. En resumen, lo que estaba comenzando a aparecer en Tierra Santa era un grupo social de propietarios acomodados cuyos hijos aspiraban a conseguir un cambio de vida, estudiar fuera e, incluso, emigrar. En este medio social no progresaba la lengua hebrea, ni se desarrollaba una cultura autóctona, ni crecía el deseo de crear un Estado de Israel.

Por esta causa tuvo que producirse una nueva aliyá, bajo presupuestos muy diferentes de la primera. Comenzó el año 1904, el mismo de la muerte de Herzl, con abandono definitivo del proyecto de Uganda. Grupos de jóvenes rusos, asustados por la repetición de los pogroms, defraudados por las desviaciones de las comentes revolucionarias y deseosos al mismo tiempo de emprender nuevas formas de vida, proporcionaron el contingente principal de este segundo movimiento humano compuesto por 40.000 personas. La población judía creció tan rápidamente que en 1914, al comienzo de la Gran Guerra, había ya 85.000 judíos en Palestina. La figura principal en esta segunda oleada era Aaron David Gordon, comunista e inspirador de *Hapoel Hasair* (El joven obrero), firmemente convencido de que Israel estaba destinado a ser parte esencial en el triunfo de la revolución mundial: el judaísmo, con su concepción del hombre, debía dar contenido al socialismo, transformarse él mismo en socialismo. Simultáneamente se constituía, dentro de la II Internacional, la sección judía de la socialdemocracia, *Poalé Sion*, de la que ya nos hemos ocupado. Contaba con un periódico en hebreo, *Heajdut* (La Unidad), Rápidamente comenzaron a organizarse células autónomas de esa tendencia política; sus dirigentes, Berl Katznelson, David ben Gurion, Isaac ben Zvi, Joseph Aharonovitch o Joseph Sprinzak ocuparán después protagonismo en el nacimiento del Estado de Israel. Su primer objetivo estaba en la transformación de las colonias agrícolas: que no se empleasen trabajadores árabes y que los judíos no fuesen tratados como simples asalariados. Se fomentó la inmigración de judíos del Yemen, acostumbrados a un clima y condiciones del suelo enteramente semejantes, y formados en la lengua y cultura de los árabes. Con la nueva política, la población árabe de Palestina dejó de considerar a los judíos como un elemento a tener en cuenta para pensar que eran enemigos que venían a arrebatárles la tierra. Pero a pesar de los esfuerzos de este primer movimiento socialista, todavía en 1914 las granjas agrícolas daban trabajo a 6.000 árabes y sólo a 1.500 judíos. Habían comenzado a crearse instituciones de atención a los desvalidos, y a constituirse fondos de pensiones y de asistencia.

Surgió entonces la idea, coherente con los principios del marxismo, de establecer colonias en donde la propiedad fuese sustituida por la cooperativa de todos sus componentes. Serían a la vez propietarios y obreros, prescindiendo de salarios e incluso del uso de dinero para sus necesidades interiores. En 1910 en Degania, a orillas del lago de Genesaret nació la primera de estas cooperativas, que fue calificada de *kibutz*. Se iniciaba de este modo un nuevo camino en el que, a pesar del agnosticismo declarado, había

una especie de reflejo de la vieja conciencia religiosa. Los *kibutzim* no fueron nunca modelo general en Israel. En su momento de máxima expansión, en 1958, alcanzarían el número de 228, con un total de 80.000 miembros. Para los huéspedes o circunstanciales invitados constituyen una curiosa experiencia en las relaciones humanas, es decir, un modo de vida que proporciona importantes enseñanzas. Pero siempre minoritario.

Entre 1911 y 1914 Franz Oppenheimer ensayó en Marjavia otro sistema, consistente en combinar el régimen de cooperativa con el de propiedad privada; los miembros de la misma, dueño cada uno de su parcela, formaban una especie de sociedad anónima. Aunque este primer ensayo fracasó, la idea no fue en modo alguno abandonada y, con ciertas modificaciones, dio origen al *mosab*. Actualmente éstos superan la importancia de los *kibutzim*. Para prevenirse de los malos efectos que las fluctuaciones de los precios introducían en el mercado, se introdujeron en las granjas cultivos múltiples; no era conveniente depender de un solo producto.

En la primera etapa de los asentamientos, la defensa y protección de las viviendas, almacenes y cosechas se había confiado, según las normas del país, a los jeques beduinos de la comarca; pronto se comprobó que, a veces, eran éstos más peligrosos que los propios bandidos. Por eso, en 1909, se creó una especie de policía privada compuesta únicamente por judíos, *Hasomer*. Nuevos vientos comenzaban a soplar por aquellos espacios. Tras la revolución de los «jóvenes turcos» (julio de 1908) despertaba también el nacionalismo árabe que, en sus sectores más extremos, reclamaba la independencia del Imperio otomano. Para estos nacionalistas, los judíos significaban un peligro: no era un secreto para nadie que estaban allí con el propósito de crear un Estado de Israel arrebatando la tierra, por uno u otro medio, a quienes la habían poseído durante siglos. Las empresas turcas, en definitiva islámicas, vendieron armas a los árabes. Los colonos judíos y los antiguos miembros del *yisub* llegaron a la conclusión de que también ellos tenían que procurarse armas, buscándolas en los mercados exteriores.

Resumiendo la situación cabe decir que, en la década inmediatamente anterior a la Gran Guerra de 1914 se estaba produciendo ya la gestación de un nuevo Estado, cuyos 85.000 miembros estaban recibiendo nuevos refuerzos, y que tenía conciencia de ser la restauración del que perdieran el año 70 de la Era cristiana, aunque estaría dotado de nuevas dimensiones y características conectadas, en este aspecto, con las doctrinas socialistas: la sociedad burguesa tendría que ser sustituida por otra igualitaria. El hebreo renovado sería la



lengua y el signo ostensible de esa nacionalidad. En 1905 en Yafa y en 1909 en Jerusalem se establecieron ya centros de enseñanza media, liceos al modo francés, en donde toda la enseñanza se daba en hebreo porque éste era el modo de reconstruir y afirmar el nacionalismo, un modelo que otros nacionalismos separatistas posteriores tratarían de imitar. La diferencias entre el hebreo clásico de uso religioso y el moderno se acentuaron. Cuando la *Hilfsverein der deutschen Juden* intentó abrir un Instituto Politécnico, anunciando que la enseñanza se daría en alemán, hubo de desistir ante las protestas que se formularon.

Al comienzo de la Gran Guerra, el Gobierno turco ordenó el internamiento de los súbditos de países enemigos; la medida afectó en el primer momento a unos 10.000 judíos, que fueron expulsados de Palestina. Alfonso XIII —invocando el régimen de capitulaciones y la neutralidad española— intervino en favor de los sefardíes, consiguiendo importantes resultados. No faltaron tampoco otras intervenciones en el mismo sentido. Aunque se evitó una especie de expulsión, la población judía en Tierra Santa disminuyó considerablemente: Jamal Pachá, que ostentaba la suprema autoridad en Siria y Arabia, se enfrentó abiertamente con el sionismo: era el peor enemigo de la causa musulmana. Las condiciones empeoraron. A principios de 1917, cuando Inglaterra se estaba sirviendo del nacionalismo árabe y se preparaba para apoderarse de Palestina, las autoridades, turcas dieron orden de expulsión de todos los judíos que habitaban en el sur del país. Acababa de descubrirse una red de espionaje que trabajaba al servicio de Inglaterra, de modo que todos los judíos fueron considerados peligrosos (organización Nili); se produjeron, en consecuencia, abundantes arrestos y deportaciones, de modo que la población judía en la zona quedó reducida a 56.000.

El general Allenby entró en Jerusalem (diciembre de 1917) pocas semanas después de que se produjera la Declaración Balfour y precisamente el día 25 del mes Kislev en que se celebra la fiesta de Hanuka, conmemoración de la ceremonia de consagración del Segundo Templo. Fue saludado por los colonos judíos y los miembros del yisub como un libertador. Las medidas adoptadas por el gobierno otomano no habían modificado la existencia de las colonias: precisamente entonces se fundaron otras dos, Tel Jai y Guiladí, en Galilea. El Gobierno británico, que a lo largo de la contienda mantuviera contactos con dirigentes judíos, había publicado el 2 de noviembre de 1917 el compromiso adquirido por el Secretario del Foreign Office, conde de Balfour, diciendo textualmente que «ve con favor el establecimiento en Palestina de un

hogar nacional para el Pueblo Judío y usará sus mejores medios para facilitar el logro de este objetivo». Francia, Italia y Estados Unidos confirmaron esta promesa. Los árabes no protestaron entonces porque los militares británicos habían garantizado también la defensa de su nacionalismo.

La Declaración Balfour, cuyo cumplimiento se demoraría treinta años, ha sido erróneamente juzgada; algunos críticos han aludido al cinismo del Gobierno británico, que estaba tratando entonces de asentar su dominio sobre todo el Oriente Medio, hasta la India, como consecuencia de su victoria. Conviene, sin embargo, matizar lo que hoy sabemos de tal conducta para evitar incurrir en falsas interpretaciones. Joseph Chamberlain, que había sido el verdadero inspirador de esta política y pertenecía al Partido liberal, pensaba, esencialmente, en dos facetas importantes para el imperialismo británico: *a)* había que conseguir un territorio, dondequiera que fuese, en que los judíos pudieran considerarse en «su casa» para resolver un problema «cuya existencia, en su presente forma, es una desgracia y un peligro para la civilización europea», pensando en posibles brotes de antisemitismo; y *b)* el judaísmo mundial era demasiado importante para las finanzas y comunicaciones, siendo imprescindible apoyar el Sionismo hacia el que mayoritariamente se había decantado.

En 1917 no se hablaba de Estado de Israel ni de independencia. El término escogido era Hogar nacional. Poco antes de su muerte, acaecida en 1914, Chamberlain había explicado su proyecto: «Organizar un gran establecimiento en un área suficiente de tierra vacía en alguna parte bajo bandera británica, donde con ayuda de los grandes fondos a disposición de las organizaciones judías y bajo un sistema de extensas instituciones municipales que permitiesen cumplir las aspiraciones judías sin crear de hecho un *imperium in imperio*, pudiesen los judíos refugiados de la tiranía y persecución desarrollar los recursos de una colonia británica y hallar un hogar para sí mismos». De ahí que reclamara para sí un mandato de la Sociedad de Naciones sobre Palestina.

Balfour, que había intervenido directamente en el proyecto Uganda, se presentaba a sí mismo como un admirador del judaísmo. Prácticamente contó con el apoyo unánime del Gabinete presidido por Lloyd George y también con el presidente de los Estados Unidos, Wilson.

La voz discordante, en aquel momento, correspondió precisamente a Edwin Montagu, de origen judío, y refleja una de las preocupaciones fundamentales: si llegaba a crearse un Estado de Israel, ¿se podría obligar a

todos los judíos a trasladarse a él, abandonando las posiciones que ocupaban? Se trata de una cuestión que aún no ha sido absolutamente resuelta y que causa preocupación en algunos sectores. Un norteamericano judío, por ejemplo, ¿tiene que convertirse en ciudadano de Israel residente en el extranjero para no dejar de ser, como antes, un israelita? ¿Se reduce el judaísmo a una confesión religiosa a la que se pertenece por decisión personal? Estas dudas, de las que se hicieron eco otros muchos judíos, pusieron ritmo lento a las negociaciones en torno al problema, ya que no bastaba con la decisión británica; era preciso tener en cuenta muchos factores. En la práctica, el holocausto obligaría a prescindir de estas dudas: se había llegado a un extremo imposible de traspasar. Por eso se puso término a las dilaciones; directa o indirectamente; todas las naciones se sentían culpables.

5. En los años que preceden a la Gran Guerra se produjeron simultáneamente dos hechos contradictorios: se estaba produciendo la abundante participación judía en la cultura de los países donde habitaban, y se creaba y desarrollaba una cultura típicamente hebrea. El antisemitismo no se dirigía, como el antiguo odio a los judíos, contra personas determinadas o específicas actividades sino contra el judaísmo como un modo de ser. Se trataba de denunciar el «espíritu», el «poder» o la «dominación» judía. Los judíos consideraban imprescindible para su defensa establecer organizaciones, pero entonces los antisemitas las denunciaban como si se tratara de instrumentos del poder judío. De modo que llegaba a producirse una especie de círculo vicioso. Hasta la Guerra, las dos asociaciones más importantes fueron la Alliance Israelite y la Hilfsverein, con capacidad para presionar a los Gobiernos y frenar las persecuciones. Paul Nathan — presidente de Hilfsverein, que hizo fecundas gestiones en Rusia y Rumania— consiguió crear en 1912 la Unión de Asociaciones Israelitas, que tenía su sede en Bruselas.

Desde 1906 también en los Estados Unidos, donde el problema judío presenta matizaciones muy específicas, apareció un *American Jewish Committee*, que pretendía unir y coordinar todas las agrupaciones y sociedades judías de aquella nación, donde formaban un núcleo muy considerable. Todas estas gestiones, incorporadas al esfuerzo de promover la colonización en Palestina, despertaron entre los judíos, tanto orientales como occidentales, conciencia de comunidad; aparte del Sionismo, en todas partes se constituían asociaciones que tenían como meta proporcionar ayuda a los emigrantes. En aquel momento no era Alemania el núcleo fundamental del antisemitismo. Lo revela bien el éxito de la labor emprendida por el barón Maurice von Hirsch.

En 1891, al tiempo que se creaba en Berlín un comité de ayuda para los judíos rusos que se veían obligados a huir, el barón formulaba un plan, que no era desconocido para las autoridades alemanas y que consistía en hacer salir de Rusia a todos en un plazo de 25 años, a fin de instalarlos en países que estuviesen dispuestos a aceptar un porcentaje de emigrantes. Éste sería el cometido de la ya mencionada *Jewish Colonization Association* (J. C. A.), que pudo contar con un capital inicial de dos millones de libras esterlinas. El volumen de la inversión venía a justificar los reproches y acusaciones que se dirigían contra las enormes fortunas que los capitalistas judíos podían manejar. Con este dinero se compraron grandes extensiones de terreno en Argentina, en donde se crearon, de este modo, cinco grandes colonias. Naturalmente, tales empresas producían los correspondientes beneficios que podían invertirse en otros planes de ayuda. Tras la muerte de Hirsch, que llevara el control de la Asociación, se modificaron los estatutos de ésta a fin de intervenir en Tierra Santa, aunque el objetivo primordial seguía siendo instalar judíos en la República del Plata, donde los grandes espacios vacíos hacían la operación rentable. Los fondos de Argentina sirvieron también para pagar viajes de emigrantes a Estados Unidos. Durante la guerra, la J. C. A. estableció en Amsterdam un núcleo que trataba de seguir prestando ayuda a los judíos orientales. Holanda había conseguido permanecer neutral.

En todos estos países de Occidente el hebreo seguía reducido a desempeñar el papel de una lengua religiosa, como sucedía con el latín entre los cristianos; se empleaba en las yesibás para comunicar los saberes tradicionales, pero en las escuelas, donde ya se impartían enseñanzas de muy distinto ámbito, la lengua era la correspondiente al país en que se hallaban situadas. Sin embargo, era inevitable que el rápido progreso científico que caracterizara al siglo XIX y continuaba ahora con mayor intensidad, influyera sobre la conducta judía. Los grandes seminarios rabínicos trataron de descubrir y fomentar el estudio de la historia y de la cultura judías. Y ese interés por lo que podríamos identificar con la tradición hebrea, se trasladó también a otros medios y ambientes. Aparecieron algunas importantes revistas como la *Révue des Études Juives* (1880), la *Jewish Quarterly Review* (1889) y sus semejantes en otros países, cuyos lectores no eran sólo judíos.

La Haskalá, trabajando durante casi un siglo, había tenido como resultado, acaso no propuesto, descubrir muchos aspectos del pasado hebreo, especialmente las aportaciones que, desde el mismo, se habían hecho a la cultura universal. Y en los propios judíos sembró la inquietud por el

conocimiento de la lengua hebrea. Eliézer ben Yudá llegó al convencimiento de que el restablecimiento del hebreo sólo podía tener lugar en la propia Tierra de Israel, porque era una de las dimensiones del ser israelita. Por eso emigró a Palestina, permaneció allí y comenzó a emplear con sus amigos y colaboradores la lengua hebrea como si se tratara de algo vivo. Surgió en Rusia un gran poeta, Haim Nahman Bialik (1873-1934), demostrando la capacidad de expresión de aquel idioma: intentaba lograr una especie de síntesis entre el pasado nacional, en su íntima belleza, y el vigor de la nueva nacionalidad que se estaba construyendo.

Se trataba, todavía, de un ensayo, pues la lengua común de los askenazis, aquella que les servía de signo de identidad, seguía siendo el yiddish, que generaba ahora abundante literatura y seguiría haciéndolo a lo largo del siglo xx, pues el aumento de la población permitía encontrar para ella abundantes lectores: destacaban especialmente tres autores, Mendele, Sholem Aleihem y Peretz. En Estados Unidos, donde el predominio askenazi era absoluto, se hizo una traducción de la Biblia al yidish. Conforme crecía la presencia de judíos en la cultura, el arte y la literatura, y se iban despojando de temores y recelos para comunicar su condición, formas de pensamiento y de vida, valores humanos peculiares y herencia —que se había consolidado en forma de patrimonio espiritual—, influían también en la cultura universal. Iban desapareciendo las barreras. Se reconocía, y a veces también se exageraba, la contribución de los israelitas al progreso humano.

El recuerdo de unos cuantos nombres puede ayudarnos para comprender la naturaleza del fenómeno. En medicina tenemos a Ehrlich y a Waldemar Mordejai Haffkine. En matemáticas a George Cantor y Minkovski. En física a Herz, el descubridor de las ondas herzianas, y a Einstein, de la teoría de la relatividad. Husserl, Freud, Durkheim y George Simmel son judíos; mucho aprendimos los jóvenes de algunos de ellos, sin percatamos siquiera de que lo eran. En las artes tenemos a Pissarro, Isaac Israels, Modigliani y Chagall. Muchos novelistas alemanes que se hicieron famosos como Altenberg, Schnitzler, Wassermann o Kafka, fueron judíos. André Gide, que no lo era, hizo la observación de que se estaba produciendo una literatura francesa judía a la que era importante prestar atención. Y Marc Bloch, el gran historiador, como Henri Bergson, el filósofo, también lo eran.

Una atención especial hemos de prestar a Hermann Cohen (1842-1918), considerado fundador de la Escuela de Marburgo, que propugnó la filosofía neokantiana. Desde 1879, replicando a los ataques del historiador Treitschke,

afirmó su condición de judío, regresando progresivamente a la práctica de su religión: comenzó buscando las similitudes entre judaísmo y cristianismo, pero luego se afirmó destacando los contrastes. Jubilado en 1912, publicó en sus últimos años una obra. *La Religión de la Razón según las fuentes del Judaísmo*, que era síntesis de su pensamiento. El origen del hombre y de su capacidad racional se encuentran en el mismo Dios, y están relacionados con su Espíritu Santo (*ruah ha-kodesh*) que no es una entidad individual como en el Cristianismo, sino una relación, mediante la cual el hombre queda vinculado a Dios. De Dios viene la Torah. Para Cohen el Mesías no es otra cosa que la creencia en el triunfo del bien que debe permitir al hombre alcanzar la perfección. En este sentido, pensaba que la dispersión de los judíos era el medio de comunicar al mundo entero el soporte ético de que son portadores y el sionismo un retroceso a la primera etapa.

Las actitudes políticas entre los judíos que vivían en Occidente eran también variadas. Dieron, en Gran Bretaña, dirigentes para el Partido liberal como Herbert Samuel, lord Reading y Edwin Montagu. Hay judíos entre los radicales de Francia. En 1909 era primer ministro en Italia Luigi Luzzato. Pero en la Europa del Este sólo se les encuentra en las filas del socialismo. Paul Singer es un dirigente socialdemócrata y Eduardo Bernstein figura entre los primeros reformadores del marxismo. Comunistas famosos e importantes fueron Rosa Luxemburg, Leon Jogiches, llamado Tiszko, y Victor Adler en Austria. Los nombres de los revolucionarios rusos como Pavel Axelrod, Julio Martov, Lev Davidovich Bronstein, llamado Leon Trotski, Gershuni o Rubanovich sirvieron para que se argumentara que soviétismo y judaísmo pertenecían a la misma cuna.

6. La Gran Guerra trajo consigo serios cambios. La revolución rusa produjo el derrumbamiento del sistema zarista, el encumbramiento de muchos judíos, naturalmente dentro del materialismo dialéctico, y la sensación de que los principios enunciados iban a cumplirse. El Presidente norteamericano, Wilson, abrazó con calor el principio de autodeterminación de las nacionalidades, sin establecer relación entre él y la polifacética sociedad de su país. La Declaración Balfour reconocía por primera vez la conveniencia de establecer un Hogar judío como solución adecuada al problema. El sionismo dejó de ser considerado como una mera teoría para convertirse en realidad tangible, con objetivo próximo. La izquierda se hizo tendencia predominante en el mundo judío. En todas partes se fueron organizando comités y consejos que ya no reclamaban la emancipación individual sino que pedían el reconocimiento de la nación.

Muchos delegados de estas asociaciones acudieron a París en 1919 con ocasión de la Conferencia de paz esperando ser escuchados. Primera decepción: nadie les hizo caso. Concluida la guerra, cesaban muchas de las preocupaciones anteriores y surgían en cambio otras nuevas.

Ni la Alianza israelita francesa ni su colega británica tomaron parte en estos esfuerzos. Como Hermann Cohen, temían que el Sionismo, si lograba crear un Estado en Israel, estorbase el proceso de emancipación total de los judíos en cada país. Su actitud también se hizo dominante en Estados Unidos: ni aquí, ni en Francia, ni en Inglaterra, como diría Marc Bloch en circunstancias especialmente dramáticas, querían los judíos que dejaran de considerarles, a todos los efectos, como norteamericanos, franceses o británicos. En el fondo se planteaba una muy seria cuestión: una vez que se hubiera establecido el Estado de Israel, ¿estarían los gobiernos capacitados para considerar a todos los israelitas residentes en sus Estados ciudadanos de aquél? ¿Podrían, incluso, obligarles a marchar? No era una cuestión dilucidada todavía. Muchos eran los judíos que entendían de otra manera el principio de autodeterminación, ampliamente manejado en Versalles.

A fines de marzo de 1919 se consiguió crear un Comité único, que llevase la representación de todas las asociaciones judías en los contactos con la Conferencia de paz, el cual estaba presidido por Julien Mack, a quien sucedería Louis Marshall, ambos norteamericanos, si bien la dirección de las gestiones y todo el pensamiento estaba en manos de Nahum Sokolow. Dicho Comité reclamaba para los judíos autonomía nacional en el desarrollo de la cultura, bienestar social, proporción garantizada en la representación parlamentaria para todas las minorías nacionales, reconocimiento del descanso sabático y, asimismo, de todas las normas y costumbres que constituyen la vida judía. No se disolvió al concluir la Conferencia de Versalles; tenía que seguir trabajando cerca de cada uno de los gobiernos. En 1919 se dio un paso, pero tan pequeño, que no tardaría en ser desbordado: en las declaraciones que acompañaban a los tratados, aunque no en el texto de los mismos, se hizo referencia al principio de respeto a la entidad de todas las nacionalidades. No se pasó de ahí. Los principios de la doctrina Wilson se referían a las nacionalidades que disponían de territorio propio: un medio para disolver ciertos Imperios como el austro-húngaro, pero que no afectaba a los judíos precisamente porque carecían de un territorio sobre el que ejercer su derecho.

De modo que las consecuencias favorables al judaísmo después de la Gran

Guerra pueden considerarse muy escasas. En la opinión pública internacional destacaba especialmente el papel que los hebreos habían desempeñado en los movimientos radicales. En la prensa resonaban los nombres de Trotski, Zinoviev, Kamenev, Sverdlov, y de los que poblaban en el primer momento los escaños de la III Internacional (Komintern). Kurt Eisner trató de establecer la República soviética de Baviera, que hizo objeto de violencia al nuncio y futuro Papa, monseñor Pacelli. Comunistas y anarquistas exhibían muchos nombres de judíos como héroes que habían perdido la vida combatiendo por su causa, como Landauer o Leviné. Bela Kun en Hungría y Rosa Luxemburg al frente de los espartaquistas, se hicieron extraordinariamente famosos. Es cierto que había judíos también en otros partidos, pero sólo se destacaba su presencia en los extremistas revolucionarios. Los emigrados rusos, que llevaban consigo ejemplares de los *Protocolos*, sostenían la tesis de que los judíos habían desencadenado la revolución como un primer paso para el establecimiento de aquel dominio universal que se les atribuía. Y fueron creídos.

En Alemania esta tesis fue enriquecida con detalles que desempeñarían importante papel en las dos décadas siguientes: el Reich no había sido vencido en el campo de batalla, sino traicionado por su propia retaguardia. Los judíos, al desencadenar la revolución, sublevando a los obreros, eran los principales responsables. Y cuando algunos de ellos desempeñaron importante papel en la República de Weimar, cuya Constitución se inspiraba en la de la Unión Soviética, los antisemitas pudieron completar su argumento. Muchos círculos católicos de Francia, Austria e Inglaterra, se dejaron convencer por estos argumentos que confirmaban sus temores.

En los nuevos Estados, que surgían de las cenizas mismas de la guerra — como era el caso de Polonia— normalmente empobrecidos, se temía que el capital judío se hiciera dueño de las finanzas y, a través de éstas, también de las empresas; en ciertos medios políticos se señaló que la población judía era excesiva para un correcto equilibrio, y se señaló la necesidad de reducirla en un millón, cuando menos. El antisemitismo era una herencia arraigada en el pueblo y actuaba como estímulo sobre los propios judíos, impulsándolos a adherirse al sionismo o al comunismo, en todo caso a movimientos extremos. Para la derecha no cabía duda: judío y bolchevique son lo mismo. Y Polonia, en estos años 20, estaba luchando por su propia existencia. Al adquirir Inglaterra el mandato sobre Palestina se pensó que ahora el Reino Unido se había vinculado estrechamente al sionismo, haciendo de éste un instrumento para el imperialismo capitalista; una tesis que sonaba bien en los oídos de la



izquierdas. Al mismo tiempo, muchos de los altos mandos del Ejército británico, comprometidos y simpatizantes con la idea del nacionalismo árabe, que parecía ahora ser concorde con los intereses del Imperio —de Egipto a la India se extendía un vasto protectorado— pedían que se pusiera fin a las experiencias sionistas, que causaban un perjuicio a las relaciones amistosas con los árabes.

La población israelita en Tierra Santa creció en los años de la postguerra, a pesar de que se estaba registrando ya un descenso en el índice demográfico. Antes de 1914 el crecimiento de la población judía mundial registraba un índice de 1,8; bajó posteriormente a 0,8. Muchas eran las circunstancias que contribuían a este fenómeno, además de la causa general que afectaba a todo el Occidente, por la mejora económica que conduce siempre a una restricción en cuanto al número de hijos. Pero estaba también la tendencia a la integración que hacía aumentar el número de matrimonios mixtos, cuyos hijos se alejaban del judaísmo, y también el desaliento provocado por las corrientes del antisemitismo. En Trieste, por ejemplo, en 1927, más de la mitad de los matrimonios fueron mixtos; y fue mínimo el número de hijos educados en el judaísmo. Los países europeos, más afectados por la guerra y por su consecuencia —el giro hacia regímenes totalitarios— facilitaron la emigración. Entre las dos guerras 1.120.000 judíos abandonaron Europa. De ellos, 400.000 viajaron a Estados Unidos en donde el judaísmo era ya el más importante del mundo, y 300.000 a Palestina; la emigración a este último país se concentró, lógicamente, entre los años 1926 y 1938.

Importantes fueron, especialmente, los cambios religiosos. Ante todo, es imprescindible anotar un incremento en el número de aquellos que, imitando a las sociedades cristianas, proclamaban un laicismo, que era tanto como abstenerse de la práctica de la religión. En el Este, el predominio de las dinastías hasídicas declinó, siendo finalmente aniquiladas durante la persecución de los años 40; algunas de ellas pudieron recobrase tanto en el moderno Estado de Israel como en Norteamérica, pero estos miles de piadosos ejercen hoy escasa influencia. En cambio los ortodoxos, siguiendo la línea de S. S. Hirsch y E. Hildesheimer, reforzaron su influencia. Estos últimos mantienen una fidelidad absoluta a la Torah, llegando a extremos como el rechazo a modernas interpretaciones del texto bíblico, y la negativa a admitir matrimonios, divorcios o conversiones que hayan sido efectuados por rabinos pertenecientes a otras escuelas. Rechazan la propaganda proselitista, la música de órgano, y que hombres y mujeres puedan sentarse juntos durante el servicio en la sinagoga.

## CAPÍTULO XXIX

# PREDOMINIO DE LA INFLUENCIA ANGLOSAJONA

1. En estos años que giran en torno a la crisis de 1924 y a los cambios de todo tipo que llegarían a producirse, los judíos habían conseguido ya avanzar mucho en la elaboración de su propia cultura que, sin renunciar al patrimonio heredado, trataba de adaptarse a las corrientes modernas. Este fenómeno se hace especialmente visible en el ámbito anglosajón, en donde la emancipación no había generado el rechazo típico de los países del Centro y Este de Europa, ni tampoco una asimilación tan completa como en Francia y los Países Bajos. Utilizando el hebreo, el yidish y, preferentemente, las lenguas vernáculas, los judíos trataban de comunicar ahora a los otros moradores de sus tierras lo que ellos poseían. Las colonias de Tierra Santa, aunque creciesen, seguían siendo una especie de zona marginal o, si se prefiere, un ensayo abierto a un futuro todavía no muy concreto. Habrá que esperar a la terrible persecución para que se convierta en protagonista esencial. También aquí el Reino Unido trataba de contar con la población judía, conservándola, sin embargo, dentro de ciertos límites numéricos, para equilibrar su mandato.

Este movimiento cuenta con un pensador religioso excepcional, Martin Buber (1878-1965), nacido en Viena, pero que desde 1938 se verá obligado a fijar su residencia en Palestina, contribuyendo poderosamente al fundamento cultural del Estado de Israel. Intérprete del hasidismo, cuyo sentido profundo trataba de explicar, su pensamiento puede inscribirse en una evolución desde el misticismo religioso al existencialismo. Su obra más importante, *Vida del Diálogo, Yo y Tú*, ha ejercido una gran influencia sobre la teología cristiana contemporánea. Desde su punto de vista, Israel ha sido llamado a convertirse en instrumento para el diálogo de la Humanidad con Dios. Para Buber, el hombre vive en dos niveles: su bienestar material depende de la relación entre

Yo y Ello, es decir, el conocimiento y consiguiente dominio sobre las cosas e incluso la gente. Pero la felicidad depende del diálogo entre Yo y Tú, es decir, la comunicación con el prójimo, persona, y con Dios. Tal es el sentido completo de la existencia humana.

En los países occidentales, los judíos se mostraban conformes con la igualdad de derechos que se practicaba en Estados Unidos y se estaba extendiendo a las otras potencias; así había sido reconocida oficialmente después de la Guerra. No pedían ser reconocidos como nación ni crear estructuras de autogobierno: deseaban para sus comunidades libertad religiosa, cultural y de beneficencia con atenciones sociales. Pero la presencia de los emigrantes pobres que venían de la Europa del Este con huellas de la persecución, despertaba sentimientos de profunda solidaridad. Entre los no judíos, sin embargo, se percibían actitudes de desconfianza y de rechazo. A finales del siglo XIX se registraban ya voces, en Estados Unidos, que reclamaban que se pusieran límites a la inmigración de judíos y de católicos, porque podían alterar las condiciones deseables para la nación americana. Desde 1907 se establecieron los primeros cupos, obligándose a inscribir el término «raza judía» en los documentos de inmigración y se rechazaron peticiones de entrada cuando excedían el número previsto. También en Inglaterra se escucharon voces de protesta. Estos límites explican por qué los primeros barcos de fugitivos que llegaban de la Alemania nazi fueron rechazados, tanto en Norteamérica como en Inglaterra. No eran razones religiosas sino de estructura económica o, para decirlo en otros términos, la capacidad para absorber mano de obra.

Son, en consecuencia, razones muy complejas las que explican que las dos grandes potencias anglosajonas se inclinaron en favor de los proyectos sionistas: se trataba de resolver el problema judío, que despertaba sentimientos de condolencia, pero sin acoger un número de inmigrantes que alterase el equilibrio interno de cada país; la ayuda para la creación de un Hogar servía bien a los intereses occidentales; también se granjeaba la adhesión y agradecimiento de la comunidad hebrea en el interior de cada uno de los dos Estados.

2. Comencemos por el Reino Unido donde, a comienzos del siglo XIX, ya se registraba una comunidad de 25.000 judíos, más significativa por la calidad de sus miembros que por la cantidad. Aunque la opinión que refleja la literatura es adversa a los judíos, y esta conducta subsiste al menos hasta Dickens, la publicación, en 1820, de la famosa novela de sir

Walter Scott, *Ivanhoe*, señala un cambio de opinión que causó gran impacto: denunciaba la «persecución incesante, general e implacable» que estaban sufriendo los judíos y presentaba como una heroína singular, bella y noble, en la muchacha judía, Rebeca, ante la que palidece y prácticamente se esfuma lady Rowena. Parece que el personaje le fue sugerido por su amigo, Washington Irving, que fue profundo admirador de Rebecca Gratz (1781-1869), maestra que dedicó su vida a la ayuda a los demás.

Frances Place, en su *Mejora de las clases trabajadoras* (1834), lord Macaulay, en un ensayo escrito pocos años antes, y otros autores cristianos, acompañaron con sus demandas y denuncias un proceso muy lento, pero sin retrocesos ni interrupciones, que permitía la integración de los judíos no sólo en la vida económica sino también en la política y cultural, como hemos indicado. Desde 1841 hubo un barón judío en Inglaterra, Isaac Lyon Goldsmith; en 1855 otro judío, Salomons, fue lord Mayor de Londres, y entre 1851 y 1866 se borraron los impedimentos que estorbaban el ingreso en la Cámara de los Comunes y en la de los Lores. Desde 1870 en adelante puede decirse que la equiparación de los judíos con los demás súbditos de la reina era completa. Esto no significa que no existieran, en la opinión pública, reticencias y calumnias como en los viejos tiempos.

Muy significativa resultó la publicación de la novela que George Eliot (Mary Ann Evans) escribió en 1876 con el título *Daniel Deronda*. La autora, que al principio había mostrado ciertos recelos hacia el judaísmo desde una postura rigurosamente luterana, trazaba ahora la vida de un sionista al que retrataba bajo los rasgos más simpáticos. Partía del principio de que el judaísmo constituye una contribución indispensable a la cultura humana, para llegar, a través de su personaje, al convencimiento de que los judíos, dispersos ahora por todos los continentes, debían ser reunidos para formar una sola nación, «como son los ingleses» acabando así con siglos de distanciamiento, menosprecio y persecución. Lo más importante, en el caso británico, fue la superación de tales prejuicios. En 1901 James Bryce podría decir que Inglaterra era «el único país en que los judíos no están sometidos a ninguna suerte de inhabilitación, social o legal».

¿Era esto absolutamente cierto? Tengamos en cuenta algunas necesarias matizaciones. Al comenzar las persecuciones en el este de Europa, especialmente desde 1881, la onda de emigrantes se dirigió a Inglaterra, en donde llegaron a establecerse unos cien mil judíos, creando problemas

laborales y de establecimiento en Londres. Los sindicatos denunciaron el hecho afirmando que con esta afluencia se estaba produciendo la caída de los salarios, especialmente en la manó de obra no cualificada. Pero los anglo-judíos también se sintieron incómodos: aquellos pobres, demasiado tradicionalistas, quebrantaban la imagen del buen judío que los afincados en el país desde comienzos de siglo habían llegado a establecer. Propuestas y peticiones llegaron al Gobierno desde tres sectores muy diferentes. Sobre ellas hubo de deliberar una Comisión acerca de la inmigración extranjera en 1902 y 1903. De acuerdo con sus recomendaciones, se promulgó un Acta (1905) regulando la inmigración, de la que se excluía a los vagabundos, un término que podía abarcar a todos los que viniesen de fuera sin disponer de un puesto de trabajo previamente asegurado. Estas restricciones, que cerraron las puertas a muchos, no impidieron sin embargo el crecimiento de la población judía que en los años 30 llegaría a suponer un millón de personas. Las empresas propiedad de judíos podían ofrecer los contratos laborales que se reclamaban.

En resumen, puede decirse que la opinión británica se mostró, en la primera mitad del siglo xx, favorable a los judíos, aunque no faltaban opiniones como la del famoso historiador Hilaire Belloc que señalaba que el rechazo del patriotismo y la destrucción del derecho de propiedad, característicos de la revolución, tenían origen judío. Es significativo que fuese el *Times* quien denunciase oficialmente a través de los artículos de Phillip Graves, la superchería de los Protocolos de los Sabios de Sión. Hubo algunas corrientes antisemitas en los años 30, no demasiado significativas, pero éstas fueron disipadas durante la Segunda Guerra Mundial. El Gobierno británico se mantuvo, durante estos años, moderadamente fiel a la idea de que los judíos pudieran construir un Hogar nacional en Palestina.

El fascismo británico de Oswald Mosley inscribió el antisemitismo en su programa, como también lo hicieron algunos sectores del laborismo, aunque por razones distintas. Pero el mayor obstáculo en la actitud prosionista vendría, sin embargo, de la necesidad en que se encontró el Gobierno británico de practicar una política favorable a las nuevas naciones árabes. La Guerra provocó un cambio decisivo en el empleo de la energía, haciendo del petróleo la base de la economía mundial, y aquellas naciones disponían de las mejores reservas de crudo, que convenía llevar al Mediterráneo por medio de oleoductos que desembocaban en Haifa. Era preciso, pues, conservar el equilibrio entre esos difíciles parientes que coincidían en su interés por ejercer

el dominio de Palestina.

3. La experiencia norteamericana, en este medio siglo vital que va de 1880 a 1930 aproximadamente, también arroja características peculiares. Desde el primer momento, la asimilación en cuanto a derechos civiles y libertad social o económica no ofreció la menor dificultad. De este modo, el judío no se definía, respecto al resto de la población, más que por su religión. Pero ésta se hallaba lejos de presentar el carácter unitario que se daba en otros países, especialmente del este de Europa. Las tres corrientes a que nos hemos referido —ortodoxa, conservadora y reformada— se dieron en Norteamérica, que también ofrecería un supremo refugio al hasidismo cuando éste se vio amenazado de extinción radical. Además la acusada diferencia entre unos grupos y otros según el lugar de procedencia, también provocaba contrastes y divisiones.

Siguiendo la línea de Abraham Geiger, el Rabino Isaac Mayer Wise (1819-1900), que había emigrado desde Bohemia en 1846, creó los tres grandes organismos que permitieron arraigar la reforma en América, esto es, la Unión de Congregaciones Hebreas de América, el Colegio de la Unión Hebrea, del que fue primer presidente, y la Conferencia Central de Rabinos Americanos. En el fondo presentaba su tarea como un movimiento paralelo y semejante al que supusiera la Reforma protestante; invitaba en consecuencia a pastores para que explicasen su doctrina en su comunidad. Dejó en herencia un Libro de oración más breve y preconizó el empleo del inglés en la sinagoga, así como el uso del órgano. Compartía con muchos otros contemporáneos suyos la idea de que era necesario retornar al Mosaísmo, es decir, insistiendo en dos puntos: que el hombre guarda la imagen y semejanza de Dios, su Creador, y que el Pueblo de Israel ha sido escogido precisamente para comunicar estas verdades al mundo entero.

Para estos judíos reformados, que veían en los Estados Unidos un poco la realización política de sus ideales, los emigrantes que estaban llegando en gran número desde 1881, con barba, sombrero, caftán y yidish, resultaban elementos extraños, discordantes y peligrosos para la misma reforma. Los llegados ahora de Europa, ortodoxos, veían en los reformados algo semejante a una desviación peligrosa. Isaac Leser, editor del periódico *The Occident*, combatió las doctrinas de Wise. Los ortodoxos defendían el sionismo, los reformistas lo combatían porque, para ellos, América era la verdadera Tierra prometida y allí debía reconstruirse el Pueblo de Israel.

En los Estados Unidos nació el conservadurismo judío que pretendía

lograr una especie de síntesis entre todas las corrientes asegurando su alcance universal. Fue en la práctica la idea de Solomon Schechter (1848-1915), nacido en Rumania pero profesor de literatura rabínica en Cambridge durante doce años, hasta 1902, en que se trasladó a Nueva York para asumir la presidencia del Seminario Teológico Judío. Venía precedido por una gran fama como investigador, pues había descubierto la importancia de la Geniza de El Cairo e identificado un fragmento original del *Cohélet* (Eclesiastés). Para él lo importante era Israel, como entidad histórica: la Escritura nos explica la Historia de Israel y es en ella en donde debe buscarse e indagarse la doctrina. Defendía un «católico Israel» en el sentido de universal, tomando este concepto de la Iglesia para abarcar todas las corrientes presentes en el judaísmo y unir las hasta formar un todo. Los textos rabínicos, que editó con profusión, le daban argumentos para esta doctrina. En cierto modo el esfuerzo de Schechter, pese a los fecundos logros de su investigación histórica, falló: nunca pudo conseguir el judaísmo esa unidad excepto en ese hecho sustancial de «ser judío» que marca diferencias con la gentilidad.

Durante los siglos XIX y XX la posición de los judíos en Norteamérica culminó todas las esperanzas de la emancipación. Ningún impedimento, obstáculo o dificultad tuvieron que experimentar, aunque esto no significa que faltaran sectores de población adversos o recelosos de su influencia. Ésta era una actitud que, en el momento de las grandes inmigraciones de finales del siglo XIX adoptaron especialmente algunos de los procedentes de Europa, que traían consigo, la herencia del antisemitismo. Como sucediera en épocas anteriores, se les reprochaba el comercio del dinero, la percepción de intereses y, en definitiva, la usura. En 1896 se creó en Brooklyn una «Asociación americana antisemita» y se iniciaron algunos actos de violencia. El más grave fue el de 1902 en el East Side de Nueva York, cuando obreros irlandeses atacaron una procesión que acompañaba el cadáver de un famoso rabino, y la policía intervino en favor de los asaltantes. En 1928 hubo una acusación de crimen ritual en Massena, Estado de Nueva York.

La onda más seria de antisemitismo se produjo como consecuencia de la crisis de 1929, cuando se habló del peligro que los judíos significaban porque hacían dañina competencia a los trabajadores y desviaban los caracteres nacionales americanos. Henry Ford logró una gran difusión para su libro *The International Jew*, que era una nueva versión de los Protocolos, mientras que el Padre Coughlin reasumía los viejos argumentos acerca de la usura. Los editores de la revista *Fortune* trataron de contrarrestar esta corriente

publicando en 1936 una especie de informe para demostrar que era falso que los judíos controlasen el mundo de los negocios americano. En relación con la crisis y con los movimientos que se estaban produciendo en Europa surgieron grupos que se decían arios y defensores del genuino carácter cristiano, entendiéndolo por tal el protestante: se culpaba al capitalismo judío de la gran depresión.

Mientras tanto, se había producido ya una gran inversión en cuanto a las proporciones: con 4,5 millones de personas, la comunidad judeo-americana era ya la primera del mundo en 1930. Salvo en Nueva York, donde ocupaban una amplia zona urbana, los barrios judíos habían desaparecido; habitaban dispersos entre el resto de la población.

Aunque todavía desempeñaban un papel importante en los sindicatos obreros, la mayoría se dedicaba al comercio o a las profesiones liberales. Desapareció el yidish y con él los periódicos y asociaciones que ligaban a los judíos con sus países de origen. Todos hablaban inglés y con acento y modismos bien americanos.

Uno de los secretos de la fuerza judía en aquel país se encuentra seguramente en la familia: divorcios, hijos ilegítimos o enfermedades venéreas eran tan escasos que pueden considerarse como el factor significativo. La sinagoga había ofrecido a los emigrantes pobres, desde el primer momento, una especie de elemento de cohesión y un estímulo también para el estudio. Con la experiencia de las primeras generaciones surgieron pronto sociedades de ayuda a los emigrantes, que evitaba que éstos fuesen objeto de abandono y explotación. De 1887 data la *Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society*, sobre cuyo modelo se formaron después otras asociaciones menores pero no menos eficaces. Esto no significaba que no apareciesen judíos también en los sectores del crimen organizado. Muchas de las medidas que para la ayuda y bienestar de los emigrados pobres se adoptaron entonces sirvieron como precedentes de la seguridad social que ha sucedido al capitalismo duro de la primera fase. La B'nai B'rith creó en 1913 la Liga Antidifamación para contener el antisemitismo.

La parte americana en la creación de Asociaciones que se proponían la recíproca ayuda y asistencia a los otros judíos en cualquier parte del mundo, fue cualitativa y cuantitativamente esencial: de manera específica lo fueron el *American Jewish Committee* y el *American Jewish Congress*. La Joint que hemos mencionado en otro lugar, reunió dinero para crear y sostener colonias agrarias en Palestina y también para enviar la ayuda a Rusia antes de que los



bolcheviques la prohibieran. Había ya organizaciones sionistas en casi todos los países, que allegaban fondos para la creación del Hogar judío en Palestina, aunque esto no significa que sus miembros estuviesen dispuestos a emigrar. Aunque no había partidos políticos específicamente judíos y cada uno podía afiliarse en aquel que mejor le pareciera, era indudable la preferencia, todavía, por los sectores de izquierda. Pero en esto no había unanimidad. Se vio en la guerra civil española de 1936: el sionismo y los judíos de izquierda participaron en favor del Frente Popular; pero los de Marruecos y los de Rumania enviaron ayuda económica al bando nacional, que conservó las comunidades existentes en su territorio. En el Congreso Judío Mundial de Ginebra (agosto de 1936) en que se intentaba adoptar medidas contra la nueva persecución, no participaron delegados alemanes ni rusos.

4. Tampoco era posible aplicar en Europa, por razones distintas, el derecho a la autodeterminación proclamado por Wilson, porque las cuestiones nacionales eran muy complejas. Reconocer la independencia a todas las que formaban el mosaico europeo, habría hecho del Continente un conjunto ingobernable. De modo que fue aplicado únicamente en determinados espacios y se sintió la necesidad de crear incluso Estados multinacionales, especialmente tres, URSS, Checoslovaquia y Yugoslavia. Para los judíos fue un motivo de decepción. El punto de vista de éstos sobre el problema, fue expresado por Simon Dubnov en sus *Cartas sobre el viejo y el nuevo judaísmo*. Todo hombre nace con esa condición que llamamos nacional, la cual antecede a su condición política. Por tanto, el Estado no puede privarle de sus derechos nacionales, porque son anteriores y preferentes a su propia existencia. La nación, en cuanto expresión de un espíritu y de una cultura, antecede también a la de un simple territorio. En consecuencia los judíos, que constituyen una nación de esa primera clase, aunque desprovista de territorio, tienen derecho a desarrollar sus organizaciones propias.

Esta tesis, que constituye una alternativa al sionismo, pues no consideraba esencial la posesión de un suelo, resultaba especialmente inaceptable en los nuevos Estados que con el repliegue ruso y la desintegración del Imperio austro-húngaro habían podido constituirse y que, en su pluralismo, llevaban una fuente de inestabilidad. Bastante graves eran ya las tensiones entre las distintas comunidades provistas de territorio para que pudiera introducirse una nacionalidad carente de él y afirmada en sus condiciones espirituales. Ni siquiera los partidos socialdemócratas, a pesar de sus programas, estaban dispuestos a admitirlo. Otto Bauer, que era su dirigente en Austria antes de la

guerra, rechazó la idea ya en 1907 (*El problema de las nacionalidades y la socialdemocracia*); la aspiración del socialismo se dirigía a crear una sociedad uniforme, única.

Los firmantes del Tratado de Versalles se vieron obligados a reconocer que los judíos eran «una minoría religiosa o étnica» e incluyeron en los acuerdos una cláusula que obligaba al reconocimiento de sus derechos. Esta declaración era congruente con la situación que había llegado a producirse en Occidente, pero los nuevos Estados la rechazaron como limitadora de su soberanía nacional, y los vencidos la incluyeron en la lista de desagradables imposiciones. El 10 de abril de 1929 la *Junta por los derechos de las minorías judías* presentó ante la Sociedad de las Naciones, en Ginebra, una protesta formal que fue debatida. Los Gobiernos afectados se mostraron ofendidos y el 13 de setiembre de 1934 Polonia comunicó a este organismo que suspendía su reconocimiento del Tratado sobre las minorías, de modo que en adelante la protección a los judíos se haría de acuerdo con las leyes del país, equiparándose en esto a los demás súbditos del Estado que estaban en todo sometidos a ellas. Sólo Checoslovaquia reconoció que los judíos formaran una nación, pero esto obedecía al propósito de establecer una equiparación con alemanes y húngaros, las otras minorías conflictivas en su territorio.

En 1919 Karl Renner, Jefe del Partido socialista y presidente del Gobierno en Austria, recomendó abstenerse de reconocer a los judíos como una nación, hasta que decidiesen por sí mismos lo que querían: integrarse en la sociedad dentro de la que vivían o fundar un Estado propio. En Ucrania, durante la primera fase de la revolución, los judíos fueron reconocidos como una de las tres minorías nacionales, al lado de la polaca y de la rusa, pero cuando las tropas alemanas invadieron el territorio imponiendo el gobierno del *hetman* de los cosacos, éste anuló las concesiones hechas, considerando a los judíos como partidarios de los soviets. Por eso tanto los blancos como los nacionalistas ucranianos les combatieron. Y en las aldeas se reprodujeron los pogroms. El bolchevismo triunfante también dejó de reconocerles la calidad de nación; había llegado la hora de integrarse todos en la igualdad del proletariado. En Lituania, donde la tradición cultural había alcanzado un muy alto nivel, fue en donde consiguieron más notables avances: tuvieron reconocida la autonomía en religión, en beneficencia y cooperación social, en enseñanza y en las actividades culturales. Pero cuando el Gobierno de la República se consolidó, se restringieron estas concesiones, aunque se mantuvieron ciertas libertades en relación con la enseñanza y la

administración interna de las comunidades.

El principio de autodeterminación de las nacionalidades acabó produciendo efectos contraproducentes para los propios judíos, ya que los movimientos nacionalistas, cada vez más exaltados, los contemplaban como un elemento extraño. Cada nación se caracteriza porque considera a su vecina como una especie de rival, cuando no como enemiga. Además, dado que estos movimientos se declararon antibolcheviques, despertaban contra los judíos todos los resortes de propaganda que los presentaban como agentes del comunismo. De hecho, los motines en Ucrania en 1919 causaron centenares de muertos, millares de heridos, violaciones, saqueos y ruina en cantidades incontables. Parecidas violencias tuvieron lugar en Polonia y en Hungría. En 1924, Codreanu, el futuro jefe de la Guardia de Hierro en Rumania, siendo todavía un estudiante, asesinó al jefe de policía de Iassy porque había reprimido con dureza a los violentos antisemitas. Y la viuda de la víctima no pudo encontrar quien mantuviese la acusación, de modo que el agresor hubo de ser absuelto.

Los Gobiernos de los nuevos países del Este adoptaron, en relación con los judíos, diversas medidas discriminatorias, que les permitían afirmar que aún estaban dentro de los límites de las declaraciones adoptadas en Versalles y, al mismo tiempo, ganar en popularidad respecto a la opinión pública, que se inclinaba al antisemitismo —eran minoría los que salían en defensa de los judíos y denunciaban como un grave error las persecuciones—; destacan especialmente tres:

- Se fijaba el número de judíos que pudiesen ocupar puestos de funcionarios o administradores públicos, en forma tal que el porcentaje respecto a la población global fuese siempre menor que el de los no judíos. Se trataba de justificar el temor a que pudiera establecerse un poder judío. Fue norma general que no se reconociese la ciudadanía salvo a los residentes en el país antes de la Gran Guerra. En el caso de Rumania se fijó la fecha de 1918.
- Se hizo imperativo el uso del idioma nacional. No era ésta una medida específica contra ellos, sino la conducta que siguen siempre los nacionalismos, tratando de imponer su lengua. De hecho quedó prohibido redactar documentos en hebreo o en yidish. En definitiva una norma que, con ciertas matizaciones, aplicaría posteriormente el Estado de Israel.

- Se estableció un *numerus clausus* riguroso en la Enseñanza Superior, de tal manera que la presencia de alumnos en la Universidad guardase proporción con el número de miembros de cada comunidad. Los judíos residentes en Hungría llevaron su caso ante la Sociedad de las Naciones (1928-1929) y entonces la ley fue modificada, pero no en favor de una apertura, sino para reservar ciertas profesiones en las que se permitía a los judíos muy escasa representación. Con independencia de las leyes restrictivas e incluso en países como Polonia, que carecían de legislación en tal sentido, la afluencia de judíos a las Universidades era bastante escasa.

Se utilizaron medios y fórmulas muy variados para someter a los judíos a presión, especialmente los económicos, ya que se temía un excesivo dominio por su parte. Por ejemplo, se negaban los créditos a empresas cuando se sabía que eran de capital predominantemente judío. Se establecieron sistemas de exámenes que garantizasen la posesión de la lengua y cultura nacionales —es lo que se llama entre nosotros «normalización» en Cataluña y el País Vasco— y se procuraba conducir a algunas empresas a la ruina. La compañía de seguros El Fénix quebró en Austria, dejando en la calle a miles de trabajadores. Se favorecía el establecimiento de cooperativas entre los campesinos, a fin de que las pequeñas tiendas judías quedasen sin clientela, mediante procedimientos que preceden a los de las grandes superficies de hoy. Los judíos podían cerrar los sábados para cumplir sus deberes religiosos, pero se les obligaba a hacerlo también los domingos y fiestas cristianas para eliminar la competencia. Creando empresas estatales se cerraba el paso a las privadas de los judíos. En julio de 1934, cuando la onda de antisemitismo triunfaba en Alemania, Rumania promulgó una ley obligando a las empresas a tener siempre un 80% de trabajadores rumanos. Se empleaban otros medios muy variados para reprimir las actividades privadas de los judíos.

5. Entre 1919 y 1933 los Gobiernos de los países del Este, que no eran nada favorables a los judíos, se vieron frenados en sus tendencias por la Sociedad de Naciones. El declive de ésta y la victoria del nacionalsocialismo en Alemania permitieron un nuevo desarrollo del antisemitismo. Los nazis habían llegado al poder mediante elecciones, de modo que los países democráticos no podían rechazar la legitimidad de su Gobierno. Las leyes de Nürenberg vigorizaron las tendencias nacionalistas y antijudías: en todos los países, también de Occidente, aparecían movimientos que eran un reflejo de los que, con diferencias muy notables,

trunfaran en Italia y Alemania. Fascismo y nacionalsocialismo invocaban un precedente en el socialismo. La opinión pública en Polonia y Rumania reclamó de sus Gobiernos una aproximación a Alemania; algunas Universidades comenzaron a rechazar a los estudiantes judíos. Imitando lo que se veía en Alemania se registraron en diversas ciudades manifestaciones como las que los periódicos reflejaban ya en Alemania. Incluso los partidos o regímenes socialistas de izquierda sentaban el criterio de que sólo debían admitirse aquellos judíos que estuviesen dispuestos a integrarse en la sociedad como los demás ciudadanos, olvidando sus peculiaridades. Los que rechazasen esta total emancipación debían abandonar el país. La idea de una emigración a Palestina era bien acogida.

En los años 1937 y 1938, conforme iba creciendo la voluntad de someterse a Alemania, aumentaba también el antisemitismo. No siempre era violento. Pero la doctrina acerca de la conspiración judía iba alcanzando amplia difusión. Para Hitler aquellos Gobiernos que no se mostrasen enemigos de los judíos, incurrían en sospecha. En Rumania dos políticos, Cuza y Goga crearon un Partido nacionalcristiano que no era nazi, pero se declaró radicalmente antisemita. Este partido, que gobernó durante muy breve tiempo en 1937, y fue derribado por presiones especialmente francesas, puso en marcha un programa que calificaba de «rumanización», el cual se mantuvo en adelante. Lo mismo sucedió en los tres países bálticos, Estonia, Letonia, Lituania, que iban evolucionando hacia sistemas más autoritarios. Ninguna relación puede establecerse entre el antisemitismo y la protección alemana: todos los países del Este se verían sometidos, de una u otra forma al dominio germano.

Polonia era, en todo el ámbito oriental, el país más importante, aquel que daba la pauta. Su independencia la enfrentaba con Rusia, con independencia del Régimen que ésta llegara a asumir. Desde 1918 los judíos habían comenzado a formar partidos que permitiesen intervenir en la política y defender sus intereses particulares. No se trataba de una novedad sino de poner al día formaciones ya existentes. Encontramos mencionados especialmente seis: el ultraortodoxo y contrario en principio al sionismo, *Agudat Israel*; el *Mizraji* que, como sabemos, defendía la ortodoxia pero al mismo tiempo el retomo a Palestina; los *Sionistas generales* que no se distinguían de los existentes en otros países; *Poalé Sion*, ya antes mencionado; nuestro conocido *Bund*; y los *Folkistas* o partido del Pueblo que defendía el yidish como signo de identidad. En 1918 los sionistas y el Mizraji

formaron lista única y consiguieron llevar 11 diputados a la Asamblea constituyente, asegurando así los derechos mínimos esenciales de los judíos. En las elecciones de 1922 estos partidos judíos obtuvieron 34 escaños en el Sejm (de un total de 444) y 12 en el Senado. Era una fuerza suficiente para asegurar la defensa. Tras el golpe de Pilsudski, en 1926, este general, que necesitaba agrupar todas las fuerzas para resistir la amenaza de la URSS, trató de prestar ayuda a las formaciones políticas, específicamente judías, pero al enfriarse la tensión, tras la retirada soviética, el número de diputados judíos en el Parlamento, disminuyó.

Ortodoxos y tradicionalistas, atentos únicamente a los aspectos religiosos, coincidieron en el propósito de buscar un entendimiento con los gobiernos de las nuevas naciones orientales, pese a que reconocían en ellos tendencias antisemitas, ya que veían un medio de defensa para su gente. Por otra parte, tales contactos resultaban convenientes a los gobiernos, ya que, al circunscribir el judaísmo a los términos de una religión, evitaban complicaciones políticas; por eso se mostraban dispuestos a reconocer las asociaciones y comunidades religiosas judías; en 1927 fueron autorizadas a establecer contribuciones entre sus fieles, a fin de atender a las necesidades. Agudat Israel y el Mizraji fueron, en consecuencia, únicos interlocutores, porque excluían a cuantos se manifestaban contra la religión. Se ahondaron con el tiempo las divisiones en el interior mismo del Pueblo. El Bund, que ganaba terreno entre el proletariado, al tiempo que ahondaba su distancia de la religión y el talmudismo, acusaba a Agudat de convertirse en colaboracionista de unas autoridades que declaraban enemigas.

Hubo, en Lituania, un nuevo retroceso en las relaciones cuando el gobierno de la nueva República, consolidado, no reconoció como interlocutores válidos más que a los procuradores de las sinagogas; el judaísmo era una religión, con los mismos derechos que las demás, pero no otra cosa. Presionada por sus aliados, Rumania reconoció el 22 de abril de 1928 una «asociación de comunidades» que no representaba más que a los askenazis ortodoxos, dejando fuera tanto a los sefarditas como a los hasidim. El rabino de Bucarest, considerado como cabeza de las mismas, fue incluido en el Senado. La mayor parte de estas comunidades seguían viviendo de modo tradicional; en las grandes yesibás, consideradas como fuentes de autoridad, sólo se impartían enseñanzas rabínicas. De modo que cuando se comparaban los dos modos de vida, oriental y occidental, se comprobaban diferencias muy notables: el judío de Francia o de Inglaterra ya no mostraba diferencias con el resto de la población. Los orientales, en cambio, las

acentuaban.

Esto no significaba que se ignorasen los cambios. Había escuelas en que no se enseñaba únicamente en hebreo, sino en yidish y, desde 1925, existía en Vilna un Instituto en que se enseñaban la Historia, la lengua y la cultura de los judíos.

6. La Revolución rusa, en sus primeros momentos, otorgó a los judíos plena libertad, equiparándolos con los demás ciudadanos. Fue, para ellos, un brote de esperanza que explica que se sumaran, con práctica unanimidad, al movimiento. Muchas de las fuerzas espirituales y culturales, que habían estado escondidas, tuvieron la oportunidad de aflorar. Se consolidaron los Partidos, adquiriendo legalidad, en especial aquellos que estaban en la línea del socialismo revolucionario, Seiré Sion, Poalé Sion y el Bund, los cuales contaron con periódicos en lengua hebrea para difundir sus ideas. Fue creada una gran Institución dedicada a la enseñanza, naturalmente en línea con las ideas y principios que comenzaban a imponerse en Rusia. Estos judíos, sumados al movimiento revolucionario con gran entusiasmo, reclamaban para su Pueblo dos condiciones: reconocimiento de su autonomía nacional en el conjunto de la federación socialista, y apoyo para alcanzar la independencia política del Hogar judío en Palestina. En 1917, al entrar la Revolución en su segunda fase, bolcheviques, mencheviques y kadetes concordaron en el reconocimiento de los derechos nacionales a los judíos.

Los fugitivos que llegaban a Occidente comunicaban el aspecto judío de la revolución, poniendo el acento sobre el extremismo que demostraba.

De este modo se incrementaba el principio de la conexión entre socialismo y sionismo. Sin embargo, las cosas en el interior de la URSS habían comenzado a cambiar y de un modo bastante radical. Se habían celebrado elecciones en las comunidades a fin de constituir la Conferencia judía panrusa, la cual debería hacer presentes en la Asamblea constituyente de la URSS los intereses y reclamaciones de los judíos. Pero cuando los bolcheviques, en noviembre de 1917, impusieron su sistema totalitario, disolvieron la Asamblea, ofreciendo las mismas perspectivas que siempre se dieran, es decir, la plena y absoluta integración, dejando de ser judíos. Los hebreos decidieron entonces crear en Moscú un comité central que debía encargarse de la defensa de sus intereses. Una vez más, se repetían las condiciones de otro tiempo: se ofrecía a los judíos la posibilidad de crear una cultura laica e igualatoria, renunciando a sus dimensiones espirituales, pero al

mismo tiempo se estaba exigiendo una rusificación completa.

En enero de 1918 los soviets crearon el «Comisariado especial judío» con la misión concreta de convertir a los israelitas en buenos comunistas: debían constituirse soviets judíos locales, que sustituirían a las comunidades, y secciones judías dentro del Soviet; pero la educación sería puesta bajo riguroso control a fin de que transmitiese marxismo y nada más que marxismo. De este modo, la persecución contra el «ser judío» se reanudaba en condiciones más duras que nunca anteriormente. En julio de 1918 los no comunistas fueron expulsados del Comisariado para asuntos judíos. En octubre de ese mismo año, logrado ya un principio de estabilización en la dictadura del proletariado, aunque con las perspectivas de una terrible guerra civil, se explicó con claridad que el Comisariado no iba a reconocer ninguna clase de autonomía judía sino a «difundir entre las masas obreras judías los ideales de la Revolución de Octubre y solamente para eso». El paso siguiente consistió en incorporar todos los partidos judíos de la izquierda al bolchevique, suprimiendo todos los demás. De este modo los judíos podían ahora percatarse de que se les estaba ofreciendo, como siempre, una plena integración a cambio de un precio: renunciar a su propia condición.

Mientras duró la guerra civil se mantuvieron ciertas concesiones a las organizaciones judías, dentro del Partido comunista, como si se pretendiera autorizar alguna forma de autodeterminación, pero en 1921 se declararon definitivamente disueltas. Se iniciaba una persecución, que precedía a la de los nazis y que en algunos aspectos coincidía con la de éstos. Desde el verano de 1919 quedaron prohibidas todas las actividades sionistas: miles de ellos serían encarcelados, deportados a Siberia o enviados a campos de concentración; todos los medios conducentes a la destrucción de la identidad judía eran considerados adecuados. Los judíos intentaron oponer resistencia en la década de los años 20, pero acabaron siendo vencidos. Las comunidades que fueron calificadas de organizaciones «burguesas» quedaron disueltas y el judaísmo tuvo que volver a la clandestinidad. La persecución, que se haría más dura e intensa en los años posteriores, es uno de los secretos mejor guardados por la propaganda soviética. Ni siquiera los servicios israelíes han conseguido darla eficazmente a conocer. Debe ser anotado el hecho de que los totalitarismos, con independencia de su color, resultan incompatibles con el contenido espiritual que conlleva la cultura judía.

Como sucede con todas las persecuciones, muchos judíos se convirtieron al bolchevismo. Como los ejércitos blancos se mostraban tan antisemitas



como antes, atacando y saqueando los barrios israelitas, no era posible que éstos se decantasen a su favor, de modo que sólo en el bando bolchevique se hicieron presentes, sin alarde, desde luego, de cualquier sentimiento religioso. Los conversos al comunismo, mejor preparados, eran considerados como excelentes sustitutos de los funcionarios que estaban siendo eliminados. Lenin explicó repetidas veces que la condena del antisemitismo no debía interpretarse como un reconocimiento de la entidad del judaísmo, sino de una asimilación total de los israelitas, como había logrado ya el capitalismo en Occidente. Los judíos que no se convertían al bolchevismo y trataban de mantener su integridad religiosa, quedaban marginados, carentes de medios de vida y obligados a volver a ese sistema de compra y venta de productos muy al por menor que, de acuerdo con los principios bolcheviques, era mercado negro, un delito que podía producir el fusilamiento de quienes lo cometían. De modo que los judíos que pretendían seguir siendo tales empezaron a ser tratados como enemigos de clase, verdaderos contrarrevolucionarios.

El NEP dio a los judíos una nueva oportunidad para que pudieran trasladarse a las ciudades y practicar allí el comercio al por menor. Esta misma circunstancia hizo que se reprodujesen los sentimientos populares de hostilidad hacia los judíos. Además, el NEP fue sólo una medida transitoria. Pronto se volvió a la colectivización como un medio para borrar diferencias. Entre 1924 y 1925 fue elaborado un plan para asentar 100.000 familias judías en el campo, dedicadas a la agricultura en régimen de colectivización; aunque dicho plan no llegaría a desarrollarse plenamente, hubo un incremento considerable en el número de agricultores judíos; más del 10% de los existentes en la URSS habían sido integrados en la economía campesina para el año 1930. También crecía el número de soviets judíos o en los que se registraba predominio numérico de éstos, que empleaban el yidish como una lengua propia. Es preciso no olvidar que el ateísmo era una de las condiciones esenciales exigidas para la integración en las «comisiones». De modo que se trataba de un camino orientado hacia la misma meta: la desaparición de los rasgos judíos que fuesen más allá de una simple etnia.

A esto se refería Kalinin en uno de sus discursos: puesto que la URSS se definía a sí misma como unión de distintas nacionalidades, contando con órganos de representación para las mismas, se podía llegar a reconocer a los judíos como una de ellas, asignándoles una base agrícola y escogiendo un territorio para su asentamiento. En lugar del proyecto Uganda formulado desde Inglaterra, surgía ahora el de Birobidyán. Pero esta región estaba en el

extremo oriental de Siberia, siendo una especie de reducto defensivo contra China y Japón. Las tierras eran malas, el clima espantoso, la ayuda insuficiente. En 1934 apenas si un puñado de judíos habían podido ser trasladados allí cuando fue declarado «distrito autónomo judío».

7. Estamos en presencia de un nuevo proyecto de «desjudaización» si se nos permite el neologismo, convirtiendo a los hebreos al ateísmo, es decir, invirtiendo los términos en que Moisés planteara el origen en el Sinaí. Datán y Abirón debían triunfar. El recuerdo de Yahvé debía ser borrado, educándose a las nuevas generaciones en el ateísmo, ya que uno de los axiomas esenciales de la nueva sociedad era, precisamente, que puede demostrarse científicamente, que Dios no existe. Se aplicaron los mismos procedimientos que se seguían con la religión cristiana, y las sinagogas, convertidas en propiedad del Estado, comenzaron a ser clausuradas por falta de utilidad. A finales de los años 20 ya se aplicó la norma de que los libros religiosos, incluyendo los devocionarios, no podían ser impresos. Lo mismo que estaba sucediendo con los Evangelios, muchos textos circularon manuscritos, rehuyendo así el peso de la ley. Ahora los judíos eran obligados a asistir a las predicaciones del ateísmo.

En los años 30 sólo consiguieron mantenerse las escuelas que seguían la norma del *Habad Hasidim* (sabiduría, comprensión y conocimiento), fundadas por Shneour Zalman de Lyady (1747-1813), precisamente porque al no tener ninguna clase de reconocimiento, escapaban al control oficial. En ellas se conservaba la enseñanza llamada *Tanya* que insistía en que nada existe que esté ausente de la presencia de Dios, y los elevados números (*sephirot*) del espíritu deben guiar todos los impulsos emocionales. De este modo, el hasidismo experimentó una especie de recuperación, aunque no fuese grande el número de sus adeptos. Era un judaísmo escondido, como sucedía con la mayor parte de los cristianos.

El comisariado para los judíos, *Yevseksiya*, se hizo cargo de todas las escuelas, eliminando de ellas la enseñanza del hebreo, lengua religiosa, de modo que tuviera que emplearse únicamente el yidish, idioma en que se habían impreso abundantes obras marxistas. Pronto descubrieron los judíos observantes que era menos peligroso enviar a sus hijos a las escuelas públicas de carácter general, ya que en ellas había menos obsesión antirreligiosa que en la yídicas. Las autoridades habían descubierto en el yidish una excelente vía de penetración en el espíritu judío: fomentaron una literatura en este soporte, pero procurando que en su mayor parte fuera comunista. No tardaron

los judíos en considerar que la Yevseksiya, como agencia del Gobierno, era un peligroso instrumento de dominio.

En los años 30 los judíos comenzaron a alejarse de la agricultura, porque la colectivización que imponían los dos sistemas, koljoz y sovjoz, no permitía en modo alguno seguir desarrollando las condiciones propias de su calidad, y buscaron otros medios de vida, penetrando en el funcionariado, los puestos académicos, la ciencia y el arte: para ello tenían que abandonar el yidish y adoptar el ruso, que era el único idioma que se empleaba en los estudios superiores. De este modo el plan soviético de integración completa parecía triunfar: los judíos se estaban dispersando por todo el vasto Imperio y perdían su identidad. La lucha emprendida contra los que se llamaban «nacionalismos desviacionistas» favorecía por otra parte esta tendencia. La victoria del stalinismo, que vino acompañada de terribles purgas, como es sabido, quebrantó definitivamente la influencia que los judíos habían tenido en las primeras etapas de la revolución. La rusificación era una marea que todo lo inundaba y todo lo absorbía. Se pueden citar muchos nombres de descendientes de judíos que destacaban en campos como la física (Abraham Joffe, Leonid Mandelstam, Lev Landau, Grigori Landsberg) de la literatura (Osipo Mandelstamm, Boris Pasternak, Samuel Marshak) o de la poesía (Isaac Babel, Ilya Ehrender) y la música (David Oistrach, Emil Guidels, Mark Reizin), pero ¿qué quedaba en ellos verdaderamente de judío? En todos los aspectos se había producido una completa asimilación.

Cuando, en 1939, la URSS, aliada entonces con el III Reich, se anexionó parte de Polonia, Besarabia, Bukovina y los países bálticos, se encontró con que en estos territorios habitaba una nutrida población judía que contaba con sus comunidades y escuelas en pleno funcionamiento. Se había comprometido a respetarlas. Pero esto duró muy poco tiempo, pues pronto se inició la puesta en práctica de los métodos que tantos resultados les proporcionaran en Rusia y Ucrania: todos los partidos y organizaciones quedaron disueltos, sometiéndose a la población a un riguroso proceso de soviétización. Los elementos directivos y otros que, por su preparación, no resultaban fiables, fueron deportados a Siberia o a Kazajstán. Pero esta dispersión, consecuencia de las persecuciones, y acompañada además de violencias, presiones y toda clase de abusos, servía para despertar en las víctimas también una conciencia de su identidad. La conciencia nacional se vio conmovida. El Hogar judío de Palestina resultaba atractivo para ellos. Por su parte, los soviets desconfiaban de los judíos y nada hicieron para ayudarles en el momento en que se produjeron las persecuciones nazis. En 1943 el barrio judío de Varsovia

protagonizó una insurrección que fue aplastada por los alemanes con radical rudeza. Cuando un año más tarde —sabiendo que las tropas soviéticas habían alcanzado las afueras de la ciudad de Praga—, la población polaca se sublevó para acelerar el proceso de liberación, los rusos detuvieron su marcha para permitir a los germanos dar fin a la revuelta y destruir toda capacidad ulterior de resistencia.

## CAPÍTULO XXX

### TÉRMINO DE LLEGADA: EL ESTADO DE ISRAEL

1. Leo Pinsker, partiendo de la experiencia de los pogroms rusos, y Teodoro Herzl, reflexionando sobre el caso Dreyfus, habían llegado a la misma conclusión: la supervivencia de Israel en libertad dependía de que fuera posible el retomo a la Tierra. Pero esta idea tenía un subconsciente religioso mesiánico, al que tampoco se mostraba ajena una parte de la tradición cristiana. Algunas veces, como ya indicamos, se hablaba de un espacio, un suelo, sin insistir demasiado en la identificación del mismo, pero siempre acababa imponiéndose el criterio de que se trataba de un retomo (*aliyá*) que significaba, también, una especie de recuperación espiritual. Herzl trató de atraer al papa San Pío X a una posición de defensa del sionismo, pero experimentó una negativa: el Secretario de Estado, Merry del Val, le aclaró que siendo «la Historia de Israel la nuestra propia y nuestro fundamento» su restauración se ligaba en el pensamiento católico, a la conversión, y el sionismo era un movimiento que se alejaba de los estrictos valores religiosos. Los sionistas respondieron adoptando una actitud radicalmente crítica hacia el Pontificado.

Fracasados algunos proyectos como el de Uganda, se pasó a la idea del Hogar judío, que no necesitaba plantear de momento la cuestión de la independencia. Bastaba el permiso del Sultán para establecer colonias. Al comenzar la Gran Guerra se planteó al sionismo un problema muy serio: su centro principal se hallaba en Alemania y había recibido promesas de ayuda del káiser Guillermo II; muchos judíos se sentían alemanes y combatieron a su favor en aquella contienda. Pero también Inglaterra y Estados Unidos contaban con la colaboración de las comunidades judías. Muchas cosas cambiaron como consecuencia de esta profunda convulsión. Las esperanzas que se alentaron al conocerse la alianza de Francia e Inglaterra con el zar, se disiparon: continuaban los pogroms y persecuciones. Por su parte los judíos se

incorporaron a la revolución. Las oficinas centrales del sionismo decidieron entonces trasladarse a Copenhague, país neutral.

Dentro del sionismo variaban las opiniones. Había dirigentes, como Wladimir Jabotinsky, que pensaban que el único medio para que naciese el Hogar Judío estaba en propiciar la derrota de Turquía, de la que procedería su desintegración. Otros sostenían exactamente lo contrario; únicamente las presiones ejercidas desde Alemania podían obligar al gobierno turco a ceder. Poco a poco se fue imponiendo entre los judíos la idea de que les convenía la victoria británica. En 1915 la sección británica del movimiento sionista, dirigida por Weizmann, se dirigió al Gobierno inglés solicitando oficialmente que protegiese los intereses de los judíos que ya estaban establecidos en Palestina. En aquel momento la guerra en el Cercano Oriente no había alcanzado las dimensiones que llegaría a tener después. Pero el desarrollo de las hostilidades acabó provocando una toma de decisión.

En octubre de 1916 dos delegados, llegados a Londres desde Copenhague, presentaron un memorándum que significaba prácticamente la entrada en guerra de los judíos sionistas al lado de los aliados. Se aceptaba en principio que, al término de la guerra y como consecuencia de la derrota turca, Palestina quedaría sujeta al fideicomiso británico, el cual, a su vez, garantizaría el proceso de inmigración de los judíos, eliminando los obstáculos que se oponían al proceso de colonización. Venciendo la resistencia de otros dirigentes, Jabotinsky, Joseph Trumpeldor y Pinjas Rutenberg decidieron crear la Legión judía que se alineó con los ejércitos británicos. Era la primera vez que aparecía, al cabo de siglos, un esbozo de unidad militar judía. Reticentes al principio —comprendían las consecuencias que podían derivarse— los ingleses acabaron admitiendo que unidades predominantemente compuestas por judíos, tomaran parte en la campaña de Palestina de 1917. El sionismo, desde este momento, se declaraba enemigo de Alemania. Una conducta que muchos, después, no olvidarían.

Los ministros del Káiser pensaron replicar a esta decisión mediante un anuncio público de que apoyarían la creación del Hogar judío, pero pronto se convencieron de que era demasiado tarde. Tutenberg, David ben Gurion e Isaac ben Zwi habían logrado reclutar en América 4.000 voluntarios que pasaron a formar el 39 batallón de fusileros reales. Esto no significaba, sin embargo que Israel fuera una nación en guerra, beligerante. Los dirigentes del sionismo trataron de presentarse como representantes de ella, obteniendo compromisos y condiciones para el momento en que se produjera la victoria.

Sokolov hizo al Gobierno francés una demanda concreta en favor del Estado de Israel. Pero, como indicamos ya en otro lugar, fue James Balfour, Secretario británico del Foreign Office, quien entregó el 2 de noviembre de 1917 a lord Rothschild una carta destinada a la Federación sionista en Inglaterra, en la que textualmente se decía que el Reino Unido «observaba favorablemente el establecimiento en Palestina de un Hogar nacional para el pueblo judío y emplearía sus mayores esfuerzos para facilitar la obtención de ese objetivo».

La Declaración Balfour tenía otra consecuencia de singular relieve, ya que el movimiento sionista iba a ser reconocido como único interlocutor válido del Gobierno británico en lo que se refería a las cuestiones de establecimiento del Hogar. Judaísmo y sionismo se identificaban, como si todos los aspectos religiosos o de persistencia de las comunidades existentes debieran quedar al margen. Y el segundo ligó su suerte a la de los aliados, con la esperanza de conseguir, como estaban haciendo otros pueblos, que una victoria de éstos permitiese, al fin, el reasentamiento del Pueblo en aquella Tierra que estaba ligada a sus propias raíces y penetrada de su conciencia histórica. En la práctica los resultados serían un poco inferiores.

2. La Sociedad de Naciones consecuencia de los tratados de Versalles, otorgó a los británicos el fideicomiso sobre Palestina. De este modo el mando militar británico permaneció en el país. Durante la guerra, los altos jefes militares habían adquirido compromisos con los árabes a quienes ofrecieran un restablecimiento de su nación y de las estructuras políticas de largo tiempo atrás. Y en cambio, en los inmigrantes judíos que procedían de los países del Este, contemplaban únicamente bolcheviques. De modo que la política que se adoptó fue la de mantener un equilibrio cuantitativo entre judíos y árabes, conservando y aplicando las leyes turcas que prohibían el asentamiento y compra de tierras sin los permisos pertinentes. Así pues los resultados de la guerra en que directamente participaran fueron, desde el punto de vista judío, moderados. La inmigración hebrea, que tendía a intensificarse, causaba una gran preocupación entre los árabes: no era lo mismo tolerar un número limitado de judíos que enfrentarse con una población que les pudiera superar en número a un plazo previsible.

En el verano de 1918 la comisión Sionista que mantenía los contactos con el Gobierno británico, llegó a Palestina, encontrándose con un ambiente poco cordial. Era lógico que las autoridades del Mandato buscaran la consolidación

de éste, y tenían la impresión de que los judíos querían precipitar las cosas. Estos últimos consiguieron dos cosas: las granjas colectivas pasarían de 11 a 29, lo que significaba un notable incremento de población, y se establecieron los fundamentos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Los sionistas presentaron una reclamación ante el Foreign Office, quejándose de las trabas de los militares que, a su juicio, contravenían los compromisos adquiridos durante la guerra, y lograron que se ampliaran las competencias de la Comisión, que se convirtió en organismo estable. Presidían Menahem Ussiskin y Arthur Ruppin. Las granjas carecían teóricamente de medios de defensa; en la práctica comenzaron a prepararse porque temían ser objeto de agresión.

En el momento de la creación del Mandato existía una *yisub*, esto es, comunidad judía con ciertas facultades para su administración. Era el punto de arranque para la legitimidad de una comunidad política. De modo que en 1918 decidió elegir un «Comité provisional» que hizo función de Gobierno en la sombra, asumiendo de este modo las relaciones con las autoridades fideicomisarias. Desde el primer momento fijó dos objetivos: impulsar la inmigración de judíos, promoviéndolos a la libertad, y aumentar el número de colonias agrícolas que les proporcionasen medios de vida. Se acordó, también, que los emigrantes pudieran conservar las diferencias que separaban a los residentes en diversos países, guiándose por sus costumbres y conservando sus peculiares rasgos culturales y sus instituciones para el bienestar social. No dudaban en cuanto a la meta final: Israel sería con el tiempo un Estado independiente, cuya bandera tendría los colores blanco y azul, y estaría dotada de un Ejército propio para defensa del territorio. De momento el Ejército resultaba imposible de crear.

Desde 1918 el sefardismo, hasta entonces dominante, comenzó a ser suplantado por el askenazismo. El carácter esencialmente religioso de la *yisub* también cedió terreno ante el crecimiento del judaísmo que se calificaba de laico. La onda de emigrantes a partir de 1919 fue tan numerosa que se consideró como «tercera aliyá». En ella figuraban los dos principales dirigentes de Poalé Sion, David ben Gurion e Isaac ben Zwi, que venían con el proyecto de crear un gran partido socialista, y único por el momento, al que se puso el significativo nombre de *Ajdut Haabodá* (Unidad Obrera) porque pretendía agrupar en una sola fuerza a los colonos agrícolas, los antiguos miembros de Poalé Sion y también a los que habían nacido en el propio país, los futuros sabras. *Ajdut*, movimiento de masas, tenía como todos sus coetáneos, voluntad de convertirse en Partido único; prácticamente lo fue



durante bastantes años, ya que agrupaba al 80% de los trabajadores y no había fuera de él ninguna otra fuerza política.

Hasta 1922 el Mandato británico, provisional, era apenas un régimen de ocupación y administración militar. Ni siquiera se habían delimitado las fronteras. Por eso los dirigentes de la Federación Sionista abrigaron el propósito y la esperanza de consolidar Israel, sobre el vacío que dejaba la caída del Imperio turco. Pero no se trataba del organismo anterior al año 70, sino de algo nuevo en sociedad, cultura, economía, acomodado a los principios del socialismo. Los árabes comenzaron a preocuparse ante estos propósitos que significaban la reserva de una parte decisiva del suelo palestino a los judíos, en lugar de reconocérseles el derecho de herencia sobre los antiguos dominios otomanos. Por eso cuando las tropas francesas abandonaron la alta Galilea, retirándose al Líbano y Siria, tres de las colonias, K'far Guiladí, Tel Jai y Jamrá, fueron atacadas por los árabes, que aun no empleaban el nombre de palestinos. En el ataque a Tel Jai murió Joseph Trumpeldor (1 de marzo de 1920). Los británicos tuvieron que acudir para restablecer el orden, dando a los hebreos la sensación de que las colonias sólo podían subsistir bajo la protección de los soldados ingleses.

3. La Declaración Balfour fue interpretada por Weizman y también por los grandes políticos británicos del momento como Churchill, Smuts —que había tenido a sus órdenes la brigada judía— y Chamberlain como el primer paso en un programa que tenía por objeto incrementar la población judía en Palestina hasta que llegara el momento en que pudiera establecerse una República independiente de Israel. El 27 de febrero de 1919 los tres grandes dirigentes del Sionismo, Weizman, Sokolov y Ussishkin, comparecieron ante el Consejo Supremo Aliado para presentar sus demandas concretas, en su calidad de combatientes: *a)* libertad para trasladarse a Palestina y fundar nuevas colonias; *b)* reconocimiento desde aquel instante de plenos derechos civiles y políticos a los judíos allí residentes, y *c)* otorgar a la Agencia Judía las funciones de representante de toda la Comunidad, operando en consecuencia como una verdadera cabeza.

En este preciso momento el representante de la Alianza Israelita universal, presentó las precauciones que a muchos miembros de esta asociación embargaban: eran muchos los judíos que no querían abandonar los países en los que residían, ni que se introdujera confusión alguna en cuanto a sus derechos nacionales en ellos. Era evidente que el Estado de Israel en Palestina

no estaría en condiciones de albergar a todos los judíos que había en el mundo y que para los que vivían plenamente incorporados a las naciones que les acogieran, podía plantearse la cuestión muy delicada de la doble lealtad, pues, ¿se puede servir a dos banderas, la de las barras y estrellas y la de las franjas azules y blancas sin que aparezca un conflicto? Weizman declaró que de momento esta cuestión ni siquiera se planteaba: lo único que la Federación Sionista demandaba, en la mesa de las negociaciones, era el reconocimiento de un gobierno autónomo para el hogar judío y que las licencias de emigración alcanzasen los 70 u 80.000 judíos al año, los cuales recibirían allí una educación enteramente hebrea y una integración en estructuras que fuesen únicamente suyas.

Al avanzar las negociaciones de paz se vio claramente que el Oriente Próximo iba a ser dividido desigualmente entre dos potencias: Francia tendría Siria y Líbano —justificando este segundo caso con la necesidad de proteger a la abundante población cristiana— y el Reino Unido, con fórmulas diversas, controlaría todo lo demás, desde la frontera turca hasta la de Indochina. De este vasto dominio formaría parte el fideicomiso sobre Palestina. Algunos miembros del yisub elevaron sus voces de protesta: todo iba a resolverse en la creación de una nueva colonia británica, «ni judía, ni nacional, ni hogar». No les faltaba razón porque lo que en 1919 se estaba planteando era una demora en la creación del prometido Hogar nacional. Ciertamente es que, en aquellos momentos, la población judía representaba apenas el 10% del total de la existente en Palestina, insuficiente para establecer un Estado. Se necesitaba un plazo para que llegaran nuevos emigrantes y creciera significativamente el número de los nacidos en el propio país.

Estaba también el problema árabe. Durante la guerra el Reino Unido había aprovechado el descontento árabe hacia Turquía para mover en su favor la resistencia. El compromiso era el establecimiento de una gran nación que abarcara a todos. A veces se ha introducido confusión en el problema al identificar árabe con musulmán. Al final de la guerra surgieron diferencias y disociaciones en esta nación, utilizadas a veces por los británicos para hacer más necesaria su presencia. Faysal, el hachemita, instalado en Damasco y titulándose rey, intentó una maniobra en Londres entrevistándose con Weizman. Si Inglaterra estaba dispuesta a cumplir absolutamente su compromiso con la nación árabe, ésta no veía inconveniente en que se asignara a Israel una parcela de suelo palestino: a fin de cuentas Isaac e Ismael eran hijos del mismo padre, Abraham. Ambos firmaron un acuerdo el 3 de enero de 1919, vacío desde el primer momento porque la política

británica y francesa había experimentado un giro radical. Faysal no tardaría en ser arrojado de Damasco viéndose reducido a Irak.

Los árabes que habitaban en la zona se mostraron irritados por el acuerdo a que había llegado Faysal. El 2 de julio de 1919 un Congreso nacional celebrado en Siria rechazó la idea de que pudiera crearse un Estado judío, elaborando los argumentos que han llegado hasta nosotros: aquella tierra era propiedad de los árabes y les estaba siendo arrebatada contra todo derecho; Jerusalén era una ciudad santa del Islam y sólo él, verdadera y definitiva revelación, podía poseerla. Como una consecuencia de esta toma de posición se produjeron ya violentas agresiones contra establecimientos judíos en los años siguientes. El mandato británico, aprobado por la Sociedad de Naciones el 24 de julio de 1922, imponía al Reino Unido dos obligaciones que desde el primer momento se hallaban en conflicto: crear el Hogar judío —término ambiguo, ciertamente, pues podía entenderse como refugio o autonomía— y al mismo tiempo proteger los derechos de los otros habitantes de Palestina. No se contemplaba la solución radical de crear dos territorios con moradores judíos y árabes separados, sin duda porque, entre otras cosas, Gran Bretaña deseaba consolidar de algún modo su permanencia en la zona. Inmediatamente los árabes comenzaron a organizar grupos de resistencia, aprovechando la experiencia de Galilea. El primer asalto a tiendas judías en Jerusalén se registró en abril de 1920.

Lloyd George pidió a sir Herbert Samuel, de ascendencia judía y miembro importante del Partido Liberal, que aceptara el nombramiento de Comisario en Jerusalén, tranquilizando de este modo a los judíos. Weizman, mientras tanto, había conseguido silenciar las otras corrientes de opinión, dando así al sionismo plena responsabilidad y protagonismo. Quedó fijada la tesis: al mandato británico que era, por su misma naturaleza, provisional, debería suceder un Estado nacional judío e independiente, con sistema democrático, para lo que era preciso incrementar sustancialmente su población. Samuel, tratando de mantener el equilibrio y salvaguardar la paz, convocó un Consejo General Musulmán a fin de que cumpliera, en relación con la población árabe, las mismas funciones que estaba desempeñando la Agencia Nacional judía. Esfuerzo baldío: los árabes se sentían legítimos dueños de la tierra y recordaban las promesas que durante la guerra se les hicieran. Algunos oficiales británicos les mostraban abierta simpatía.

A su llegada a Jerusalén, Herbert Samuel encontró un ambiente borrascoso: trece judíos habían muerto en el asalto a establecimientos de

Yafo, en mayo de 1921, y en pocos días el número de víctimas se elevó a 43. Los judíos habían solicitado a la comandancia militar la autorización para crear una milicia capaz de defender sus establecimientos, y se les había negado. Pétaj Tikvá sufrió un asalto y entonces los colonos, en secreto, comenzaron a comprar armas. De modo que dos movimientos opuestos y armados se hallaban frente a frente. Samuel detuvo momentáneamente la inmigración, esperando los resultados de una investigación. El resultado de la misma fue que los árabes eran indudablemente agresores, al tomar la iniciativa del recurso a las armas, pero que el sionismo, con su propaganda de que se emplease sólo mano de obra judía, también estaba contribuyendo a la inquietud.

4. Volviendo a 1919 y a las exigencias del Congreso nacional árabe, el enfrentamiento, que se traducía en violencia, aparecía como una verdadera cuestión doctrinal. Los árabes afirmaban que, concluido el dominio turco y recobrada de este modo la libertad, a ellos correspondía el ejercicio del poder político en la que era su tierra. Eder, vicepresidente de la Comisión sionista, opuso este otro razonamiento. En virtud de la Declaración Balfour, los aliados vencedores estaban obligados a convertir Palestina en un Hogar nacional judío, lo que significaba fase previa para un Estado; no cabía, por tanto, que en el mismo suelo se constituyeran dos Hogares al mismo tiempo; en consecuencia, a las autoridades judías debía reconocérseles el derecho a tener milicias armadas para el mantenimiento del orden y a los árabes, destinados a ser únicamente súbditos en aquel Estado, no. El Gobierno británico y sir Herbert Samuel, rechazaron esta demanda. El apoyo árabe comenzaba a ser muy importante en el esquema internacional y no era posible prescindir de él: de modo que los derechos de los «palestinos» —es en este momento cuando se empieza a utilizar este nombre, como si los judíos nacidos allí no lo fuesen— tendrían que ser salvaguardados.

Duraban los debates en la Sociedad de las Naciones cuando un nuevo e importante personaje apareció en escena: Amin el-Husseini fue nombrado gran Mufti de Jerusalén. Desde su posición de intérprete de la ley religiosa (*Shariya*) podía, por medio de *fatwas*, dirigir la conciencia y la conducta política de sus súbditos palestinos. En los treinta años siguientes sería el inspirador del movimiento de resistencia. En marzo de 1921 sir Winston Churchill viajó a Palestina tratando de estudiar sobre el terreno la situación. Fue entonces cuando convenció al emir Abdullah para que se proclamase dueño de Transjordania, fijando en el Jordán los límites con Palestina y

manteniéndose bajo el rígido protectorado británico. Oficiales ingleses se encargarían de instruir el más sólido ejército de la región, garantía de su mandato, llamado Legión árabe. De este modo se lograba una clarificación territorial: Palestina era el andén litoral desde el río y los dos mares interiores, Tiberíades y Muerto, hasta la costa del Mediterráneo. Los límites con el mandato francés en Siria/Líbano estaban ya establecidos.

Como resultado de esta visita el famoso político redactó un Libro Blanco que fue publicado en 1922, en el cual proponía una solución: establecer, mediante elecciones, un Gobierno autónomo en Palestina. En aquellas circunstancias dicha propuesta significaba el establecimiento de un dominio árabe absoluto, y de la religión musulmana, ya que los judíos eran una exigua minoría y los cristianos una representación casi insignificante. Claro es que el Libro contemplaba el fenómeno de la inmigración, aconsejando regularla a fin de acomodarse a las posibilidades económicas del país. A pesar de todo, los palestinos rechazaron el proyecto. El mandato británico hubo de iniciarse sin perspectivas de cambio inmediato.

Los árabes musulmanes temían especialmente dos cosas: iban llegando nuevos inmigrantes al país, de modo que la relación entre ambas poblaciones llegaría a cambiar en plazo relativamente próximo. En efecto, en 1930 el censo judío registraba ya los 160.000 individuos y no había señales de que fuese a disminuir el ritmo de crecimiento; las diferencias económicas entre las dos sociedades eran muy acusadas, ya que las granjas productivas, las empresas eléctricas, las fábricas y las explotaciones de potasa, todo era judío. Cambiaban rápidamente muchos aspectos: había ahora 110 establecimientos agrícolas y 2.500 empresas industriales de muy diverso tipo. Teniendo en cuenta los judíos que abandonaban el territorio en busca de otras perspectivas, se registraba un incremento de alrededor de 8.000 personas por año. Las condiciones de vida, como consecuencia del crecimiento y del escasísimo desarrollo del entorno, eran durísimas. Muchos de los que venían e incluso entre los que nacieran allí, se desanimaban, de modo que en 1927 y 1928 se registró una disminución y no un aumento de la población judía. Desde este punto de vista muchos pensaban que era un error, por parte de los palestinos, no aceptar el programa de Churchill, pues una autoridad predominantemente árabe podía consolidar tal superioridad. Tampoco avanzaban los programas de colectivización. En aquellos momentos había ya 28 kibutz y 24 mosab; de modo que el régimen de kibutzim, contra lo que en Occidente se pensaba, nunca fue dominante.

La más importante de las operaciones judías en este tiempo, fue la compra del valle de Jezrael, tan asociado a episodios de la antigua Historia de Israel. Se trataba de un espacio de más de 500 kilómetros cuadrados, infestado por la malaria y, en consecuencia, improductivo. El Fondo Nacional judío, al margen del Comité ejecutivo sionista, aportó los fondos necesarios. En pocos años se transformó, dando origen a la zona agrícola más productiva de todo el país. Las autoridades británicas ofrecieron entonces a los árabes el valle de Beisán, a fin de atraer población de fuera de Palestina que compensara el crecimiento de población judía. Llegaría a convertirse en política del Mandato esa conservación del equilibrio.

5. El Comité creado en 1918 había previsto el reconocimiento de comunidades locales (*quebilá ibrit*) de carácter laico, sustitutorias de las antiguas religiosas, las cuales elegirían sus representantes para constituir la Asamblea (*Asefat hanibajrin*) que asumiría el principio de autoridad sobre todos los miembros del yisub. Comenzó a emplearse ya entonces el término hebreo *Kneset Israel* para definir a la Asamblea. De ella emergía un Comité ejecutivo, *Vaad laumí* que ejercía funciones comparables a las de cualquier gobierno. Sus competencias estaban más limitadas que en los países de Occidente dado el carácter religioso del Pueblo; por ejemplo, todo lo referido al matrimonio, familia y vida, seguían siendo competencias del rabinato. Desde 1921 se reconoce en Israel la autoridad de dos grandes rabinos, el askenazi (Abraham Isaac Kook) y el sefardí (Yaacub Meir). Es una cuestión difícil de entender por personas que no conozcan suficientemente la estructura judía.

El Agudat Israel no fue incluido en la Kneset porque tenía autorización para organizarse por su cuenta. De este modo comenzaron a florecer los sindicatos, formando unidad. Fue en ellos en donde nació la idea de crear, al margen de cualquier permiso británico, una fuerza defensiva llamada *Haganá*; los creadores de la misma decidieron que no fuese una milicia del Partido, como estaban naciendo en los sistemas totalitarios, sino un precedente del futuro Ejército nacional, aunque la Organización sindical, *Histadrut*, la controlase. De modo que los jefes de Haganá eran responsables de sus acciones ante el Secretario General de la Histadrut que, en aquellos momentos, era David ben Gurion. Había notables diferencias en relación con lo que estaba sucediendo con el sindicalismo europeo, cada vez más dependiente de los partidos políticos. En Israel crecía como una fuerza con características propias.

La Histadrut, creada en 1920, es Central sindical única, en la que se

integran todos los obreros israelitas. Pese a esta unidad orgánica, considerada allí ventajosa, no se han formulado contra ella críticas internacionales como sucedería con la Organización Sindical española entre 1939 y 1975, porque pudo contar siempre con el respaldo del *Mapai* que en 1930 se crearía integrando todos los partidos y grupos de izquierda. Dueña de grandes empresas, por ejemplo las centrales eléctricas, la Histadrut dispone de reservas económicas propias mediante las cuales puede sostener y dirigir entidades educativas, culturales y financieras. Pero no se limita a la enseñanza profesional; también en hebreo se imparte una educación congruente con el ser religioso judío. No obstante, al proclamar rigurosamente su laicismo, despertaba y despierta aún fuerte oposición en los partidos y movimientos religiosos. A partir de los años 20 comenzaron a llegar desde Europa grupos ortodoxos, para quienes el contacto con el suelo de Israel —un sentimiento que comunicaban a otros agnósticos— era una experiencia de reencuentro con la Alianza. K'far Hasidim lleva este nombre porque sus creadores habían sido cien familias hasídicas. Al lado de los kibutz que alardeaban todavía de agnosticismo radical, empezaron a crearse otros de confesión religiosa. Los mosab, creciendo en número, abrían posibilidades a los judíos que seguían fieles a su religión.

La Histadrut, fiel a su cometido de Organización Sindical, tenía a su cargo la construcción de viviendas para los obreros y emigrantes, proporcionar asistencia sanitaria y mantener lo que llamamos ahora seguridad social. Constituye ahora, pasados ochenta años, uno de los elementos esenciales de la vida israelita, precisamente porque elimina discordias y emulaciones entre sindicatos de diversas tendencias, adelantándose a la política de muchos Estados en relación con el bienestar. Pero la línea de acción que el Vaad laumí seguía, despertaba oposición bastante fuerte en el Sionismo internacional.

En el Congreso de Karslbad, algunos importantes dirigentes criticaron tanto al Movimiento como a las organizaciones que en este momento operaban en Israel, acusándolos de ser demasiado condescendientes con la administración inglesa. Weizman y Jabotinsky se enzarzaron en áspera discusión; el primero defendía la política cautelosa porque todavía debían considerarse inmaduras muchas de las obras creadas en Palestina, mientras que el segundo reclamaba el paso a una acción brusca, proclamando el Estado de Israel cuya primer providencia sería nacionalizar la tierra a fin de distribuirla únicamente entre los judíos. En el Congreso de Basilea del año 1927 pudieron presentarse informes comprobados de que toda la obra realizada hasta entonces estaba en crisis, y ello afectaba al prestigio y

credibilidad del Sionismo: la cuarta aliyá, procedente sobre todo de Polonia, no había podido ser absorbida; muchos obreros estaban sin trabajo, quebraban algunos negocios por falta de clientela y entre los judíos se extendía el desaliento, contagiando a aquellos que emigraban desde Israel buscando medios de vida. Aunque Weizman seguía ostentando la presidencia, las quejas y el malestar iban creciendo.

Los nacionalistas árabes habían comenzado a difundir panfletos antijudíos en los que se incluían muchas de las calumnias y difamaciones que en tiempos pasados tanta animosidad despertaran: ahora decían que los judíos habían asesinado a Cristo y envenenado a Mahoma; eran, por tanto, el Pueblo deicida, digno de castigo; Se extendió un espíritu de violencia que aumentaría en los años siguientes, conforme llegaban noticias de que en Europa despertaba el antisemitismo con su mayor rigor. A finales de 1929 se produjeron nuevos motines en Jerusalén, Yafo y otros lugares; en Safed fueron asesinadas 18 personas. Las autoridades del Mandato decidieron que se abriera una investigación. El resultado fue que aunque los autores materiales de los desórdenes eran los árabes, podía considerarse que la política sionista despertaba en ellos el temor de que iban a ser despojados de la tierra, de modo que, si se pretendía ser coherentes con el mandato de la Sociedad de Naciones, era imprescindible adoptar una política que impidiera el crecimiento de una de las dos naciones a costa de la otra, obligándolas a vivir en paz. En definitiva se trataba de sujetar la inmigración árabe e israelí a tales condiciones que se alejase el peligro de que los primeros llegasen a ser dominados por los segundos.

Esta vez el esquema británico fue aceptado por los árabes y rechazado tanto por la Asamblea del yisub como por la Sociedad de Naciones, pues significaba el aplazamiento, *sine die*, de la consolidación del Hogar judío, que necesitaba imprescindiblemente ciertas dimensiones para generar un Estado. Pero las autoridades inglesas, cada vez más preocupadas por la evolución de los asuntos en el orden mundial, decidieron llevarlo a la práctica: si la población árabe no encontraba trabajo, había que impedir la inmigración de obreros judíos que vinieran a arrebatarárselo. El Libro Blanco del Secretario de Colonias, lord Passfield, y el informe Hope-Simpson fueron determinantes para esta política que consistía en tomar las medidas necesarias para impedir que los judíos pudieran superar en número a los habitantes del país. Es la causa de que en el momento en que comenzaban las persecuciones nazis, las puertas de Palestina permaneciesen cerradas a los fugitivos que trataban de encontrar alguna tabla de salvación. Weizman y muchos dirigentes sionistas



dimitieron, y las protestas de las organizaciones sionistas obligaron al primer ministro británico a publicar una carta en la que negaba que fuera a prohibirse la emigración de los judíos.

Todas estas circunstancias provocaron un descontento general en las filas del sionismo: Weizman ya no fue reelegido para la presidencia, que ocupó Nahum Sokolow. El *Mapai* tomaba ahora una dirección casi absoluta en la Ejecutiva del Movimiento, impulsando un giro a la izquierda cada vez más radical. El comienzo de las persecuciones en Alemania y su contagio a otros países, así como la negativa de muchos puertos a recibir a los judíos aceleró la emigración de éstos a Palestina, de modo que, en 1939, ya sumaban medio millón de almas, base suficiente para la creación del Estado. Los laboristas comenzaron un acelerado plan de desarrollo: se estableció un servicio económico que garantizaba la compra de las cosechas de las 233 granjas agrícolas existentes, aprovechando la coyuntura favorable que la guerra creaba en la demanda de los mercados. El laborismo coincidía, además, con un incremento de la propiedad privada: ahora había 68 kibutz y 71 mosab, de modo que el segundo modelo superaba al primero y las empresas cooperativas a uno y otro.

Crecía la tensión con los árabes; que se dejaban ganar por la propaganda del antisemitismo. Las amenazas de bloqueo hacia los establecimientos judíos fueron creciendo. Las autoridades judías tuvieron que organizar un sistema para el abastecimiento de granjas y poblados, ya que no era posible acudir a las aldeas y mercados de los árabes. Pese a todo el crecimiento de Israel, en los años 30, se hizo rapidísimo; muchos de los que llegaban huyendo de Europa traían consigo dinero que podían invertir en empresas industriales cuyos productos se vendían sin dificultad. Por ejemplo, la producción de potasa, que se cifraba en 9.000 toneladas en 1932, alcanzó la 63.500 en 1939 y aún tenía perspectivas de crecimiento. La producción de electricidad, en el mismo plazo, pasó de 3 a 25 millones de kilovatios/hora. Abrió sus puertas el Tecnicon de Haifa, primera Universidad Politécnica del país.

Se iniciaba el fraccionamiento político, que es una de las características fundamentales de la vida pública en Israel, sin que pueda hacerse un juicio definitivo acerca de las ventajas y perjuicios que esta situación presenta. En las elecciones de 1931, en que se trataba de cubrir los 71 puestos de que se componía la Asamblea, el *Mapai* obtuvo 31, los revisionistas 16, el Mizraji 5, repartiéndose los 19 restantes entre grupos muy pequeños. De este modo, el laborismo se convertía en fuerza principal, pero sin mayoría absoluta; nadie

estaba en condiciones de moldear el país a su antojo y sólo eran posibles gobiernos de coalición que obligaban a tener en cuenta los intereses y puntos de vista de los sectores religiosos. Fue entonces cuando los revisionistas, unidos a otros grupos más nacionalistas, decidieron crear su propia fuerza militar para la defensa, porque entendían que la Haganá estaba excesivamente ligada al Histadrut y al socialismo; la llamaron *Irgun Bet*.

6. La consolidación de los establecimientos judíos —que desde 1931 habían reanudado su crecimiento— coincidió con la vasta propaganda europea que renovaba la idea de la existencia de un plan judío para alcanzar la dominación universal, fortaleciendo la animosidad árabe: el sionismo, combatido en otros muchos países, resultaba a sus ojos una clara demostración de los métodos que empleaban los israelíes para apoderarse de un territorio. Muchos intelectuales se sumaban ahora a un nacionalismo panárabe que iba aflorando y no tenía más remedio que ver en Inglaterra y Francia imperialismos que mermaban su libertad y corrompían sus creencias y costumbres. En Palestina estallaron nuevamente motines, que los agentes de las potencias del Eje trataban de estimular. El nuevo comisario británico, Arthur Wauchope, ya en 1935 propuso como un medio de aplacarlos, que se estableciese una Asamblea legislativa reducida en que apareciesen representadas las tres comunidades existentes en el país, 11 árabes, 7 judíos y 3 cristianos, sumándose a ellos 5 funcionarios gubernamentales para impedir que ninguno de los grupos pudiera imponer su voluntad. Los judíos rechazaron la propuesta porque juzgaban que se hallaba en abierta contradicción con el compromiso de los aliados de crear un Estado judío.

Surgía así la contradicción en el ámbito internacional: el sionismo reclamaba de las potencias democráticas, a las que consideraba sus aliadas, el cumplimiento de un compromiso que las circunstancias presentes —las leyes de Nürenberg son de setiembre de 1935— hacían más urgente: pero la tensión que la guerra de Abisinia y la de España anunciaban, obligaba a los anglosajones a estrechar sus lazos con los árabes. Los partidos nacionalistas en Siria y Egipto, que también reclamaban el cese del protectorado, manifestaron su absoluta solidaridad con la causa palestina e iniciaron sus contactos con las potencias del Eje recabando su apoyo. En abril de 1936 el Consejo Supremo Árabe propuso al Mandato británico una solución conminatoria: crear de inmediato un Estado Palestino democrático, en que los judíos fuesen ciudadanos como los demás, pero prohibiendo radicalmente la inmigración y la compra de tierras. La aplastante mayoría árabe garantizaba

un parlamento en que la mayoría absoluta fuese inconvencible.

El temor a que los árabes se inclinaran en favor del Eje, impulsó al Gobierno británico a enviar una comisión, presidida por lord Peel, para —a la vista de la demanda del Consejo— elaborar una nueva política. Esta comisión entregó su informe el 7 de julio de 1937. Se había comprobado que la emigración judía había traído a Palestina grandes progresos económicos y sanitarios, los cuales explicaban, entre otras cosas, que se hubiera registrado un incremento de la población árabe al disminuir la mortandad y ofrecerse más trabajo. Inglaterra no podía desentenderse de sus obligaciones con los judíos, que estaban siendo sometidos a muy dura persecución, pero necesitaba conservar la amistad de los árabes a fin de impedir que éstos se echaran en los brazos de Hitler. Por eso recomendaba limitar la acogida de judíos a una cuota de 12.000 al año.

Por primera vez en este informe, aunque de manera tímida e imprecisa, se apuntaba una solución que destruía por la base la propuesta del Comité Supremo Árabe: se crearían dos Estados, uno judío y el otro árabe, con poblaciones distintas, y separados por una zona de seguridad que debía retener Inglaterra y en la que entraban Jerusalén, Betlehem, Lidda, Ramlah y Yafo. El informe había sido aprobado por el Gobierno británico que redujo todavía más el cupo de inmigración: sólo 8.000 personas por año. Los sionistas vieron en el informe Peel una puerta de escape para sus problemas, pues un Estado exclusivamente judío, aunque fuese pequeño, garantizaba su libertad. Ciertamente es que había, fuera de Palestina, voces de alarma. La partición solucionaba el caso de los que ya vivían en aquel territorio, pero ninguna ayuda podía prestar a los que se sentían amenazados por la muerte o algo peor. De modo que, aunque la mayor parte de los dirigentes del Mapai apoyó la partición, un sector del partido, dirigido por Berl Katznelson, la rechazó. La misma actitud adoptaron los otros grupos de la derecha nacionalista. Tampoco el rey Abdullah, aunque veía en la partición un procedimiento para ampliar su propio territorio, haciendo del Jordán eje para su reino, se atrevió a defenderla en voz alta.

El problema fue examinado en un Congreso árabe reunido en Bludan (Siria), en el mes de septiembre de 1937 y rechazado absolutamente. Amenazó a Inglaterra con buscar el apoyo de otros aliados en el caso de que Inglaterra siguiese insistiendo. En el Congreso sionista de Zurich, aunque la opinión mayoritaria sospechaba que el informe Peel era apenas una maniobra para que el Reino Unido pudiera prolongar su Mandato, autorizó a sus

representantes a negociar sobre esta base. A fin de cuentas el objetivo esencial era conseguir que un Estado palestino llegara a existir.

Ahora el destino de Tierra Santa había dejado de ser una cuestión exclusivamente palestina, entre judíos y musulmanes habitantes en un mismo territorio, para convertirse en cuestión panárabe. Para el nacionalismo que guardaba el recuerdo de las promesas británicas durante la guerra, se estaba produciendo una invasión y un despojo de un espacio que, siendo suyo, formaba un elemento indispensable para su futuro. Estimulados por el éxito que en la primera fase estaban obteniendo las potencias del Eje, guerrilleros árabes organizados, comenzaron una guerra cuyo último objetivo era expulsar a ingleses y a judíos conjuntamente; asesinaban incluso a aquellos palestinos a los que consideraban colaboracionistas. El mando supremo británico decidió detener a los miembros del Comité enviándolos como prisioneros a las islas Seychelles. El Muftí consiguió escapar y llegó a Berlín, donde fue recibido por el Führer a quien prometió la ayuda de sus seguidores. Muchos de los dirigentes ingleses, en la primera fase de la guerra, pensaban que la protección al sionismo era entonces una política equivocada, proporcionando al Eje unos peligrosos aliados que podían destruir la retaguardia indispensable en el Oriente Próximo.

A pesar de todo se iba abriendo camino, poco a poco, la idea de que una partición del territorio sería, a fin de cuentas, una solución adecuada para el conflicto: dos naciones, dos Estados. En medio de un clima de violencia, que indicaba el preludio de una guerra, continuaba la llegada de nuevos contingentes israelitas: entre 1935 y 1939 se habían producido 55 nuevos asentamientos, algunos de los cuales, como *Jomá-Migdal* (Empalizada y Torre) eran ya verdaderas fortalezas. Las unidades árabes iban ganando en disciplina, preparación y eficacia, porque ahora estaban bajo el mando de oficiales expertos que les enseñaban. En medio de esta situación, la Haganá y el Irgun Sebai Leumí se separaron porque mantenían opiniones diametralmente opuestas. La primera quería colaborar con la policía y el ejército británicos en el mantenimiento del orden, organizando una unidad de 20.000 hombres distribuida en patrullas de vigilancia (*garifim*) a fin de defender los asentamientos, pero evitando una ruptura irreparable a la que podría conducir el ataque a establecimientos árabes. El Irgun quería responder a la violencia con la violencia, sin detenerse cuando los británicos trataran de amparar a los árabes.

Antes de que se rompieran las hostilidades entre Alemania y los aliados,

las autoridades del Mandato decidieron que había que tomar medidas serias contra los grupos terroristas, de manera especial contra el Irgun, que se había lanzado a la violencia. El antiguo convento-fortaleza de los caballeros de San Juan en Akko (Acre) fue habilitado como prisión de máxima seguridad, procediéndose a ejecuciones de los terroristas más peligrosos que podían capturar. La Haganá aspiraba, mientras tanto, a convertirse en el núcleo en torno al cual se organizara el futuro ejército israelí.

En febrero/marzo de 1939 se celebró una conferencia en el palacio de St. James acerca de esta cuestión: como los árabes se negaron a sentarse en la misma mesa que sus enemigos, hubo que celebrar reuniones en salas separadas. La propuesta británica prescindía de la sugerencia final del informe Peel para volver a la idea de creación de un solo Estado palestino, abarcando a aquellos dos pueblos que ni siquiera eran capaces de sentarse en torno a una mesa. Dicho Estado, que tendría un período de rodaje de diez años, siempre bajo la estrecha vigilancia del Mandato británico, tendría que basarse en el principio de que sus súbditos tendrían el mismo número de miembros. Por eso durante los cinco primeros años los judíos podrían introducir 75.000 personas, lo que añadiría 375.000 almas a la población de esta nacionalidad ya existente. Alcanzada de este modo la paridad, los cupos de inmigración que se estableciesen tendrían que contar con el consentimiento de los árabes.

La propuesta contó con el repudio más completo que podía esperarse. No sólo los asistentes, también los Comunes y la Sociedad de Naciones declararon que se trataba de algo inviable. Un Estado mixto bajo tales condiciones, sólo podía ser semillero de discordias. El XXI Congreso Sionista —que se celebró en Ginebra en agosto de 1939, cuando faltaban apenas días para que las tropas alemanas invadiesen Polonia—, examinó la situación en Palestina. David ben Gurion, a quien preocupaba sobre todo la suerte del Estado de Israel, propuso entonces ir a un enfrentamiento con el Mandato británico que había llegado a convertirse en el principal obstáculo: los delegados replicaron entonces que si faltaba el apoyo británico nada podrían hacer contra la persecución en Alemania, cada día más dura. Al comenzar la Segunda Guerra los representantes del yisub declararon ante las autoridades de Palestina que estaban dispuestos para hacer la guerra contra Hitler.

7. No cabe duda de que el Holocausto, conocido tardíamente, ejerció una gran influencia sobre los que se hallaban implicados en el problema, moviéndolos a quemar etapas y precipitar las decisiones: resultaba imprescindible que los judíos pudieran contar con un Estado. No podía

rehuirse la conciencia de que Hitler y sus colaboradores no habían inventado el antisemitismo; ni la exasperación de conceptos de raza y de nación; todo ello estaba en el ambiente y a los nacionalsocialistas sirvió para lograr la adhesión de muy amplios sectores de la sociedad alemana, trabajados por la propaganda y los planteamientos que se presentaban a su vez como científicos. Un Partido nacionalista alemán, que entre 1920 y 1924 dispuso de 96 escaños en la Dieta, ya empleaba, como punto esencial de su propaganda, la necesidad de liberar a Alemania de los judíos. La influencia de las obras de Oswald Spengler, *Decadencia de Occidente* y *Años decisivos*, traducidas además a muchos idiomas, se debe a que no se presentaban como panfletos sino como serias interpretaciones de la Historia.

Friedrich Deliitsch, experto en antigüedades asirias, explicaba que el judaísmo no era sino una desviación perversa de las viejas culturas babilónicas y calificaba a los israelitas como esencialmente inmorales y criminales. Hans Günther, *Los orígenes raciales del pueblo germánico* (1922) sostenía como verdad científica que la pureza de la raza era plataforma de superioridad; mientras que el mestizaje constituía empobrecimiento. Arthur Dinter, *El pecado contra la sangre* fue el inventor de esta frase que tanto servicio prestaría luego al Führer. El antisemitismo era, por tanto, algo que estaba en la calle: bastaba con recogerlo. Muchos cristianos no se percataron que, al atacar en su raíz la cultura, religión y pensamiento judíos, se les estaba atacando a ellos mismos. Ésa fue la advertencia que quiso hacer Pío XI con la frase antes mencionada de que «espiritualmente todos somos judíos».

Los dirigentes políticos, que habían introducido el término «nacional» en un partido que se llamaba socialista obrero, daban a esta palabra el mismo contenido que a raza. De este modo la mejor defensa de la nueva Alemania que se proponían crear estaba en la pureza de sangre. Boicots contra los establecimientos judíos y actos de violencia mal reprimidos tuvieron lugar antes de que, en enero de 1933, contando con el apoyo de lo que quedaba de Zentrum, Hitler llegara a ocupar la Cancillería. Desde el primer momento — así lo había inscrito en su libro *Mein Kampf* redactado algunos años antes— explicó que uno de los objetivos fundamentales del Régimen consistía en eliminar a los judíos de la vida alemana. El 1 de abril de aquel mismo año fue declarado «día del boicot a los judíos» a fin de demostrar a éstos que no se les quería. Fueron muchos los establecimientos que en ese día comenzaron a prohibir la entrada, estableciendo la consigna de «jüden aus». Sistemáticamente comenzaron a ser expulsados de todos los puestos

importantes a fin de sustituirlos con arios.

El 15 de septiembre de 1935 fueron aprobadas las llamadas «leyes de Nürenberg» que privaban a los judíos de derechos políticos y prohibían los matrimonios mixtos, estimulando el divorcio de los ya contraídos. No se trataba de un retomo a las situaciones de la Edad Media, sino de un rechazo absoluto. Sería considerado judío todo aquel que tuviera tres abuelos judíos; los demás pasaban a la consideración de mestizos en diverso grado. La conversión resultaba a su vez indiferente. Todas las empresas judías tendrían que ser transferidas a propietarios arios. Ninguna familia judía podía tener una criada gentil de menos de 45 años, para evitar indeseadas relaciones sexuales. Los judíos estaban obligados, desde entonces, a llevar como distintivo en su ropa exterior, un «escudo de David». Es posible que en el primer momento las autoridades nazis consideraran como buena solución la de que los israelitas emigraran, dejando desde luego su capital en Alemania.

Al principio los judíos, como sucediera en ocasiones anteriores, trataron de organizarse a fin de resistir las medidas que consideraban transitorias. El gran rabino de Berlín, Leo Baeck, se encontraba al frente de este proyecto que, entre otras cosas, trataba de evitar la ruina que amenazaba: pero una de las soluciones favoritas de los comités de resistencia era, precisamente, favorecer la emigración, llevándose consigo cuanto pudieran. A principios de 1938, la tercera parte de los judíos residentes en Alemania habían abandonado el país. Aquéllos que se instalaron en países limítrofes fueron luego capturados al producirse la ocupación alemana, proporcionando víctimas para los campos de concentración. El Congreso Judío Mundial decretó entonces el boicot a los productos alemanes. Pero como los que intentaron llegar a Estados Unidos e Inglaterra fueron rechazados y devueltos, Hitler pudo tener la sensación de que nadie iba a preocuparse por la suerte de los perseguidos.

De este modo la primera de las soluciones contempladas por los dirigentes nazis —librar a Alemania de sus judíos mediante el exilio—, fracasó. En 1938, tras la anexión de Austria, que aportaba otros 190.000 judíos, el número total de los que se hallaban sujetos a la jurisdicción del III Reich, ascendía a 540.000. Comenzaron en consecuencia a prepararse los programas para una nueva fase; el objetivo de la eliminación era invariable. Hasta el comienzo de la guerra, los nuevos dueños de Alemania tuvieron la sensación de que las dimensiones del problema les permitían resolverlo con los medios que estaban a su disposición y, por eso, las primeras medidas tendían a privar a los judíos de todos los medios de vida: quedaron suprimidas las comunidades

para romper el espíritu de solidaridad; se hizo inventario de todas las propiedades de cuantía superior a 5.000 marcos; prohibidos los nombres gentilicios, todos los hebreos tendrían que incluir Israel o Sara a fin de permitir su identificación; se invalidaron los títulos que permitían ejercer la medicina o la abogacía, y se habilitaron campos de concentración para los que, viniendo de fuera, no fueran devueltos a su lugar de origen. El interés de los judíos se iba centrando en salir de Alemania, sustrayendo a sus autoridades el control de sus bienes, en lo posible.

El 7 de noviembre de 1938 un consejero de la Embajada alemana en París fue asesinado por un judío. Los nazis decidieron entonces montar una gran operación de represalia que llamaron «noche de los cristales rotos» (9 de noviembre) para destruir, en un motín popular, como antaño, la mayor cantidad posible de establecimientos judíos; en el curso de ella se produjeron 90 muertos. Como una consecuencia de estos desórdenes, 26.000 dirigentes judíos fueron detenidos y conducidos a campos de concentración y, como castigo por haber alterado el orden, se fijó en un billón de marcos la multa que los judíos, en su conjunto, estaban obligados a pagar.

8. El quebranto que, en el curso del año 1938, había sufrido la comunidad judía de lengua alemana, era ya decisivo. Ninguna capacidad de resistencia le quedaba. Pero los dirigentes del III Reich —que aceptaban al pie de la letra las consignas que Hitler resumiera en su libro, ahora convertido en lectura universal—, entendieron que mientras quedase un judío en su suelo era necesario continuar la lucha. Fueron pocos los que consiguieron ocultar su identidad o procurarse la protección personal de algunos altos dirigentes del Partido, la Marina o el Ejército, como aquel ingeniero que hizo posible el hundimiento del *Hood* al primer disparo y fue presentado a los marinos españoles como una muestra de que la persecución no era tan radical como se decía. Ya en junio de 1939 la «representación nacional» fue sustituida por un nuevo organismo que, bajo el nombre de «unión general», se hallaba bajo control de la Gestapo. Ésta preparaba ahora sus listas. El objetivo seguía siendo que los judíos huyesen, abandonando sus bienes. Esta fase de la política antisemita se prolongó hasta el 31 de octubre de 1941.

A pesar de la guerra otros 150.000 judíos huyeron de Alemania y 100.000 de Austria. De modo que el programa, en su segunda fase, parecía cumplirse. Las reacciones de Occidente ante esta emigración fueron negativas: aunque se protestaba de que Alemania estuviera violentando la voluntad de los judíos,



no había buenas disposiciones para acogerlos. Muchos eran devueltos en la frontera. El Reino Unido se declaró dispuesto a recibir un cierto número de niños. Sólo la República Dominicana se mostró generosa anunciando que acogería a 100. Polonia y Rumania, como en general los otros países del Este habían iniciado ya antes de la guerra su particular persecución.

Tras la conquista de Polonia, tan rápida que no dio lugar a grandes movimientos de población, millones de judíos pasaron a depender del gobierno alemán. Cambiaron radicalmente las perspectivas y se volvió a examinar aquel viejo proyecto que fiaba la solución del problema al establecimiento de una reserva que permitiese concentrar los judíos en un determinado territorio y, naturalmente, en condiciones tan desfavorables que impidieran el crecimiento o forzaran a la huida. Lublin fue el nombre que se manejó. Este proyecto, que fue conocido por el Gobierno español por vía indirecta, pronto se abandonó. El comienzo de la invasión de Rusia, en donde muchos judíos perecieron, complicó todavía más el problema.

El paso de la primera fórmula —expulsión— a la segunda —agotamiento— se venía gestando desde algún tiempo atrás. Al comenzar la guerra, los judíos fueron excluidos del servicio militar; no eran alemanes. Pero el 12 de diciembre de 1939 se dictó un decreto que movilizaba a todos los judíos entre 14 y 70 años para la realización de trabajos relacionados con la guerra. Se trataba de una nueva forma de esclavitud que aumentaría rápidamente los índices de mortalidad. Gestapo y SS recibieron el encargo de controlar los barrios judíos a fin de que el decreto tuviera riguroso cumplimiento: rodeados de muros desempeñaban el papel de verdaderos campos de prisioneros. Desde el verano de 1941 se pasó a una segunda fase en el tratamiento del problema. Las leyes antisemitas, con algunas variantes, se extendieron a todos los países ocupados y a los aliados del Reich. Los judíos quedaban desprovistos de toda protección. Suiza, que hubo de cuidar sus fronteras evitando el tránsito de judíos para no atraer represalias, el Vaticano y la Península Ibérica, se convirtieron en puertas de escape, como lo era Suecia gracias a su posición marginal. En Rusia, los judíos eran tratados como peligrosos bolcheviques por las fuerzas de ocupación, y asesinados. Aunque los cálculos globales son difíciles, disponemos de algunos datos que permiten suponer que varios centenares de miles de judíos fueron eliminados: en Babi Yar, cerca de Kiev, murieron 34.000, de los que 11.000 perecieron en los dos primeros meses.

Así pues, la segunda fase en el tratamiento del «problema judío» consistió en aprovechar su fuerza de trabajo. Para ello se reordenaron los ghettos,

cerrándolos cuidadosamente a cualquier relación con el exterior. Eran muy escasas las noticias que en otros países se tenían acerca de los métodos que desarrollaba la persecución. Se evaluaba económicamente el posible rendimiento que los judíos pudieran tener. Cada gheto poseía un consejo directivo (*Judenrat*) al que se incorporaban las personas de más prestigio, pues de este modo se aseguraba la obediencia como un bien. Quedó establecido que las raciones alimenticias se otorgarían de acuerdo con la rudeza del trabajo. Hasta 1942 los judíos orientales creyeron que ésta era la solución definitiva, hasta el fin de la guerra, y trataron de acomodarse a ella a fin de sobrevivir.

De todas formas la emigración resultaba imposible: organizaciones secretas procuraban el traslado subrepticio hasta la frontera española desde donde podían continuar viaje. Los sefarditas que podían proveerse de pasaporte español de acuerdo con una ley que databa de los años 20, también podían escapar del sistema. En los ghettos las deficiencias alimenticias y sanitarias elevaron el porcentaje de víctimas, pero los supervivientes organizaron una vida interior, con cafés, tiendas, lugares de esparcimiento. La consigna era, como otras muchas veces con anterioridad, soportar la persecución esperando que el tiempo la liquidaría.

El 20 de enero de 1942, en unos locales de la calle Wansee de Berlín, se reunieron altos dirigentes nazis para examinar la marcha del problema; estuvieron presentes, por lo menos, Heydrich, Müller y Eichmann, que constataron, a la vista de las cifras manejadas, que el ritmo era extremadamente lento. Por vez primera se habló entonces de que la extinción del judaísmo tenía que venir como consecuencia del exterminio de los judíos. Los informes cuantitativos que poseían eran erróneos: la cifra de once millones de judíos que entonces se manejó, era incorrecta. Hubo un acuerdo: había que hacer creer que los que se sometían podían salvarse y, también era conveniente extraer al máximo la fuerza de trabajo para lograr un principio de utilidad. Desde marzo de 1942, conforme aumentaban las dificultades del Reich, se inició el traslado de los judíos aptos desde los ghettos a campos de trabajo, donde el régimen era tan duro que los índices de mortalidad se agudizaron. Esta operación denominada «realojo» tenía por objeto disponer de grandes campos, situados «al Este». Se les había provisto de cámaras de incineración técnicamente muy avanzadas, que permitían hacer desaparecer muy rápidamente los cadáveres. Comenzaba el exterminio bajo esta consigna: la muerte debía producirse al término de un período de trabajo que permitiera un balance de beneficios.

Fue una operación que acreditaba el desarrollo técnico conseguido. Para un historiador resulta de extremada dureza cualquier referencia, pero es imprescindible conocerla para tener un juicio adecuado acerca de los hechos acaecidos. En julio de 1942 se comunicó al ghetto de Varsovia que 6.000 judíos iban a ser diariamente «realojados», El presidente del Judenrat de la capital, Adam Chernikov, se suicidó, evitando de este modo cualquier responsabilidad en el cumplimiento de la orden. Según cierto informe de Himmler de finales de 1942, en los campos instalados en Polonia se había producido ya el «relojo» de 1.274.166 judíos. A partir de esta fecha las llegadas comenzaron a disminuir. Pero entonces el ghetto de Varsovia intentó, a la desesperada, un alzamiento que le permitió resistir entre el 18 de enero y el 19 de abril. Nadie pudo prestar ayuda, de modo que el barrio entero fue demolido y su población destruida.

Desde el verano de 1942 la operación de «relojo» se había hecho extensiva a los países ocupados en el oeste, Francia y los Países Bajos especialmente. En la mentalidad judía actual se halla muy arraigada la conciencia de que en aquella dramática hora no fueron ayudados.

Esto provoca desconocimientos e injustas ingratitudes, aunque responde a una dolorosa realidad. El mundo occidental no tuvo plena conciencia de lo que sucedía hasta el término de la contienda y dejó de prestar el auxilio que en aquella ocasión se necesitaba. Por ejemplo, los británicos se negaron a aceptar una operación de intercambio de judíos por material y también una operación de rescate de 70.000 personas en Rumania. Sólo tardíamente se han podido conocer los esfuerzos de algunos gobiernos y de personas para salvar lo que fuera posible. El hecho de que España estuviese entonces gobernada por Franco ha influido mucho en el silencio con que se han rodeado operaciones de salvamento que afectaron a millares de judíos. Los rusos se mostraron tan hostiles como los alemanes, no aceptaron judíos en sus guerrillas, prefirieron ocultar lo que estaba sucediendo y, en las últimas etapas de la guerra, ejecutaron también operaciones de limpieza. Desde el 7 de abril de 1942 estaba comenzando a funcionar un Comité judío antifascista que agrupaba a los que querían servir al comunismo y la revolución.

9. Desde el comienzo de la guerra se presentaron propuestas para que el yisub organizara una fuerza militar que combatiera en las filas de los aliados, teniendo en cuenta que Alemania se presentaba como la enemiga radical del judaísmo. Pero los ingleses desconfiaban: podía ser la vía indirecta para que el Hogar judío dispusiera de un ejército o servir a los árabes de

motivo para que se inclinasen en favor del Eje. Sólo después de la caída de Francia, cuando la situación se tornó extraordinariamente difícil, los británicos accedieron a que se reclutase un batallón de infantería, los Buffs, en la propia Palestina. En este momento con el Muftí en Berlín, la simpatía de los árabes se inclinaba predominantemente en favor del Eje. Para evitar mayores protestas, las autoridades británicas cerraron el acceso de los judíos a Palestina. De este modo los fugitivos que llegaron en el barco Atlantic fueron reexpedidos a la isla Mauricio, y los del Patria sólo fueron admitidos después de que la Haganá hicieran volar las calderas del barco causando la muerte a 200 personas y poniendo en peligro de naufragio a todas las demás.

En abril de 1941 las tropas de Rommel llegaban a El Alamein. Se autorizó entonces la recluta de 3.000 judíos. Al producirse la revuelta de Rachid Ali en Iraq, el Irgun proporcionó preciosa ayuda a los ingleses. Nuevas reclutas tuvieron que autorizarse cuando la nueva ofensiva de Rommel hizo temer una entrada de los alemanes en Egipto. De este modo los judíos estaban recibiendo un entrenamiento militar que les resultaría precioso en los años futuros. Por primera vez la Haganá dejó de dedicarse a labores estrictamente defensivas y comenzó a preparar unidades de choque, que constituirían luego el *Palmaj*. Para el Hogar judío en Palestina, la guerra significó un indudable avance hacia la maduración.

Pasó mucho tiempo antes de que se conociesen las operaciones de exterminio. Hasta finales de 1942, todo el problema parecía centrarse en esos millares de judíos que huían de la Europa ocupada, en su mayor parte por la vía de España y Portugal, y a los que había que buscar acomodo. A principios de 1942, Weizman presentó a los gobiernos inglés y norteamericano una propuesta para que se proclamase ya la República de Israel, y ésta se encargaría de absorber a los fugitivos como ciudadanos propios. Esta propuesta, que implicaba la libertad de entrada en Palestina —no se habían precisado los límites del nuevo Estado— fue objeto de conversaciones en el Hotel Biltmore de Nueva York en mayo de 1942 y aprobada en noviembre por la ejecutiva sionista. Se entendía que la inmediatez quedaba referida al término de la guerra, cuando hubieran de cesar las autoridades militares.

Tras la victoria en el norte de África, que parecía consolidar el dominio británico sobre el vasto mundo árabe, los ingleses comenzaron a desconfiar de los judíos a quienes atribuían, no erróneamente, que habían llegado a construir en Palestina «un Estado dentro del Estado». Temían, sobre todo, que

la constitución de unidades militares fuese tan sólo el anuncio de una insurrección. Iniciaron, en consecuencia, un programa de desarme de la Haganá y de los grupos internos de seguridad constituidos en las granjas. Trataron sobre todo de desprestigiar al *yisub* ante los norteamericanos, presentando a los kibutzim como extremistas del marxismo y como la verdadera forma de organización israelí. De hecho, los judíos compraban armas robadas en arsenales británicos y las autoridades, de cuando en cuando, efectuaban requisas. Las primeras noticias acerca del exterminio que se estaba produciendo en Europa no fueron creídas; parecía demasiado exagerado; los dirigentes del *yisub* tenían puesta su confianza en que los aliados no consentirían tales cosas. Pero a finales de 1943, cuando el holocausto era un hecho comprobado, agentes judíos fueron lanzados en paracaídas con el propósito de organizar redes de resistencia o de fuga. De los 32 enviados murieron siete y otros doce fueron capturados. Esta acción de comandos sirvió para demostrar que los británicos no estaban dispuestos a modificar sus planes para intentar la salvación de los judíos.

Muchas circunstancias coincidieron para provocar una ruptura éntre las organizaciones judías de Palestina y las autoridades del Mandato. Durante la guerra, el Reino Unido mostró absoluto interés en conservar, después de la contienda, el control que venía ejerciendo sobre el Oriente Próximo porque de éste iba a depender en el futuro el mercado del petróleo, esencial para la restauración económica de un mundo tan profundamente perturbado. Los extremistas judíos llegaron entonces a la conclusión de que nunca sería creado el Estado de Israel. Años atrás, dentro del Irgun, había surgido una facción radical, *Leji* (Lojamé Jerut Israel, que significa Luchadores por la Libertad de Israel) dirigida por Abraham Stern. En 1940 Stern había intentado entrar en contacto con Alemania e Italia pretendiendo que nazis y fascistas le ayudasen en un levantamiento que arrojara a los ingleses de Palestina. Los métodos del *Leji* eran los usuales de las bandas terroristas: atentados, voladuras, asesinatos indiscriminados. Stern, capturado por los ingleses, sería ejecutado en febrero de 1942, pero el movimiento le sobrevivió.

La Haganá se encontró en una posición difícil: los miembros del Irgun *Leji* eran judíos y su meta era la misma, aunque los procedimientos podían volver a la opinión pública contra Israel. La situación llegó a un punto de ruptura cuando los dirigentes del Irgun, en enero de 1944, hicieron suyas las tesis del difunto Stern y declararon la guerra al Mandato británico: asaltos, sabotajes, atentados y robos se intensificaron; el 5 de noviembre de aquel año dos de sus miembros, que fueron detenidos, asesinaron a lord Moyne,

ministro de Estado para el Próximo Oriente. Ante el tribunal que les juzgó, los asesinos no dieron la menor señal de arrepentimiento; al contrario, se jactaron de su hazaña. Los ingleses solicitaron entonces la colaboración de la Haganá para acabar con el terrorismo y ésta accedió. La causa de la libertad de Israel estaba siendo gravemente comprometida por aquellos desviados asesinos. Pero esta especie de conflicto que enfrentaba Haganá e Irgun, sembraba el desconcierto entre la población israelí. Sirvió, sin embargo, para reforzar el papel de Ejército nacional judío que la Haganá había decidido asumir. Desde setiembre de 1944 figuraba en el ejército británico una Brigada judía con 25.000 hombres; las últimas operaciones de la guerra permitieron a éstos recibir la adecuada formación de combate.

10. Se estaban produciendo profundos cambios en el mundo, que ejercían gran influencia en la situación interna de los judíos. La que éstos percibían como más importante era que los Estados Unidos tomaban la dirección de la política mundial, desplazando al Reino Unido a un nivel secundario. El Imperio británico no sobreviviría a la contienda. Por esta razón y también por el interés preferente que el Gobierno de Londres mostraba hacia las naciones árabes, el movimiento sionista decidió confiar en los americanos. El 1 de febrero de 1944 el Congreso, en Washington, aprobó una resolución que implicaba dos directrices a su política: libre emigración de los judíos a Palestina y creación del Estado de Israel. Roosevelt la apoyó durante aquel año. Pero en febrero de 1945, poco antes de su muerte, celebró una entrevista con Ibn Saud, rey de la Arabia Saudí, y percibió claramente el interés de las grandes Compañías petrolíferas norteamericanas en mantener estrechas relaciones con las nuevas naciones árabes, que controlaban los yacimientos del crudo.

Para muchos dirigentes de la política en aquellos años postreros de la guerra, Palestina, región marginal en todos sus esquemas, resultaba un problema difícil de entender; poseía un toque de emoción únicamente para aquellas personas religiosas que veían en la tierra la raíz de sus creencias. Contaba en aquellos momentos con una población de 650.000 judíos y una cifra ligeramente mayor de árabes. ¿Cómo se podía pretender la instalación de la millonaria población judía en aquellos estrechos espacios que formaban parte de un desierto? Las restricciones a la emigración no habían cesado. Muchos de los fugitivos y de los supervivientes de la persecución aguardaban en instalaciones provisionales el momento de poder trasladarse a Palestina: sólo en enero de 1944 se autorizó a un barco de refugiados que partió de España, el acceso a aquellas costas.

Sin embargo se trataba de un problema agudo y urgente porque el antisemitismo no había cesado y eran muchos los que meneaban la cabeza pensando que algo tenía que haber en los judíos para que se les odiase con tanto encarnizamiento. Los que regresaban de los campos de concentración no podían disimular el rencor por el abandono en que se les había tenido, y tropezaban también con un ambiente de hostilidad. Decenas de judíos fueron asesinados en Polonia al entrar en ella las tropas soviéticas. En Kiev, cuando les fueron devueltas sus viviendas, se produjo un motín popular. Durante la guerra los laboristas ingleses habían apoyado el proyecto de creación de un Estado judío, y en abril de 1944 presentaron un plan que, aunque pudiera parecer demasiado drástico, resultaba el más acorde con la realidad, según la experiencia demostró más tarde: se asignaría a los judíos un espacio que sería exclusivamente suyo y los árabes que habitaban en él recibirían una indemnización suficiente para instalarse en otro lugar sin que sufriera merma su nivel de vida; de este modo habría un Estado de Israel con ciudadanos hebreos y otro Estado árabe libre de ellos.

Pero cuando el Partido ganó las elecciones de 1945 renunció a este programa y mantuvo la política de restricciones a la inmigración. Truman protestó: era imprescindible asentar en Palestina otros 100.000 judíos, aliviando la situación de muchos desamparados. Attlee no respondió, pero su ministro de Exteriores, Bevin, en ciertas declaraciones del 13 de noviembre de 1945 explicó que Inglaterra sentía el mismo interés por los judíos y por los árabes y que no podía, en justicia, inclinarse por uno de ellos. Temía, por otra parte, la reacción del mundo islámico que se estaba dibujando ya como una gran potencia mundial. Por otra parte entendía que Palestina no iba a resolver el problema de «los judíos», sino solamente de «unos pocos». Propuso que una Comisión angloamericana estudiase el asunto. El Gobierno británico, para estas fechas, había vuelto a la idea de un Estado palestino para árabes y judíos.

La Comisión fue constituida y pudo emitir su informe el 30 de abril de 1946. La solución, a su juicio, exigía una prórroga del Mandato británico, ahora en nombre de las Naciones Unidas, la admisión inmediata de 100.000 judíos para establecer el equilibrio numérico entre las dos poblaciones, y libertad de compra de tierras para el capital judío. De este modo se liquidaba una de las cuestiones, la superioridad cuantitativa de la población árabe. El Gobierno inglés recibió pausadamente el informe y dijo que, antes de que pudiera llevarse a la práctica, resultaba imprescindible desarmar a todos los ejércitos ilegales que estaban funcionando en el territorio.

11. Ante esta actitud que significaba, a su juicio, una dilación sin término del *status quo* vigente, los extremistas del sionismo, esta vez sin que la Haganá ofreciera mucha oposición, decidieron pasar a la acción violenta, reactivando la inmigración clandestina y realizando actos de contundente terrorismo contra ferrocarriles, barcos, puestos de policía e instalaciones a fin de demostrar a los británicos que no estaban en condiciones de ejercer el Mandato si les faltaba la cooperación judía. Cualquier negociación implicaría, para estos últimos, una capitulación. Tales extremistas contaban con el apoyo moral de muchos judíos que no querían ir a otra parte que a la Tierra que consideraban suya. El Palmaj también se sumó a la ofensiva: una noche voló todos los puentes de la frontera y aunque las autoridades militares procedieron a detener a más de mil personas (29 de junio de 1946) no consiguieron descubrir a los culpables.

El Palmaj, brazo armado de la Haganá, blasonaba de no haber causado víctimas entre la población. El Irgun, en cambio, pretendía forzar la marcha precisamente con actos sangrientos espectaculares como la voladura de la Secretaría General del Mandato o la espectacular demolición del Hotel Rey David, en la que murió entre otros muchos, el diplomático español Arístegui. La réplica inglesa consistió en un endurecimiento: el barco Exodus, que había salido de Francia, fue detenido y ametrallado en alta mar, obligándose a sus pasajeros a desembarcar en Hamburgo. El film de Otto Preminger sobre la novela de Leo Uris altera seriamente los acontecimientos para dar una versión de propaganda favorable a los judíos, pero sin relación con la realidad. Gran Bretaña hizo, entonces, un último esfuerzo para conservar su preeminencia en Palestina, consistente en dividir el territorio en cuatro trozos: uno para los judíos, equivalente al 17%, otro para los árabes, comprendiendo el 40% y dos, sumando el 43% restante, quedarían bajo su dominio. Cuando esta propuesta fue rechazada por ambas partes, Attlee declaró que pasaba el asunto a las Naciones Unidas, a fin de que ellas decidiesen.

En este nuevo escenario —eran muchas las naciones ausentes— se produjo una rápida inflexión cuando Gromyko, en nombre de la URSS, declaró su apoyo a la creación del Estado de Israel. No era extraño: los soviéticos contemplaban al sionismo como un movimiento afín a su propia ideología y sabían, además, que el nacimiento de la nueva República les permitiría trasladar allí muchos judíos desde sus dominios. Se trabajó rápidamente. A finales de agosto de 1946 una Comisión de la ONU decidió que la mejor solución era el reparto del territorio, dejando a Jerusalén y los Lugares Santos cristianos como zona internacional supervisada por ella



misma. Había que solventar dos dificultades: que la zona asignada a Israel tuviera predominio judío, y que cada uno de los dos Estados dispusiera de recursos económicos para sobrevivir, de modo que los criterios de unidad geográfica no fueron tenidos en cuenta. Se advirtió al mismo tiempo que los dos Estados, judío y palestino, tendrían que establecer una muy estrecha cooperación económica sin la que no lograrían sostenerse.

El acuerdo no había sido unánime: tres de los once miembros de la Comisión habían votado en favor de edificar en Palestina un solo Estado, árabe y judío al mismo tiempo. Pero era satisfactorio para los judíos porque les aseguraba el 63% del territorio. Para los árabes se trataba de un fraude, ya que se les asignaba menos del 30% cuando eran los antiguos habitantes y propietarios del espacio en cuestión. En la Asamblea General se originaron fuertes discusiones en torno a esta distribución lográndose reducir la parte judía hasta el 55% del territorio. El 29 de noviembre de 1947 el plan de partición fue aprobado por mayoría de votos, estableciéndose dos fases para su ejecución: desde el 1 de febrero se declararía libre la inmigración y el 1 de agosto del mismo año las tropas británicas abandonarían el territorio.

En estos momentos el *yisub* contaba con 650.000 miembros y una fuerza disciplinada pero pequeña y mal armada, la Haganá. Los palestinos, apoyados por los Estados árabes limítrofes, rechazaron el plan de partición, que consideraban radical injusticia y decidieron incorporarse a Transjordania, que pasó a llamarse Jordania, reclamando el sometimiento o expulsión de los judíos que habitaban en el que consideraban «su» territorio. Ninguno de los dos bandos aceptó el plan de Internacionalización de los Santos Lugares, apoyado por el Vaticano y por los países católicos, ausentes en aquellos momentos de la ONU en su mayor parte. Ni el Irgun ni el Lejí acataron las órdenes de cesar el fuego y aumentaron sus violentas acciones terroristas. Los mandos de la Haganá y la Agencia judía, que había comenzado a actuar como Gobierno provisional, condenaron ásperamente aquellas prácticas porque desprestigiaban al judaísmo ante los otros países, pero no pudieron frenarlo hasta que estalló la guerra.

Ante la perspectiva de próxima creación de un Gobierno, comenzaron las luchas entre las diversas facciones. La principal fuerza política era, sin duda, el *Mapai*, si bien dada la estructura social e ideológica del Pueblo de Israel, nunca podría alcanzar la mayoría absoluta que le permitiera regir Israel como Partido único. Sin embargo un sector del mismo, *Mapam* (Mifléguet Hapoalim Hameujédet, Partido Obrero Unificado) reclamaba un régimen de

inspiración marxista, sumando Israel al bloque soviético. Durante los primeros años, la influencia de este bloque de izquierdas se mantuvo incontrastable, hasta que los intereses judíos y rusos cambiaron, y los segundos se colocaron al lado de los árabes. De ahí que, pese a la ayuda que el Gobierno español prestara durante el holocausto, esta noticia se ocultara — los sectores religiosos siempre mostraron su gratitud— e Israel votara con el bloque soviético en forma sistemática.

Weizmann, que conservaba gran influencia sobre el sionismo —sería el primer presidente de la República— se mostró partidario de la partición acordada, arrastrando así las opiniones. Gran Bretaña anunció que retiraría sus tropas en la fecha prevista, poniendo fin al Mandato, pero que el plan le parecía una pésima solución. Los árabes anunciaron por su parte que iban a la guerra para expulsar a los judíos del territorio usurpado, y comenzaron a organizar sus unidades bajo el mando de oficiales británicos. Todo el mundo islámico se declaró enemigo de Israel y las naciones árabes se prepararon para una guerra que, dada la desproporción de fuerzas, parecía decidida de antemano. Ante estas perspectivas y aunque en este tema parecía que las opiniones de las dos grandes potencias eran coincidentes, los norteamericanos retiraron su apoyo a la ejecución del plan después de aprobado, diciendo que era preferible establecer un fideicomiso de la ONU hasta que se pudiera encontrar una solución negociada.

12. Terribles sufrimientos acompañaron a los judíos en esta especie de gestación del Estado de Israel. La vieja Jerusalén, dividida en tres zonas, y los barrios anejos a la poblada de judíos, quedaron prácticamente aislados. La Haganá decidió que la primera y principal operación tenía que consistir en abrir el camino hacia la ciudad santa, lo que daba a la guerra una dimensión distinta. Se trataba de la «operación Najson». Bloqueados, sin víveres ni municiones, dominando los árabes todo el recinto de la vieja ciudad, los judíos parecían condenados a sucumbir en aquellos estrechos límites. No hubo declaración de guerra. Los combates comenzaron cuando todavía las tropas británicas se hallaban en Palestina.

Los árabes proyectaron atacar y destruir un kibutz, Mismar Haemec, como una señal de advertencia: era lo que esperaba a los judíos que no se fueran. Pero éstos rechazaron el ataque obligando a los agresores a dispersarse. Entonces el Irgun montó una operación de represalia sobre la aldea de Deir Yasin, asesinando a un gran número de palestinos, sin respetar a mujeres ni a niños. El golpe de terror, que proyectó una sombra de ignominia, tuvo como

consecuencia que muchos árabes huyeran a zonas más seguras, iniciando de este modo una emigración que se prolongaría durante años. Este temor permitió a los judíos, presentes todavía los británicos, tomar posesión de Haifa, Safed, Tiberías, Yafo —que estaba previsto fuera palestina— y Akko, tomada el 17 de mayo de 1948. La venganza árabe por Deir Yasin consistió en asaltar un convoy de médicos y enfermeras que se dirigía a Monte Scopus, donde radica el Hospital de la Universidad hebrea. Los ingleses no intervinieron y todos los componentes del grupo murieron asesinados. Duras contiendas, sin duda, pero permitieron a los judíos una ventaja: antes de que se consumara la evacuación inglesa, habían logrado establecer la continuidad en las comunicaciones de su territorio, con la excepción de Jerusalén.

En el mundo exterior había la firme convicción de que cuando se declarase la independencia, los judíos serían arrojados al mar. Es muy posible que el Reino Unido contara con esta conciencia con el resultado de que una demanda perentoria de ayuda le permitiese prorrogar la duración de su mandato. Esto no se produjo. David ben Gurion pudo convencer a los suyos de que era preciso enfrentarse con su destino; el holocausto había demostrado que ya no había retirada. El Estado de Israel nació en consecuencia el 14 de mayo de 1948, siendo inmediatamente reconocido por la URSS y los Estados Unidos, a los que, con cierta parsimonia, siguieron otros países. Veinticuatro horas más tarde los árabes tomaron la ofensiva. Muy pronto se demostró que el grado de preparación de éstos era deficiente: sólo la Legión jordana, provista de mandos ingleses, comenzando por el general a quien llamaban Glubb Pacha, demostró estar en condiciones de medirse con las fuerzas israelíes: tomó la ciudad vieja de Jerusalén y convirtió Latrun en una fortaleza que cerraba el camino hacia la capital. Los judíos intentaron el asalto de Latrun y fueron rechazados con muy graves pérdidas. Pero en cambio lograron destruir una intrincada senda en la montaña, la convirtieron en difícil carretera y llevaron víveres y pertrechos a los que defendían Jerusalén; con cierto sentido del humor la consideraron su «camino de Birmania».

Así concluyó la primera de las tres fases en que se divide la guerra de la Independencia. El 11 de junio de 1948, mediante presiones de Naciones Unidas, que habían nombrado mediador al conde Folke Bernadotte, se concertó una primera tregua que duraría un poco menos de un mes. Tiempo suficiente para que llegaran nuevos inmigrantes y el Estado de Israel refundiera todas las milicias dispersas en un Ejército sujeto a disciplina, *Sáhal* (Sabá Haganá Leisrael, es decir, Ejército de Defensa de Israel). El Irgun pretendió operar por su cuenta: el 20 de junio el buque *Altalena*, cargado de

armas y pertrechos, llegó a la costa. El Sáhál exigió que todo el material le fuese entregado, pero el Irgun, que había contratado mercenarios, se negó; Las fuerzas israelíes atacaron y hundieron el barco restableciendo así la más rigurosa disciplina. Bernadotte hizo una propuesta: entregar el Neguev a los árabes, ampliando de este modo su territorio, y Galilea a los judíos, pero dejando que Haifa fuera puerto internacional. Las dos partes rechazaron la propuesta.

El 9 de julio comenzó la segunda fase de la guerra, que duró diez días. Ahora los judíos acreditaban su superioridad: tomaron Nazareth, Lidda y Ramlah, ensanchando poderosamente la comunicación con Jerusalén, aunque sin sobrepasar los límites de la ciudad nueva. Cuando, el 19 de julio, se concertó una nueva tregua, Bernadotte explicó que para que fuese el comienzo de una paz era preciso autorizar a los árabes huidos a que volvieran a sus hogares. De todos estos bienes se había dispuesto ya. Miembros del Lejí asesinaron al conde en Jerusalén. Estalló un escándalo diplomático de grandes proporciones que obligó al Gobierno de Israel a tomar medidas más severas de control sobre sus extremistas.

La tercera fase de la guerra fue la más larga: los judíos la iniciaron el 15 de octubre de 1948 poniendo en marcha la operación Joab, consistente en la conquista del Neguev, con Beerseba, allí en donde la Biblia señalaba la existencia de agua en el subsuelo. También se completó la ocupación de Galilea, hasta el borde del monte Hermon. De modo que cuando el 7 de enero de 1949 se concertó un nuevo alto al fuego, Israel disponía de un territorio mucho mayor del que en principio se le asignara, y además compacto, mientras que Jordania conservaba Samaria al norte con Nablus, las tierras en torno a Hebron al sur además de la franja de Gaza, bajo administración egipcia. Un Estado palestino, en estas condiciones, parecía inviable. Éstas fueron las condiciones que se aceptaron en una conferencia celebrada en Rodas bajo el patrocinio del nuevo mediador de la ONU, Ralph Bunche. Desde este momento, y aunque no se produjera un reconocimiento oficial por parte de los árabes, la existencia de Israel estaba consolidada.

Detenemos aquí nuestros Apuntes acerca de la Historia del judaísmo: la consolidación del Estado de Israel indica ya el comienzo de una nueva trayectoria. El destino de Jerusalén, en cambio, no se había cumplido: la vieja ciudad se hallaba ahora en manos de Abdullah y la referencia a la explanada se refería a las Mezquitas y no al Templo: los judíos no tenían ni siquiera acceso al muro occidental. Israel acogía, de hecho, a una pequeña parte de los

judíos entonces existentes; la inmensa mayoría continuaba en aquellos países que antes les dieran acogida. Quedaba todavía millón y medio de supervivientes de las persecuciones. Israel pudo absorber 850.000 y Estados Unidos 150.000; los demás se dispersaron, aunque en general se negaban a regresar a los lugares de origen. Por ejemplo, unas pocas decenas de miles tuvieron la oportunidad de restaurar la en otro tiempo floreciente comunidad española. Buscaban especialmente países desarrollados o en vías de serlo, con lo que se incrementaba la tendencia a la asimilación; todos usaban habitualmente la lengua del país en que vivían y aquellas otras que necesitaban para sus investigaciones o negocios, reservando el hebreo para los servicios religiosos.

Era grande el porcentaje de universitarios en los medios judíos, tanto dentro como fuera de Israel. Al mismo tiempo los nuevos medios intelectuales sentían gran interés por la literatura hebrea y las tradiciones y cultura israelitas, ya que allí estaban las raíces mismas del pueblo y de su manera de ser. Lo más importante era que entre los gentiles aumentaba el interés por todo lo que dicha cultura había significado. Por primera vez empezaban a existir personas y grupos que superaron la tolerancia para entrar en el afecto. La imagen del judío banquero y rico se borró: en su lugar aparecía el amigo, aquel con quien se compartían los saberes.

La emigración desde el norte de África, en donde las comunidades judías se encontraban incómodas a causa de la exaltación antisemita que reinaba en los ambientes musulmanes, se dirigió preferentemente a Israel, pero también a Francia, reforzando la comunidad existente, y a España, donde adquirió bastante importancia. La mayor densidad de población seguía estando en la Unión Soviética, con 2,5 millones de personas, a las que se ponían muchos impedimentos para emigrar, especialmente económicos, ya que el Estado ruso entendía que debía ser indemnizado por los estudios que les habían sido proporcionados.

Grandes grupos de colonos agrícolas de Argentina fueron a Israel para recobrar de este modo su identidad. En el mundo entero las comunidades judías se sintieron solidarias con el nuevo Estado, contribuyendo eficazmente a su supervivencia. Las que se mantenían en Yugoslavia, Hungría y Rumania, después de la tormenta, conservando su vida tradicional, eran ya poco significativas.

La Segunda Guerra y el retomo de Israel produjeron significativos efectos en muchos sectores. Por ejemplo, la Iglesia católica, aunque defraudada en

sus esperanzas acerca de una internacionalización de los Santos Lugares — razón por la cual no reconoció al nuevo Estado— cambiaría en 1963 su actitud, recomendando el diálogo y entendimiento con los judíos y retirando palabras y expresiones que pudieran considerarse ofensivas. En la URSS, el drama vivido y la esperanza de restauración nacional despertaron los sentimientos judíos en favor de su propia identidad, rechazando la absoluta asimilación que se les exigía; esta restauración comportaba el restablecimiento de sus costumbres religiosas. Desde 1949 Stalin inició una campaña contra los judíos a los que presentaba como esbirros de Occidente. Ilya Eherenburg, servidor del stalinismo antes de que inventara la palabra deshielo como epitafio del Secretario General, publicó el 21 de setiembre de 1948 un artículo en que fijaba la posición oficial del régimen respecto al sionismo, el nacionalismo judío y el Estado de Israel, denunciándolos como amenazas para la causa del proletariado universal. En 1952 se les acusó de pretender crear una república independiente en Crimea; muchos de sus dirigentes fueron detenidos y ejecutados. Luego se alegó que el sionismo no era otra cosa que una trama para disfrazar el espionaje norteamericano. El 13 de enero de 1953 *Pravda* dio la noticia de que se había descubierto un complot de médicos judíos que, valiéndose de su profesión, proyectaban asesinar a los altos dirigentes soviéticos. Después de la muerte de Stalin se publicó que se trataba de un invento de la KGB para justificar las represalias que se estaban desencadenando contra los israelitas.

El antisemitismo en la URSS, sin embargo, continuó afirmándose como en los antiguos días. De las 400 sinagogas que aun se registraban en 1953 como funcionando en el amplio territorio, sólo se conservaban 100 diez años más tarde. Todas las viejas calumnias y falsedades, esgrimidas ahora en defensa del sistema, fueron recogidas en una publicación oficial, *Judaísmo sin disfraz*, de Trofim Kitchko, distribuida en millares de ejemplares. Convertida en aliada de las naciones árabes, la URSS definió la guerra de los Seis Días como «agresión israelí». Se elevaron entonces las tasas de los permisos de emigración; las organizaciones de ayuda judía, fuera de la URSS tuvieron de este modo que enviar grandes cantidades de dólares para rescatar a sus correligionarios.

La intensa emigración ha sido causa de que Israel se presente como una comunidad humana muy diversificada: existen incluso judíos negros. De ahí que el sentimiento nacional no pudiera encauzarse hacia el contenido étnico. El retorno a la fe es uno de los signos distintivos: Muy intensa al principio, dicha emigración se ha detenido, normalizándose; en ciertos años se ha

registrado incluso un mayor número de salidas que de entradas. Siendo ya un Estado de características normales son muchos los jóvenes que buscan fuera su progreso social o educativo. Muchos son los problemas que se acumulan sobre el Estado de Israel después de medio siglo de existencia, aunque curiosamente, contra lo que se esperaba, nunca tuvo que padecer la debilidad militar. Las sucesivas guerras —Canal, 1956; Seis Días, 1967; Yom Kippur, 1973— se han saldado con victorias judías a veces espectaculares, que permitieron llevar los límites de ocupación hasta el Jordán, abarcando un espacio que ofrece perspectivas geográficas más homogéneas. Pero esto ha traído dos problemas de difícil solución: la existencia de territorios militarmente ocupados, que no pertenecen al Estado, y la presencia de una población árabe que crece a un ritmo mucho mayor que la israelí. Esto abre a los palestinos la posibilidad de enfocar la guerra desde otro ángulo, el de la subversión interior.



LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ, nacido en Gijón en 1924, académico de la Historia de Madrid, correspondiente a las Buenas Letras de Barcelona, y de mérito de la de Lisboa, es un especialista en temas de la Baja Edad Media, aunque ha dirigido también su atención a otras épocas y a distintos temas relacionados con la interpretación de la Historia. Los Trastámara, los Reyes Católicos y los judíos en España son campos de atención preferente. Ha investigado en archivos españoles, italianos, británicos y franceses, buscando elementos que permitan explicar el siglo xv: el reinado de Juan I, la navegación y el comercio en el Atlántico, el Cisma de Occidente, los Concilios y la política de los Reyes Católicos han dado origen a libros de amplia difusión. Destaca en el autor la capacidad para realizar la síntesis y transmitirla.