

LA HISTORIA DE LOS JUDÍOS

VOL. II

PERTENENCIA
1492-1900

SIMON
SCHAMA

DEBATE

Título original: *The Story of the Jews, vol. II: Belonging. 1492-1900*

Edición en formato digital: septiembre de 2018

© 2017, Simon Schama

© 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2018, Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, por la traducción

Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

ISBN: 978-84-9992-881-4

Composición digital: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com

| Penguin
| Random House
| Grupo Editorial |

La historia de los judíos

Vol. II

Pertenencia
1492-1900

SIMON SCHAMA

**Traducción de
Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda**

DEBATE

*Dentro del flamante museo
hay una sinagoga.
Dentro de la sinagoga
me encuentro yo.
Dentro de mí,
mi corazón.
Dentro de mi corazón,
un museo.
Dentro del museo,
una sinagoga;
dentro de ella
estoy yo;
dentro de mí,
mi corazón;
dentro de mi corazón,
un museo.*

YEHUDA AMICHAJ,
«Poema sin fin»

¿Podría ser ahora?

I. DAVID

Una vez, en un lugar situado entre África y el Indostán, había un río tan judío que observaba el sábado. Según Eldad el Danita, un viajero del siglo IX, durante seis días a la semana el río Sambatión arrastraba una gran cantidad de pesadas rocas a lo largo de su curso arenoso. Al séptimo día, como Dios cuando creó el universo, el río descansaba. Algunos autores escribieron que el Sambatión se transformaba de noche en un cauce seco. Otros juraron que el río no llevaba agua: era un discurrir de rocas que rodaban y chocaban unas contra otras con tanta violencia que el ruido que hacían, un estruendo sordo como «una tempestad en el mar», podía oírse a un par de kilómetros de distancia.^[1] Nada podía detener el extraño comportamiento del Sambatión, excepto sus propias leyes antinaturales. Se contaba que si un hombre llenaba una bolsa de arena del río y la vaciaba en un recipiente de vidrio sería testigo de la magnitud del misterio. Al anochecer, al finalizar el sábado, los blancos granos que habían permanecido inertes durante el día de descanso empezarían a removerse, a agitarse y a golpear las paredes del recipiente como si ansiaran reunirse con la corriente de la que provenían. Si un viajero intrépido aprovechaba el sábado para vadear el cauce pedregoso, advertía Eldad, su plan se vería frustrado, pues «en cuanto comienza el sábado, un muro de fuego se levanta en la otra orilla del río, llamas que no se extinguen hasta la noche siguiente, cuando el sábado finaliza.

Así pues, ningún ser humano puede aproximarse al río a una distancia menor de ochocientos metros, porque el fuego consume todo lo que allí crece».[2]

En 1480 fueron publicadas en Mantua las *Cartas de Eldad*, de modo que uno de los primeros textos impresos en lengua hebrea fue un verdadero viaje a la imaginación. No obstante, los límites del mundo real iban cambiando con cada carabela que zarpaba para circunnavegar las costas de África y el nordeste rumbo a las Indias. Lo más extravagante y curioso podía resultar cierto. Además, había otra razón muy poderosa para confiar en que un intrépido viajero llegara a dar con el Sambatión. Se decía que en la otra orilla del río habitaban cuatro de las Diez Tribus Perdidas de Israel, el pueblo que en el siglo VIII a. e. c. había sido obligado a desplazarse a causa de los conquistadores asirios. Todo lo que se sabía sobre la localización definitiva de su exilio era que se trataba de un remoto territorio del este, pues los asirios habían gobernado un vasto imperio que se extendía desde la costa de Yemen hasta el mar Caspio. No obstante, encontrar el Sambatión significaba encontrar a los israelitas, preservados en su exilio como insectos en una pieza de ámbar. Todo lo que se decía de ellos era portentoso. Montaban elefantes para desplazarse por campos libres de criaturas dañinas. «No hay nada impuro entre ellos [...] no hay bestias salvajes, no hay moscas, no hay pulgas, no hay piojos, no hay zorros, no hay escorpiones, no hay serpientes, no hay perros.» Vivían en hermosas torres, teñían de bermellón sus ropas y no tenían criados, sino que labraban ellos mismos los fructíferos campos. Un sinfín de granadas esperaban a ser recolectadas, y de los árboles caían succulentos higos carnosos, dulces como la miel. Su tierra era el país de Jauja kosher.

Incluso aquellos que sospechaban que la historia de Eldad era decididamente descabellada querían saber más, pues el descubrimiento del río, y el de esos israelitas perdidos de la otra orilla, podía ser una señal de lo que todos los judíos llevaban siglos anhelando. Según la tradición, la aparición de un príncipe libertador de la casa de David, el verdadero Mesías, el Redentor de Jerusalén, el Reconstructor del Templo, sería anunciada por el redescubrimiento de las Tribus

Perdidas de Israel, con la tribu de Rubén a la cabeza. Cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos en 1453, corrió el rumor de que el Sambatión había dejado de discurrir, y que las Tribus Perdidas estaban preparándose para volver a unirse al mundo, si es que, de hecho, no lo habían hecho ya. En 1487, durante un viaje a Jerusalén, el rabino Abdías de Bertinoro, que no era precisamente un pobre crédulo, no dudó en preguntar a algunos esclavos liberados si tenían noticias del río Sambatión y de la gente que vivía al otro lado. «Los judíos de Adén —escribió a su hermano— hablan de todo esto con bastante certidumbre, como si fuera por todos conocido, y nadie ha puesto en duda jamás la veracidad de sus afirmaciones.»^[3] El primer manual hebreo de geografía académica, el *Iggeret Orhot Olam* («Itinerario cósmico») de Abraham Farissol, contenía un pasaje sobre la ubicación del río, y lo situaba en algún lugar de Asia.^[4]

Encontrar a las Tribus Perdidas de Israel se convirtió en una pertinaz obsesión tanto para los cristianos como para los judíos. Para los primeros había razones estratégicas y apocalípticas para desear que la historia del Sambatión y las Tribus fuera cierta, y ambas convergían en un momento crucial del mundo hebreo. Si era verdad que los israelitas vivían de un modo u otro más allá de los límites del mundo musulmán, ya fuera en África o en Asia, el trato con ellos ofrecía la oportunidad de lanzar un ataque contra los turcos desde su retaguardia. El rey de Portugal ya había enviado emisarios judíos a buscar el reino del Preste Juan, de quien se decía que era un poderoso monarca cristiano de aquellas tierras remotas y que mantenía contacto con las Tribus Perdidas. Podría establecerse una santa alianza. El Fin de los Tiempos se precipitaría: se libraría la batalla profetizada de dos adversarios titánicos, Gog y Magog. Se quebrarían cabezas, se oirían hosannas, la tierra quedaría empapada en sangre. Guerreros nombrados por el Divino, en perfecta formación y armados con relucientes lanzas, avanzarían para enfrentarse a las legiones del Anticristo, y después de que se alzarán con la victoria comenzaría una edad de oro cristiana. Guiados por los israelitas perdidos, los demás judíos verían por fin el error en el que habían vivido y marcharían hacia el frente en tropel. Radiante en su divina majestad, Cristo

regresaría. Gloria a Dios en las alturas.

Un día de 1523, poco antes de la fiesta de la Hanuká, un hombre bajito y moreno y de cuerpo enjuto por la práctica del ayuno, llegó a Venecia, donde dijo ser David, «hijo del rey Salomón y hermano del rey José», caudillo de la tribu de Rubén, de Gad y de una parte de la tribu de Manasés.^[5] Cuando, unos años más tarde, se reunió con este embajador de las tierras de las Tribus Perdidas, Giambattista Ramusio —gran viajero y geógrafo, que creía que el individuo en cuestión era quien decía ser— lo describió como un tipo «muy delgado y enjuto, como los judíos del Preste Juan».^[6] El propio rubenita extendió la idea de que, en efecto, procedía de aquel lugar tan buscado en el que cristianos y judíos negros habitaban en territorios vecinos y guerreaban unos con otros. El «embajador» sostenía que los miembros de otras tribus perdidas —la de Simeón y la de Benjamín— vivían junto al río Sambatión, y que su reino se encontraba en un valle desértico de las inmediaciones, el del Habor. El resto del pueblo perdido de Israel se encontraba más lejos aún. Así pues, ¿podía ser ese judío, de nombre David, aquel hombre largamente esperado, que traía en su enjuto cuerpo la noticia que tanto cristianos como judíos ansiaban oír?

A comienzos del siglo XVI, tras la conmoción que había supuesto su expulsión de España y Portugal, la comunidad judía europea comenzó a dejarse llevar por anhelos mesiánicos. En 1502, en la península adriática de Istria, Asher Laemlein Reutlingen, hombre piadoso dedicado al estudio de la cábala, había declarado que, si los judíos expiaban sus pecados, en menos de seis meses se produciría la llegada del Mesías. La Iglesia se derrumbaría por su propia voluntad (imaginaba un derrumbamiento físico, en el que torres y campanarios se vendrían abajo) y Jerusalén sería liberada a tiempo de celebrar la siguiente Pascua en la largamente reivindicada ciudad de David. En respuesta al anuncio de Laemlein se proclamaron días de ayuno en comunidades judías del norte de

Italia, sur de Alemania y otras regiones más alejadas. Un hombre del que habría cabido esperar más sentido común, el padre del historiador David Gans, de Praga, creyó tan fervientemente las profecías de Laemlein que hizo demoler el horno en el que cocía su pan ácimo. No obstante, los actos de arrepentimiento de aquellas gentes no lograron impresionar al Todopoderoso, pues no apareció ningún redentor como había sido profetizado. Triste y decepcionado, Gans padre se vio obligado a cocer su pan sin levadura en horno ajeno.

Pero, mientras duró, el llamamiento de Laemlein causó un impacto extraordinario en las comunidades judías del norte de Italia, donde había una importante concentración de hebreos germanos que habían huido de las persecuciones sufridas en Baviera y en Franconia. La decepción supuso un duro golpe, pero no acabó con las expectativas mesiánicas; Laemlein no había resultado nada más que el hombre equivocado en el año equivocado. El astrónomo y astrólogo Bonet de Lattes, que también era el rabino principal de la comunidad judía de Roma (además de médico de los papas Alejandro VI y León X), recurrió al reloj anular que había inventado para calcular la altitud del sol y los planetas tanto de día como de noche, y llegó a la conclusión de que 1505 sería el año en el que Júpiter y Saturno se alinearían correctamente para anunciar la llegada del Mesías. Una vez más, la esperanza acabó en decepción, si bien Bonet de Lattes dio comienzo a una tradición de almanaques anuales que combinaban predicciones astrológicas y teológicas sobre el año en el que tendría lugar la Gran Aparición. Así pues, cuando David Ha-Reuveni, el pequeño príncipe guerrero, se plantó en Venecia en 1523 ataviado con ropajes de seda negra, las señales de los astros se estudiaron y analizaron con gran entusiasmo. En Ferrara, Farissol, mientras trabajaba en su libro, consultó la geografía mítica del exilio israelita. «El desierto de Habor», donde gobernaba el rey José, era, en efecto, uno de los sitios identificados en el libro de los Reyes y en las Crónicas como destino de las tribus desplazadas. Farissol estaba convencido de que el lugar en cuestión tenía que encontrarse en Asia. Otros confundieron «Habor» por «Jaybar», una antigua ciudad situada en la península arábiga, en la región de

Hejaz, habitada por judíos antes de la llegada del islam. Pero bastaría una localización aproximada para la batalla culminante que se habría de librar: un punto entre el cuerno de África y las montañas de la India. En todo caso, era indudable que las guerras entre el sultán otomano, Solimán el Magnífico, y el titular del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V, iban a acabar un día en un conflicto mesiánico. Y ese día estaba cerca. Un judío de Jerusalén había escrito que el mismísimo rey de Polonia (aunque por qué lo sabía es un misterio) había afirmado que el Sambatión estaba tan en calma que cuatro de las Diez Tribus Perdidas de Israel habían podido cruzarlo, y que otras cinco estaban preparándose para ello. Era evidente la inminencia de un gran reencuentro del pueblo judío. De modo que cuando David empezó a hablar en un hebreo extraño y entrecortado, a veces ininteligible, cuajado de palabras árabes, su acento, nunca oído hasta entonces, pareció —para entusiasmo de muchos— el de algún lugar remoto. Era el portador de algo sumamente antiguo, inmemorial, que, por designio divino, se manifestaba en aquel momento.

Desde el principio David apuntó alto. En Venecia, anunció que deseaba ser recibido en audiencia por el papa Clemente VII. El presupuesto en el que se basaba la estrategia que ideó el gran rubenita para liberar Tierra Santa de las manos opresoras de los turcos consistía en que el emperador Carlos V y el rey Francisco I de Francia, enemigos acérrimos, se avinieran a firmar la paz. Tan solo el papa podía conseguir que esto se hiciera realidad, de modo que David partió hacia Roma para compartir su plan con el sumo pontífice y hacerle notar los beneficios que podrían obtenerse de él.

Pero si ese era su objetivo, lo cierto es que tomó el camino más largo. Desde el desértico valle de Habor y las tierras etíopes, contaba, pasó a Arabia, pero luego, por una serie de razones desconocidas, regresó al sur siguiendo el Nilo. Allí donde el río discurría entre imponentes desfiladeros, en un magnífico y bárbaro reino africano, David se encontró con unas gentes que comían camellos, lobos y otros seres humanos, y cuyas mujeres se cubrían los genitales tan solo con una ligera malla de oro. Más adelante, durante su largo viaje le regalaron dos

cachorros de león, que lo acompañaron a todas partes y le proporcionaron mucha felicidad hasta que un día los turcos, que por entonces ya gobernaban en Egipto, se los arrebataron. Remontando de nuevo el Nilo, se dirigió después hacia el nordeste, a Palestina, donde una serie de milagros validó su misión. En Hebrón, mientras rezaba en la tumba de los Patriarcas, se hizo de repente un brillante haz de luz en medio de la oscuridad como si los rayos del sol hubieran atravesado la piedra. En Jerusalén, la media luna que coronaba la Cúpula de la Roca reaccionó a su presencia cambiando de dirección, de oeste a este, como si se tratara de una veleta. Fortalecido por estas señales, se dirigió hacia el sudoeste en dirección al Mediterráneo, recorriendo la costa a lomos de un camello durante días hasta llegar a Alejandría y embarcar en la nave que lo habría de llevar por fin a Venecia y ante los judíos de esa ciudad.

En un primer momento, David se alojó en la casa del capitán del barco. Pero luego, según cuenta él mismo —en un relato conservado en la biblioteca Bodleiana, en un facsímil del siglo XIX del original escrito por su escriba personal, Salomón Cohen—, fue abordado por un grupo de judíos venecianos que se encontraban detrás de él mientras estaba rezando. Este hecho tuvo que suceder en una casa particular, en una sala que tal vez oliera a comida y humedad, con ventanas estrechas, situada en lo alto de un edificio y con vistas a uno de los pequeños canales que recorrían la zona en la que habitaban los judíos. Los patricios que habían establecido el gueto en 1516, siete años antes de la llegada de David, seguían prohibiendo la construcción de sinagogas incluso en aquel reducido barrio de Venecia en el que vivían encerrados los judíos. La primera sinagoga asquenazí no sería erigida hasta 1528.^[7]

Antes de 1516, la mayoría de los asquenazíes se habían dedicado a ejercer su profesión como prestamistas o como vendedores de *strazzarie* —«trapos», como se llamaban las prendas de ropa usada— en la ciudad, pero luego tenían que regresar a sus casas en Mestre, o incluso más lejos, en Padua o Verona. Por mucho que Venecia alardeara de su independencia de la autoridad papal e

imperial, lo cierto es que la Serenísima seguía siendo la República Cristiana de San Marcos, si bien no le importaba que durante la noche hubiera judíos por la ciudad. Era en la oscuridad, de hecho, cuando las seductoras mujeres hebreas, que tanto obsesionaban a los venecianos, atraían con sus artes a los cristianos y los inducían a cometer actos blasfemos. Bajo los puentes o los soportales no podía verse nunca con suficiente claridad quién era quién, y los jóvenes patricios, si no andaban con cuidado, podían encontrarse fácilmente con que habían engendrado una criatura judía. De modo que se obligó a todos los hebreos, hombres o mujeres, a llevar distintivos que indicaran su raza; además, había que guardar las distancias con ellos.

Y, sin embargo, como había venido ocurriendo durante siglos en la Europa cristiana, los que más despreciaban a los judíos reconocían que servían para ciertas cosas, en especial las relacionadas con el dinero para los menesterosos. (Shakespeare tenía razón en este sentido.) Después de que Venecia se viera invadida por los soldados de la Liga de Cambrai, contra la que la ciudad había entrado en una guerra destinada al fracaso, la necesidad de dinero, tanto entre los patricios como entre los buhoneros, se había convertido en un grave problema. Y los judíos podían cubrir dicha necesidad a unos intereses mucho más bajos que los que cobraban los prestamistas gentiles. Podían proporcionar efectivo a los más humildes a cambio de artículos y objetos que estos empeñaban, y la república, por su parte, se beneficiaba del impuesto que los hebreos debían pagar por el privilegio de vivir en la ciudad. De hecho, los judíos habían empezado a resultar tan provechosos que la autoridad veneciana comenzó a preocuparse ante la posibilidad de que se sintieran tentados de instalarse en Ancona, ciudad portuaria del Adriático en clara competición con Venecia, motivados por una propuesta mucho más favorable que la de las licencias quincenales renovables que en aquellos momentos estaban en vigor.

Que se queden, pues, pero bajo una regulación estricta que los recluya en una zona reducida de la ciudad en la que deberán permanecer confinados. Al anochecer, las puertas se cerrarían, se prohibiría el acceso por los puentes y

sonarían las campanas. Las barcas patrullarían alrededor de la diminuta isla para impedir que nadie saliera, a menos que se tratara de algún médico llamado expresamente por un enfermo gentil. Y se les ocurrió un lugar idóneo. El Ghetto Novo había sido el emplazamiento de la fundición de cobre; y las inmediaciones, el vertedero de sus residuos. Alrededor del complejo se habían construido chabolas para algunos trabajadores de la fundición. Cuando los encargos para las flotas cada vez mayores del Stato da Mar veneciano comenzaron a superar la capacidad de la fundición y esta fue trasladada al Arsenale, aquel lugar quedó completamente vacío, sin utilidad alguna. Los hierbajos empezaron a cubrir aquel vertedero de chatarra. Los jóvenes patricios se reunían allí para practicar con sus ballestas, cazar codornices, organizar sus diabluras y hablar de chicas. Los tintoreros extendían sus telas al sol y ocupaban las chabolas abandonadas por los trabajadores de la fundición. Entonces, como suele ocurrir en cualquier sociedad dedicada al comercio que va quedándose sin espacio, entraron en escena los planificadores y los promotores. Los patricios y sus administradores se dieron cuenta de que podían ganar dinero construyendo viviendas baratas de alquiler para los trabajadores textiles. Alrededor de un gran patio se erigieron diversos edificios cuyas dimensiones apenas han cambiado desde entonces. En cuanto el Consejo de los Diez decidió permitir que los judíos vivieran en la ciudad (en un principio por un periodo de cinco años), siempre y cuando permanecieran confinados en aquella zona, los arrendatarios de esos edificios de pisos empezaron a ser rápidamente desalojados. Al mismo tiempo se ordenó que todos los judíos de Venecia evacuaran sus residencias (muchas de ellas situadas cerca del Rialto) y se trasladaran de inmediato al gueto, donde acabarían pagando unos alquileres muchísimo más elevados que los antiguos ocupantes. El mandato era innegociable, y los hebreos no podían interponer reclamación alguna.

Fue en una de esas casas del gueto donde unos hombres, tras ver cómo aquel hombrecito se balanceaba y hacía gestos de reverencia de un modo tan particular, sintieron curiosidad y preguntaron lo que los judíos preguntan

siempre que un extraño reza con ellos: «Y ¿de dónde puedes ser?». Uno de aquellos curiosos era un artista, Mosè da Castellazzo, tan intrigado por la presencia de David, el emisario del rey José, que lo condujo a su casa en el gueto, donde lo alojó durante aquel frío invierno de 1523 y 1524.^[8] Mosè da Castellazzo tenía por entonces cincuenta y tantos años y, para ser un judío, mucho renombre tanto dentro como fuera de su comunidad. Algunos afirmaban que provenía de los asquenazíes germanos, si bien en el norte de África y Egipto había una familia Castellazzo bastante famosa. Las ilustraciones de Mosè para la Biblia hebrea representaban escenas e historias de las «biblias reescritas», pintorescos añadidos midrásicos al canon. En 1521, dos años antes de la llegada de David, Mosè había realizado una serie de grabados en madera para una de esas biblias ilustradas que gozaban de tanta popularidad en el mundo judío de habla yídish. El original de esta obra no se ha conservado, pero una copia de la época con pluma y tinta revela con claridad tanto la inmersión de Mosè en ese tipo de textos apócrifos como la demanda que había de aquellos relatos no autorizados: el mismo apetito cultural que se podía mostrar muy receptivo a la aparición repentina de un «hermano del rey de Habor».^[9] En vez de Abraham preparándose para sacrificar a su hijo Isaac, Mosè da Castellazzo eligió otra escena de la vida del patriarca, en la que este se recupera después de someterse a su propia circuncisión ya como hombre adulto (escena que, sin duda, habría despertado recuerdos sumamente dolorosos en los muchos conversos españoles que, tras llegar a Venecia, volvieron a abrazar el judaísmo de sus antepasados y demostraron su compromiso sometiéndose a esa misma intervención). Muchas de las escenas plasmadas por Mosè son escenificaciones de la vida del pueblo hebreo conviviendo con los gentiles. Después de recuperar el favor del Egipto faraónico, José hace algo que a ningún judío de Venecia o de ningún otro lugar le estaba permitido: monta a lomos de un caballo, conducido por un mozo de cuadras, y se sienta en un trono ante los que, arrodillados en el suelo, vienen a presentarle sus súplicas. Una ilustración de la torre de Babel muestra una de las escenas típicas que podían observarse durante la construcción de un edificio en

la ajetreada Venecia: hombres transportando capachos llenos de ladrillos o trajinando escaleras y poleas, y un campanario que se eleva hacia el cielo.

No obstante, Mosè da Castellazzo hacía más que ilustrar los libros sagrados de los judíos. Era un artista de renombre que recibía numerosos encargos, como, por ejemplo, pintar retratos en medallones, tablas y lienzos. Este tipo de trabajos lo llevaban muy lejos del gueto, incluso hasta las cortes de Ferrara y Mantua. Sin embargo, aunque permaneciera cerrado y vigilado durante la noche, lo cierto es que no debemos imaginarnos el gueto como una prisión dentro de la ciudad: durante el día sus residentes tenían la libertad de entrar y salir de él, y los clientes gentiles podían hacer lo mismo. Había demanda de judíos, como siempre había existido, incluso por parte de culturas que los despreciaban. Había demanda de judíos médicos (a los que se les tenía permitido asistir a la escuela de medicina de la Universidad de Padua) y músicos, artistas del mundo del espectáculo y maestros de baile. Había también muchísima demanda de judíos vendedores de telas y ropa en los diez almacenes en los que tenían permitido vender en Venecia; lo que había empezado como una pequeña industria de confección se había desarrollado hasta convertirse en un verdadero arte de alta costura patrocinado por los patricios y sus esposas a lo largo y ancho de la ciudad.

Después de ser alojado por Mosè da Castellazzo, el exótico recién llegado debió de haber tenido acceso, en primer lugar, a la elite judía que ejercía un gran dominio sobre su comunidad, sobre todo la casa de Meshullam (oriundo de Padua), para quien llamarse *banche* no solo significaba —como había venido siendo habitual— ser un prestamista de poca monta, sino algo mucho mayor; y luego a los cristianos que habían oído los rumores que corrían sobre ese príncipe de las Tribus Perdidas y que, por muy escépticos que fueran, necesitaban verlo y escucharlo en persona. Poco, por no decir nada, se sabe de cómo pasó David su primer invierno en Venecia. Por muy cuestionado que fuera, lo cierto es que debió de resultar lo bastante convincente como para poder reunir el dinero necesario y dar un paso más en su misión de difundir aquel revelador mensaje

tanto al mundo cristiano como al judío con el fin de promover su gran proyecto. Ese paso más sería una audiencia con el papa.

En poco tiempo, esa aventura dejó de ser una misión imposible para convertirse en algo sorprendentemente factible. Los ancianos del gueto de Venecia tenían contactos en Roma. Habría sido imposible que el rabino Meshullam no conociera al banquero Daniele da Pisa, entre cuya clientela figuraban cardenales, aristócratas y papas. Uno de esos príncipes de la Iglesia era el cardenal Egidio Antonini de Viterbo, quien, como muchos humanistas de su generación, era un estudioso de la cábala. Para los hebraístas cristianos como Antonini, la profecía de una nueva edad de oro cristiana se encontraba en el intrincado laberinto de símbolos y números de la cábala. El hecho de que los judíos no se dieran cuenta de ello no era más que otro síntoma de su miopía espiritual. Una vez establecida cierta sintonía exegética entre los rabinos y los clérigos dedicados al estudio minucioso de los textos sagrados, los maestros judíos se convertirían en discípulos de los cristianos y empezarían a seguir el camino de la luz redentora.

Las incursiones de Antonini a la cábala no eran precisamente el mero coqueteo con la materia propio de un diletante, sino el producto de un estudio — intenso, escrupuloso y prolongado— de los textos hebreos, que se vio posibilitado por el hecho de que en su *palazzo* de Viterbo residía uno de los grandes maestros de esa disciplina: el rabino Elías Levita Bahur. Al igual que otros muchos judíos cultos pero venidos a menos en lo financiero, Elías Bahur había entrado en contacto con humanistas cristianos en Padua, donde había sido contratado para enseñar hebreo a los hijos de familias acaudaladas, a menudo aristócratas, de todo el norte de Italia, así como para copiar textos hebreos para el estudio de aquellos. En su calidad de gramático acostumbrado a reflexionar sobre los verbos irregulares y los sustantivos (y a escribir sus consideraciones al respecto), Elías recibía numerosas ofertas de trabajo. Su manera de enseñar la lengua era cabalística: no había palabra que, además de su significado aparente, no acarreará, en los números asociados a sus letras, otro significado más

profundo. Elías dividió su manual de gramática en los 52 capítulos correspondientes a los números que formaban su propio nombre. Este carácter fantástico e imaginativo de su obra hizo que cada vez hubiera más eruditos cristianos como Egidio Antonini que, deseosos de ver la luz, se sintieran cautivados por ella. De modo que en 1514, cuando las tropas de la Liga de Cambrai asolaron los territorios interiores de la república de Venecia y destruyeron y saquearon la ciudad de Padua, el cardenal ofreció refugio al rabino. Es harto probable que Elías perdiera su biblioteca de obras hebreas durante el conflicto. Quizá este hecho venga a explicar por qué más tarde se mostraría tan agradecido a esa época en la que ejerció de maestro y se dedicó a copiar obras en hebreo para sus jóvenes patronos cristianos, que luego se convertirían en los custodios de las únicas versiones conservadas. Antonini no solo puso a disposición de Elías un refugio en su biblioteca de Roma, sino también una casa para él, su esposa y sus hijos. Elías y su familia se trasladaron a la Ciudad Eterna, donde residieron trece años, y no cabe la menor duda de que habrían seguido viviendo allí mucho tiempo más de no ser por una catástrofe que asoló la ciudad en 1527, el saco de Roma por parte de las tropas imperiales.

Fue extraordinario que el cardenal y el rabino vivieran tan cerca el uno del otro, tanto que los judíos más piadosos de la ciudad murmuraban en señal de desaprobación mientras se tiraban de la barba. Pero esa amistad les proporcionó una serie de beneficios. En 1518, el papa León X autorizó el establecimiento de una imprenta hebrea en la ciudad de Viterbo. Gracias a ello, los estudios de gramática de Elías pudieron ser puestos en circulación junto con otros muchos textos, lo que produjo además un mayor acercamiento entre los cristianos y los judíos que integraban la comunidad de cabalistas.

Antonini estaba convencido de la convergencia de las dos historias proféticas, de que de alguna manera los judíos y sus libros serían fundamentales para la inauguración de la nueva edad de oro cristiana. Ese modo de pensar, como el de los hombres cultos de su época, no era el fruto de una primera versión de pluralismo cultural. Antes bien, tenía por objetivo acelerar la conversión. Pero la

sensibilidad humanista de Antonini se había visto ofendida por la rudeza de la coerción vivida por los judíos en España y Portugal, el hedor producido por la quema de libros y personas. Es inconcebible, pues, que Antonini, con todos sus contactos y colegas judíos, no hablara con Elías y con otros eruditos judíos de la comunidad hebrea de Roma, en particular con el rabino Yosef Ashkenazi y su médico Yosef Sarfati, sobre la credibilidad de David Ha-Reuveni. La opinión de estos, y por consiguiente la suya, debió de ignorar los comentarios de escepticismo que sin duda corrieron por Roma cuando David llegó a la ciudad a comienzos de la primavera de 1524. No hay impostor que logre su objetivo sin que haya una predisposición a querer creerlo por parte de su público. No importaba que David dijera una y otra vez que no era ningún Mesías, sino tan solo «el hijo del rey Salomón el de justo recuerdo»; el emisario de su hermano mayor, el rey José, aquel gran comandante de los judíos que había matado a cuarenta hombres en un solo día. Un profeta-guerrero llegado de Oriente, de las Tribus Perdidas, con un semblante parecido al de los judíos de la tierra del Preste Juan, era precisamente lo que en 1524 buscaban tanto cristianos como judíos.

Estos estaban preparados para creer. A partir de su interpretación de las señales históricas —la conquista de Egipto por parte de los otomanos y la aparición de la figura de Martín Lutero—, el cabalista de Jerusalén Abraham Eliezer Haleví había llegado a la conclusión de que 1524 estaba destinado a ser el año de una gran alteración mesiánica, y había enviado misivas con este mensaje a todas las comunidades judías importantes de Italia.[\[10\]](#) Y cualquiera que estuviera familiarizado con los textos cabalísticos habría sabido que estos señalan a la tribu de Rubén como la primera en ponerse al frente del pueblo judío en la última confrontación con sus enemigos. De modo que se formaría un nuevo ejército de israelitas y soldados del reino del Preste Juan que se enfrentaría a los «ismaelitas», en primer lugar, según Haleví, en Arabia. A él se unirían las Tribus Perdidas. Jerusalén sería liberada.

Así pues, el hombre bajito y de tez morena empezó a ser considerado menos como un David y más como un Moisés: el liberador de la opresión. Las

comunidades italianas más antiguas solían ser las primeras en acoger a los judíos expulsados de España y Portugal, a los que les costaba mucho superar la angustia de su traumática situación. Ciudades enteras como Ancona y Pésaro, Ferrara y Mantua, o la propia Venecia, habían sufrido una gran transformación a raíz de la llegada de los sefarditas. A causa de todo lo que habían sufrido, los expulsados traían consigo un sentimiento de desconfianza que hacía que sospecharan del carácter temporal de cualquier acogida. El rey de Portugal también les había ofrecido su reino como refugio, pero ese país no tardó en convertirse en otra cárcel de extorsión, coerción y conversión forzosa.^[11] Por su parte, muchos estados principescos italianos, la república de Venecia e incluso el mismísimo papado se habían resistido a instaurar una Inquisición absoluta e implacable, y se mostraban más interesados en atraer a los judíos que en expulsarlos. Pero a pesar de la afinidad esporádica aunque genuina entre los judíos y los cristianos cultos, los primeros nunca lograban liberarse de una sensación de indefensión por seguir en manos de los gentiles. Si bien podemos encontrar una imagen de esa amistad en la relación del cardenal y el rabino, también es cierto que existe otra muy distinta en la de grupos de judíos, algunos de ellos ancianos, obligados a correr desnudos por las enfangadas calles de Roma durante el carnaval mientras los cristianos les lanzaban naranjas podridas.

Así pues, un nuevo Moisés que afirmara estar dispuesto a restaurar la dignidad perdida de los hebreos iba a encontrar siempre un público receptivo en los judíos romanos. Giorgio Vasari, biógrafo de Miguel Ángel, habla de estos «dirigiéndose en tropel los sábados por la tarde» a la iglesia de San Pietro in Vincoli —aunque fuera el día de la semana que el judaísmo consagra a Dios— con el fin de contemplar la heroica estatua de Moisés esculpida en 1513 para la tumba inacabada del papa Julio II. Poco importaban los cuernos —una confusión entre los términos *qeren*, «cuernos» en hebreo, y *kareyn*, la palabra para indicar el brillo que iluminaba el rostro de Moisés cuando bajó del Sinaí por segunda vez con las tablas de la Ley entre las manos—; el Moisés de Miguel Ángel habría sido, sin duda, tal como Vasari lo describía, «príncipe y santo». Si bien los judíos

se abstenían de «venerar [a Moisés] como una figura más divina que humana», como indicaba Vasari —pues hacerlo habría supuesto una burda violación del Segundo Mandamiento—, lo cierto es que estaban claramente dispuestos a seguir a cualquier líder dotado de carisma.

David Ha-Reuveni, príncipe de Habor, hijo del «rey Salomón el de justo recuerdo», no se parecía a Moisés en absoluto. Pero sabía muy bien cómo representar el personaje que se había inventado y, además, cuando tramó la historia que iba a contar, también debía saber que la tribu de Rubén había recibido un protagonismo especial en aquel ejército mesiánico que tenía que coronar con éxito el rescate de la ciudad de Jerusalén. Se reveló muy versátil en lo tocante a sus prototipos de la Biblia. Tras asumir el papel de un Mardoqueo de su época, se empeñó en cruzar las puertas de Roma y entrar en la ciudad un día antes de la fiesta de Purim, cuando los judíos representan en sus casas y en las calles obras teatrales para conmemorar su huida de la destrucción perpetrada por el malvado Amán. El relato de David, escrito por su secretario Salomón Cohen, cuenta que él adquirió un «aro para saltos» con la finalidad de unirse a las celebraciones.

De extraño misterioso a liberador en potencia, David, príncipe de Habor, se convirtió en el centro de las conversaciones de los judíos de Roma. Una ruidosa minoría siempre lo consideró un fraude, pero los que estaban bien relacionados, empezando por el banquero del papa, el rabino Daniele da Pisa, lo creyeron a pies juntillas. Al Moisés-Mardoqueo le procuraron un caballo blanco, así como un séquito de criados entre los que figuraban un «cantor», un «judío árabe de nombre Shua» y un individuo indispensable, el escriba Salomón Cohen, que se encargaría de contar su historia a las generaciones venideras. Las figuras más prominentes de la Roma hebrea competían unas con otras para ser sus anfitriones, y se sentían ofendidas si veían que el orden jerárquico no era debidamente respetado. Mientras tanto, la costumbre de ayunar de David fue adquiriendo una pátina de ostentoso ascetismo. Los trances en los que caía en el cuarto o quinto día de aquella privación autoimpuesta empezaron a ser

considerados por muchos como el signo característico de alguien que se hallaba en perfecta comunión con el mundo celestial. Su aspecto, sumamente estudiado, se correspondía con el de un místico oriental: dentro de casa iba vestido con seda negra, y para salir se cubría la cabeza con un gran pañuelo blanco que se anudaba al cuello como una bufanda cuyos extremos caían hasta el suelo. Los más burlones murmuraban, entre risitas, que el atavío en cuestión daba al hombre apariencia de mujer, pero había pocos de estos en 1524.

Montado en su yegua árabe, David fue a caballo hasta el Vaticano, como correspondía a todo un príncipe rubenita. A su llegada fue recibido por el cardenal Egidio, al que acompañaban dos notables: el médico Yosef Sarfati y un tal «Rabí Ashkenaz». Por su parte, Daniele da Pisa, cuyo poder en la comunidad hebrea le había permitido instaurar un consejo responsable de todos los asuntos propios de los judíos, había reunido una selección de sabios para examinar a David. Ninguno de ellos expresó duda alguna, hecho sumamente significativo en una comisión de notables judíos. Parecía que David era de veras un príncipe de las Tribus Perdidas, el esperado vindicador de Israel.

Después de obtener la aprobación de estos notables, David fue recibido por el papa Clemente VII, que lo escudriñó con el ojo meticuloso de los Medici. Parece harto probable que un maestro fabulador como David estuviera perfectamente al corriente de la última vez que, en el año 1280, un judío con aspiraciones mesiánicas —el cabalista Abraham Abulafia— había solicitado una audiencia con el papa. Cuando le comunicaron que Nicolás III se había retirado a su elegante residencia estival de Soriano nel Cimino, cerca de Viterbo, y no podía recibirlo, Abulafia no se dejó intimidar por ello ni por la amenaza de que, si persistía en su pretensión, podría ser detenido y ejecutado. Empeñado en entablar un debate sobre «el judaísmo en general», con la intención de corregir los conceptos equivocados y los prejuicios del papa, e incluso (como se ha indicado) con la idea de tratar de convencer al sumo pontífice de que se convirtiera al judaísmo, se dirigió a Soriano nel Cimino. Abulafia estaba dispuesto a sufrir el martirio, pero la muerte visitó primero a la parte equivocada,

pues cuando llegó a la residencia papal le comunicaron que Nicolás III había fallecido de forma repentina e inexplicable. Es probable que el pontífice hubiera sufrido un derrame cerebral, pero Abulafia, el místico mesiánico, se tomó esa muerte como un castigo divino.

La audiencia de David Ha-Reuveni con Clemente VII fue menos dramática, pero no por ello menos memorable. Con Daniele da Pisa actuando como intérprete, y en presencia de al menos tres cardenales, David contó su historia, hizo su llamamiento y solicitó al papa que intercediera para reconciliar al rey de Francia con el emperador de Habsburgo, factor indispensable para que prosperara una gran campaña destinada a liberar Tierra Santa. Tras escucharlo, Clemente declinó la propuesta. Ojalá, dijo, dependiera de él que se produjera esa profética reconciliación, pero por desgracia ese no era el caso. Además, en aras de su estrategia, quizá David y su hermano, el rey José, estuvieran buscando en el lugar equivocado: ¿acaso no resultaría más conveniente conseguir el apoyo de una potencia marítima en vez de terrestre, en cuyo caso su llamamiento debía dirigirse al joven rey de Portugal, Juan III, cuyas naves «estaban más acostumbradas a navegar el gran océano todos los años», y cuyo vasto y remoto imperio afroasiático se encontraba mucho más cerca del país del Preste Juan y sus tribus? Establecer contacto con ese gran señor cristiano del este de África había sido siempre uno de los proyectos de la corona portuguesa. Y, en la India, Goa había sido establecida en 1512 como un puerto fortificado religioso y comercial. El papa dijo a su visitante que estaría encantado de proporcionarle una carta dirigida al monarca portugués para convencerlo de que apoyara los planes de David, y otra similar destinada al Preste Juan.

Decepcionado por la cautela del sumo pontífice, David no tuvo más remedio que aceptar lo que le ofrecían. Pero pasó un año entero antes de que recibiera esas cartas y pusieran a su disposición un barco para viajar hasta Lisboa. Durante la larga espera fue tratado como un miembro de la realeza, tanto en Roma como en otros lugares. Fue instalado en una espaciosa vivienda, pagada por el papa, en la que se hizo construir una pequeña sinagoga iluminada por treinta lámparas.

Los ricos y los rabinos se desvivían por invitar a David Ha-Reuveni a su casa, aunque parece que este también vivió el acoso de la peste, y a veces llegó a sufrir unos trastornos estomacales tan dolorosos que pensó incluso en una muerte inminente. Los judíos de Roma, de toda clase y condición, acudían en tropel para contemplar con sus propios ojos al liberador prometido. Cuando se dirigió al norte con un cortejo de criados, carros y jinetes cada vez más numeroso, David visitó en primer lugar la ciudad de Viterbo para entrevistarse con su benefactor y patrono, el cardenal, y su viaje continuó luego por tierras de la Toscana, donde fue recibido por otro comité de bienvenida judío. Pasó varios meses en Pisa (pues las misivas prometidas por el papa aún no habían llegado) con el rabino Yechiel Nissim, famoso por su piedad y su erudición. Pero tanta ortodoxia no fue impedimento para que la esposa de Yechiel, Diamante (hija de Meshullam de Venecia), y su madre, Sara, entretuvieran a David tocando diversos instrumentos —como el arpa, el laúd y la flauta— y bailando, lo cual, incluso en las casas de los judíos más devotos de la Italia renacentista, estaba bien visto y no prohibido.

La misión con destino al rey de Portugal se adornó con las galas propias de sus ambiciones mesiánicas. Desde Nápoles, Bienvenida —la esposa de Samuel Abravanel (hermano del famoso Isaac del mismo apellido que se enfrentó a los Reyes Católicos de España en un último intento desesperado de impedir que en 1492 se emitiera la orden de expulsión de los judíos)— envió a David un magnífico estandarte de seda (todos los auténticos príncipes debían tener uno) para que fuera desplegado como señal de su nombramiento divino. Sobre un fondo blanquecino, los Diez Mandamientos aparecían escritos en dos columnas de «antiguos» hilos de oro. Bienvenida también sabía cómo debía presentarse un príncipe de los judíos ante el presuntuoso monarca de Portugal, cuyo padre se había vanagloriado de apartar a aquellos de la Ley de Moisés, y entregó a David un espléndido traje de estilo turco, largo hasta el suelo, de brocado de oro. La madre de Yechiel adornó con sellos de oro los dedos de las manos de David, a quien aconsejó, como una verdadera matriarca, que no se mostrara «enojado o

enfurecido a la ligera» ante el notable hombre a causa de su poca paciencia, como él mismo reconocía. Cuando por fin llegó a Livorno para embarcar, David también recibió del papa Clemente un imponente escudo, una larga túnica de damasco rojo y un gorro negro de terciopelo para contrastar con el carmesí del resto del atavío. Vestido con tan ostentosas prendas, aquel hombre de corta estatura procedente de algún lugar de Oriente parecía más alto, un verdadero David, cuando se presentó en el puerto de Livorno dispuesto a zarpar. La mitad de la tripulación del barco era de origen judío. Los criados subieron a bordo, y en la nave también fueron cargados estandartes, banderas y caballos, además del fajo de cartas papales escritas en pergamino. Una fanfarria de trompetas hizo los honores cuando David embarcó. ¡Contemplad, es el redentor de Israel!

II. SALOMÓN

Portugal aguardaba su llegada. Gracias a su embajador en Roma, el rey Juan III había recibido noticia de David, el de las Tribus Perdidas, y su misión de lanzar una ofensiva judeocristiana contra el turco. Los emisarios no se ponían de acuerdo en lo concerniente a la fiabilidad del judío, pero el respaldo del papa Clemente tenía mucho peso. Le proporcionaron salvoconductos. El rey y la corte actuarían con cautela. Tanto si aquel hombrecito con grandes pretensiones era un fraude como si no, lo cierto es que se corría el peligro de que los cristianos nuevos, esto es, los conversos, decidieran, en un arrebatado de fe repentina, volver a su antigua religión y abandonar Portugal en masa. Al fin y al cabo, solo habían pasado dos generaciones desde que el rey Manuel, padre de Juan III, hubiese impuesto la conversión, expulsando a todos los que no se avinieran a renegar de su religión. Con la clara intención de minimizar un posible éxodo masivo (tal vez tras darse cuenta de que el visir del sultán Bayaceto II había estado acertado al jactarse de que la expulsión de los judíos de España había constituido un verdadero regalo para los otomanos), las autoridades portuguesas se habían

comprometido a abstenerse de investigar las creencias de los conversos durante un periodo de veinte años. Esta decisión había tenido el efecto deseado, esto es, retener una cantidad importante de población «marrana»⁽¹⁾ de cristianos nuevos, pero no había logrado impedir estallidos de violencia contra ella, el más espantoso de los cuales fue el que se produjo en Lisboa durante la Pascua de 1506, cuando tuvo lugar una masacre que se saldó con la muerte de dos mil personas en apenas tres días. La razón aparente fue un comentario en voz alta de un cristiano nuevo en la iglesia sobre una iluminación milagrosa en el rostro del Cristo crucificado, que tal vez fuera el mero efecto de la luz de una vela. Bastaron esas palabras para que lo sacaran del templo a rastras tirándole del pelo y le propinaran una paliza mortal. Incitada por los frailes dominicos, que solían llamar a los cristianos nuevos «judíos», una turba se echó a la calle y, con la ayuda de marineros extranjeros que se hallaban en Lisboa, acabó con la vida de todos los cristianos nuevos que cayeron en sus garras. Tan solo el domingo de Pascua quinientas personas fueron arrancadas de sus escondites y pasadas a cuchillo. Las calles se llenaron de tantos cadáveres que se tuvo que traer a la ciudad una remesa adicional de carros de leña para incinerar los cuerpos en enormes piras, que llenaron el puerto de un humo hediondo. La peste había obligado al rey Manuel a abandonar Lisboa, pero ninguno de sus oficiales se preocupó demasiado por detener aquella matanza. Al final, los principales instigadores dominicos fueron condenados a muerte y ajusticiados, pero el recuerdo de tanto horror perviviría en la memoria de los conversos. Más adelante, el entusiasmo del rey Juan III por instaurar la Inquisición en Portugal no vendría a infundir precisamente un gran optimismo entre los cristianos nuevos, cuyo futuro parecía cada vez más negro.

La preocupación que suscitaba la posibilidad de que los cristianos nuevos abandonaran el país, llevándose consigo toda su fortuna y sus relaciones comerciales con Oriente, indujo a la corona portuguesa a promulgar una serie de edictos que limitaban su movimiento y prohibían su salida del reino, a pesar de que, supuestamente, debían recibir el mismo trato y la misma consideración que

los demás cristianos. Pero la propia naturaleza de las actividades económicas de los cristianos nuevos —la financiación y el desarrollo del comercio de la pimienta y de las especias, que había convertido aquel territorio costero y atrasado en un gran imperio pancontinental— vino a impedir que las restricciones de movimiento, tanto de personas como de dinero, fueran aplicadas de una manera rigurosa, pues se corría el grave peligro de acabar con tan próspero negocio. Todas estas consideraciones pesaron en el joven rey y sus consejeros. Aunque fueran de «raza judía», lo cierto es que los cristianos nuevos asistían a misa, se casaban en la iglesia y bautizaban a sus hijos en vez de circuncidarlos. ¿Era de veras necesario escrutarlos con mayor minuciosidad? Si se entrevistaban con el judío Ha-Reuveni, las autoridades portuguesas tal vez obtendrían una respuesta. Si el exótico visitante agitaba los sentimientos de los cristianos nuevos, los frailes tendrían razón al afirmar que un judío era siempre un judío, por muchos padrenuestros que pudiera recitar.

Y, además, bastaba suponer, solo suponer, que ese David en efecto fuera el enviado —largamente esperado— del reino del Preste Juan, deseoso de emprender una guerra contra el turco en cuanto tuviera a su disposición las armas necesarias. ¿Qué pasaría entonces? De todos los monarcas de Europa, el de Portugal era el que parecía más proclive a considerar seriamente esa posibilidad. Ya habían transcurrido diez años desde que el sacerdote Francisco Álvarez hubiese salido de Lisboa acompañado de un legado etíope, Mateus, en busca de Pêro da Covilhã, un primer emisario enviado al reino del Preste Juan. Tras sufrir un sinfín de percances, Álvarez y Mateus habían llegado por fin a Etiopía en 1520 y habían podido reunirse con Covilhã, pero esa importante noticia aún no había llegado a la corte portuguesa. Por lo que podía verse, el islam triunfaba en todas partes: en India, África o los Balcanes. Pero el conocimiento de las tierras de Oriente que poseían los judíos no tenía parangón. Años antes, habían sido dos hebreos, un zapatero y un rabino, los que habían conocido a Covilhã en El Cairo y los que le habían transmitido los importantísimos conocimientos marítimos que habían conducido a las flotas

portuguesas hasta las innumerables riquezas de la costa de Coromandel. Si cabía la posibilidad de que David Ha-Reuveni fuera un hombre honesto y sincero, y así parecía creerlo el papa Medici, entonces había que concederle como mínimo una audiencia.

Pero las expectativas de la corte portuguesa se quedaban en nada en comparación con el entusiasmo de los cristianos nuevos, quienes, aunque eran conscientes de que les harían el juego a los vigilantes inquisidores, no podían contenerse. Sin embargo, mostrarse excesivamente ilusionados ante la presencia del exótico judío habría sido una locura, pues el rey Juan había establecido una red de espías, dirigida por un cristiano nuevo, Enrique Nunes, cuyo cometido era meter las narices en la vida doméstica de las familias de conversos e informar sobre todo aquello que pudiera parecer sospechoso. Después del horror sufrido durante la traumática masacre de Lisboa, los cristianos nuevos eran muy escrupulosos con la suma discreción a la hora de llevar una doble vida. Pero para muchos no dejaba de ser una doble vida, y conservaban su antigua identidad de diversas maneras sin que los espías de Nunes llegaran a sospechar. Como a los ejecutores de la real normativa les resultaba del todo imposible averiguar si alguien se abstenía de ingerir cierto tipo de alimentos, el ayuno se convirtió en un modo de expresar solidaridad en secreto. El viernes por la noche se encendían velas, pues, al fin y al cabo, encender una vela para iluminarse no tenía nada de extraño en el mundo de la península ibérica del siglo XVI. La cuestión era que esas velas podían ser bendecidas de inmediato. Los más temerarios podían observar la festividad del sábado con un ligero, pero significativo, cambio de vestimenta, aunque eran perfectamente conscientes de que la policía inquisitorial y sus propios vecinos no les quitarían ojo. El acto más atrevido era elaborar un guisado durante la noche del viernes al sábado, la versión portuguesa de la adafina, pues podía descubrirse con facilidad si el apetitoso aroma que desprendía llegaba a la calle. Esta cautela sistemática no hacía más que empujar a los cristianos nuevos a ignorar a David o incluso a rechazarlo de plano. Pero

resulta imposible leer los relatos de 1526 y no pensar que la inmensa mayoría de esas gentes participaba de toda aquella emoción.

Cuando el rubenita entró en Tavira a lomos de una mula, los cristianos nuevos de la localidad salieron en tropel a recibirlo, llenando plazas y calles y olvidándose de la cautela. Escenas similares se repitieron en Beja y en Évora. La mula dio paso a una espléndida montura. A medida que avanzaba hacia el norte, el séquito iba haciéndose más grande. Allí por donde pasaba las puertas se abrían de par en par, pues los notables de las villas, rodilla hincada en el suelo, suplicaban a David que se quedara a pasar la noche. Hombres, mujeres y niños formaban colas para besar su mano. De repente los marranos empezaban a albergar visiones de ejércitos marchando por el cielo y enarbolando sus estandartes. Cuando un sacerdote, indignado, se enfrentó a David acusándolo de que su gente había matado al verdadero rey de los judíos, fue arrojado por la ventana de un segundo piso por su temeridad. David sabía cómo tocar la fibra sensible de sus devotos. «Algunos mostraban una actitud valerosa porque creían en mí con fe ciega, como Israel creía en nuestro maestro Moisés, ¡que la paz lo acompañe! Y allí por donde pasábamos les decía que soy hijo del rey Salomón y que no venía a ellos con una señal o un milagro o un misterio, sino como hombre de guerra que he sido desde mi juventud hasta hoy, y que he venido a ayudar a su rey, y a ayudarlos a ellos, y a seguir el camino que él me indique para llegar a la tierra de Israel.»

Cuando David llegó a Almeida, donde se encontraba el rey después de abandonar Lisboa huyendo de la peste, su séquito parecía el de un *fidalgo* israelita. Estaba compuesto de una larga sucesión de mulas cargadas con el equipaje, una comitiva de cincuenta sirvientes —engalanados y perfectamente armados— y una cabalgata de cincuenta caballos. Consciente del impacto que provocaba el estandarte que le había regalado Bienvenida Abravanel, David había ordenado que confeccionaran otros cuatro, con caracteres hebreos bordados y con multitud de los signos y números misteriosos que ponían de manifiesto el magnífico misterio y el poder de su misión.

Durante un instante no fue fácil distinguir cuál de los dos hombres era el verdadero soberano. Juan III le abrió las puertas a David, aunque solo pudo oír de él que, después de tanto viaje y ayuno, estaba demasiado cansado como para poder mantener una conversación. No fue un comienzo con mucho tacto por parte del judío. Durante el tiempo que pasó entre la primera y la segunda audiencia, uno de los anfitriones marranos de David, un individuo de lengua árabe que había estado en Etiopía por orden del rey (y que, por lo tanto, podía ser o bien el rabino o bien el zapatero), le habló a David de la isla volcánica en la que Juan II había abandonado a unos niños hebreos, «cerca de una tribu que come carne humana», donde, además, había unos peligrosísimos animales, unos «lagartos» cubiertos de escamas (esto es, cocodrilos). Los conocimientos sobre África que se suponía que poseía David también fueron puestos a prueba por un miembro de la corte que había visitado Marruecos. Pero el judío pasó todos los exámenes con una nota excelente. Con mucha firmeza, repitió una y otra vez su misión y su mensaje. Había viajado hasta allí, dijo, en busca de cañones y artificieros. Aunque su pueblo, de treinta veces diez mil, era de auténticos guerreros, solo disponía de espadas, de lanzas y de arcos. Y para competir con la potencia de fuego de los musulmanes hacían falta cañones. Cuando un «juez» planteó la cuestión principal, a saber, cuáles eran las verdaderas intenciones de David en lo concerniente a los judíos de los territorios del oeste de Europa, «respondí que primero debemos tomar Tierra Santa y sus alrededores, y [solo] entonces marcharán los capitanes de nuestras huestes hacia el oeste y hacia el este para reunir a los hijos dispersos de Israel». David incluso predijo que sería un caudillo musulmán el que acataría lo inevitable y se daría cuenta de que traer a los judíos de vuelta a Jerusalén (como hizo Ciro el Grande, soberano de los persas) lo cubriría de gloria y permitiría que su nombre pasara a la historia. Aunque la liberación de Jerusalén era precisamente la misión de un Mesías, lo cierto es que David puso mucho empeño en repudiar semejante título. Era, según decía, un simple guerrero pecador.

Llegó el día de la segunda audiencia, que sería más larga. Frente al palacio de

Almeida, al aire libre, se había instalado una gran mesa para celebrar un banquete. David Ha-Reveuni había estado practicando el ayuno durante varios días —seis era su máximo— y aceptó con sobriedad las jarras, las copas y los platos de oro y plata. La pieza central era un carnero con los cuernos pintados de oro. David mostró una gran admiración, pero apartó su plato. Antes de que el rey Juan le dirigiera la palabra, fue sometido a una prueba más. A un capitán, que había sido prisionero en la India, el monarca portugués le preguntó si era verdad que había reyes judíos en Oriente, y si en las tierras de las que procedía David había judíos de tez oscura y negra. *Sim*. Sí. La respuesta fue siempre que sí. Todo parecía indicar que la reunión iba a ser un éxito. David recibiría una flota de ocho naves de guerra, cuatro mil cañones y los artificieros necesarios para instruir al ejército rubenita.

Pero de pronto, en un abrir y cerrar de ojos, el viento de la fortuna cambió de dirección con la misma brusquedad que la media luna sobre la Cúpula de la Roca. Cuatro de los más fervientes cristianos nuevos davidianos fueron encarcelados. Con un tono por supuesto muy distinto, el rey Juan convocó a David en la cámara de la reina y lo acusó de haber venido a Portugal a judaizar: «Los marranos rezan contigo y leen libros día y noche, y has construido para ellos una sinagoga». Olvidando los consejos de Sara da Pisa, David perdió los estribos y se puso hecho una furia, hasta tal punto que Juan, sorprendido por aquella reacción, suavizó momentáneamente su postura y renovó sus promesas. Pero el momento propicio había pasado. Reveni fue llamado otras cuatro veces en dos días, y el tono del interrogatorio fue volviéndose cada vez más inquisitorial. Algo muy concreto, algo personal se escondía tras todo ello, y David estaba a punto de averiguar de qué se trataba. El rey lo acusó de haber traído la ruina a su reino, de incitar a los marranos a postrarse ante su persona y besarle la mano. Y entonces reveló la razón de su repentino cambio de actitud: se había enterado, dijo el monarca, de que un alto funcionario de la judicatura, que ejercía, además, de secretario-escriva en la corte, había sido circuncidado por David. ¿Era eso cierto? El rubenita, ofendido, negó la acusación. No había

venido hasta allí para convertir a nadie, protestó, pero no tenía ningún control sobre los marranos que acudían a él por propia voluntad, pues su casa estaba abierta a todo el mundo, tanto a los cristianos nuevos como a los cristianos viejos. Y en cuanto a dicha circuncisión, «¡Dios me libre!; es una falsedad».

La escena difícilmente habría podido ser más dramática. Por mucho que los cristianos nuevos procuraran preservar su adhesión a la fe judaica, ni se les pasaba por la cabeza practicarse la circuncisión. Así pues, que un individuo del círculo de la corte, esto es, próximo al rey, hubiera hecho algo semejante constituía un verdadero acto de flagrante rebeldía. El cristiano nuevo en cuestión, que ejercía de secretario-escriva, era Diogo Pires. En rigor, David dijo la verdad cuando le contó al rey Juan que no había circuncidado a Pires. De hecho, este había visitado a David en secreto y le había rogado que practicara en su persona ese acto símbolo de la alianza. Tras comprobar cómo el rubenita, enojado, se negaba a satisfacer su deseo, el propio Pires se lo practicó. Fascinado por David, al que había visto en la corte, Pires se había visto abrumado por violentos sueños en los que había sido circuncidado. Consciente de que todo aquello podía dar al traste con su misión, pues iría en contra de todas las garantías que había dado al rey, David reprendió a Pires por haber incluso considerado tamaña locura. Pensando que David exageraba sus protestas, y que una vez ejecutado el acto se reconciliarían, Pires afiló su cuchillo. «Aquella noche me practiqué yo mismo la circuncisión, [y] aunque sentí gran dolor y angustia, y me desmayé por la sangre que manaba como el flujo de un manantial, el Sanador Misericordioso me sanó en muy poco tiempo.»^[12] Cuando, ensangrentado, recuperó el conocimiento, se había convertido en otra persona: Salomón Molkho el Judío, el nuevo nombre con el que claramente evocaba el de «Salomón el Rey». Si esperaba comprensión y una cálida acogida por parte de David, no tardó en desengañarse. Pero esta circunstancia no haría mella en él, pues a partir de ese momento se consideraría «marcado por el sello de mi Creador».

Salomón tuvo otras visiones aún más rocambolescas. Haciéndole una señal

con el dedo, un anciano con una larga barba blanca lo llamó para que fuera a contemplar las ruinas de Jerusalén. De camino a la Ciudad Santa observó una misma raíz de la cual crecían tres árboles y en cuyas ramas se apoyaban varias palomas, unas blancas como la nieve y otras grises como la ceniza. De pronto, lanzando bolas de fuego y agitando sus espadas en el aire, apareció un grupo de jinetes enfurecidos con la firme intención de destruir los árboles. Tras ellos llegó una bandada de aves rapaces que empezaron a desgarrar la carne viva tanto de las palomas como de los hombres, y a punto estaban de devorar al propio Salomón cuando este despertó.

¡Suficiente! David Ha-Reuveni no quería a ese nuevo aliado. Pero el daño ya estaba hecho, y su misión se vería irreparablemente perjudicada. Para el rey Juan, el renegado Salomón constituía la prueba más clara de que la presencia de David resultaba perniciosa. Era evidente que otros muchos no tardarían en seguir el ejemplo de ese cristiano nuevo que, pese a disfrutar del favor de la corte, se había convertido en un renegado. Juan quería a aquel judío pequeño y moreno fuera de Portugal, sin barcos, sin cañones y sin artificieros. «Ya que has hablado de ello —dijo el rey—, vete a ver a mi cuñado, el emperador Carlos, o vuélvete a Roma con el papa.» El monarca prometió entregarle un papel que le serviría de salvoconducto, pero David, como era habitual en él, se sintió ofendido. Un salvoconducto de papel no era lo propio cuando el mismísimo papa Clemente le había proporcionado un documento en pergamino, señal de su confianza. Desconcertado una vez más por la temeridad del judío, Juan contestó que, por desgracia, no hacían eso en Portugal, pero que por afecto a su persona ordenaría que volvieran a escribirlo en pergamino.

David y Salomón tomaron cada uno su propio camino. En un arranque de cólera implacable, David le dijo al inoportuno prosélito que, ya que había soñado con Jerusalén, tal vez debiera dirigirse a esa ciudad. Y se marchó sin más, no sin antes darle el siguiente consejo: «Que no te vean por aquí, o te asesinarán o te quemarán en la hoguera». Como era de prever, Salomón partió rumbo al Imperio otomano, precisamente lo que más enfurecería a las autoridades católicas, y

llegó a los dominios del enemigo declarado de David. En Tesalónica, donde se encontraba la comunidad judía más grande de Turquía, Salomón Molkho estudió la Torá, el Talmud y la cábala, y dejó maravillados a sus maestros por la rapidez con la que aprendía y su capacidad de asimilación. Incluso el gran rabino Yosef Caro, autor de una compilación de leyes y normas de comportamiento, la *Shulján Aruj* («La mesa servida»), quedó impresionado ante la inmersión del adepto en el estudio de los textos sagrados. El hecho de que alguien hasta entonces tan ignorante se hubiera convertido en semejante prodigio constituía, en opinión de muchos, toda una señal. Era evidente que aquel hombre modesto había recibido un don. Representaba la «regeneración», que se correspondía exactamente con la prescripción cabalística de crear un nuevo espíritu dentro del viejo cascarón.

Por su parte, David emprendió una retirada paulatina a través de Portugal, retomando el camino por el que había venido y agotando los dos meses de plazo que el rey le había concedido para salir del país. Pero el rubenita no podía abandonar del todo la fantástica visión que seguía albergando de sí mismo. Aunque cierta sensación de abatimiento hacía mella en él, decidió sacar algún provecho de su desgracia, convencido de que aún podría alcanzar la gloria renunciando a los bienes terrenales. Así pues, en una ciudad regaló a sus anfitriones la armadura espléndidamente cincelada que utilizaba para desfilar junto con diversas espadas; en otra, le dio a la señora de la casa los anillos de oro y diamantes con los que le habían obsequiado en Italia. A su paso por otras localidades fue repartiendo sus trajes y túnicas de seda, cual san Francisco de los judíos. Llegó incluso a enviar al rey Juan un espléndido caballo —junto con todos sus arreos— que había comprado: un noble gesto que implicaba que la relación entre el monarca y él era entre iguales. Durante el viaje, los marranos siguieron echándose a las calles para verlo, besarle la mano y llorar su partida. «No os sintáis abatido —les dijo a los conversos de Beja—, aún han de tener lugar muchas guerras antes de poder recuperar Jerusalén, pero seguro que llegará ese día y el Redentor vendrá a Sión.» Volvió a desplazarse a lomos de una mula

y al final llegó a Faro caminando en medio de una copiosa lluvia para embarcar, junto con Salomón Cohen y otro sirviente, en un barco desvencijado. Pero las humillaciones no acabaron allí. Los vientos poco favorables obligaron a la nave a atracar en un puerto español, y David quedó en manos de unos oficiales y magistrados que no se dejaron impresionar por los documentos que traía consigo. El judío fue encarcelado, y a sus hombres les propinaron una paliza. Cuando fue liberado estuvo vagando por el sur de España, atendiendo en Granada a antiguos musulmanes que se habían quedado sin nada tras un terremoto que había sacudido la región cinco años antes.

La desgracia lo hacía más fuerte. Dios lo estaba poniendo a prueba. ¿Acaso encontraría otros benefactores cristianos? El único destino que no le había propuesto el rey Juan era Francia, de modo que, como cabía esperar, se dirigió a ese país, donde fue detenido en 1528 y pasó dos años en prisión antes de ser liberado por orden del rey Francisco. No obstante, entre las pertenencias que le había arrebatado el monarca francés figuraban las misivas de pergamino que lo habían acompañado durante su aventura, así como sus maravillosos estandartes. Tratar de recuperarlos utilizando cualquier medio que estuviera a su alcance habría supuesto su perdición. Desde Francia, David regresó a Italia en 1530 y, sin dejarse intimidar por la desgracia, decidió solicitar una audiencia con Carlos V, que en aquellos momentos estaba preparándose para ser coronado emperador en la ciudad de Bolonia. Seguía siendo recibido por multitudes entusiasmadas en ciudades como Venecia y Mantua, pero también se multiplicaban los que empezaban a observarlo con recelo, sobre todo entre aquellos para los que Salomón Molkho, y no David, se había convertido en la verdadera Esperanza de Israel. El respetado rabino de Sabbioneta, Azriel Diena, mostraba tanta hostilidad hacia David como entusiasmo ante la figura de Salomón.

A medida que descendía la popularidad de David aumentaba la de Salomón, hasta el punto de que el discípulo comenzó a eclipsar al maestro. Salomón empezó a creer que David había sido el precursor profético, pero que él era el verdadero Mesías. Y Salomón poseía un gran don, que le había sido negado al

rubenita: la elocuencia. En Tesalónica se había puesto a predicar *derashot*, esto es, sermones sobre la Torá en los que exponía unos conocimientos de gran profundidad y amplitud sobre la fe. Su reputación como hombre excepcional se expandió tan rápido y llegó hasta tan lejos que los cristianos, al igual que los judíos, se hicieron eco de ella. Seguía teniendo las excéntricas visiones propias de un profeta de la época, y a medida que aumentaba su fama y se oía a los judíos comentar que Salomón tal vez fuera no solo la avanzadilla sino el mismísimo elegido, este cada vez se afanaba menos en contradecirlos. Comenzó a enarbolar estandartes similares a los que había visto utilizar a David, y a vestir capas bordadas con letras, nombres y números cabalísticos. Estaba convirtiéndose muy deprisa en un verdadero mago, en un príncipe-mago mesiánico, aficionado a entonar extraños cánticos y a pronunciar incomprensibles palabras que, según él, comportarían el fin de la Iglesia. A pesar de ellos, y a pesar de su clara apostasía, cuando llegó a Roma en 1529, en un principio, el papa Clemente lo protegió de la Inquisición. Al parecer, había profetizado —como «la destrucción de Edom»— el año en el que Roma sería saqueada: 1527. En la ciudad pontificia se fue a vivir con los mendigos bajo uno de los puentes del Tíber, y desde allí predijo que el río se desbordaría, como así ocurrió en octubre de 1530. Es probable que eso fuera fácil de predecir, pero lo cierto es que Salomón también profetizó desde la sinagoga que se produciría un terremoto en Portugal, calamidad que también tuvo lugar exactamente el 26 de enero de 1531.

El saco de Roma por parte de soldados amotinados del ejército imperial —tres días de horror, rapiña y destrucción— había dejado al papa traumatizado e impotente, viéndose obligado a sacrificar la causa de su familia, los Medici, a causa de unas escenas catastróficas. Este hecho tal vez explique por qué, cuando Salomón se atrevió a ir a Roma, abandonando la seguridad del Imperio otomano, Clemente VII se sintió atraído por él con una intensidad jamás vista en su trato con David Ha-Reuveni. Si este se había marchado de Portugal como un asceta sin bienes ni posesiones, Salomón lo superó sentándose, con su cuenco de

mendigo, junto a las puertas de Roma durante los treinta días establecidos para un verdadero penitente judío. Ese gesto despertó un gran agrado hacia él, pues cruzó las barreras de las dos religiones. Como señal de su estima, Clemente tomó la decisión extraordinaria de permitir a Salomón que imprimiera sus sermones en la ciudad más cristiana del mundo, por entonces en guerra contra la herejía luterana. El odio a los protestantes no excluyó el afecto por ese judío en concreto. Es harto probable que esos dos instintos estuvieran misteriosamente relacionados.

Todo ello resultaba aún más sorprendente si se consideraba que, desde el punto de vista técnico y legal, Salomón era un cristiano herético que no solo había cometido el pecado imperdonable de volver a abrazar el judaísmo, sino que, además, se pasaba la vida judaizando de manera enérgica y agresiva. Todo ello lo convirtió en un objetivo perfecto de la Inquisición, a cuyos suplicios fue entregado cuando esta tuvo conocimiento de su caso. No había nada que su protector y patrono pontificio pudiera hacer al respecto. Salomón sufrió el rigor atroz del tribunal, que lo condenó. Cuando, como era costumbre, le ofrecieron la posibilidad de salvarse regresando al seno de la Iglesia, rechazó resueltamente la invitación. Prendieron fuego a la pira, y Salomón Molkho ardió en llamas hasta perecer.

Pero esa misma tarde, en los aposentos papales, un visitante fue asaltado por una visión: Salomón caminaba por aquellas dependencias sin que ni uno de los cabellos que poblaban su cabeza mostrara el menor indicio de haber quedado chamuscado. Clemente había hecho un intercambio de mártires, sustituyendo a su amigo Salomón el Judío por un pobre desgraciado.

¿No era suficiente para el profeta ese gesto? ¿No se decidiría por fin a regresar en silencio a la seguridad de los territorios otomanos, donde gozaba de tantos amigos judíos, público para sus homilías, gente dispuesta a escucharlo y a leer sus escritos? Al parecer, no. Pero ningún autor de literatura fantástica podría concebir un final más extraordinario que el que el príncipe David y Salomón el rey escribieron para ellos mismos. Sus caminos volvieron a cruzarse en Italia, tal

vez en 1532, año en que es de suponer que ambos buscaban un refugio y no más ocasiones de difundir el gran proyecto de la redención judía. A pesar de la terrible experiencia de la cárcel, o quizá debido a ella, lo cierto es que David había recuperado su autoestima, lo suficiente como para solicitar una audiencia —que le fue concedida— con Federico Gonzaga, duque de Mantua, ciudad con una comunidad muy grande y viva desde el punto de vista cultural. Lo que ignoraba era que una de las familias judías a las que consideraba aliada, además de anfitriona, lo había delatado a los Gonzaga. Durante su estancia en la casa de Abraham Portaleone, hermano de uno de los médicos judíos más famosos de Italia, y queriendo alardear de sus credenciales ante Carlos V y el papa, David preparó unas cartas para el emperador y el pontífice, supuestamente escritas por su hermano, el rey José, pero, de hecho, reescritas por un copista local al que prometió enseñar el arte de hacer que los documentos parecieran antiguos y gastados. Indignado, Portaleone informó del engaño en la corte del duque, que transmitió la noticia al embajador mantuano en la curia papal, y de allí llegó a oídos del emperador. A partir de entonces, no cupo la menor duda de que David era un impostor.

En un primer momento, este asunto no se hizo público. De vuelta en Venecia, el lugar en el que se había presentado por primera vez al mundo de los judíos y al de los gentiles, David aún tenía motivos para suponer que podía llevar a cabo su misión. El gobierno de la república encargó a una de sus mentes más perspicaces, el geógrafo Ramusio, interrogar a David sobre su viaje y sus orígenes, y el resultado de aquella conversación fue comunicado por otro astuto observador, el patricio Marin Sanudo. David había cambiado su historia para que encajara con sus pretensiones, por entonces más modestas. En vez de buscar armas para una campaña militar, aseguró que tan solo profetizaba la gran batalla que estaba por venir. En cualquier caso, parece que tanto a Ramusio como a Sanudo no se les escapó nada.

En 1532, las dos encarnaciones de la esperanza y la redención de los judíos — el príncipe y el Mesías—, a pesar de los intentos por detenerlas, se desplazaron a

Ratisbona, en Baviera, donde Carlos V había convocado la Dieta Imperial. El viaje tenía sus peligros, reconocieron ambos hombres, pero tanto el uno como el otro habían consultado las alineaciones planetarias y habían llegado a la conclusión de que aquel era el momento perfecto para poner en marcha el proyecto mesiánico. David y Salomón estaban decididos a instar al emperador a volcarse en su guerra contra el sultán. El rabino Josel de Rosheim, experto en negociaciones con obispos, reyes y duques, y el encargado de rendir cuentas de la comunidad hebrea ante el mismísimo emperador, se encontraba en Ratisbona, y era del todo consciente de que nada bueno podría salir de tamaña temeridad. Los territorios alemanes se veían sacudidos por graves conflictos, tanto en el bando luterano como en el católico; lo mejor era no provocar al emperador, aconsejó el rabino a David y Salomón. Es muy probable que aquel se diera perfecta cuenta de que aquellos dos hombres se dirigían directamente a una trampa.

Ni David ni Salomón lo escucharon. Llegaron a Ratisbona como en su mejor momento, haciendo ostentación de su poder con estandartes ondeando en el aire, portando el escudo del papa y una gran espada, todo ello «santificado por los nombres de Dios en hebreo». Tal vez se sintieran conmovidos por la historia judía de la ciudad, sede de la que había sido la comunidad hebrea más antigua de Baviera hasta febrero de 1519, cuando, tras la muerte del protector emperador Maximiliano I, había quedado prácticamente eliminada después de que los judíos fueran obligados a demoler el interior de su propia sinagoga, sobre cuyas ruinas fue erigida una iglesia consagrada a la Virgen María. Muchos de los judíos de Ratisbona emigraron a Venecia, donde tal vez Reuveni entró en contacto con ellos y conoció su espantosa historia. Según el rabino Josel, los dos emisarios del futuro judío consiguieron, de hecho, una audiencia con el rey Carlos. A pesar de los informes secretos que revelaban que David era un impostor, el emperador escuchó durante casi dos horas sus fantasiosas exhortaciones sobre presentar batalla al sultán, preferiblemente con él, David — el guerrero de Rubén, Gad y media tribu de Manasés—, como uno de los

generales de aquella fuerza santa. Dos cronistas mantuanos escribieron que incluso tuvieron la osadía de poner a prueba y tratar de convertir al mismísimo emperador. En toda esta crónica sorprendente sobre dos judíos —un aventurero iluso y otro poseído por una identidad mesiánica— que aparecieron de la nada y fueron de corte en corte, siendo recibidos por cardenales, reyes y un papa, la escena más inverosímil tuvo lugar cuando los dos aparecieron, ataviados con sus túnicas bordadas con las letras —mágicamente reordenadas— del nombre de Dios, ante Carlos V, el titular del imperio de la cristiandad católica, acosado por turcos y protestantes, intentando convencerlo de que debía convertirse al judaísmo para que la fortuna le sonriera. Ese descaro no tendría sentido alguno a no ser que David y Salomón de verdad creyeran que el curso de la historia judía había llegado a un momento en el que sus perseguidores iban a convertirse en los instrumentos de la redención. Aunque estaban absurdamente engañados en todo lo demás, era cierto que, en efecto, había algunas figuras entre los gobernantes y las autoridades de la cristiandad que realmente creían que la larga saga épica de la historia judía estaba ligada de alguna manera al destino del cristianismo. No sería la última vez que se produjera este hecho.

Salomón consideró que, si bien el emperador no parecía para nada dispuesto a seguirlo en su práctica de una circuncisión en edad adulta, la audiencia había ido razonablemente bien; además, le había sido concedido el derecho de residencia en Ratisbona. Estaba equivocado por completo. Su habitual elocuencia no había tenido el éxito esperado. Las palabras, todo tipo de palabras —místicas, mágicas, racionales, bíblicas, estratégicas, proféticas, retóricas, espirituales— fracasaron estrepitosamente. Fuera cual fuera el impacto que aquellas dos autoproclamadas encarnaciones del destino del pueblo judío provocó en Carlos, lo cierto es que, al final, el gran Habsburgo hizo caso a sus horrorizados consejeros. Esos judíos no solo eran ridículos, sino también peligrosos. De modo que, en vez de permitirle que se instalara en Ratisbona, a Salomón lo condujeron encadenado hasta la celda de un calabozo, y a David lo encerraron en otra cárcel. Salomón acabó en Mantua, donde la Inquisición encontró una segunda oportunidad para condenarlo

por hereje y judaizante. Fue «relajado» a la autoridad secular, que, esta vez, tomó todas las medidas necesarias para asegurarse de que el reo que moría en la hoguera era el que debía ser. Fue otro destino propio de los judíos el que Salomón siguió como si se tratara de un final predestinado, uniendo así su historia a las de las generaciones de aquellos que habían muerto a manos de una iglesia perseguidora mientras «se santificaba el nombre de Dios». Como David Ha-Reuveni no podía ser acusado por la Inquisición de ser un cristiano no practicante, se libró de correr la misma suerte que su correligionario; pero no cabía la menor duda de que había violado la prohibición de judaizar. Cierta día —su rastro desaparece en los documentos— fue conducido a España, muy probablemente a Badajoz, donde también pereció en la hoguera.

Pero algo quedó: en las historias que empezaban a escribir los rabinos italianos Azaria de' Rossi y Yosef Ha-Cohen, David y, sobre todo, Salomón, cuyo trágico final llevó a un gran número de hebreos piadosos y cultos a incluirlo en el martirologio judío, empezaron a ser considerados las dos luces que condujeron a muchos apóstatas de vuelta a la Torá. La aventura del rubenita constituyó el primer momento —desde la expulsión de España y la introducción de la Inquisición— en el que judíos y cristianos nuevos percibieron que compartían una identidad común. Algunos de los sorprendentes escritos proféticos de Salomón han llegado a nuestras manos, incluido el titulado *La bestia de las cañas*, en el que se profetiza la caída de Roma, fragmento de un extraordinario poema que sigue transmitiendo la intensidad de su fervor. Incluso entre los asquenazíes más escépticos del norte, su recuerdo sobrevivió a su debacle final en una serie de objetos que se convirtieron en reliquias judías. Una de las túnicas bordadas y uno de los estandartes hicieron un largo viaje a una ciudad que nada había tenido que ver con las profecías y la magia de los judíos: Praga, el primer destino de textos cabalísticos impresos. Fueron identificados por primera vez en la sinagoga Pinkas en 1628, pero más tarde fueron trasladados al museo Zidovske («judío»), en la sinagoga Maisel. Allí, en el interior de una vitrina climatizada, protegidos de los rayos ultravioletas e infrarrojos por cables

de fibra óptica y pintura fotoabsorbente, la túnica y el estandarte aguardan y aguardan la llegada del Mesías liberador.

En tránsito

I. El *CAMINHO DIFÍCIL*

Siempre empezaba en la oscuridad, entre la medianoche y el amanecer, cuando las últimas patrullas del muelle habían acabado su ronda y los guardias estaban roncando o con prostitutas. Como pequeños animales nocturnos que emergieran de sus madrigueras, unas figuras susurrantes cubiertas con grandes capas se dirigían a los muelles del río Tajo llevando solo lo necesario para la travesía de dos semanas hasta Amberes: un puchero, un colchón, pan de galleta, un poco de aceite y un baúl de ropa. El miembro más fiable de la familia, no siempre el padre, tenía a mano la bolsa de monedas de oro, que albergaba muchos más ducados de los que habrían necesitado si no hubieran sido cristianos nuevos. Pero aquellas eran gentes llamadas Gomes, Dias, Lopes, gentes que sabían que en otro tiempo habían sido Cohen, Leví, Benveniste, y tenían que estar fuera de Portugal antes de quedar atrapados en las voraces fauces de la Inquisición.

Para muchos de ellos, aquel no era el principio de su huida del terror. Algunos habían llegado a Lisboa desde la España profunda, cruzando los montes de la frontera. Habían oído hablar de grandes mercaderes, conversos a la fuerza como ellos, que se habían hecho ricos con el negocio de la pimienta y que, como Moisés, habían abierto una senda en medio de las aguas del mar. Dios mediante, ellos no tendrían que vagar durante cuarenta años, aunque mientras cargaban sus carros les rondaba la cabeza la idea de que aquel viaje, por tierra y por mar, iba a

ser duro y largo. Y no se equivocaban.

Aunque el Santo Oficio no obtuvo por fin permiso para iniciar sus pesquisas en Portugal hasta 1536, desde hacía cinco años que se esperaba su llegada. En previsión a esa medida, los que iban a devenir sus principales sospechosos, los conversos a la fuerza de 1497, empezaron a dar los pasos necesarios. Los cristianos nuevos portugueses, que gracias a su conversión se habían librado de la acción inmediata de la Inquisición contra ellos, no lograron quitarse de encima las escenas de terror en las que podían verse atrapados, e imaginaban la reaparición del Santo Oficio en forma de un monstruo diabólico. El más elocuente de todos estos emigrantes, Samuel Usque, dejó salir el Daniel que albergaba cuando, al hablar de la Inquisición, la comparaba con una serpiente de grandes colmillos: «Su cuerpo es de áspero hierro con mortífero veneno amasado, cubierto de una durísima concha de bastas escamas de acero fabricada [...] mil alas de penas negras y ponzoñosas [la] levantan del suelo y mil pies dañinos y destructores [la] mueven».^[1] ¿Hacia dónde huir corriendo, ahora que el rey de Portugal les había cortado el paso y había ilegalizado la emigración de aquellos cristianos que él seguía llamando «judíos»? Estrujar las manos y rezar pidiendo por alcanzar la Tierra Prometida iba a servir de bien poco. Lo que se necesitaba era un lugar seguro de verdad, en el que por la noche se pudieran apagar las velas de un soplido sin temor de que una férrea mano cayera sobre los cuerpos de sus hijos mientras dormían. ¿Venecia? La Inquisición también llegaría hasta allí. Ferrara, un poco más al sur, donde el duque de Este había dado cierto respiro a la persecución, era una posibilidad. Allí se imprimían muchos libros hebreos. Desde Ferrara no había mucha distancia a vuelo de pájaro hasta Pésaro y Ancona. Pero la seguridad los obligaba a tomar la ruta menos evidente, menos vigilada, a través de las montañas en dirección al Adriático. Paso a paso, poco a poco, mirando siempre hacia atrás con disimulo, podrían abrirse camino hasta encontrar la protección del sultán en Oriente. Los rumores de que el turco efectivamente acogía a los judíos con los brazos abiertos quizá fueran ciertos.

Estaban desesperados, pero no solos. En Lisboa y Amberes un consorcio de mercaderes de pimienta y especias, que eran los más ricos entre los cristianos nuevos portugueses, había contribuido a crear un fondo de ahorros para ayudarlos a huir. La solidaridad entre los judíos, de los ricos para con los pobres, de los que se encuentran a salvo para con los que no gozan de seguridad, es hoy en día un tópico de su historia; pero aquella era la primera vez que existía un sistema organizado y lo habían creado precisamente los que no podían llamarse judíos a las claras, sino que iban a la iglesia, se santiguaban y se ponían de rodillas para comulgar y recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. Se rumoreaba que esa caja de resistencia estaba tan llena que el propio emperador Carlos estaba ansioso por echarle mano, si es que lograba demostrar que existía. Si podía desenmascarar a aquellos a los que llamaba «falsos cristianos», las monedas caerían en sus garras. Pero el dinero contante y sonante era lo que menos importaba. Los príncipes del comercio de la pimienta que formaban ese comité de salvamento habían convertido su red de inteligencia comercial en una vía de escape entre continentes: una cadena de navíos, transbordadores fluviales, alojamientos, carretas y conductores y jinetes que se extendía desde la costa atlántica de Portugal hasta los puertos ingleses, y que a través del canal de la Mancha llegaba a Flandes, para después, recorriendo Francia y Renania, y atravesando los pasos alpinos, llegar al valle del Po. Luego, si lograban esquivar los puestos de guardia colocados expresamente en Lombardía con el fin de localizarlos, detenerlos y lidiar violentamente con ellos, quizá lograrán alcanzar la seguridad de Ferrara. Puede que algunos se detuvieran allí; otros continuarían la marcha a través de los Apeninos hasta Pésaro y Ancona, y luego, cruzando el Adriático hasta Ragusa (la actual Dubrovnik), llegarían por último al reino de Solimán el Magnífico, donde por fin serían libres de hacer todo aquello que se habían visto obligados a negarse a sí mismos en Portugal. Las mujeres se zambullirían en los baños rituales y los hombres se circuncidarían. Se reunirían para rezar, se devanarían los sesos para encontrar las frases y las melodías medio olvidadas; resonaría el canto de la lectura de la Torá, e incluso en medio de tanta

devoción —Dios los perdone— se relamerían de gusto ante la perspectiva del cocido del sábado. Se permitirían el lujo de sentirse, provisionalmente, en su hogar.

De camino a su destino turco, todos ellos se encontrarían en manos de los llamados «conductores», contratados por sus benefactores de Amberes. Confiaban a aquellos hombres sus bolsas, a sus abuelos encorvados y a sus niños de pecho. ¿Qué otra cosa podían hacer? En cualquier caso, desde luego, nunca tenían la menor garantía de seguridad. Incluso ya en los embarcaderos del Tajo algunos eran traicionados y llevados a la fuerza. Para esquivar a los corchetes apostados en los muelles, muchos fugitivos se metían, con sus pertenencias, en pequeñas barcas amarradas río arriba, y se trasladaban remando con el mayor sigilo posible hasta los barcos que se dirigían a Flandes, atracados en la desembocadura del río. Si el capitán del barco tenía pocos escrúpulos, quizá los extorsionara para sacarles una cantidad de dinero mayor a la acordada, por desorbitada que fuera, y les robara las perlas que atesoraban para cambiarlas por monedas en Londres o en Amberes. En las décadas de 1530 y 1540 la piratería a bordo conocería una gran prosperidad.

Samuel Usque los veía salir de aquellos barquitos en Amberes, con los rostros desencajados a causa del mareo y del miedo, a menudo expoliados y privados de la bolsa. Los benefactores les proporcionarían entonces alojamiento y un fondo de subsistencia, y convertirían todo aquello que hubiera logrado sobrevivir a la depredación sufrida a bordo —algún collar bien escondido, algún amuleto de plata— en letras de cambio que pudieran ser liquidadas en Ferrara o en Venecia. Se haría saber a los viajeros dónde podrían encontrar sinagogas clandestinas, pero se les advertía en los términos más estrictos que no llamaran nunca la atención, sobre todo con un comportamiento pendenciero o con discusiones ruidosas. Casi nunca ha podido decirse que los judíos, bautizados o no, sean las personas más discretas del mundo. De este modo, sus guardianes provisionales de Flandes los avisaban de que evitaran la más mínima muestra de ostentación: el sábado estaba prohibido sacar del cofre pendientes, encajes finos o brocados.

Sobre todo no el sábado. Semejante descuido atraería a los ladrones, y los ladrones hablarían con la policía. Ya conocían a los corchetes. En Flandes no había Inquisición, y los hombres del margrave o el burgomaestre local hacían la vista gorda con las cosas de los «portugueses», pues sin ellos Amberes no sería más que un puerto flamenco como cualquier otro. Pero la regente, la hermana de Carlos V, estaba ansiosa por husmear y descubrir herejías, y por sacar dinero a los judíos. Para ella y para su hermano, eso eran los cristianos nuevos: judíos antes, judíos ahora, y judíos hasta que fueran quemados en la hoguera y el viento se llevara la ceniza de sus huesos.

Una vez que los emigrantes se hallaban en condiciones de proseguir la marcha, montaban en grupos de veinte o más en carretas cubiertas o en carrozas rudimentarias, pagadas de antemano por sus benefactores. Llevarían encima un *regimento* u hoja de instrucciones acerca de las rutas que debían seguir, sobre con quién contactar en las etapas sucesivas de su viaje o sobre dónde podían detenerse a pasar la noche con seguridad. Se ha conservado una de esas hojas de instrucciones (gracias a la Inquisición, que se apoderó de ella y que, sin duda después de eliminar la red, la guardó como prueba en sus archivos). Sabemos así que los viajeros procedentes de Amberes continuaban su camino hacia el sur hasta Colonia, donde debían buscar «la posada de los Vier Escara».[2] Allí debían ponerse en contacto con el conductor, Pero Tonelero. Su misión era llevarlos en barcos de alquiler Rin arriba hasta Maguncia (Basilea era otro lugar de paso muy utilizado). Dormirían a bordo de los barcos para ahorrar dinero y limitar las posibilidades de exponerse a la vista de la gente y de ser arrestados. Una vez más, se les exhortaba a no levantar la voz (lo que indica con cuánta frecuencia era desatendido el consejo), aunque después de estar encerrados juntos tanto tiempo a lo largo de unas distancias tan considerables habría resultado muy difícil evitar los arrebatos de mal genio. «Dadas las circunstancias debéis comportaros como gentes respetables, evitando todo tipo de reyertas y disputas que puedan producirse.» En Maguncia, en la «posada con el cartel del Pez», otro conductor los ayudaría a conseguir las carretas que necesitarían para

la ruta que debían tomar hacia el sudeste, subiendo y bajando montañas y bordeando los lagos suizos. Pasadas Maguncia o Basilea, donde la región de los lagos se elevaba y daba paso a sucesivas colinas, divisarían, más allá de los prados y de las aguas interminables, las imponentes cumbres de los Alpes, que lanzaban amenazadores destellos de luz. Una vez más serían puestos en manos de muleros y tratantes de caballos que conocían lo que se denominaba el *caminho difícil*. Cuantos pudieran aplazarían el cruce de los pasos de montaña hasta el verano; en la cima de los montes, sin embargo, siempre hacía una temperatura invernal. Los caminos quedaban reducidos a senderos, y las subidas y bajadas eran tan empinadas que los fugitivos tenían que bajar de sus vehículos y caminar, desollándose las manos al agarrarse a la pared de piedra y valerse de las recias matas que crecían en ella para subir a pulso. Estas caminatas y escaladas se veían salpicadas por continuos descensos para recoger los sacos y los fardos que se caían de las carretas. Usque, que en efecto experimentó en persona lo que suponía cruzar los pasos alpinos, escribió: «Asaz de ellos murieron por esos Alpes con extrema miseria y desamparo. Muchos dejaron viudas a sus mujeres a punto de parir, a las cuales, teniendo que dar a luz en aquellos caminos fríos y destemplados, vieras padecer un nuevo modo de desventura».[3]

Una vez en el valle del Po, los aguardaban otra serie de pruebas de gran dureza, esta vez causadas por los humanos y por lo tanto más terribles todavía. Obsesionado con la fuga de los representantes de «la perfidia judía» al bando de los turcos, Carlos V había establecido un departamento de «asuntos marranos» en Amberes provisto de poderes excepcionales para detener, encarcelar e interrogar a los sospechosos, lo que en la práctica significaba invariablemente tortura y expoliación. Su director era Cornelius Scepperus (Cornelis de Schepper), pero su agente más entusiasta se llamaba Johannes Vuysting, quien estableció puestos de control en los caminos hacia Milán y Pavía (ambas ciudades pertenecientes al ducado de Milán, propiedad de los Habsburgo) que venían de los pasos alpinos. Los viajeros eran echados a rastras de sus carretas,

llamados «perros judíos», golpeados, encarcelados y torturados para que revelaran la identidad de los conductores y de los fugitivos, así como la de sus contactos en Amberes y Lisboa, y las familias eran despojadas de todas sus propiedades. Los conductores, los contactos y los escoltas que eran hallados culpables de facilitar la fuga eran condenados a muerte. Sacar una cruz o una imagen de la Virgen de la carreta no engañaba a nadie. Vuysting actuaba como un delincuente autorizado, extorsionando todo el dinero que podía a los aterrorizados criptojudíos (de quienes siempre se decía que estaban cargados de tesoros ocultos, por más que aseguraran ser pobres). Los malos tratos solían acelerar bastante las cosas, sobre todo cuando el objeto de ellos eran los ancianos o los más jóvenes; entonces, como por arte de magia, se materializaba alguna bolsita llena de piedras preciosas. La codicia de Vuysting acabaría con él, pero su rapacidad no era más que una muestra de la avidez que caracterizaba a toda la cadena de mando, desde los comandantes de los pasos fronterizos hasta el mismísimo emperador.

El hecho de que conozcamos todos estos detalles por los archivos de la Inquisición indica que muchos fugitivos no lograron llegar a Ferrara o al Adriático. El milagro obrado por los Socorredores de Amberes fue que muchos consiguieran sobrevivir y continuar el viaje hasta los barcos anclados en el Adriático. En medio de infinitas privaciones y de momentos de terror, los viajeros debieron de invocar la bendición que les diera al salir de Amberes el más poderoso y el más rico de los organizadores de su vía de escape, el mayor de los señores de la pimienta, Diego [Diogo] Mendes, que en otro tiempo se había llamado Benveniste: «La bendición que otrora diera Abraham a Isaac e Isaac a Jacob te doy yo a ti [...] quiera Dios que volvamos a vernos en la Tierra Prometida».[\[4\]](#)

II. LAS HERMANAS

Durante los días de la canícula de 1537, una carabela de dos palos realizó una laboriosísima travesía rumbo al norte surcando el Atlántico desde Portugal hasta Bristol. En vez de bordear las costas de Francia, la nave viró hacia el oeste y se adentró en las aguas bravías del océano, lo que sin duda ralentizó su marcha. Los informes acerca de la libertad concedida por el rey de Francia a los piratas hacían que el cambio de rumbo fuera prudente, entre otras cosas porque a bordo de la embarcación iban dos hermanas que estaban consideradas unas de las mujeres más ricas de Europa. Las dos eran jóvenes y, por lo que se sabía, cristianas nuevas de buena familia.^[5] La mayor, Beatriz de Luna, se había casado a los dieciocho años (y había enviudado a los veinticuatro) con el rey de las especias, Francisco Mendes, de la casa de los Affaitati y los Mendes. Francisco doblaba o más la edad a su esposa, y era dueño de bancos, naves, almacenes, hombres y millones. Desde uno y otro extremo de su negocio — Lisboa y Amberes—, su casa podía hacer y deshacer fortunas extraordinarias, conceder gracias fiscales o regatear con firmeza la concesión de préstamos a los tesoros principescos, aquejados de agotamiento crónico. De ese modo, como a menudo se jactaban, los Affaitati y los Mendes podían resultar la diferencia entre la paz y la guerra, la victoria y la derrota. La firma atesoraba plata y perlas, ónice y rubíes, granos de pimienta y canela en rama, dinero en metálico y letras de cambio. Sus imponentes almacenes, que se levantaban en los muelles del Tajo y del Escalda, estaban atestados de las bolas y los fardos que componían su aromático inventario. Los barcos surcaban los océanos del mundo de arriba abajo por encargo suyo, aunque las licencias bajo las que navegaban fueran oficialmente reales. Esta carabela en concreto, que conducía a aquellas mujeres hacia el norte, había sido fletada en Amberes por Diego Mendes, cuñado por partida doble, pues no solo era hermano de Francisco, el difunto marido de Beatriz, sino que además tenía la intención de casarse con la hermana menor de esta, Brianda. Para la casa, la endogamia, el sistema del llamado «matrimonio de mercado», significaba seguridad. En aquel tipo de dinastías convenía que pérdidas, oportunidades, bienes y capitales se quedaran dentro de la familia.

No podía uno ir con demasiado cuidado, no cuando se era marrano. Siempre se levantaban sospechas potencialmente letales, aunque Francisco Mendes y Beatriz de Luna se habían casado notoriamente al estilo católico ante el altar mayor de la catedral de Lisboa. No importaba que luego hubieran hecho gran ostentación al asistir a misa, o que su hija, llamada Brianda, como su tía, hubiera sido bautizada con todo rigor. Los dominicos y los que les hacían caso — marineros, estibadores, vendedores de pasteles e indulgencias, el propio rey— seguían llamándolos a todos «judíos» y «marranos». Sea como fuere, a puerta cerrada, lejos de los grandes festejos públicos, se habría leído en voz alta y ante testigos un contrato nupcial o *ketubá*, escrito en arameo, como dictaban la tradición y la *halajá*, el conjunto de normas religiosas, el lector amortiguando discretamente su voz mientras enumeraba a toda prisa las numerosas cláusulas del contrato matrimonial.

Para los que no dejaban de hacer preguntas, había excusas perfectamente inocentes para viajar a Flandes. Beatriz y Brianda iban acompañadas de sus sobrinos Juan [João] y Bernardo Micas, hijos de Samuel Micas, médico del difunto rey Manuel y catedrático primero de «filosofía moral» (lo que significaba teología cristiana) y luego de medicina de la Universidad de Lisboa. Con esos antecedentes impecables era hartamente plausible que los jóvenes se dirigieran a iniciar sus estudios en la Universidad Católica de Lovaina. Era también del todo natural que el cuñado de las hermanas, Gonçalo, fuera a Amberes para reunirse con su hermano y socio, Diego, el jefe de operaciones establecido en el puerto flamenco. En 1512 la casa Mendes había abierto su primera delegación y su primer almacén en esta ciudad. Francisco, el mayor de los hermanos, había enviado allí a Diego a dirigir el negocio de la pimienta y las especias, y había entrado provisionalmente en sociedad con un cremonés llamado Giancarlo Affaitati. Al cabo de poco tiempo, otros cristianos nuevos habían seguido los pasos de Diego en Flandes. Manuel Serrão, Gabriel Negro y muchos otros pasaron a formar parte del sindicato y se enriquecieron en poco tiempo. Las rutas de las carabelas portuguesas habían abaratado en gran medida

los precios de las mercancías que hacían la ruta terrestre a través de Asia y luego por barco hasta Venecia. Los preciosos bienes eran descargados en Lisboa, pero allí mismo eran embarcados de nuevo con destino a Amberes para ser exportadas de nuevo al mundo entero, que de repente estaba ansioso por gozar de ellas.

¿Quién sabe por qué se producen las alteraciones del gusto que se convierten en hábitos, por qué en los consumidores burgueses, patricios y aristocráticos — que durante siglos habían estado acostumbrados al sabor corrompido de la carne medio podrida y a la sequedad del pan y las pastas rancias— se efectuó de repente el cambio que supuso dejar de considerar las especias exóticas un lujo culinario y hacer de ellas una necesidad indispensable? Las especias asiáticas, entre ellas la pimienta y el clavo, habían estado presentes en la dieta europea (y también en la de Oriente Próximo) durante siglos, a menudo, como la canela de Sri Lanka, comercializadas por los judíos. Pero el largo tiempo que requería transportar la mercancía desde sus fuentes originarias hasta el mercado local — cruzando el océano Índico y el golfo Pérsico, para continuar por las rutas terrestres que llegaban al norte cruzando el Mediterráneo— hacía de ellas un producto carísimo, casi prohibitivo para todo el mundo excepto para la aristocracia, y las más volátiles, como la canela, eran difíciles de conservar en condiciones óptimas. Pero una vez que la pimienta entró en la dieta habitual de la clase media no hubo vuelta atrás, y nadie quiso seguir comiendo platos que no estuvieran debidamente aderezados con esa especia. La gastronomía experimentó su propio renacimiento. Los dulces, las golosinas y el pan de azúcar (pues los marranos se dedicaban también a la importación de las cosechas de las primeras plantaciones de caña establecidas en las islas del Atlántico, São Tomé, Madeira y las Azores) se convirtieron en un elemento habitual de la dieta. Pasteles y tartas, hogazas y púdines, todo se transformaría con la adición de una pizca de azúcar o de especias. Los melindres, los ponches, las natillas y los bizcochos... todo había que espolvorearlo con especias; tan apetitoso resultaba esparcir unos cuantos granos y pellas bien pulverizadas sobre la comida. Oriente se encontró con Occidente cuando los granos de comino o los clavos de olor

empezaron a tachonar la masa sosa, dura y dorada del queso y la convirtieron en una delicia perfumada. Había que echar una pizca de nuez moscada hasta en un simple plato de habichuelas (como sigue haciéndose en Amberes y en Ámsterdam, donde las judías verdes del tipo que sean se llaman *sperziebonen*); la tortura del dolor de muelas se aliviaba de inmediato con una gota o dos de aceite de clavo.

Todos estos productos fueron introducidos en los paladares europeos por Giancarlo Affaitati y Diego Mendes, junto con otros cuantos socios con los que se sindicaron en algunas empresas específicas. En Amberes esta comunidad era llamada, como si de un nombre en clave se tratase, la «nación portuguesa». Los mercaderes que la integraban se hicieron tan ricos y su fortuna creció con tanta rapidez que en Lisboa y Amberes se reservaron calles enteras para instalar sus almacenes y sus residencias (a veces en un mismo edificio), invariablemente provistas de grandiosas fachadas de piedra. Disponían de un espacio destacado en la Bourse, el palacio de reciente construcción ricamente adornado con columnas y que albergaba la primera Bolsa del mundo. Esta abrió en 1531 con el fin de allegar capital para las empresas comerciales y comerciar en bonos, pagarés, futuros y letras de cambio. El grandioso barrio de Kipdorp —el emplazamiento de aquel reino comercial— era llamado el barrio «portugués». La casa de Diego Mendes era un palacio urbano acompañado de una serie de jardines simétricos, una corte comercial integrada por una familia de sesenta miembros, entre primos y tías, escribientes y secretarios, criados y cocineros (en su mayoría portugueses), que trabajaban con afán a todas horas en su interior. Imaginémos sus cuadros y sus mapas, sus pavimentos de mármol, sus armarios de madera de sándalo, sus techos de artesonado, sus tapices en las paredes y sus alfombras turcas, o sus cortinajes de damasco y de brocado.

Los cristianos nuevos de Amberes, que habían creado este comercio, el primero verdaderamente global, ocupaban el centro de un perfecto bucle de retroalimentación comercial. Como los Fúcares (la familia Fugger) de Augsburgo, los Mendes había empezado tratando con la plata y el cobre del

Tirol, aunque estaban establecidos muy lejos de la región en la que se encontraban las minas. Pero, a diferencia de los alemanes, disponían también de una red de proveedores asiáticos. Algunas cartas conservadas en el depósito medieval de la Genizá de El Cairo muestran la imagen de que los judíos se encontraban bien asentados en la costa de Coromandel, en la India, al menos desde el siglo XII, con amplias ramificaciones en el interior del país.^[6] Durante los siglos de la Edad Media, las rutas comerciales se extendían por el océano Índico hasta el golfo Pérsico, y luego continuaban por tierra hasta Egipto y el Mediterráneo. Pero una vez que hicieron su aparición las flotas portuguesas el entramado mercantil se volvió global, y la comunidad más dispersa a lo largo y ancho del globo, pero también la más fuerte desde el punto de vista cultural, se encontraba en la mejor situación para sacar la mayor ventaja de esa coyuntura. Una vez más, para los judíos y sus descendientes conversos la desgracia de la dispersión se convirtió en una excelente oportunidad comercial. La familia Mendes en particular estaba muy bien posicionada para hacer un gran negocio de aquellos sectores en los que las finanzas se unían con el comercio. La empresa familiar estaba bien provista del capital necesario para crear flotas estacionales: la plata y el cobre en bruto, que era lo único que los mercaderes indios querían a cambio de sus especias. Cuando la pimienta de Malabar se descargaba en Lisboa, se volvía oficialmente propiedad del monopolio real, pero ¿de qué servía eso cuando se necesitaban con urgencia compradores y la corona de Portugal no había entrado en el negocio del comercio? Un imperio marítimo no salía barato, en especial si se necesitaban fuertes y almacenes para proteger sus avanzadillas en una región duramente acosada y llena de belicosos rajás hindúes y príncipes musulmanes, y la corona se veía asediada de manera crónica por la carencia de fondos. Pero ahí estaban los Affaitati y los Mendes para quitarle de encima el cargamento y quedárselo ellos. A veces le ofrecían un anticipo; otras, la corona tenía que esperar a que se efectuaran las ventas en Amberes antes de recibir su parte de la factura. De un modo u otro, las ganancias provenientes del comercio

de la pimienta y las especias llegaron a constituir una cuarta parte de las rentas de la corona de Portugal. Pero la firma comercial que manejaba la mercancía dictaba las condiciones del trato, pagando bajos precios, trasladando el grueso de esta a Flandes, vendiendo a precios altísimos y embolsándose la cuantiosa diferencia. Puesto que otra ventaja de tratar directamente con la corona era la concesión de un monopolio, el sindicato podía manipular los precios reteniendo la mercancía y no haciéndola llegar al mercado internacional. Los beneficios se convertían luego en el dinero en metálico necesario para emprender nuevas navegaciones, y de ese modo la flota de la fortuna seguía echándose a la mar una y otra vez, rumbo a lo que parecía un perpetuo amanecer oriental.

Vistos desde las cortes y las arcas de los reinos cristianos viejos, ese sistema constituía una bendición solo a medias. Las inyecciones regulares de efectivo proveniente de los préstamos que concedían los cristianos nuevos permitían pagar unos ejércitos que, como había puesto dramáticamente de manifiesto el saco de Roma, de lo contrario podían servirse ellos mismos cobrándose lo que consideraban que se les debía y cometiendo de paso actos gravísimos además de bochornosos. Pero al emperador, Carlos V, siempre corto de numerario, le fastidiaba mucho tener que estar siempre desnudando a un santo para vestir a otro o, dicho de otra manera, firmar contratos con los cristianos nuevos para saldar sus cuentas con los alemanes. Una cosa iba ligada a la otra en una cadena infinita de deudas que de un modo u otro siempre remitía a esos cristianos nuevos, a sus gigantescas mansiones y almacenes, a sus barcos, a sus montones de plata, oro y perlas, y a sus despachos llenos de pagarés. El poder que ostentaban era, a juicio de los cristianos viejos, una necesidad perentoria, pero constituía al mismo tiempo una amenaza insoportable. Atrapados en este laberinto de ambiciones y gastos, acreedores y deudores eran poderosos y, al mismo tiempo, carecían de poder, viéndose obligados en todo momento a unirse y a separarse todo lo que pudieran. La codicia obligaba a los príncipes a hacer la vista gorda con las prácticas sospechosas de los cristianos nuevos, pero los ataques de piedad y las imprecaciones de los frailes los obligaban cada tanto a

volver a adoptar una postura combativa. Luego vendrían las acusaciones, las detenciones, las confiscaciones y las amenazas veladas o no tan veladas, pese a que en los Países Bajos no existía la Inquisición. Pero siempre había algún modo de hacer que la vida de aquellos presuntuosos plutócratas judíos se volviera tan difícil que tuvieran que soltar una nueva carretada de oro para poder dedicarse de nuevo a sus negocios como si no hubiera pasado nada. Aquello no era más que extorsión pura y dura disfrazada de celo religioso.

En Portugal, el cuñado de Carlos, Juan III, pretendió empujar toda esta situación hasta sus lógicas consecuencias. Si conseguía persuadir por fin al papa Farnesio, Paulo III (no demasiado proclive a semejante idea), de que le permitiera introducir la Inquisición en su reino, los riquísimos cristianos nuevos portugueses serían desenmascarados, se demostraría que eran herejes judaizantes y perderían por ende sus bienes y sus personas. Al mismo tiempo, Juan era del todo consciente de que se trataba de un golpe irrepetible, por lo que sufría a causa de no saber qué era lo que le convendría más, si confiscar la fortuna de los Mendes o si continuar obligándolos a ponerla perpetuamente a su servicio. Sin ellos, su erario, siempre abrumado de cargas, quedaría a merced de los alemanes y los italianos, mucho más exigentes. Bien mirado, quizá resultara más útil mantenerlos cerca y vigilarlos con atención. De ese modo, en 1532 se promulgó un edicto real por el que se prohibía a los cristianos nuevos abandonar el reino, so pena de muerte, incluso para viajar a las Azores o a cualquiera de las islas situadas frente a las costas atlánticas de África. Cualquier cristiano que colaborara con ellos en su salida, en especial los capitanes de barco, podía ser también condenado a muerte en caso de ser descubierto. Cinco años después, Carlos y su hermana María, antigua reina de Hungría y en aquellos momentos gobernadora de los Países Bajos, propiedad de los Habsburgo, en uno de sus periódicos bandazos entre la línea dura y la actitud más blanda a la hora de abordar la cuestión de los marranos, permitieron que se reanudara la emigración desde Portugal a Flandes. Pero los líderes de la comunidad de cristianos nuevos no eran tan ingenuos como para suponer que el redescubrimiento de ese

pragmatismo fuese a durar mucho tiempo. Había, por tanto, que aprovechar la ocasión. Era preciso que las jóvenes hermanas salieran de Lisboa antes de que el emperador o el rey cambiaran de idea o, peor aún, de que ellos mismos y su enorme fortuna cayeran en manos de la Inquisición.

La renovación del permiso de los cristianos nuevos portugueses para viajar a Amberes fue concedida solo con la condición de que ni se les pasara por la cabeza la idea de trasladarse a ellos o sus mercancías más al este, esto es, al reino enemigo de los turcos otomanos. La sola posibilidad de que llegara a ocurrir algo así sacaba de quicio a Carlos. Pero, por supuesto, ese era exactamente el destino que planeaban los hermanos Mendes cuando se dieron cuenta de que la Inquisición iba acorralándolos poco a poco. Lo único que pudieron hacer Carlos y María para calmar la ansiedad de la comunidad mercantil flamenca de religión cristiana (dedicada al comercio del paño y de otros productos a granel, sector para el que los cristianos nuevos no suponían competencia alguna) fue decir que la pérdida del imperio de la pimienta, las especias y el azúcar iba a suponer una auténtica catástrofe económica. Los reyes no podían soslayar su obligación de atender a sus deberes de cristianos, sobre todo si los mercaderes que se dedicaban al comercio de la pimienta eran herejes judíos y los dejaban sueltos. Como solía ocurrir, la espada que pendía sobre las cabezas notoriamente rígidas de estos últimos no se apartaría hasta que llegara una oferta de dinero lo bastante atractiva. Aquello era una extorsión, sí, pero se trataba de un chantaje real por la gracia de Dios.

Cada cierto tiempo los soberanos cristianos gustaban de repetir aquella situación. Tal vez fuera cuando el ridículo e insolente «emisario» judío David Ha-Reuveni y el autoproclamado mesías Salomón Molkho se presentaron ante Carlos en el momento en que este se hallaba presidiendo la Dieta Imperial de Ratisbona, cuando el emperador decidió que estaba ya harto de la desvergonzada presencia de los «falsos cristianos». Se efectuó un registro en la casa de Diego Mendes, donde se encontró literatura hebrea, en concreto una obra identificada como un libro de salmos. Los cargos que se le imputaron no podían ser más

graves: práctica del judaísmo en secreto; actividades de proselitismo para convencer a otros de que abandonaran el cristianismo con el fin de volver a la fe judaica; delito de «lesa majestad contra Dios y el emperador»; y monopolio comercial, actividad que de repente se había vuelto delictiva. Pero la acusación más peligrosa era la de favorecer la fuga de judíos a Tesalónica, gobernada por los otomanos. Diego lo negó todo excepto el hecho de comerciar con los turcos y de prestar ayuda a los judíos que habían viajado a Venecia y a Ancona.

Obligado a combatir contra los protestantes y los turcos en dos frentes, Carlos V no estaba de humor para casuísticas. Pero si las protestas de inocencia de Diego no surtieron mucho efecto, las alarmas que empezaron a sonar en Portugal, el reino de su cuñado, indujeron a Carlos a pensarse mejor las cosas. Diego había sido detenido antes de que los cargamentos de especias de aquel año se hubieran vendido en Amberes, y por lo tanto antes también de que la corona portuguesa, que vivía al día, pudiera recibir la parte de los beneficios del comercio ultramarino que le correspondía. El suministro de dinero había quedado congelado con drásticas consecuencias inmediatas para el propio Carlos, cuya capacidad de hacer la guerra se vería comprometida ante cualquier incapacidad de cumplir a tiempo con sus obligaciones para con los Fúcares. La repercusión de la detención de un mercader cristiano nuevo tan poderoso como Diego Mendes podía suponer el desarme de todo el imperio.

Los familiares de Carlos vieron este peligro con más claridad que el propio emperador, entre otras cosas porque ellos serían los primeros en sentir cómo se cerraba el grifo del dinero. Tanto Juan III como su esposa, la reina Catalina, otra de las hermanas de Carlos, elevaron ante él airadas protestas. Lo hicieron en primera instancia a ruegos del hermano mayor y socio de Diego en Lisboa, Francisco, que hizo todo lo posible para conseguir la liberación de su hermano en Amberes. Juan escribió una carta al emperador en la que calificaba a Francisco, su marrano favorito, el «más importante, más considerable y mejor surtido mercader conocido hoy en día», quien «a todos los respectos ha servido siempre tan satisfactoriamente que le estoy agradecidísimo y tengo muchos

motivos para alegrarme de otorgarle mi gracia y mis favores». [7] Tanto el rey como la reina rogaron al emperador que usase su influencia para conseguir que Diego y sus «derechos» fueran tratados con respeto y equidad, y que se llevara a cabo una investigación adecuada e imparcial. Lo que se deducía era que los cargos de judaización carecían de fundamento, cosa que por una parte era verdad, aunque por otra no. La situación era de lo más sorprendente: el rey de Portugal, cuyo afán de introducir la Inquisición en su reino era bien conocida, hacía todo lo posible por favorecer a un marrano acusado de judaizar y al que en estas cartas no solo le daba su nombre de cristiano nuevo, sino también el de Benveniste, su antiguo apellido judío. Juan sabía todo lo necesario sobre Diego Mendes, pero ante la falta de efectivo se imponía la necesidad. También intervinieron otros miembros de la real cofradía de los sin blanca, en particular Enrique VIII de Inglaterra, que en 1532 era todavía un buen católico y cuyo gobierno dependía también de los préstamos regulares del negocio bancario de la casa Mendes. Thomas Cromwell, que había coincidido con Diego y con la «nación portuguesa» durante el tiempo que estuvo en Amberes, fue nombrado canciller de Hacienda en 1533 y participó de la consternación general provocada por el potencial hundimiento de la empresa.

De este modo, Carlos cedió. El precio que se cobraron María y el emperador (tan rapaz como santurrón) por liberar a Diego fue ni más ni menos que cincuenta mil ducados de oro, pagados por adelantado. Se trataba de un chantaje puro y duro, pero funcionó. Diego fue puesto en libertad y no pisó la cárcel, pero el impacto de su detención —la sensación de que el más poderoso de todos ellos podía ser fulminado en un instante, convertido en un pordiosero de la noche a la mañana, quizá puesto en manos del verdugo o enviado a la hoguera— no se olvidaría nunca dentro del círculo familiar. En Lisboa, Francisco empezó a pensar en lo impensable: ¿no sería quizá más prudente para la empresa y para la familia ir trasladando poco a poco sus activos y a las propias personas a un lugar más seguro, Venecia quizá, o (sin decirlo siquiera, debido a los riesgos fatales que una cosa así conllevaba) incluso más al este, fuera completamente del

mundo cristiano? Semejante proyecto, aunque provisional, era peligrosísimo. El cargo más grave que podía imputarse a los cristianos nuevos, peor que el de judaización, era el de ayudar y favorecer a los turcos. Y ¿qué ayuda más eficaz podía haber que la migración a Oriente de una de las mayores fortunas del mundo? Pero, pese a la prudencia de sus cavilaciones, en su mente Francisco se encontraba ya en tránsito. Corría ya 1534 y sentía (y con razón, como no tardaría en demostrarse) que la muerte se acercaba a toda velocidad. Era preciso tomar disposiciones muy precisas. Tal como permitían las leyes portuguesas, la mitad de su inmenso patrimonio sería legado a su viuda, de solo veinticuatro años; otros dos tercios del resto irían a parar a su hija Brianda. Lo que quedara sería utilizado para un funeral en consonancia con la riqueza y el poder de Francisco. En el momento en que tuvo lugar ese funeral, unos meses más tarde, todo estaba ya dispuesto para el traslado en caso de que sucediera lo peor y de que el rey Juan III, recién provisto de fondos, se viera libre de la obligación de mendigar ayuda a los marranos y reanudara sus esfuerzos con vistas a introducir la Inquisición en Portugal.

Que esto último sucediera o no dependía de la presión que Carlos V lograra ejercer sobre el papa Paulo III. Como Clemente VII, Paulo no tenía ninguna prisa por poner más presión sobre los cristianos nuevos que tan útiles habían resultado para él y para su tesoro. Pero un emperador impaciente era un emperador amenazante, y la imagen que tenía Carlos de sí mismo como campeón universal de la cristiandad iba engrandeciéndose con cada campaña que emprendía. En 1535 había obtenido una gran victoria naval frente a las costas del norte de África sobre la armada de Hayreddin Barbarroja, hasta ese momento una formidable marina de guerra construida por encargo del sultán en los astilleros de Constantinopla. El espectacular botín que supuso la captura de Túnez, o lo que quedó de este país tras su saqueo, se lo llevaron los cristianos, y la consiguiente euforia insufló en el emperador nuevos ánimos de cruzada. Se despertó en su interior la perspectiva de inaugurar la edad de oro del cristianismo, quizá incluso de reconquistar Jerusalén. Se reanudó la presión

imperial sobre Roma para que esta entregara a los cristianos nuevos portugueses. El 23 de mayo de 1536, el Santo Oficio de la Inquisición fue establecido oficialmente en Portugal. Cuatro años después Lisboa asistiría, con el entusiasmo festivo habitual, a su primer auto de fe. La quema de la carne de los vivos, de los huesos de los muertos, e incluso de las efigies de los condenados *in absentia* tendría lugar a intervalos regulares hasta bien entrado el siglo XVIII. La quema en efigie habría sido considerada una mascarada absurda de no ser porque comportaba además la confiscación de los bienes de los reos.

El plan de emigración precautoria de los Mendes ya se había puesto en marcha cuando llegó otra alarmante noticia del todo distinta, que no vino más que a precipitarlo. Para asegurarse de que, al margen de lo que pudiera suceder a la familia Mendes en manos de la Inquisición portuguesa, sus bienes permanecieran a su alcance, Juan III propuso en términos concluyentes a la viuda de Francisco, Beatriz, que su hija, la pequeña heredera Brianda, fuera llevada a la corte para que la reina Catalina la criara como tutora y la casara con algún caballero de impecable raigambre cristiana vieja y de noble cuna. De ese modo, la mancha de su origen que pudiera seguir afectando a la dinastía quedaría por fin lavada. Aunque fingiera sentirse halagada, la familia Mendes estaba terriblemente preocupada. Aparte de la aversión a aquella cristianización irreversible, había que considerar la faceta material del asunto. Los casamientos dentro del propio clan habían sido siempre la mejor estrategia para controlar la fortuna que compartían todos sus miembros. Una cosa era que un Mendes se casara con otro cristiano nuevo en la iglesia para guardar las apariencias, y otra del todo distinta ir al altar de la mano de un cristiano viejo de familia de rancio abolengo. Ahora sí que no había más remedio. La niña, su madre y su tía —todas las Mendes— tenían que salir de Portugal. Y rápido.

En alta mar, empujadas por los vientos estivales de 1537, las dos hermanas de

origen marrano fueron cambiando de puertos y de identidad. Cuando estaban en compañía de terceros eran Beatriz y Brianda de Luna; pero bajo cubierta, cuando no había intrusos a su alrededor que pudieran oírlas, se llamaban a sí mismas por los nombres judíos que acabarían por asumir: Gracia y Reyna. La fidelidad a los nombres, por bien disfrazados que estuvieran, importaba mucho en el mundo de los marranos. Lo mismo que el hecho de que antes de ser bautizados y de convertirse en Mendes en España, los antepasados de la familia Benveniste habían ejercido también de rabinos, el más grande de los cuales había sido Sheshet ben Isaac ben Yosef —sinónimo de piedad y erudición—, arabista, médico, intérprete del Talmud y de la Torá y filósofo. El bisabuelo de Francisco, Diego y Gonçalo, Abraham Benveniste, había ascendido hasta convertirse en rab de la corte (o rabino mayor de Castilla), responsable ante la corona de las comunidades judías del reino, encargado de asignar y cobrar los tributos y de gestionar las finanzas de todo el país. Su descendiente, Beatriz de Luna, tal vez recibiera su nombre en recuerdo del gran noble toledano don Álvaro de Luna, que había sido un importante protector y benefactor de los judíos y que después caería en desgracia.

El prestigio de los Benveniste supuso que en 1492, el año de la expulsión, fueran una de las seiscientas familias destacadas a las que les fueron concedidas unas generosas condiciones para su establecimiento en Portugal (mientras que a más de cien mil correligionarios suyos solo se les permitió permanecer seis meses en el reino).^[8] Esta circunstancia no los libró de la conversión forzosa impuesta en Portugal en 1497, pero el propio hecho de la coerción, junto con la promesa que hizo el rey Manuel I de dejar en paz a los cristianos nuevos durante veinte años, demuestra que la doble lealtad religiosa de los marranos continuaba. Una salchicha elaborada con carne blanca de pollo podía pasar por ser de cerdo (lo que todavía sigue llamándose en Lisboa «salchicha de marrano»). Quizá efectuaran minuciosos cambios de vestido el viernes por la noche. Los más atrevidos quizá encontrarán la forma de celebrar la fiesta de Purim, la celebración de Ester, con dulces y canciones en judeoespañol (ladino). Nada de

esto equivalía a judaísmo, pero representaba cierta forma de mantener con obstinación los modos de vida judíos. Durante los siglos posteriores —y en circunstancias que podrían ser más o menos severas que las que se encontraban en aquellos momentos las mujeres de la familia Mendes/de Luna, surcando las procelosas aguas del Atlántico—, serían incontables los cuasijudíos, los judíos convencidos, los judíos tibios, los judíos nostálgicos, los judíos indefinidamente observantes o no observantes en absoluto de los preceptos religiosos, desconectados, por propia elección o contra su voluntad, de los preceptos de la Torá, que lograrían sobrevivir a los diversos capítulos de la historia judía. Beatriz-Gracia, que había visto depositar el cadáver de su marido, Francisco Mendes, en la tumba para su descanso eterno a través de los ritos de la Iglesia, no ahorraría esfuerzos hasta ver a su esposo enterrado de nuevo en el monte de los Olivos, en una sepultura con vistas a Jerusalén.

El viaje que realizaron Beatriz-Gracia y Brianda-Reyna desde Lisboa hasta Londres, y desde Calais hasta Amberes, no debe medirse solo en kilómetros, pues, más allá de lo que conocieran ambas mujeres y sus sobrinos de su historia judía cuando llevaban vida de cristianos nuevos, estaban ahora a punto de iniciarse en un mundo que abrazaba esa historia por completo y de forma muy peligrosa: se disponían a llevar la vida clandestina de los socorredores y los conductores. Muy próximas geográficamente, las comunidades de Londres y de Amberes coexistían manteniendo una relación de constante tira y afloja. Cuando les apretaban demasiado las tuercas en Flandes, las personas y los capitales se trasladaban a la ciudad del Támesis; si donde había problemas era en Inglaterra, como sucedería en 1542, la tendencia se invertía. Cuando las hermanas de Luna llegaron a Londres, se encontraron con la doble vida que ya debían de conocer de Lisboa.^[9] A la luz del día y en los tratos de negocios que efectuaban con mercaderes, cortesanos y nobles carentes de recursos, los más o menos setenta miembros de la diminuta comunidad hebrea eran pública y necesariamente «portugueses», pues un ordenamiento promulgado durante el reinado de Enrique IV, el *De haeretico comburendo*, especificaba que cualquier cristiano que

practicara el judaísmo debía ser condenado a muerte.^[10] De ese modo, como en Lisboa, aunque se casaban estrictamente con personas de su comunidad, los judíos celebraban una ceremonia nupcial en una iglesia. En el espíritu de esta doble vida, Gonsalvo Anes [Eanes], que más tarde se convertiría en Dunstan Anes o «Ames», tenía un apellido que en portugués significaba «hijo de Juan», pero para los hebreos el nombre aludía también a los *anusim*, como eran llamados en el judaísmo los que se veían obligados a convertirse a la fuerza al cristianismo. En tiempos de Isabel I el apellido de la familia se convirtió en Amis; Dunstan, tendero de la alta sociedad, disponía de un escudo de armas registrado en el colegio heráldico y era calificado de «proveedor y mercader» de la casa de la reina.^[11] Pero la posición de los miembros de la colonia portuguesa siempre era precaria. En 1542, varios mercaderes de este origen fueron detenidos bajo la sospecha de ser judíos en secreto y, aunque ninguno de ellos fue ejecutado, todos sus bienes fueron confiscados. No obstante, pese a todas las precauciones tomadas, los viernes por la noche algunas sombras embozadas llamaban a la puerta de la casa de Luis Lopes, cerca de la Torre de Londres. En aquella sinagoga clandestina improvisada se encendían velas y se recitaban oraciones entre susurros.

Cuando llegaron las hermanas, los marranos ingleses se hallaban bajo la protección de la personalidad más pragmática del gobierno de los Tudor: Thomas Cromwell, hombre de la City hasta la médula. Había conocido por primera vez a los portugueses en Amberes, donde llegó (por segunda vez) alrededor de 1514, dos años después de que la familia Mendes estableciera allí su empresa. Les había estrechado la mano, había firmado varios contratos con ellos, se habían invitado con amabilidad unos a casa de otros, y habían observado que ambos tenían los mejores médicos, los mejores libros y la mejor cocina. Se formaron lazos comerciales de la forma más natural. La lana cruda inglesa iba a parar a Flandes, donde era elaborada y transformada en velarte; a cambio llegaba a Inglaterra la pimienta, que había pasado a formar parte de una dieta rica en carne. Más adelante, cuando Cromwell y su regio señor, Enrique

VIII, se volvieron más ambiciosos, los portugueses les resultarían útiles. ¿Quién pagó en realidad el campo del Paño de Oro, en el que Enrique VIII superó incluso a Francisco I de Valois en sus ostentosos combates de lucha caballeresca? Desde luego que no los burgueses de Norwich ni la pequeña nobleza de Devon. Y lo mismo cabría decir de la Marina Real, todavía en pañales, de la incipiente marina mercante o de los fuertes y la armadura de gala. Y al final el dinero judío, que había pagado la construcción de tantas grandes abadías y tantos monasterios de Inglaterra, se pondría a disposición de un gobierno que exigiría su destrucción.

Los lazos con los portugueses eran necesarios tanto en términos teológicos como financieros, de modo que convenía que algunos de esos hombres de negocios y médicos de Bristol, Southampton y Londres fueran al parecer también rabinos con parientes eruditos en el extranjero. La defensa que estaba armando Enrique VIII para su divorcio de Catalina de Aragón se basaba en la interpretación que él hacía de la prohibición de contraer matrimonio con la esposa del propio hermano contenida en la Torá. En ella podía encontrarse, en efecto, dicha interdicción en Levítico 18, 16; pero, como suele ocurrir en las escrituras sagradas, el rey, su canciller Tomás Moro y Cromwell descubrieron asimismo que en Deuteronomio 25, 5 se leía también una disposición aparentemente contradictoria que de hecho exigía el casamiento con la esposa del hermano difunto cuando esa unión no había tenido descendencia. Y, por desgracia, eso era lo que había ocurrido en el matrimonio de Catalina y Arturo, el hermano mayor de Enrique. Parecía que los conversos o cristianos nuevos eran quienes podían resultar más útiles en unas circunstancias tan desconcertantes y, a través de ellos, se movilizó a varios rabinos para que proclamaran un dictamen que complaciera las necesidades de la corona. Pero aunque el enviado de los Tudor a Venecia en busca de pareceres favorables logró encontrar a individuos dispuestos a apoyarlos, tuvo que hacer frente también a ciertos rabinos de la zona que sostenían de manera inflexible la opinión contraria. Lo último que deseaba la comunidad clandestina de Londres era un

debate talmúdico en el que se viera implicado el divorcio real, de modo que intentó evitar enzarzarse en una guerra de interpretaciones.

Beatriz y Brianda estaban cerca de descubrir a sus socorredores. Uno de ellos, un mercader y rabino tuerto, Antonio de la Ronha, calificado de «maestro en teología» (lo que significaba que era un clérigo a cargo de la comunidad), había sido detenido en Amberes en el curso de la redada de 1532, la que había hecho caer en la trampa a Diego Mendes. Para no ser castigado, Ronha se había trasladado a Londres, donde se convirtió en otro fiable eslabón de la cadena de la emigración. Cuando la situación se volvió peligrosa en Amberes, otro soldado de este ejército clandestino, Cristóforo Fernández, se estableció en los puertos ingleses —Southampton y Bristol, además de Londres— con la misión de avisar a los viajeros que se dirigían a Flandes de que no era aconsejable seguir adelante. Tras desembarcar en Inglaterra y ser trasladados sanos y salvos a Londres, los emigrantes serían alojados y albergados por los socorredores de ese país. Por inquietante que pudiera resultar su aspecto, Ronha les guardaba todas las cosas de valor que hubieran logrado traer de Portugal y las convertía en letras de cambio que pudieran cobrarse en Amberes.

El hecho de que las hermanas de Luna se quedaran por algún tiempo en Londres (resulta muy difícil reconstruir con exactitud cuánto, pero desde luego varios meses) indica que, aunque la prohibición de emigrar a Amberes había sido levantada, la situación seguía siendo peligrosa. Beatriz y Brianda habrían cruzado el canal de la Mancha hasta Calais y luego habrían viajado en un coche cerrado a Amberes. Una vez que hubieran llegado sanas y salvas a su destino, habrían tenido que comportarse como dos *senhoras* cristianas de intachable virtud. A diferencia de lo que sucedía en Londres, sin embargo, en el puerto flamenco habrían podido salir de las sombras. Allí descubrirían otra comunidad que había aprendido a vivir al mismo tiempo dos vidas distintas. Habrían podido leer libros hebreos publicados en la imprenta del editor cristiano Daniel Bomberg, cuyo catálogo, en caso de necesidad, habría podido justificarse por el constante interés de los teólogos y filósofos cristianos viejos. Pero allí donde las

paredes no tuvieran oídos, se habrían enterado de que Bomberg estaba también al tanto del mundo de los socorredores y de que formaba parte de él. En casa de los Mendes habrían aparecido otros hombres que habitaban en las dos culturas, quizá cuando se cocieran de forma clandestina las *matzot* o cuando trajeran la carne de algún matadero kosher: Diogo Pires, «Pyrrhus Lusitanus», poeta y traductor, y un círculo de médicos que hacían de intermediarios entre el mundo de los cristianos y el de los judíos.^[12] El más prestigioso de esos galenos era «Amatus Lusitanus», médico de la propia gobernadora, María de Hungría. Con el nombre de converso de João Rodrigues de Castelo Branco, se había licenciado en la Universidad de Salamanca, pero, al igual que tantos otros, se había adelantado al establecimiento de la Inquisición en Portugal yéndose a vivir a Amberes. Allí empezó a publicar sus obras y a trabajar en diversos estudios anatómicos del sistema vascular que culminarían con la identificación de las válvulas venosas. En esa ciudad, donde existían varios jardines botánicos, tuvo también la posibilidad de incorporar a su farmacopea diversas plantas procedentes de Asia y América, entre ellas la pimienta, la canela o el jengibre. Se daba por supuesto que el médico era tan buen cristiano como el clan de los Mendes, aunque los que anduvieran a la caza de pistas quizá se preguntaran si no se haría llamar ahora Amatus Lusitanus porque el apellido de su familia había sido en otro tiempo Habib, que significa «amado».

La cuestión, como siempre, era si las perentorias necesidades financieras de los Habsburgo garantizarían o no su inmunidad ante un examen más exhaustivo. El sobresalto de 1532 indicaba que no, pero lo cierto era que habían logrado sobrevivir. Siete años después, en 1539, todo parecía marchar bien. Brianda y Diego contrajeron matrimonio ostentadamente en la gran iglesia catedral de Nuestra Señora de Amberes. Su hija, Beatriz, nacida un año después y llamada como su tía, fue bautizada de manera oficial y pública. En reconocimiento de los servicios especiales prestados a la corona y a la ciudad, Diego y su familia obtuvieron el significativo privilegio de celebrar culto en una capilla privada en el interior de su propia casa. En el momento nadie investigó a fondo la

naturaleza exacta de las oraciones que allí se rezaban, y menos mal que así fue, pues las pruebas obtenidas más adelante por la Inquisición demuestran que en realidad se trataba también de una sinagoga, en la que se recitaban en español las oraciones judías llamadas en hebreo *tefillot*. Las Mendes lograron tener acceso incluso a los conventos de las carmelitas, gesto que habría podido significar el interés que tenían por la piedad devocional, pero que con más probabilidad (como atestiguan de nuevo los archivos de la Inquisición) habrían pretendido con ello establecer contacto con muchachas enviadas por otras familias de conversos.

Nadie pensaba que todo aquello fuera a prolongarse: para los judíos, los refugios seguros son siempre algo provisional. El pesimismo precautorio no estaba en absoluto fuera de lugar. En 1549 los cristianos nuevos serían expulsados de Amberes, cuya inmensa riqueza habían creado ellos. Seguiría a continuación medio siglo de violencia religiosa, de guerras, asedios y matanzas que no complacerían de ningún modo a los judíos que vieran el panorama desde lejos, aunque la caída de un nuevo imperio viniera a sumarse, como de costumbre, a los textos proféticos de Jeremías, Daniel y compañía. Algunas de las grandes personalidades de la esfera de los Mendes escaparían mientras pudieran. Amatus Lusitanus se trasladó al clima más acogedor de Ferrara, donde llevaría a cabo la disección pública de doce cadáveres y publicaría su gran obra sobre medicina vascular. Luego seguiría adelante por la ruta de los socorredores hacia Venecia, Pésaro, Ancona y por último Tesalónica, donde compondría y publicaría su conmovedora versión del juramento hipocrático, que manda a los médicos tratar a los pobres igual que a los ricos, antes de morir víctima de la peste en 1568.

Su traslado inicial a Amberes tuvo lugar en 1540, el mismo año que la comunidad se vio sacudida por otro sobresalto. Uno de los conductores, Gaspar Lopes, pariente de Diego, fue atrapado por los interrogadores del Milanesado y torturado hasta que se convirtió en delator, traicionando a toda la red ante la Inquisición. La crisis financiera de rigor indujo a María y a Carlos a mirar para

otro lado (sin duda para gran escándalo del Santo Oficio), pero la sensación de peligro fue tan intensa que Diego tuvo la precaución de hacer venir de Londres a los socorredores (incluido Antonio de la Ronha) para celebrar una reunión secreta en Amberes en la que se discutirían las eventuales emergencias. Era evidente que Beatriz, con treinta años ya cumplidos, había sido puesta al corriente de todo y era considerada una administradora capacitada de la importantísima parte de la hacienda de los Mendes que les correspondía a ella y a su hija.

Esa confianza no era inusual para con las viudas de los conversos, que, tanto según la ley rabínica como según la de los gentiles, podían ser consideradas propietarias del legado (incluida su propia dote) dejado en herencia por su difunto marido. Lo extraordinario en el caso de Beatriz era que los varones de la casa Mendes le confiaran la administración de una fortuna tan inmensa, equivalente quizá a unos seiscientos mil ducados de capital de toda la familia. Lo que nunca sabremos es la relación exacta que existía entre Beatriz y su cuñado. Algunos historiadores creen que había sido con ella, y no con su hermana menor, con la que Diego habría tenido intención de casarse en un principio, aunque, como habría podido atestiguar Enrique VIII, la existencia de la joven Brianda habría excluido esta posibilidad según el Levítico. Pero en ese momento (si no antes) empezó a suceder algo extraño entre las dos hermanas. Hasta hace muy poco ambas, la mayor y la menor, han sido retratadas, en consonancia con las imágenes renacentistas de mujer virtuosa y libertina, como dos caracteres opuestos. Como existe una larga tradición (empezando por los escritores a los que ella misma encargó contar su historia) de canonizar a Beatriz-Gracia como la encarnación de la *eshet chayil*, la inestimable «mujer preciosísima», cabría deducir que Brianda era lo contrario, en la mayor parte de los libros de historia se la describe como una mujer más hermosa, más impulsiva y caprichosa, incluso vengativa (aunque esta dicotomía quizá nos hable más de la necesidad de crear un cuento de hadas judío de dos hermanas —una sabia y fea, y otra bonita y mala— que de una realidad).[13]

Ya que no como marido y mujer, Beatriz y Diego se convirtieron en consortes en otro sentido: socios y dueños conjuntos de una de las mayores fortunas del mundo. Diego iniciaría a Beatriz en la faceta cautelar de la teneduría de sus libros (cuentas y propiedades secretas, letras de cambio que podían ser cobradas en las distintas paradas establecidas a lo largo y ancho de Europa, uso de tinta invisible cuando se considerara necesario, lenguajes cifrados para algunos asientos: trucos todos a los que tendrían que recurrir a lo largo de los siglos otras dinastías de financieros judíos).

De ese modo, cuando Diego Mendes cayó enfermo de muerte y le llegó la hora en 1543, fue a su cuñada y a no a su esposa a la que confió la responsabilidad de administrar no solo sus bienes, sino también los de su hija de apenas tres años. Diego se terminó casando con una de las hermanas de Luna, pero luego no dudó en cambiar las tornas a la hora de hacer testamento, en flagrante violación, por si fuera poco, del acuerdo prematrimonial contraído con su esposa. Quizá lamentara su elección. Se ha supuesto durante mucho tiempo que consideraba que su mujer no estaba capacitada y por lo tanto no era digna de que le confiara su hacienda, y que no le faltaban motivos para ello. Pero más allá de lo que tuviera de negativo Brianda, el tercer hermano, Gonçalo, nunca supo verlo, pues a la hora de hacer testamento poco antes de fallecer en 1545 no tuvo el menor inconveniente en legar la mitad de sus bienes a cada una de las dos hermanas. Se mire como se mire, la decisión de Diego supuso una dolorosa humillación para Brianda, su viuda. De hecho, a partir de ese momento se convirtió en una pensionada o pupila bajo la tutela de su hermana mayor. Brianda no aguantaría aquella indignidad sin rechistar.

Beatriz, por su parte, había renacido como ejecutora de la herencia, circunstancia que hacía de ella la mujer más rica de Europa. Perfectamente conscientes de ello, María y Carlos —empeñados siempre en compaginar su necesidad de mantener a la casa Affaitati-Mendes y su dinero tan complacidos como fuera posible con su afán igual de imperioso de dar caza a los herejes— buscaron la forma de utilizar el capital de Beatriz en su propio beneficio. Por el

momento el tesoro era suyo, pues debía ser colocado en un depósito fiduciario pendiente de la liquidación debida legítimamente a sus dueños. Pero tarde o temprano esas obligaciones cumplirían. Era muy poco probable que ninguna de las dos viudas, por mucho que hicieran gala de piedad cristiana, aceptara contraer matrimonio con alguien perteneciente al círculo imperial, pero tal vez la hija de Beatriz, a punto ya de llegar a una edad núbil, pudiera ser casada con algún cristiano viejo de incuestionable lealtad al emperador. Se encontró un buen candidato en Fernando de Aragón, hijo ilegítimo del propio soberano y por lo tanto dependiente por completo de los Habsburgo para garantizar su fortuna. Una vez concluido, este casamiento dejaría la enorme porción de la riqueza de los Mendes correspondiente a la joven Brianda a disposición de las arcas imperiales, que, como siempre, se vaciaban tan pronto como se llenaban. Y, por supuesto, ¡los obstinados Mendes no rechazarían la eventualidad de emparentar con los Habsburgo!

Pero lo cierto es que la rechazaron. Beatriz se había negado ya a aceptar las insinuaciones de la dinastía portuguesa de los Avís; y los Habsburgo, incomparablemente más distinguidos, se encontraron con el mismo repudio. Para Beatriz, emparentar con la familia imperial era menos importante que la integridad de su clan, el vínculo secreto que mantenía unida a su casa judía. Consciente de que tal desaire era peligroso, Beatriz se inclinó por darles largas a sus interlocutores. Cuando María le pidió celebrar una entrevista para plantear la cuestión de la hija casadera de la madre millonaria, la contestación que le dieron (en varias ocasiones) fue que lamentablemente la señora se hallaba indispuesta. La indisposición parecía incurable: «La madre se disculpa con el pretexto de la enfermedad —decía María en una carta a su hermano— y seguramente lo volverá a hacer».[\[14\]](#) La exasperación dio lugar al uso de otros tipos de presión. De repente los cristianos nuevos de Amberes vieron cómo empezaban a presionarlos de nuevo y cómo se estrechaba el cerco a la red que facilitaba su fuga. Los recién llegados empezaron a ser detenidos, encarcelados y torturados. La familia Mendes asumió riesgos aún mayores escondiendo a algunos fugitivos

tras los muros de su propia casa, estrechamente vigilada. Por su parte, preocupada por la posibilidad de que se produjera un éxodo general de los cristianos nuevos portugueses de Amberes, María se abstuvo de volver a encarcelar a ningún miembro del clan Mendes. Pero en aquellos momentos todo se encontraba en el filo de la navaja.

Había llegado la hora de marcharse. Beatriz se había hecho cargo de la gestión de la seguridad del negocio familiar y había empezado ya a liquidar con discreta urgencia la empresa de Amberes. Las existencias eran cargadas en arcas y enviadas a Baviera para ser almacenadas y salvaguardadas por los socios de la empresa. Se elaboró un croquis de las deudas pendientes que debían cobrarse por el camino, cuando la familia emigrara. Numerosos departamentos de gestión fueron suprimidos y trasladados de distintas formas a diversos lugares, para ser reconstituidos como efectos negociables, efectivo o acciones allí donde el clan Mendes decidiera establecerse. Cuando en la primavera de 1545 llegó la hora de dar el paso definitivo, Beatriz ya había establecido la costumbre de realizar cada año un viaje al balneario de Aquisgrán, de modo que una nueva excursión no tenía por qué parecer nada fuera de lo normal. Cuando quedó patente para el gobierno imperial que las Mendes viajaban no ya en dirección al norte, sino hacia el sur —primero a Besançon, luego a Lyon y al valle del Ródano, la ruta habitual hacia Italia—, María se puso hecha una furia no solo a causa de su propia ingenuidad, sino en mayor medida por lo que consideraba una intolerable mala fe por parte de toda aquella familia. Los criptojudíos habían demostrado ser lo que ella venía sospechando desde ya hacía mucho tiempo: miembros de la tribu del engaño. María creía que la ingratitud se extendía incluso a la concesión por parte de los Mendes de préstamos a los archienemigos de la casa de Habsburgo, la corona de Francia, rumor que en cualquier caso no carecía por completo de fundamento.

La familia Mendes fue desenmascarada, y se anunció a los cuatro vientos su condición de judía. Diego fue declarado póstumamente judaizante y se proclamó que lo había sido toda su vida. Sus bienes y sus activos (incluidos los préstamos

que se les debieran) serían confiscados de inmediato. Beatriz y Brianda fueron citadas a comparecer ante un tribunal. Pero para cuando se publicaron esas órdenes, las hermanas y sus hijas se encontraban ya en Venecia, a salvo y fuera del alcance de los Habsburgo. El cálculo que había hecho Beatriz, junto con su sobrino Juan Micas —que en 1537, con solo doce años, había emprendido aquel viaje por mar desde Lisboa, y que ahora era ya un joven que poseía su propia cuota de la formidable inteligencia familiar—, era que, si hubieran llegado a ser capturados, siempre habría sido posible escapar a la venganza de los Habsburgo por medio del soborno. La única incógnita era el precio que habrían tenido que pagar. Sorprendentemente, y con el temerario valor que lo caracterizaría a lo largo de su dilatada y prodigiosa carrera, Juan se ofreció a trasladarse a Bruselas y defender su causa ante María. La primera entrevista no fue demasiado bien. Juan afirmó que, al contrario de lo que decían las acusaciones públicas, sus tías vivían en Venecia como «buenas cristianas», no como judías. Su único error había sido marchar de Amberes sin contar con la autorización debida. Y, en todo caso, en realidad eran súbditas del rey de Portugal, no del emperador. Pero aquello no eran más que nimiedades. Juan sabía cuál era el *quid* de la cuestión: ¿cuánto iba a costar?

El descaro de Juan Micas resulta menos sorprendente si tenemos en cuenta que el joven había sido amigo y compañero de estudios del príncipe Maximiliano de Austria y Bohemia. Esta relación personal seguía siendo lo bastante fuerte como para permitirle el acceso al propio jefe de la casa de Habsburgo, Carlos V. En una segunda entrevista con María, Juan —haciendo gala de lo que ya empezaba a ser un notable talento diplomático, a medio camino entre el encanto personal y la amenaza velada— logró rebajar a treinta mil ducados el precio por inmunizar a Beatriz de las acusaciones de criptojudía. El acuerdo sacó de quicio a María, que pensó que su hermano había sido engañado y obligado a aceptar un mal trato. Pero estaba a punto de dar comienzo una nueva ronda de campañas contra las potencias protestantes de Alemania, y treinta mil ducados eran treinta mil ducados. Cualquiera cifra que pudiera ser

arrancada al clan Mendes y convertida en arcabuces, cañones y caballería podía marcar la diferencia entre la victoria y la derrota. Una sola batalla más, pensaba el emperador (siempre pensaba lo mismo), y el reino de Cristo estaría gloriosamente al alcance de la mano, y todas aquellas sórdidas jugarretas serían cosa del pasado.

Instaladas en Venecia sin que nadie las molestara, las hermanas no tenían la menor intención de verse confinadas en el gueto, aunque tuvieran a su disposición un alojamiento más espacioso en el llamado de forma un tanto confusa Ghetto Vecchio (porque la zona de fundiciones sobre la que se asentaba era más antigua). El Ghetto Vecchio había sido autorizado para acoger a los judíos provenientes de tierras del turco, y llamados por tanto «levantinos», señal inequívoca de que la Serenísima República estaba ampliando con rapidez sus tratos comerciales con el imperio musulmán. Pero las hermanas de Luna no estaban todavía dispuestas a dar un paso al frente y darse a conocer como judías. Los sombreros rojos o amarillos que se obligaba a llevar a sus correligionarios no eran definitivamente del estilo de las Mendes. Además, el estatus legal de su capital mobiliario dependía de que continuaran con la mascarada cristiana. Manteniendo de momento su falsa identidad, Beatriz se mudó con toda la familia a la residencia más espectacular imaginable: el *palazzo* Gritti, de reciente construcción y situado en la majestuosa curva que recorre el Gran Canal.

Puede que las dos hermanas vivieran durante algún tiempo bajo el mismo techo, pero al cabo de poco los malos sentimientos engendrados por el legado de Diego se deterioraron hasta dar paso a una disputa en toda regla. Sospechando que su hermana intentaría anular el testamento, Beatriz adoptó una medida precautoria. En la primavera de 1546 inició los procedimientos ante los tribunales de Venecia para reafirmar su custodia sobre la herencia de su hermana y de su sobrina.^[15] Semejante paso acabó revelándose un craso error. Un año más tarde una sentencia declaraba nulo el testamento, devolviendo a Brianda los activos personales que poseía al tiempo que dejaba a Beatriz al frente de los negocios familiares. Beatriz recibió entonces la orden de depositar en el tesoro

de Venecia la fabulosa suma de trescientos mil ducados, parte de la cual debía quedarse en calidad de fideicomiso para su sobrina hasta que esta alcanzara los dieciocho años de edad.

No acabó ahí la cosa. Antes de que el dinero pudiera ser cobrado, Beatriz, siempre un paso por delante de su hermana, planeó trasladarse a un lugar en el que la vejatoria sentencia veneciana pudiera ser apelada y anulada. Ese nuevo destino era la ciudad-estado de Ferrara, a unos cien kilómetros al sudoeste de Venecia, donde reinaba la dinastía de los Este. El duque Ercole II había dejado meridianamente clara su disponibilidad a acogerla. Para los Mendes-Benveniste, cada vez que la vida se les complicaba en un sitio y no podían quedarse en él, siempre había algún príncipe dispuesto a dispensar una calurosa acogida a sus millones. Y la dinastía de los Este llevaba largo tiempo empeñada en acoger a los judíos desplazados, sin importarles que vivieran abiertamente como tales o que lo hicieran a medias en la condición de marranos. Los Este abrigaban la esperanza de que los judíos convirtieran su ciudad a orillas del Po en la Amberes del norte de Italia, en el punto de tránsito obligado para el comercio con la costa del Adriático, transformando así una ciudad atrasada y mal comunicada en un centro comercial moderno capaz de rivalizar con Florencia. Ya en 1493, el duque Ercole I había acogido a 21 familias, víctimas de la expulsión decretada en España un año antes.^[16] Se les concedieron derechos ilimitados de residencia y libertad de culto, una hospitalidad liberal que no existía en ninguna otra parte de toda la Europa cristiana. En 1538, Ercole II, cuya esposa, Renata de Francia, era protestante (y que puso a prueba los límites de la tolerancia de su marido invitando a la corte al propio Juan Calvino), promulgó un privilegio que ampliaba esos derechos. Pero fue mucho más lejos que ofrecer refugio a los judíos desarraigados. Hizo saber que si los cristianos nuevos de Ferrara quisieran volver a abrazar el judaísmo, sus leyes no se lo impedirían, y que los judíos que lo hicieran no serían molestados por la Inquisición. En Ferrara ya existía una sinagoga asquenazí para los judíos provenientes de Alemania, y no tardaría en surgir otra para los sefarditas de España y Portugal, ambas protegidas

oficialmente de las arengas en pro de la conversión al cristianismo de boca de frailes entrometidos, que hostigaban el libre desarrollo de los cultos hebraicos en otros lugares de la Europa cristiana latina. Justo fuera de las murallas de la ciudad, como exigía la ley judaica, la familia Este había autorizado el establecimiento del único lugar que daría a los judíos una verdadera sensación de reposo: su cementerio (en el que tiene lugar el comienzo de la novela *El jardín de los Finzi-Contini*, el conmovedor homenaje que rinde Giorgio Bassani a la suerte que sufrirían los judíos de Ferrara).

Ercole, cuya madre era Lucrecia Borgia, se presentaba a sí mismo como un humanista político y un patrono de las artes, que experimentaron un notable florecimiento en su corte. En consonancia con su ostentosa racionalidad y, por supuesto, con la conveniencia económica, puso gran empeño en acoger a los judíos que habían sufrido a manos de otros príncipes menos ilustrados. En 1540 acogió a los que habían sido expulsados del Milanesado por los Habsburgo. Más tarde también se asentaron en Ferrara los sefarditas expulsados de Nápoles, entre los cuales se encontraban Samuel Abravanel y su esposa Bienvenida [Benvenida], que había confeccionado el elaborado estandarte bordado para la desafortunada aventura de David Ha-Reuveni en Portugal. A la muerte de Samuel, su viuda administraría la fortuna familiar con tanta energía y escrupulosidad como Beatriz Mendes la suya. Ensalzada como otro dechado de energía y de virtud femenina, Bienvenida asumió la responsabilidad de mucho más que del dinero y las mercaderías de los Abravanel, pues fue también la guardiana de la gran biblioteca de su suegro, don Isaac Abravanel, trasladada de España a Portugal y luego al este, muchos de cuyos tesoros se han conservado milagrosamente. Como tal, Bienvenida Abravanel fue el último eslabón de una cadena de memoria directa —proveniente de la tragedia de 1492— de las inútiles súplicas y el indignado enfrentamiento de don Isaac con Isabel y Fernando, que se extendería hasta los peligros y las nuevas posibilidades de mediados del siglo XVI. Había un elemento culturalmente magnífico en los

personajes del estilo de los Abravanel que comulgaba con la idea de aristocracia natural que tenía Ercole II.

La cohesión de los cristianos nuevos con esos judíos que habían pasado tiempos buenos y malos no fue nunca muy estrecha. En Venecia, los que habitaban dentro del gueto y los marranos que no residían en él vivían en mundos distintos, aunque un día acabarían todos en el mismo cementerio del Lido. Las suspicacias, la hostilidad abierta y todo un cúmulo de reproches teñían la actitud de algunos ortodoxos frente a la selectiva vuelta al redil de los conversos. Los varones podían demostrar su *teshuvá*, su retorno, de la manera más espectacular sometiendo de adultos a la circuncisión. El encargado de practicarla que más compasión mostraba a la hora de llevar a cabo aquella dura prueba era cualquiera que hubiera pasado personalmente por ella, como, por ejemplo, el marrano Gabriel Henriques, quien, tras someterse a la operación, se convirtió en el judío Yosef Saralvo. Orfebre y consumado *mohel*, llegó a decirse de él que circuncidó infatigable a ochocientos varones solo en Ferrara. Tal proeza de entusiasmo judaizante llamó la atención de la Inquisición portuguesa, que, en 1578, cuando la Contrarreforma irrumpió incluso en la tolerante Ferrara, presionó al duque Alfonso II de Este para que lo detuviera y lo trasladara a Roma, donde fue debidamente quemado vivo en la hoguera en la plaza de Campo de' Fiori, convirtiéndose así en el único *mohel* martirizado en público de toda la historia judía.[\[17\]](#)

Como resulta del todo comprensible, muchos de los que cambiaban de nombre y abandonaban el cristianismo se estremecían ante la perspectiva de someterse a una operación tan drástica. Juan Micas y su hermano Bernardo no se circuncidarían hasta llegar a Constantinopla. En Ferrara muchos preferían regresar al judaísmo paso a paso, con suma cautela; entre otras cosas porque en la vida cotidiana sus negocios resultaban mucho más fáciles llamándose Gomes que Levi. Y la imprenta de Ferrara sería un caso único al tener en consideración que ese era un hogar de paso para los judíos y publicar sus libros sagrados. Habría cabido esperar que el impresor Abraham Usque (llamado en otro tiempo

Duarte Pinel o Pinhel) y el tipógrafo Yom Tob Atías (otrora Jerónimo de Vargas) fueran comprensivos, pero fueron además estupendamente creativos. En Ferrara se editaron libros de oraciones de diario, *siddurim*, que contenían los rezos fundamentales —la afirmación diaria de la unicidad de Dios, el *shemá*; y la oración por los difuntos, el *kaddish*, que siguen siendo las marcas que definen la identidad judía—, primero en ladino y con caracteres latinos, luego en ladino con caracteres hebreos, y por último solo en hebreo. Esos libros podían constituir, por tanto, un curso acelerado de refamiliarización con la religión. Cuando en 1549 se le dio a la «nación portuguesa» de Amberes un solo mes de plazo para abandonar por siempre los Países Bajos, aquellos parientes suyos que ya se habían puesto a salvo en Ferrara debieron de felicitarse a sí mismos por haber sabido elegir el momento oportuno.

Con el mismo espíritu de reinmersión acelerada en el judaísmo, Usque y Atías publicaron la primera Biblia judía en ladino.^[18] Ya había traducciones al judeoespañol en la propia España, pero, antes de la aparición de la Biblia de Ferrara, solo en caracteres hebreos. Al cabo de dos generaciones fuera de la península Ibérica, muchos de los que se habían convertido a la fuerza habían perdido por completo la familiaridad con el alfabeto hebreo. La respuesta de la comunidad judía habría podido limitarse a encogerse de hombros y decir: «Lo siento, que lo aprendan», pero la que dieron Usque y Atías fue más considerada, mejor orientada a establecer el contacto con la realidad histórica y con la vitalidad de la lengua cotidiana. La cuestión era muy simple, y de hecho ha venido repitiéndose a lo largo de otro medio milenio: o permitir que las personas de ascendencia judía se perdieran para el judaísmo o encontrar una manera de acogerlas de nuevo sin comprometer el núcleo de sus textos y sus creencias; esto es, cambiar la forma del judaísmo sin abandonar el fondo. Los más rígidos se opusieron a cualquier tipo de traducción, sobre todo porque el ladino utilizado en la Biblia de Ferrara tenía un estilo poetizado, que no era ni la lengua conversacional de la vida cotidiana (aunque eso, a decir verdad, habría resultado chocante) ni una transcripción torpe del hebreo. Otro Usque, Salomón, asumió la

responsabilidad, cuando vivía en Ancona, de traducir al español a Petrarca, la quintaesencia del estilo poético italiano. Algunas copias de la primera edición de la Biblia de Ferrara contenían una dedicatoria al elogiado benefactor de la obra, Ercole II de Este, e iban dirigidas (a pesar del empleo del judeoespañol) a un público lector de gentiles no hebreos que deseaban degustar el sabor de la Biblia judía; otras llevaban una obsequiosa dedicatoria a Gracia Nasí, como se llamaba ahora Beatriz, protectora de los desarraigados, los indigentes y los aterrorizados.

La fecha de su publicación, 1553, no habría podido ser más significativa. El Concilio de Trento, en el que se discutirían y formalizarían los principios de la Contrarreforma, llevaba ocho años de reuniones. El papa Farnesio, Paulo III, que se había mostrado deseoso de librar a los judíos de la expulsión y de proteger a los cristianos nuevos de la Inquisición a pesar de las presiones provenientes de Carlos V, había fallecido en 1549 y fue sucedido por Julio III, pontífice homosexual acosado por los escándalos, luego por Marcelo II, cuyo pontificado duró solo tres semanas, y finalmente por Paulo IV, de la familia Carafa, inflexible y combativo. La demonización medieval del Talmud como la verdadera y páfida Biblia de los errores judíos volvió a cobrar bríos, hasta que en agosto de 1553 un concilio de cardenales lo condenó por blasfemo y ordenó su quema en la hoguera.^[19] Otros libros hebreos serían sometidos más adelante a un escrutinio y una censura más rigurosa todavía. Un mes más tarde, el día de Rosh Hashaná, en el que se celebra el Año Nuevo judío, numerosos ejemplares del Talmud fueron arrojados a una enorme hoguera en Campo de' Fiori para ser quemados; aquel supuso un acontecimiento tan traumático que en adelante fue conmemorado en Roma todos los años con un ayuno. Otras ciudades italianas recibieron la orden de hacer lo mismo. Se produjeron confiscaciones y quemas de libros en Bolonia, Rávena, Florencia, Mantua, Urbino e incluso en las tolerantes Ferrara y Venecia, los centros de la imprenta hebrea.

La convergencia con los cristianos promulgada por el hebraísmo estaba en aquellos momentos de capa caída. Con cada año que pasaba, el juego de esconder una identidad judía secreta se volvía más peligroso.

Sorprendentemente, las hermanas Mendes estaban dispuestas a utilizar estos nuevos temores para hacerse con la fortuna de la familia. En 1551, sospechando (con acierto) que su hermana Beatriz planeaba trasladar todos los activos a Constantinopla, Brianda la denunció ante las autoridades venecianas. Beatriz contraatacó alegando que, como un tal Tristán da Costa, cristiano nuevo pero judaizante notorio, vivía en Venecia bajo el mismo techo que Brianda, esta también debía de ser culpable de judaizar. Las dos litigantes fueron citadas para que comparecieran juntas ante el Consejo de los Diez, donde fueron presentadas terribles demandas y contrademandas. Este tribunal encontró motivos suficientes para creer que Beatriz estaba tramando algo, de modo que le pusieron guardias a la puerta de su casa para impedir su marcha. Pero lo único que tenía que hacer Beatriz era esperar. Dos años después, en 1553, cuando las quemas del Talmud el día de Rosh Hashaná, se puso en marcha junto con su hija siguiendo la misma ruta que su familia había dispuesto para tantos otros: primero hasta Ancona, asegurando por el camino los activos fijos de que disponía; luego hasta Ragusa, al otro lado del Adriático; y por último, con la ayuda activa de los hombres del sultán, hasta Constantinopla.

Brianda y su hija se quedaron en Venecia, llevando una vida ostensiblemente cristiana. Pero la pequeña Beatriz tenía ya trece años y había alcanzado la edad núbil. Su madre no era tonta (nunca lo había sido); sabía muy bien que el atractivo que pudiera tener su hija como partido para cualquiera de los patricios crónicamente acosados por el exceso de gastos constituía su red de seguridad frente a los excesos de celo de las investigaciones en Venecia. Pero, a la hora de la verdad, cuando una de esas investigaciones se puso seria, Brianda —como era habitual en la familia— fue presa del pánico, temerosa de que aquello acabara con la pérdida de la fortuna de la familia, más allá del destino judío al que tanto ella como su hermana estaban profunda y secretamente unidas. De modo que Brianda ideó una fuga extraordinaria, un verdadero episodio digno de la *commedia dell'arte*. Su sobrino Juan Micas, joven bien parecido ya de veintitantos años, fingiría que estaba apasionadamente enamorado de su bella

prima adolescente, y que en su desesperación no dudaría en raptarla y fugarse con ella. Luego la desposaría en una ceremonia cristiana y afirmaría haber consumado irreversiblemente el matrimonio (o lo llevó realmente a cabo), hecho que del modo más dramático e incontestable impediría que la muchacha se casara con cualquier otro hombre. De hecho, el casamiento por consumación del matrimonio era una posibilidad perfectamente aprobada por el Talmud, de modo que lo que sucedió a continuación fue una especie de *Romeo y Julieta* al revés, una versión del drama a la judía, en la que la madre de la novia fue la que orquestó el romance ilícito, y no la víctima de un engaño. Los actores estaban preparados y, en efecto, representaron su papel a la perfección. Evitando las miradas de los criados, Beatriz se escapó del palacio en plena noche, subiéndose en una góndola que fue conducida a través de las oscuras aguas de los canales por Bernardo, el hermano de su pretendiente. Quizá sea demasiado suponer que los chicos fueran disfrazados con máscaras, pero lo que sí llevaban eran capas, sombreros de ala ancha y espadas. Tras desaparecer de Venecia, la pareja fue detenida en Faenza. Pero Juan debió de salir del apuro gracias a su elocuencia, pues, en vez de ser encerrados en la cárcel, los jóvenes amantes fueron conducidos a Rávena, donde tuvo lugar algún tipo de unión, ya fuera a la vista de todos y ante testigos o bien por medio de una consumación en privado.

Brianda, la reina del drama, dio de sí todo lo que cabía esperar de ella, fingiendo ser una madre desesperada por completo y reclamando frenéticamente la vuelta de su hija raptada. Las autoridades de Rávena devolvieron al cabo de un tiempo a la novia fugada a Venecia, mientras que el novio, Juan Micas, fue desterrado de forma oficial por los magistrados de la república so pena de ser «ahorcado entre las dos columnas de San Marcos» si se atrevía a volver a la ciudad de los canales. No obstante, Juan, sin comportarse precisamente como un fugitivo, fue directo a ver al papa de Roma a fin de conseguir que el casamiento fuera revalidado, aunque sin éxito, lo que tal vez era el plan de los protagonistas desde el principio.

Nunca sabremos lo que pensaría de todo aquel disparate la joven Beatriz, de

apenas trece años. ¿Estaba casada o no? ¿Era Juan (o deberíamos llamarlo Yosef) su benefactor, o el hombre que le había robado la virginidad en nombre de no se sabe qué incomprensible confabulación familiar? ¿Y ella? ¿Era Beatriz o Gracia? ¿Era cristiana o judía, o las dos cosas a la vez? De vuelta en Venecia, parece hartamente probable que madre e hija continuaran llevando, por arriesgado que fuera, su doble vida de judías clandestinas, y de hecho en 1555 fueron llevadas ante el Consejo de los Diez acusadas de «judaizantes». Fueron interrogadas junto con otro cristiano nuevo, Tristán da Costa, mayordomo, médico y administrador de Brianda. Madre e hija hicieron entonces algo realmente extraordinario. Después de tantos años de contemporizar y de disimular, y después de que el propio Da Costa, en su afán de protegerlas, jurara que, mientras que él era en efecto criptojudío, las dos mujeres eran cristianas y no se les podía reprochar nada, Brianda y su hija no solo reconocieron, sino que declararon con gran pasión que eran en realidad judías, que deseaban vivir según la Ley de Moisés, y que lo único que querían era irse a vivir al gueto como los demás judíos. Aquello suponía una asombrosa revolución de los habituales subterfugios usados por los Mendes, un momento de verdadera sinceridad. No obstante, antes de semejante declaración debió de producirse algún tipo de acuerdo con los venecianos, pues, si bien no dejaba a las autoridades más opción que condenar a las dos mujeres, su sentencia fue el destierro en vez de la imposición de una pena más severa (y ello en una época en la que empezaban a celebrarse otra vez autos de fe en los territorios de los Estados Pontificios). «Y ahora, señores —se cuenta que dijo Brianda con su brusquedad habitual— ¿qué me dicen del dinero?»

Sorprendentemente, el dinero se fue con ella a Ferrara. Allí, madre e hija adoptaron en público sus nombres y su identidad de judías. Cuando la hermosa Brianda, aquella mujer veleidosa y lista, murió al año siguiente, lo hizo como Reyna Benveniste.

Dos años después, en 1558, Bernardo Micas, el gondolero nocturno, hizo su aparición en Ferrara, donde seguía viviendo la joven huérfana, llamada ahora Gracia la Chica. Bernardo venía de Constantinopla, donde había terminado su

viaje junto con su hermano Juan y su tía Beatriz-Gracia. Los dos jóvenes habían sido circuncidados y habían vuelto a adoptar su ancestral apellido judío, Nasí. Bernardo Micas, llamado ahora Samuel Nasí, cortejó a la joven de dieciocho años a la que cinco años antes había ayudado a raptar. Tras relegar debidamente al pasado semejante incidente, Samuel y Gracia contrajeron matrimonio en 1559 según el rito judío. Para celebrar la ocasión, el famoso medallista y maestro estucador Pastorino dei Pastorini fundió unas medallas de una sola cara con los perfiles de la pareja. Solo se conserva el de la novia, que lleva escrito su nombre judío en hebreo.

No obstante, aún no estaba claro dónde iban a vivir los recién casados. La condición impuesta a Brianda y a su hija para volver a Ferrara era que se quedaran a vivir en la ciudad al menos seis años. Tan buen diplomático a todas luces como su hermano, Samuel Nasí consiguió negociar su salida de Ferrara. La pareja zarpó rumbo a Constantinopla aquel mismo verano de 1559 para no volver nunca.

Las mujeres y los hombres de la familia habían soportado los horrores de la cárcel, el interminable ir y venir de barcos y coches, los encuentros con hombres armados y brutales, por este único motivo: vigilar el dinero de los Mendes-Benveniste que, por propia conveniencia o por altruismo, habían llegado a considerar que era un Escudo de Israel. Al margen de sus diferencias, las hermanas habían compartido la idea de que Dios había conservado su fortuna para algo más que para su lujo patricio, de que aquel dinero era el capital de la *tzedaká*: la asistencia justa, pues la palabra expresa los conceptos de caridad y de justicia, *tzedek*, derivada de una raíz emparentada con aquella. De ellos, de los Mendes, dependía el destino de innumerables personas menos afortunadas: conversos que vivían con el terror de ser llamados herejes y arrastrados ante los inquisidores y los verdugos por cambiarse elocuentemente de ropa los sábados o abstenerse de comer los días de ayuno. De ellos dependía la posibilidad de una huida, de un nuevo éxodo. De ellos también dependían los que se declaraban judíos: siempre intimidados, objeto de abusos, insultados y humillados en

público, marcados con distintivos de identidad, acorralados en guetos, víctimas de violencia, encarcelados sin motivo, expoliados, obligados a salir a la intemperie apenas con lo puesto. ¿De quién sino de ellos? ¿Quiénes sino ellos podían abrir las puertas de los derrochadores príncipes de la Europa cristiana? ¿Quiénes tenían el descaro de negociar con tribunales laicos y eclesiásticos, de mirar a los ojos a reyes y papas sabiendo que el esplendor de sus atributos era comprado y pagado con el oro de los cristianos nuevos? ¿Quiénes sabían cómo ganar tiempo, cómo arriesgarse, cómo estar preparados en todo momento para marchar, siempre un paso por delante de los que deseaban dañar a los judíos? Y sabían todo eso por necesidad y por educación. Juan Micas, que en Constantinopla se convertiría en Yosef Nasí y en consejero del sultán, era al fin y al cabo licenciado por la Universidad de Lovaina, auténtico invernáculo de la piedad católica. Como todos los que vivían en varios mundos a la vez, conocía el universo cristiano por dentro: su teología y su filosofía, sus ritos y sus genuflexiones, sus imágenes y sus hisopos, las vidas de los santos, el canon de milagros y mártires. Pero, cuando podían, los marranos como Juan Micas se calzaban los hábitos de la vida judía como si no se los hubieran quitado nunca: las *Hagadot* y los preceptos de innumerables generaciones de sabios y doctores, el hermoso calendario de fiestas y de ayunos; el cocido del sábado y las *matzot* de Pascua; la poesía de la liturgia y la salmodia de la Torá. Vivir todo eso les confería una versatilidad cultural incomparable al tiempo que una y otra vez los ponía en un peligro mortal.

Un conmovedor pasaje del Talmud requiere a los prosélitos que aspiran a adoptar el judaísmo que acaten una advertencia solemne: si llegan a hacerse judíos ligarán su suerte a la de un pueblo cuyos sufrimientos son multitud, y los cuales con seguridad no cesarán, no desde luego hasta que todos los judíos muestren una fidelidad inquebrantable a la observancia de los mandamientos de la Torá. Si, después de esta rigurosa advertencia, persisten en su propósito, no debe negárseles su ingreso en la fe judaica. Nadie podrá decir que no haya sido avisado. Los marranos que volvieran a la fe de sus mayores no habrían

necesitado este consejo precautorio. ¿Habría existido algo peor —se habrían preguntado muchos de ellos— que ver a la Inquisición persiguiendo implacablemente el menor rastro de «judaización»? «Sí», habría sido la respuesta. Pero así sea; venid de todos modos.

Esa es la trágica bienvenida que da el primer libro de historia de los judíos propiamente dicho (no ya una genealogía de las sucesivas generaciones de hombres piadosos) escrito después del de Flavio Josefo. La *Consolação às Tribulações de Israel* («Consolación a las tribulaciones de Israel») de Samuel Usque fue publicada en la imprenta ferraresa de Abraham Usque (no necesariamente emparentado con el autor del libro) y de Yom Tob Atías en 1553, en el momento de máxima actividad de la empresa, el mismo año de la quema del Talmud. Esta larga obra, profundamente conmovedora, no fue escrita ni en hebreo ni en judeoespañol, sino en portugués, pues, como se declara en el prólogo, iba dirigida ante todo y sobre todo «a los señores del destierro de Portugal». Como sus primeros lectores, el libro era un híbrido cultural: refrito bíblico, interpretación midrásica libre de las Escrituras, adulteración de Josefo... Pero también, aunque de manera más improbable, un drama pastoral renacentista. Sus tres protagonistas, que se encuentran en una especie de merienda campestre arcádica, paisaje no muy frecuentado por los judíos, son Ycabo —el patriarca Jacob, que es el principal narrador de los sufrimientos de sus «hijos»—, Numeo, el consolador, y Zicareo, el visionario (versiones apenas disimuladas de los profetas Nahúm y Zacarías). Para endulzar la píldora, Usque los sitúa en un paisaje paradisíaco, presentado como si el autor se hubiera sumergido en los versos de Dante, Petrarca y Virgilio, en una égloga judía en la que «los parleros mirlos, los enamorados y músicos ruiseñores, con muchos otros graciosos pajarillos, que venían a refugiarse en la sombra del áspero bochorno, respondiéndose unos a otros con distintas voces, ayudados del murmullo de la viva fuente, llenaban de armonía todo aquel lugar».[20] Se trata de un perfumado paraíso, en el que los rebaños pacen y sus pastores se detienen a descansar antes y después de merendar, unos luchando, disparando con la

honda como si quisieran evocar al David que llevan dentro, o «tirando a la barra» hasta que «al sereno del cielo cubierto de estrellas, unos fuera, sobre las hierbas y otros dentro de las chozas, aquí y allá... caían dormidos».

Pero eso no puede durar mucho tiempo. El cielo se oscurece. Llegan los cazadores. Aquel panorama debía de resultar muy familiar a cualquier sefardí que hubiera contemplado alguna Hagadá de Pascua, alguno de esos libros en los que podían verse perros y cazadores persiguiendo a sus presas judías indefensas hasta la perdición.[\[21\]](#) Lo mismo ocurre aquí. Una garza real intenta escapar del ataque de halcones y neblías, pero al término de una encarnizada batalla alada el ave cae víctima de sus depredadores: la canción de la garza de los judíos. Un rápido salto por las Escrituras y vemos a los sucesivos imperios haciendo de las suyas; los actos de aniquilación borran de un plumazo los milagros de la anterior historia de Israel. «Aquí las aguas claras que de la roca bebimos en el desierto [de Horeb, en Éxodo 17], en sangre nos las hicieron vomitar los babilonios. El dulce maná y la carne de delicadas aves que fueron nuestro sustento, entre hiel nos los arrancaron de las entrañas.» La redención es invertida. Una tras otra se suceden horribles pruebas, aunque Usque es un artista del deleite literario lo bastante consumado como para dosificar la maravilla y el terror. El sanctasanctórum del Templo es descrito con toda la feliz minuciosidad de un decorador de interiores renacentista: la entrada estaba tallada a la manera de unos «hombros humanos», y no tenía puertas; encima se veían unos pámpanos de oro de los que colgaban unos racimos «de la estatura de un hombre». Y la cortina de 55 codos de longitud que cubría el sanctasanctórum era el velo babilónico, «de milagrosa factura, hecho de biso, un lino muy blanco alternado con el jacinto, que es el color del cielo, y con el grana y la púrpura».[\[22\]](#)

Ya sea como una poesía del Renacimiento o como un lamento escritural y una historia de los judíos, leer las páginas de Usque resulta apasionante, aunque las tribulaciones superen con mucho a la consolación, hasta tal punto que el relato de incesantes penalidades se convierte en el modelo de la «lacrimosa historia» de la que con razón se quejaba Salo Baron, el gran especialista estadounidense en

historia de los judíos. Pero ello no impidió que esa obra empezara a circular con rapidez entre la comunidad entre clandestina y descubierta de los marranos. Aunque fuera un lamento, era un lamento hermoso; y no faltaba en él un grano de esperanza. En cualquier caso, daba a aquellos peregrinos la sensación de que su experiencia estaba orgánicamente vinculada a la historia milenaria de los judíos. En 1558, un tal Thomas Fernandes, de Bristol, confesó a los inquisidores, que lo acusaban de observar de forma clandestina la fe judaica, haber recibido de Simão Roiz, cirujano de profesión y cristiano nuevo, «un libro impreso que habla de las tribulaciones que sufrieron los hijos de Isaac, dispersos como están por todos los reinos y ciudades a las que han peregrinado, pero dice también que no deben perder la confianza ni desanimarse, pues el Señor los liberará y les mandará al Mesías, y deben vivir con esperanza, y el dicho declarante cree que el libro fue enviado desde Italia a los puertos de Inglaterra».[23]

Usque conocía a la perfección el mundo itinerante de los cuasijudíos y de las hermanas Mendes-Benveniste, a cuyas peregrinaciones siguió la pista y para las que trabajó en Amberes y en Ferrara. Al igual que ellas, pertenecía a una de las familias que habían llegado a Portugal procedentes de España —quizá de Huesca, al nordeste de la península, de ahí lo insólito de su nombre— y habían tenido que convertirse a la fuerza en 1497. Su relato sobre los niños arrancados de los brazos de sus padres y enviados a la isla de São Tomé para ser devorados por «grandes lagartos» (cocodrilos) era en parte una exageración, pero reflejaba el terror que debió de sentir él mismo de niño, temblando al escuchar aquella historia. Detrás de su martirologio de judíos comunes y corrientes se esconde la destrucción de las familias: cómo una pareja de marido y mujer se ahorcan antes que convertirse, y cómo los que quisieron enterrarlos fueron lanceados hasta morir; los desesperados que se tiraron por la ventana y cuyos cuerpos fueron quemados (acción de por sí sacrílega) en presencia de los que vacilaban y no se decidían a convertirse y bautizarse; entre los dos mil fallecidos en Lisboa cita a dos doncellas que fueron violadas y asesinadas, y a varios niños a los que aplastaron la cabeza arrojándolos contra un muro (no será la última vez que

veamos esta atrocidad en nuestro libro).

Cuando el «fiero monstruo» de la Inquisición accede por fin a Portugal, Usque, como las hermanas Mendes, se marcha a Inglaterra, y por supuesto que tiene suficiente conocimiento de los prejuicios de los ingleses hacia ellos como para elaborar una versión anglosajona de las atrocidades antisemitas. No contento con atenerse a la historia real de ejecuciones en masa y de disturbios, que acabaría al fin con la expulsión de los judíos de Inglaterra, Usque se inventa un pasaje de inspirada fantasía. El rey de Inglaterra levanta dos pabellones a la orilla del mar. Uno lo corona una cruz; en el otro coloca los rollos de la Ley. Los judíos son invitados con amabilidad a elegir entre un pabellón y otro. Por supuesto, la mayoría de ellos opta por el Séfer Torá, pero la puerta del pabellón es demasiado estrecha y solo permite que entren de uno en uno. Al entrar, los judíos van siendo decapitados de inmediato por un verdugo que está escondido en el interior del tendido. Se levanta la lona dispuesta al fondo y las cabezas cortadas y los cuerpos de las víctimas son arrojados al mar.[\[24\]](#)

Aunque utiliza fuentes de todo tipo, tanto judías como gentiles, unas relativamente fiables y otras fantásticas, el secreto de la amenidad de la obra de Usque estriba en que escribe como si fuera testigo directo de las tragedias de la Edad Media, de las matanzas y los suicidios, que son la historia judía que fluye por sus venas. Al parecer llevó su historia consigo en su propia peregrinación, que siguió muy de cerca los pasos de la familia Mendes, al servicio de la cual estuvo trabajando. Después de Inglaterra, Usque se marchó a Amberes, donde sirvió en calidad de factótum para la imprevisible Brianda. Estando en Ancona se calificaba a sí mismo de mercader, y mantuvo una disputa con dos espaderos que no le suministraron, como habían prometido, mil hojas de espada.[\[25\]](#) ¡Un judío, dueño de un arsenal! Cuando por fin se las entregaron, Usque consideró que la mercancía era de tan mala calidad que llevó a los espaderos a los tribunales. En Ferrara se puso a trabajar otra vez para Brianda, que lo hizo encarcelar con motivo de una disputa por ciertos salarios atrasados. Ahí entra en escena la «hermana buena», Beatriz-Gracia, que liberó a Usque de la cárcel,

aunque solo después de que este accediera a firmar un documento favorable a la «hermana loca», condición que luego lamentaría haber aceptado. Tan viva es la imagen que pinta Usque de la expulsión repentina (y temporal, como de hecho acabaría siendo) de los marranos de Ferrara a finales de 1549 —cuando fueron considerados los portadores de la peste que había llegado a la ciudad—, de ancianos, enfermos y niños obligados a abandonar sus hogares en la oscuridad de la noche, que parece hartamente probable que él mismo sufriera esa dolorosa experiencia. La *Consolación* iba dedicada a la «Ilustrísima señora doña Gracia Nasí», que en aquellos momentos vivía rodeada de gran pompa en el barrio de Gálata, enfrente del Cuerno de Oro, pero que sin duda recibiría una copia de la obra. Para entonces Beatriz Mendes/Gracia Nasí se había hecho con el control del cuento de las dos hermanas, y en su propia mente, y en la de todos los que escribían sobre ella, se había convertido en la definitiva «mujer preciosísima» judía o, como la llamaría Usque en un vuelo de su fantasía poética, «el corazón en el cuerpo de nuestro pueblo».

Gracia es la sexta merced de Dios que enumera Numeo/Nahúm, que al final del libro hace todo lo posible por equilibrar sufrimientos y bendiciones. Y tal vez Usque es también el primero en preguntar directamente en una lengua vernácula qué les ocurrirá a tantas generaciones futuras de judíos atribulados e inocentes. ¿Por qué nosotros? ¿Por qué todo este dolor? ¿Por qué todo este odio? Las posibles respuestas, dadas ya mucho tiempo atrás por los profetas bíblicos y reiteradas por los sabios del Talmud y aun después, resultan un consuelo muy frío. Todo esto les ha ocurrido a los judíos por sus obstinadas transgresiones, por sus iniquidades y sus idolatrías en su vida errante, desde el becerro de oro hasta la *hýbris* de Herodes. Las destrucciones y los tormentos han sido perpetrados por los imperios que Dios ha escogido como instrumento para infligir su castigo.

Pero entonces, por voz de Numeo, el consolador, Usque dice una cosa del todo nueva en la literatura judía. El corazón de nuestra tragedia, dice, nuestro exilio, el castigo que nos ha sido impuesto de errar por toda la Tierra en medio del terror y las tribulaciones, es en realidad una bendición disfrazada (muy bien

disfrazada, desde luego). Pues «lanzándote y dispersándote entre todos los pueblos, el mundo es incapaz de destruirte, porque si un reino contra ti se levanta para darte muerte en Europa, otro te deja con vida en Asia [...] Y si los españoles te destierran y te queman en España, quiere el Señor que halles quien te recoja y te deje vivir libre en Italia».[26] También este consuelo de la diáspora resonaría a lo largo de los siglos venideros. Y para otra pregunta repetida sin fin —¿cuándo acabará todo esto?, ¿cuándo llegará la liberación y aparecerá el libertador mesiánico?— Usque da otra respuesta moderna: tendrá que acabar pronto, porque a Dios se le han acabado los países a los que mandarte. Has llegado a los confines de la Tierra, ya sea al extremo de la península Ibérica, a los desiertos de África o a las riberas de Asia. Pronto, entre todas las tribulaciones, llegará la hora de volver al interior, desde la periferia de la Tierra a su centro, a Jerusalén y sus yermos, que se convertirán de nuevo, si no en el bucólico idilio con el que comenzaba el libro, sí al menos en un lugar cubierto de «altos y hermosos cedros, fragantes y delicados árboles de espino, [de] mirto y [de] bienaventurado olivo [...] la abundancia de los camellos te cubrirá, y los dromedarios de Madián y de Efa vendrán todos, de Saba oro e incienso traerán anunciando grandes loores al Señor».[27]

Hasta que se produzca esa maravilla, piensa en otras consolaciones y mercedes: en el «puerto seguro y sosegado» de Ferrara, donde «finalmente [...] del inconveniente hábito que llevas te despojas y de otro traje natural y verdaderamente tuyo vistes el alma»; o también en la Turquía otomana como un «grande y anchuroso mar que nuestro Señor abrió con la vara de su misericordia (como contigo usó Moisés en la salida de Egipto) [...] Aquí tienes como por naturaleza de par en par abiertas las puertas de la libertad en la perfecta observancia del judaísmo sin que nunca se cierren. Aquí renuevas tus entrañas, mudas de condición, cambias de costumbres, destierras las falsas y erradas opiniones».[28] Estos, habría notado el lector, eran los lugares a los que se había dirigido doña Gracia Nasí, que para Usque era la mayor de las bendiciones vivientes: era Miriam, Débora, Ester y Judit, todas en una; no un mero modelo

de la vida doméstica, sino un auténtico paradigma de la judía fuerte, valerosa, salvadora de los desarraigados, de los peregrinos, de los desposeídos de su religión, de su familia, de todo lo que tienen y de todo lo que son.

La matriarca judía moderna que más adelante significaría en muchas ocasiones la diferencia entre la vida y la muerte deja por primera vez su huella en estas páginas de Usque y en la persona de Beatriz-Gracia. Pero no es solo la sanadora tierna y femenina de los males y los temores de los judíos. Es la mujer con la que hay que contar, es la fuerza personificada (y esa, al margen de las formas que adoptara, había sido todo el tiempo su sello de identidad), el águila profetizada por Moisés que «mueve su nido y vuela sobre sus polluelos, y extendiendo sus alas lo agarra y se lo lleva por los aires». Y es además otra cosa. Usque ha descrito las penalidades de la historia de los judíos como si constituyeran una vida vivida en un invierno perpetuo, mientras que en lugares distintos otros gozaban de las bendiciones de la primavera. Gracia, el Mesías con faldas, en cambio, era la fuente de calor, pues era de continuo «un hermoso verano».[\[29\]](#)

El maestro de los espectáculos

La magia comenzaba cuando las velas de los candelabros situados en las paredes se apagaban y se encendían las colocadas entre bastidores. Leone Ebreo, el Judío, el autor de aquel encantamiento, se encargaba de hacerlo despacio, sofocando el parloteo de las calles y de los mercados. La penumbra acababa con la curiosidad de los que alargaban el cuello para mirar con descaro a la concurrencia. La Mantua de los días de diario desaparecía envuelta en las tinieblas.^[1] Todos los ojos estaban fijos en la escena que pudiera aparecer en el escenario; la luz era lo bastante brillante como para que se viera la acción que se desarrollaba en él, aunque temblaba cuando alguna corriente de aire alcanzaba inesperadamente las lámparas. Donde caía esa luz era al escenario en forma de plaza vacía, al fondo de la cual se veía la fachada porticada de un edificio monumental. A uno y otro lado del escenario desembocaban en ese espacio abierto sendas filas de casas, pintadas según las leyes de la perspectiva teatral establecidas por Sebastiano Serlio, más altas cuanto más cerca se encontraran del proscenio, mientras que iban disminuyendo de tamaño hacia el fondo, produciendo la ilusión de una calle larga y estrecha. Desde detrás de las bambalinas, o resonando a través de la propia sala, sumida en la oscuridad hasta lo alto de la plataforma, aparecía un individuo declamando el prólogo, cargado de retórica, que defendía la causa de la obra y pedía la indulgencia del amable público. En cuanto este acababa, y a veces incluso antes, entraban en escena los actores por puertas situadas a derecha e izquierda, hablando unos con otros y con

todos los presentes. Se colocaban en un escorzo especial, de manera que pudieran moverse y se les pudiera oír, apoyándose en un pie o en otro según lo requiriera el énfasis empleado. Leone de' Sommi Portaleone, o Leone Ebreo, esto es, Leone el Judío, como lo llamaban en la corte —actor, productor y lo que hiciera falta—, permanecía entre bambalinas o al fondo de la sala, siendo el primero en oír las risitas y las carcajadas y en calibrar la atención del público por el espesor del silencio, para al fin intentar relajarse un poquito cuando la obra empezaba a obrar su hechizo.[\[2\]](#)

De haber hecho las cosas a su gusto, Leone habría situado sus obras en una sala construida al efecto o, mejor todavía, en todo un edificio. En 1567, establecido ya como uno de los maestros del espectáculo en Mantua, había solicitado al duque Guglielmo y a su corte permiso para buscar y arreglar una «sala» para la representación de obras, un teatro permanente en el que los actores fueran profesionales y cobraran de la recaudación obtenida de la venta de entradas (idea inaudita en la época). El permiso no le fue concedido. Las autoridades pensaron que semejante establecimiento se convertiría en un imán para los alborotadores, una especie de escándalo carnavalesco que se prolongaría todo el año. Nueve años más tarde, en 1576, James Burbage, gracias al dinero de su cuñado, John Brayne, creó precisamente un teatro de ese estilo en el emplazamiento de un antiguo monasterio en Shoreditch, fuera de las murallas y de la jurisdicción de la City de Londres. Los clientes de pago, los de un penique y los de dos peniques, llegaban a sus puertas campo a través, y de ese modo dio comienzo la espléndida y hermosa vida del teatro comercial.

El teatro de Burbage no habría sido del agrado de nuestro mantuano, pues estaba expuesto a la intemperie, y el horario de sus espectáculos quedaba limitado a la luz disponible. Como dejaba patente en el tercero de sus *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*, obra dedicada a los pormenores de la escenografía, Leone pretendía manipular el ánimo y las emociones del público por medio de efectos de iluminación cuidadosamente calculados, y necesitaba la oscuridad controlada de un interior para que su caja

mágica obrara su poder. Pero eso era pedir demasiado. Seguía siendo Leone Ebreo. Y ya se le habían concedido muchos favores a este judío en concreto. Para empezar, no tenía que llevar cosido en el gabán un parche amarillo ni utilizar un gorro rojo. La corte lanzaba exclamaciones de asombro ante sus producciones, pedía siempre más e intentaba restarle importancia al hecho de que no se representaran los sábados ni los días de fiesta o de ayuno de los judíos. Pero siempre había momentos en los que alguien se encargaba de recordar a Leone su desventaja, como cuando cualquier individuo bien intencionado y sonriente le insistiera en lo fáciles que podrían ser las cosas si accediera a bautizarse. Así había sucedido con Guglielmo da Pesaro, el mayor de los coreógrafos y maestro de danza de Isabella d'Este. Pero Leone pertenecía a la familia Portaleone. Su tatarabuelo había sido médico del emperador Federico II, el *Stupor mundi*, pero no por ello había dejado de ser un devoto cumplidor de su religión. Leone no iba a ser menos. Se mordería la lengua cuando ocasionalmente sufriera alguna humillación y la devolvería como pudiera. En 1562, César Gonzaga, su patrono, hombre de espíritu generoso y mente agudísima, había pensado que Leone ingresara como miembro fundador de pleno derecho en la *Accademia degli Invaghiti* («Academia de los Enamorados») que acababa de crear, integrada por treinta amantes y cultivadores de las bellas artes. La academia había sido favorecida no solo con una dispensa papal, sino además con la distinción adicional de elevar a todos sus miembros a la condición de caballero. Y ahí radicaba el problema, pues un caballero judío no bautizado era un absurdo impensable. Siete años antes, Paulo IV había prohibido expresamente que los cristianos se dirigieran a un judío o a una judía llamándolo *signor* o *signora*, y mucho menos *cavaliere*. Pero César sabía que no había nadie en Mantua capaz de rivalizar con Leone Ebreo en el arte de la producción escénica, de modo que se inventó la idea de nombrarlo *scrittore accademico*, una especie de secretario de categoría superior; y Leone, a pesar de sus recelos y de la afrenta que aquello suponía para su dignidad, se avino a ello.

Leone de' Sommi es el primer empresario teatral abiertamente judío del que

hay noticia. El cómico romano Alituro, el Zero Mostel del teatro de Nerón, fue adorado por la esposa del emperador, Popea, debido a su exuberancia, pero ridiculizado por las mentes más preclaras de la tragedia romana —Séneca y Juvenal—, e incluso por escritores de comedias como Plauto y Petronio, en cuyo elenco de personajes de reparto había ya algunas caricaturas grotescas de judíos. El hecho de que Popea, auténtica leyenda de libido insaciable, lo favoreciera y favoreciera también su *verpa* ridículamente circuncidada, sería motivo de más burlas todavía fuera del escenario. Aunque Leone intentaría demostrar la tesis tan disparatada como imaginativa de que Moisés había sido el primer poeta trágico de la historia, anticipando en el drama de Job al héroe angustiado a la manera de los clásicos, víctima de unos tormentos sobre los cuales no puede ejercer control alguno, hacía mucho tiempo que el judaísmo rabínico había decidido considerar el drama una abominación. (Esta condena tendría una larga vida. Cuando mi padre, Arthur, que deseaba más que nada en el mundo vivir su vida en el teatro, cometió el error de pedir la bendición de su padre, se le hizo saber que un Schama actor no tendría cabida nunca bajo el techo familiar. Arthur acató la severidad del patriarca y pasó el resto de su vida lamentando su sumisión.)

Hubo, sin embargo, y sigue habiendo una excepción a esa hostilidad rabínica: los *Purim Spiele*, las comedias de los Purim. Esta fiesta, en la que se conmemora la liberación de los judíos de Persia debido a la intervención de la reina Ester, que impidió la ejecución de una trama urdida para exterminarlos, y el consiguiente castigo del malvado Amán, equivale al carnaval judío. Durante un día del mes de Adar, que coincide con el comienzo de la primavera, se abandona toda austeridad, incluidos los rigurosos trajes de diario. Se bebe, se canta y se baila a todas horas (aunque, eso sí, hombres y mujeres por separado); los niños se ponen disfraces, a menudo correspondientes a los personajes de la *megillá* o libro de Ester. Cuando durante la lectura del libro en la sinagoga sale a relucir el nombre del malvado Amán, la voz del lector es ahogada por el estruendo de las carracas. Además, a lo largo de incontables siglos, en todo el mundo judío ha

habido comedias, *shpils* o *Spiele*, interpretadas por actores aficionados, cuyo argumento era en esencia la historia de Ester, aunque a menudo se diera permiso para adornar el texto bíblico y apartarse de él, o para añadir incluso obritas improvisadas a partir del infinito repertorio de desastres judíos. Esa tradición dramática se remonta casi con toda seguridad a la Edad Media. El texto escrito más antiguo que se conserva es un poema en yídish escrito por el judío polaco Gumprecht de Szczebrzeszyn; el propio nombre de la ciudad era ya un trabalenguas ridículo para los asquenazíes de Venecia, donde fue publicada la obra en 1555. Y las comedias de los Purim se hicieron famosas también entre los no judíos. En 1530 una compañía de cómicos venecianos representó el drama de Ester ante un público de patricios, y se hizo habitual entre los cristianos visitar el gueto para asistir a las comedias que se representaban al inicio de la primavera. Los dramas sobre venganzas judaicas, sobre todo si entre sus personajes había alguna hebrea de belleza irresistible pero peligrosa (tal vez, aunque no es seguro, interpretada por hombres), contaban a menudo con el beneplácito del público. En Mantua, la corte de los Gonzaga encargó de hecho a una compañía de cómicos judíos que creara una función que tratara de Judit y Holofernes, aunque una historia en la que se cuenta la decapitación de un general babilonio que es inducido a echar una siesta poscoital por una seductora heroína judía no parece una elección muy halagüeña para una celebración de bodas, a menos que quisiera compararse a la novia con una arpía seductora. El pobre novio no se habría atrevido a apagar las velas en toda la noche.

Lo que se solía pedir eran comedias judías. Dos *ebrei istrioni*, dos histriones judíos —Solly y Jacob, tal vez la primera pareja cómica de la que se tiene noticia—, habían sido contratados ya con anterioridad por el marqués Federico Gonzaga para la celebración de una boda en 1520. Un año después dos *ebrei istrioni* (y pueden imaginarse ustedes de quién se trataba) se convirtieron en un elemento habitual de la vida cotidiana de Mantua, actuando todos los años ante la corte ducal. No es ningún misterio de dónde provenía el deseo de los judíos de interpretar cualquier papel, en especial en el ámbito de la comedia.^[3] Durante

siglos los judíos habían sido objeto de burla, en buena parte malévolas. En las pinturas y en las tallas en madera de la Pasión sacadas en procesión, habían sido representados como individuos grotescos y repulsivos. En las farsas antisemitas del carnaval romano, las llamadas *giudate*, eran obligados a interpretar parodias humillantes de algunos juegos: individuos perfectamente sanos se montaban encima de un cojo y echaban carreras en medio del regocijo y la algazara de la multitud. A comienzos del siglo XVI las *giudate* fueron prohibidas por los papas León X y Clemente VII, más compasivos con los judíos y temerosos de que se produjeran disturbios; pero durante la segunda mitad del siglo, en la nueva atmósfera fóbica inaugurada por la Contrarreforma —cuando los judíos fueron encerrados en barrios especiales y se les obligó a llevar gorros y distintivos de identificación—, se restablecieron las *giudate* y su función deshumanizadora. ¡Comedia para hoy, tragedia para mañana!

Ya era hora, pues, de que los judíos fueran los autores, no el objeto, de esas comedias, de que se convirtieran en los animadores del público, no en el objeto del entretenimiento. Pero solo podían hacerlo si, con gueto o sin él, estaban dispuestos a acceder al mundo cultural que los rodeaba. Y eso mismo fue lo que empezó a suceder en el siglo XVI en ciudades-estado como Ferrara, Mantua y Venecia, y en los centros de la cabalística cristiana en los que los judíos no eran tratados como leprosos culturales. Estaba produciéndose una importantísima transacción de doble sentido, una anticipación de lo que les sucedería a los judíos alemanes en los siglos XVIII y XIX. Al tiempo que los estudiosos y teólogos cristianos aprendían el hebreo, los judíos trataban de dominar el latín y el italiano. Una vez que lo lograron, el contundente realismo de los estudios renacentistas hizo que el cuestionamiento de los judíos se volviera a un tiempo más omnívoro en su radio de acción y también más valerosamente escéptico. En Ferrara, Azaria de' Rossi (más adelante amigo de Leone, que se convirtió en su adalid) dedicó toda su vida a aprender y a absorber un universo de conocimiento procedente en gran parte de fuentes no judías. Su libro *Me'or Enayim*

(«Iluminación de los ojos») —basada ni más ni menos que en 250 obras de erudición, entre ellas libros de arqueología clásica, historia y filosofía— sometía algunos de los pasajes más extravagantes del Talmud a la crítica de un moderno y erudito escepticismo. Seguir creyendo, con los rabinos y los doctores, que el emperador Tito de verdad había muerto de la mordedura de un mosquito que, según se decía, había penetrado en su cerebro como castigo de Dios por la destrucción de Jerusalén era, según afirmaba de' Rossi, creer ni más ni menos que en un cuento de niños. Y había muchos más eslabones igual de cuestionables que había que eliminar de la gran cadena de sabiduría hebraica.

Aquello no sentaba demasiado bien a los guardianes de esa misma tradición, para los cuales la coexistencia de anécdotas descabelladas y de interpretaciones bíblicas y sentencias jurídicas no resultaba en absoluto problemática. La vida era precisamente esa misma mezcolanza, que no obedecía a esa uniformidad de géneros tan amada por los clasicistas. De modo que se lanzaron a atacar la actitud defensiva y el encogimiento cultural. ¿Qué sentido tenía que los judíos se inclinaran ante los filósofos clásicos, paganos o cristianos, y les pidieran permiso antes de tomar en serio sus propios textos sagrados? Una respuesta similar habían encontrado los esfuerzos del filósofo Moisés Maimónides en su afán de conciliar el razonamiento clásico con la tradición judía tres siglos antes, cuando sus críticos lo acusaron de adulterar la pureza del judaísmo con la idea equivocada de que siempre cabía la posibilidad de aprender algo de la filosofía griega pagana.

Estas preguntas, planteadas con renovada energía a comienzos de la historia judía moderna en el siglo XVI, no han desaparecido nunca. ¿Es el judaísmo una cultura autosuficiente o abierta? ¿Está fuera del tiempo o se encuentra marcado por la historia? ¿Acaso la Torá, la Biblia, el Talmud y la miríada de textos exegéticos que los comentan de manera obsesiva, y que son a su vez comentados, bastan por sí solos para llevar una vida auténticamente judía? ¿Se ve esa vida necesariamente diluida y comprometida por la inmersión en la

cultura gentil, o por el contrario se ve intensificada y enriquecida por ella?

Fue en esa inestimable pero engañosa aurora italiana, antes de que la combatividad de la Contrarreforma reanudara sus persecuciones, donde esas constantes preguntas tuvieron como consecuencia unas implicaciones prácticas para la forma en la que los judíos vivían sus vidas. ¿Qué leían? ¿Cómo se vestían? ¿Qué comían? ¿Con quién hablaban y en qué lengua? ¿Qué trabajos ejercían? Con el fin de satisfacer la demanda de médicos judíos, los hebreos habían sido admitidos en las escuelas de medicina de Padua, Pisa, Perugia, Siena, Pavía y Ferrara. Pero una vez allí, muchos aprovecharon su nueva libertad para estudiar filosofía, el saber capaz de abrirles los ojos, derecho e incluso teología. Con mucha frecuencia los estudiantes regresaban a sus comunidades cargados de una curiosidad irreversible y de una enorme voracidad intelectual. Mantua no iba a ser una excepción, y fue allí donde una de sus familias más destacadas, la de los Provenzali, quedó dividida por este tipo de cuestiones. Uno de sus patriarcas ancestrales, Jacob ben David, de Nápoles, había sido uno de los críticos más implacables del saber secular y, ya en Mantua, el rabino Mosè Provenzali repudiaría los coqueteos de Azaria de' Rossi con las historias ajenas. En cambio, su hermano, el rabino David Provenzali, y el hijo de este, Abramo (también médico, por supuesto), adoptaron la postura contraria. En 1566 publicaron un opúsculo a favor de un nuevo tipo de escuela cuya finalidad era conciliar el saber judío con el no judío, y abrir así las mentes de los jóvenes hebreos a otros mundos intelectuales sin sacrificar sus propias tradiciones. Los alumnos se dedicarían al estudio del Talmud y aprenderían caligrafía hebrea, pero también se les enseñaría latín e italiano, retórica y astronomía, matemáticas y lógica, y se les familiarizaría con los rudimentos de la medicina. En esta última disciplina los Provenzali partidarios de la reforma se mostraron ambiciosos. Los aspirantes a doctores debían recibir una formación clínica asistiendo a médicos tanto cristianos como judíos, escándalo inaudito en los ámbitos más conservadores. ¡A saber lo que aprenderían de semejantes relaciones!

Fue a casa del comunicativo rabino David, y no a la del severo rabino Mosè, a

la que la familia Portaleone envió al joven Leone (esto es, Giuda [Judá], o «Yehudah» en los círculos rabínicos y familiares) para que recibiera su primera educación. De este modo, la caligrafía hebrea que llegó a dominar y practicar como aprendiz de escriba de la Torá no habría sido un fin en sí mismo. No había muchas probabilidades de que Giuda de' Sommi fuera a pasar su vida como un ratón de biblioteca siempre encorvado ante los textos y dejándose la vista en ellos. Los caracteres hebreos no eran solo funcionales; eran también mágicos. El *Sefer Yetzirá*, uno de los primeros textos místicos judíos, muy amado por los cabalistas (de los que había muchos en Mantua), decía que el propio Dios había creado la sustancia del universo a partir de esas letras. Una obra de comienzos del siglo XVII escrita por un primo lejano suyo, Abraham Portaleone (médico, por supuesto), cuenta que su pariente, Leone, inventó un nuevo sistema de fabricación de tinta, quizá a partir de los frutos y no de las agallas de los árboles. [4] Sus caracteres hebreos serían más oscuros, más fuertes y, en cierto modo, más potentes y duraderos.

No bastaba con eso. Los afanes poéticos lo acuciaban. A los veinte años, Giuda —camino ya de transformarse en Leone— se convirtió en un galán literario al escribir *Magen Nashim* («El escudo de las mujeres»), obra en la que se empeñaba en defender, en cincuenta estrofas, el poder y la gloria del sexo opuesto. El torneo literario entre los campeones y los detractores de las mujeres, invariablemente hombres, se había convertido en un género muy arraigado en la literatura hebrea, lo mismo que en muchas otras lenguas. Leone hacía en su obra un repaso del canon habitual de heroínas bíblicas para de pronto dar un giro y llevar a cabo reflexiones modernas, insistiendo explícitamente en que no era necesario invocar a todas horas a Débora y a Rut, pues había muchos modelos contemporáneos no solo de feminidad, sino también de valor judío y de virtud prudente: la sin par Bienvenida Abravanel, por ejemplo, que confeccionó el gran estandarte de David Ha-Reuveni y administró la herencia de su difunto esposo. En la tradición de aquel juego aburrido, el propio Leone sería desafiado por

Jacob (Yosef) da Fano, que acusaba con insidia a su adversario de escribir toda esa bazofia poética con el único fin de ganarse el favor de las damas y congraciarse con la corte, razones que tal vez fueran ciertas. Pero Jacob da Fano palidecía, mientras que Leone brillaba por un motivo que no tenía nada que ver con los argumentos esgrimidos por este, sino con la forma en que los expresaba: la *ottava rima*, la estrofa en italiano que intercalaba de vez en cuando entre los versos hebreos. ¡El joven podía escribir las dos cosas! A los más modernos de la judería mantuana les llamó la atención. A un amigo de su padre, Ruben Sullam, uno de los productores de la obra de teatro que representaban los cómicos judíos cada año, le encantó. A la mujer de Ruben, Anna da Rieti (hija del venerado rabino Yechiel Nissim de Pisa) le gustó tanto que insistió en que se publicara aquel poema bilingüe. Lleno de gratitud, Leone le dedicó a ella la obra una vez acabada, tributo rayano casi en el flirteo.

Unan todos estos ingredientes y podrán contemplar lo que el grupo de judíos de mentalidad más abierta de la Italia septentrional veían en el joven Giuda-Leone: un futuro astro, un escritor, quizá incluso un actor que sería un orgullo para la compañía de cómicos locales, alguien que se encargaría de obligar a los cristianos a sentarse para ver de lo que eran capaces esos judíos enérgicos y brillantes: ¡capaces de hacerles reír, llorar y pensar! El propio Leone se hallaba tan deslumbrado por la embriagadora posibilidad de llevar una vida literaria tan irreprochablemente judía que escribió algo que carecía por completo de antecedentes: ¡una comedia en toda regla en hebreo! No ya solo una especie de *Purim Spiel*, sino una verdadera obra de teatro, la primera pieza dramática judía.

Aunque no podemos tener la seguridad de que llegara a representarse nunca, *Tsahut Bedihuta Dekidushin* («La comedia del compromiso matrimonial») desde luego tendría que haber sido puesta en escena. Existía un público preparado para esa obra en Mantua, ciudad acostumbrada a los actores judíos. Si en efecto fue representada, debió de serlo en alguna casa particular muy espaciosa, de las que había muchas en la ciudad, y quizá en el espectáculo no faltara acompañamiento musical —instrumental y vocal— y de danza.^[5] A diferencia de la mayoría de

sus obras dramáticas, reunidas en once volúmenes por desgracia perdidos en su totalidad (junto con otros cinco de poesía) en el incendio de la biblioteca de la Universidad de Turín en 1904, el manuscrito de esta ha sobrevivido. Da comienzo con la habitual obertura alegórica compuesta para halagar al público. La Sabiduría —vestida, según especifica Leone, con un traje de colores (no con los sombríos ropajes asociados a los sabios judíos)— hace saber que el drama que va a representarse a continuación es una respuesta a todos aquellos que se burlan de la incapacidad de la lengua de los judíos para la literatura y le achacan que carece de todas las cualidades necesarias para ello. Semejante argumento está del todo fuera de lugar, pues lo que otras lenguas aprecian como una diadema no es más que «el brillo de la hebilla de un zapato para nosotros». Y por si a alguien le quedara alguna duda ¡se lo vamos a demostrar!

La obra, cuya acción se desarrolla al parecer en la antigua Sidón, gira en torno a las viejas obsesiones universales: el amor, el matrimonio y el dinero. Consciente de que en las comedias de los gentiles ya figuraban burdos estereotipos del hebreo avaro, Leone vuelve a echar mano de la esposa mercenaria y del picapleitos sin escrúpulos para su obra judía, y lo hace de una forma más cómica, más mordaz y también más triste. La trama no es ninguna maravilla, pero tampoco es peor que muchas otras comedias del mismo estilo. Un chico y una chica (Jedidías y Beruria) están locamente enamorados el uno del otro y el contrato de compromiso matrimonial ya ha sido redactado y firmado. Parece que todo va a salir bien, y que serán felices y comerán perdices. Pero entonces el padre del chico, un hombre acaudalado llamado Salomón, que, como buen judío, sale de viaje al extranjero por motivos de negocios, muere y, para escándalo general, se descubre que ha dejado todos sus bienes no a su hijo y presunto heredero, sino a un sirviente y esclavo suyo llamado Pala. El padre de la novia se encuentra ante un terrible dilema. Por un lado, la boda prevista condenaría a su hija a una vida llena de dificultades; por otro lado, un contrato matrimonial es un contrato matrimonial. Su esposa, Débora, en cambio, tiene muy claro lo que hay que hacer. «Un pordiosero vale lo que un muerto», afirma

con brusquedad. Cuando su marido protesta y replica que eso sería violar el contrato firmado, ella exagera un poquito la nota de una manera que no sonaría nada extraña a oídos de cualquier público judío: «Antes que entregársela a un hombre semejante, la estrangularía con mis propias manos o la ahogaría en el mar».

Lleno de tristeza, el pretendiente desechado busca la ayuda de Maese Chamdan («Maese Codicia»), que, por supuesto, es jurista y rabino, y no el abogado corriente que todo el mundo conoce, sino un astuto escrutador de las lagunas jurídicas del Talmud. Oliéndose el succulento porcentaje de la dote que le corresponderá, aparece con un plan basado en una interpretación muy laxa del *nissuin*, la segunda fase del proceso matrimonial (la primera es el compromiso). El *nissuin* comporta una ceremonia final llevada a cabo bajo el palio ritual llamado *hupá*, tras la cual tiene que haber un momento en que el novio y la novia se queden a solas. Lo que esto implica es que ese es el momento en que tiene lugar la consumación, que marca el pleno cumplimiento de la unión. La idea de Maese Codicia, que no es del todo ajena al Talmud, es que como el contrato de matrimonio constituye el verdadero compromiso nupcial, lo único que se necesita es llevar a cabo ese acto de apareamiento sexual. Así que el consejo que da al chico es: «Escápate con ella, ráptala, ¡hazlo! ¿Por qué iba a importarle? Ya os pertenecéis el uno al otro». Entonces será demasiado tarde para cualquier plan que trame la suegra de cambiar de novio.

Como era de esperar, así sucede fuera de escena, aunque, lleno de gozo, Jedidías hace una declaración de la tierna angustia que siente ante la expectativa de la primera vez: «En el preciso instante mis riñones se pusieron a temblar por temor a perder el alma o a ser condenado a consecuencia de tanto placer y exceso, pues mi felicidad superaba mis más descabelladas fantasías». Aunque el objeto de sus deseos también tiembla con él, Jedidías es procesado por violación ante el equivalente judío de todos esos condes, duques y reyes que en el teatro renacentista deshacen los entuertos, corrigen los malentendidos, desenmascaran a los que van disfrazados, confunden a los malvados y aseguran el final en el que

todos son felices y comen perdices. En la obra judía de Leone ese personaje solemne es el sabio rabino Amitai («el que dice la verdad»). Como el compromiso matrimonial seguía siendo válido (a pesar de la desgracia que supone la pérdida de la herencia) y como la novia no parecía ni mucho menos reacia a consumar la boda, Jedidías es considerado inocente. Entonces viene el giro que cualquier persona un poquito espabilada que se encontrara entre el público habría previsto que ocurriría en cuanto se examinara atentamente la letra pequeña del testamento. Pese a ser desheredado, Jedidías tiene derecho a quedarse con uno solo de los bienes de su padre. ¡Toma ya! Coscorrón en la frente. Jedidías elige quedarse... ¡con el esclavo! Y de ese modo convierte la inesperada fortuna de Pala en la suya. ¡Y todos felices y comiendo perdices! Excepto Pala, que aparece en el último acto despojado de sus ricos vestidos y cubierto otra vez con sus harapos de esclavo, quejándose con amargura, como por lo demás sería comprensible, de los caprichos de la fortuna.

Todo esto no es más que un simple resumen. En los cinco actos de rigor del repertorio clásico, Leone desarrolla varias subtramas y subtramas de subtramas con un reparto larguísimo en consonancia: criados de ambos sexos que le cantan a cualquiera las verdades con descaro, graciosos, cascarrabias, bufones, pícaros deseosos de sacar tajada, *nebbishes* sin carácter... En definitiva, personajes de todo tipo. Se trata de una obra deliciosa y de una auténtica combinación entre tradición judía y comedia italiana; pero aquel producto híbrido no cuajó. El verdadero drama judío tendría que esperar otros dos siglos y medio para nacer; y entonces lo haría en yídish, no en hebreo.

Aunque *La comedia del compromiso matrimonial* no supuso la inauguración de un nuevo género de literatura dramática hebrea, sí que implicó la consagración de su autor. Ayudado sin duda por Ruben Sullam, Leone de' Sommi encarnó, por primera vez, la carrera del cómico judío en su función de *maestro degli spettacoli*. A diferencia de muchos de los que seguirían sus pasos, las dos partes de la personalidad de Leone seguirían unidas de forma indisoluble. En vez de abandonar a la comunidad israelita por el teatro, se convirtió en su

portavoz en la corte de los Gonzaga y ante su Gobierno. Cuando los carniceros kosher de Mantua fueron acusados de aprovecharse del fin de la Cuaresma para subir los precios a los gentiles que tenían ganas de comer una buena pierna de cordero, fue Leone quien los defendió y afirmó que la acusación era injusta. Cuando el gremio de los sederos y los vendedores ambulantes intentaron dejar fuera del oficio a los judíos, Leone impugnó la medida.

No por ello dejó de ser un empresario y productor audaz. En torno a 1565 —por la misma época en que soñaba con crear un espacio permanente para su teatro, formar una compañía profesional estable e imponer el pago de las entradas—, Leone escribió sus *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*. La forma de diálogo que escogió es lo único convencional que tiene la obra, e incluso en ese sentido el personaje de Verídico, «el que dice la verdad», representa a todas luces la propia voz de Leone. Ya se habían escrito y por supuesto se escribirían muchas otras obras dedicadas a hablar sobre teatro, pero la de Leone fue la primera —y durante siglos la única— que basaría todas las cavilaciones poéticas y filosóficas en torno al drama en los detalles concretos de su puesta en escena. No faltan, por supuesto, las reverencias a Aristóteles, pero lo que hace de este un anticipo del teatro moderno aún por venir es el naturalismo de Leone. Bien es cierto que ese naturalismo coexiste con sus deseos de provocar la ilusión y el encantamiento, y con su adopción de los elementos pastoriles y rústicos convencionales —los típicos números de ninfas y pastores—, pero en casi todos los aspectos de la escenografía del tercer y el cuarto diálogo lo que pretende Leone es naturalizar y humanizar el drama. El efecto que persigue, explica, es inducir al auditorio a creer que «los episodios representados ante él parecen reales», más o menos como podrían acaecer en la calle o en su casa. Ese naturalismo no forzado, la extraña sensación de que la obra es una extensión de la vida más que algo distinto de ella, restablece la posibilidad de sorpresa, elemento crucial de la tensión dramática, pues si el espectador sabe de antemano cómo van a desarrollarse las cosas, «todo resultará demasiado obvio y se revelará una mentira absurda». De modo que los actores

no deben hablar en un tono elevado, afectado o como quien dice teatral, sino en un tono conversacional, como lo harían en la vida cotidiana. De ese modo, el impacto de la trama cuando remonte el vuelo o se hunda en las profundidades de las pasiones más extremas resultará más potente, pues se producirá como consecuencia de los enfrentamientos verbales de otros hombres y mujeres creíbles, iguales a nosotros. Para conseguir ese efecto, lo que sucede entre líneas, el lenguaje corporal de los gestos y la expresión del rostro son elementos casi tan importantes como el propio texto. Que no estaba pidiendo algo extraordinario, fuera del alcance la mayoría de los actores, ya lo había demostrado la artista favorita de Leone, Flaminia Romana, que personificaba todas las cualidades de ese naturalismo no forzado tan del gusto del autor: «Porque, en efecto, tal es su talento sobre las tablas que a los oyentes les parece no ya estar viendo representar una cosa ensayada y fingida, sino, por el contrario, les da la sensación de que está sucediendo una cosa real que ocurre de forma repentina. Tal es la forma que ella tiene de cambiar los gestos, las voces y los colores conforme a la variedad de las circunstancias, que mueve admirablemente no solo a maravilla, sino a grandísimo deleite a todo el que la escucha». Por supuesto, su mayor admirador, Leone, quizá pensara que no se atribuía a Flaminia todo el mérito que merecía por sus innovadoras actuaciones debido a la lucha que esta sostenía con su rival Vincenza Armani, que —mira por dónde— era la amante del duque.

Leer a Leone es escuchar la voz de un verdadero actor-empresario-director — el antepasado de los Garrick, los Reinhardt y los Brook— y obtener una sensación palpable de su rutina de trabajo. En el espectáculo no todo es el brillo de las luces, dice; es mucho lo que depende de la rutina. Si quieres que todo funcione, no pases nada por alto. Ten mucho cuidado con la primera decisión — y la más trascendental—, esto es, la elección de la temática, o lamentarás las consecuencias de una resolución demasiado impulsiva. Reparte los papeles de manera prudente, «pues de hecho es más importante disponer de buenos actores que de una buena obra [...] ¿Cuántas veces hemos visto el éxito de público de

una obra horrible por estar bien interpretada, y cuántas hemos visto lo contrario, esto es, el fracaso de una obra buena por ser mal interpretada?».[6] Hay un pasaje encantador en el que los actores son convocados a la primera lectura de la obra: «[Les hago leer toda la comedia] de modo que incluso a los muchachos que van a tener algún papel en ella se les instruya en el argumento de esta, o al menos de la parte que le toca a cada uno, imprimiendo en la mente de todos la cualidad del personaje que van a interpretar». Luego, dice Leone, que se vayan, memoricen e interioricen todos sus papeles antes de que den comienzo los ensayos.[7] Todo esto quizá suene a pura rutina para cualquier director moderno, pero resulta impresionante ver expresadas semejantes ideas a mediados del siglo XVI. En los papeles conservados del teatro renacentista inglés no existe nada parecido.

En todo momento Leone piensa: «¿Qué efecto tendrá esto en el público?». Los monólogos que se eternizan suponen pedirle demasiado al auditorio, y además se oponen ridículamente al comportamiento normal de las personas. Asegúrate de que las únicas luces de sala prendidas durante la representación sean unas cuantas velas colocadas al fondo de la platea, de modo que la iluminación del escenario atraiga todas las miradas. Diseña el escenario prestando la mayor atención a la perspectiva, de modo que a partir de un mínimo detalle que se vea en el escenario pueda inferirse la existencia de toda una ciudad. No sea la perspectiva tan marcada que cuando un actor se mueva por el escenario dé al instante la impresión de ser un gigante en una ciudad de casas en miniatura. ¿Por qué usar máscaras que congelan la personalidad de un personaje de un modo tan ritual que impiden los cambios de humor y de temperamento registrados en la expresión del rostro? Al fin y al cabo, el lenguaje corporal es tan importante como el texto recitado. Evítense los anacronismos chirriantes en materia de vestimenta. No se vistan los personajes de la Antigüedad con los ropajes propios de siglo XVI: utilícense las abundantes evidencias de las esculturas y los relieves clásicos para conseguir el estilo propio de la época. No

nos dejemos atrapar por las convenciones cromáticas. ¿Por qué los viejos tienen que vestir siempre de blanco y las prostitutas de amarillo? Utiliza la imaginación; no tengas miedo de los colores y piensa en la relación entre los cuerpos de los actores (que, añade Leone, deben ser siempre gráciles) y la ropa que visten. En una obra de ambiente campestre «cubre las piernas y los brazos de los actores con mallas de color carne, y si el actor es joven y apuesto, no estaría de más dejar desnudos brazos y piernas, pero nunca los pies [...] deberá llevar una camisa ligera y encima dos pieles de animal [...] En cuanto a las ninfas, deberán lucir vestidos bien adornados [...] con mangas, y tengo por costumbre ponerles un poco de almidón, de manera que cuando se apliquen joyas o cintas de seda hermosamente coloreadas, el vestido se hinche y abombe de forma que resulte exquisitamente agradable a la vista».[8]

Si la comedia lo exige, juégatelo todo a la carta de los efectos escenográficos, de las piezas de atrezzo y de los accesorios. ¿Vas a representar una obra pastoril? Cubre el escenario de flores y arbolitos, saca conejos y pájaros, y no te preocupes de si se ponen a brincar y a saltar. Traslada al público al campo. Que las cabañas y las ermitas aparezcan como es debido; que los actores caminen por prados con la hierba hasta las rodillas rodeados de flores silvestres.

Es Leone, el rey de la comedia, el que habla, pero su teatralidad no se limitaba al drama propiamente dicho. El público ya esperaba que sus producciones incluyeran interludios musicales, además de números de baile con coreografía del propio Leone y dirigidos por el maestro de danza judío Isacchino Masserano. Luego venía el banquete, servido en una sala contigua durante los meses de invierno, o al aire libre, en los jardines de palacio, durante la primavera y el verano. (Las meriendas campestres teatrales no empezaron en Glyndebourne.) Tratándose de Leone, lo suyo no iba a tratarse nunca de un servicio de comidas convencional. Por el contrario, era una ocasión para llevar a cabo una inmersión total en la obra, y tanto los platos como los camareros debían estar en consonancia con la acción desarrollada en la comedia. Si se trataba de un tema vagamente monástico, los invitados se verían rodeados de pronto de garzones

vestidos de frailes que servían cestas cargadas a rebosar de fruta a falsos priores y abades que prodigarían elaboradas bendiciones a la comida (e invitarían a los asistentes a cenar con ellos) antes de que se sirviera nada de comer al público. Si la comedia era de tema náutico, se sacaba un plato en efecto de pescado envuelto en redes que se encargaban de servir pescadores mordaces vestidos con pañuelos y mallas adecuados a la ocasión. Aquellos interludios podían resultar extrañísimos. Corrían y saltaban entre el público animales vivos guiados por bailarines de pies ligeros (¡más actores-camareros!), creando una especie de zoológico de animales domesticados... antes de que fueran servidas a la mesa versiones guisadas de esos mismos animales. ¡Atención al clangor de los cuernos, como si su estrépito anunciara la llegada de los cazadores cargados con sus presas! En el regazo de cualquier invitado depositábase «la cabeza de un jabalí; en el de otro, una liebre; en el de otro, el lomo de un ciervo, etcétera».[9]

Los judíos como Leone y Masserano utilizaron el estatus del que gozaban en un lugar tan dado a los placeres como Mantua para convertirse en los adalides y en la conciencia de su comunidad. Cuando amenazaba algún disturbio, Leone tenía acceso directo al duque. Que tenga conocimiento, fue el primer cabeza de comunidad que no era ni rabino ni médico. Sencillamente era un cómico que, además, era un buen judío, y en 1585 hizo de su propio peculio lo que hacen muchos buenos judíos: construyó una nueva sinagoga para la comunidad, cada vez más numerosa, de la ciudad. Al parecer, la Mantua judía atravesaba un momento de esplendor, aunque los miembros de la comunidad tuvieran que seguir soportando la indignidad de llevar un distintivo amarillo. Un censo de 1588 registra la enorme diversidad de sus clases sociales, signo siempre de salud colectiva: sombrereros e impresores, mozos de cuerda y criados, orfebres y tintoreros, guarnicioneros y actores, taberneros y médicos, sederos y encuadernadores. Se estableció y prosperó todo un nuevo barrio de judíos al sur del centro antiguo. Todo esto nos da la imagen de un mundo muy lejos de los guetos, donde, oficialmente al menos, los judíos vivían hacinados y estaban obligados a ganarse la vida como prestamistas y ropavejeros.

Pero este primer vivero de creatividad judía moderna, como muchos otros que vendrían más tarde, era también un paraíso de ilusión. Veinte años después de la muerte de Leone, acaecida en 1592, a los sesenta y tantos años, el hijo del duque Guglielmo, Vincenzo, que había puesto por las nubes y colmado de elogios al cómico judío, eximiéndolo incluso de la obligación de llevar el parche amarillo, y que empleaba al compositor también judío Salomone Rossi y a su hermana, la cantante de ópera Madama Europa, impuso a los hebreos de Mantua la reclusión en un gueto.^[10] La consecución de una armonía natural entre las respectivas culturas de los judíos y sus patronos gentiles siempre había sido vulnerable a las pasiones y los prejuicios heredados de antaño.

Fuera de Mantua, en la segunda mitad del siglo XVI, los obstáculos que se pusieron a alcanzar esa cultura compartida fueron absolutamente formidables. La bula papal de Paulo IV de julio de 1555, *Cum nimis absurdum*, promulgada al comienzo de su pontificado, había empezado por afirmar que los judíos habían sido condenados a «servidumbre perpetua» por la culpa colectiva que todos compartían. No obstante, y aprovechando la indulgencia de los cristianos, habían tenido la osadía de vivir entre ellos, incluso en las mejores zonas de las ciudades y en la vecindad de las iglesias. Paulo IV no dudaba en explotar una antigua paranoia, exacerbada a raíz de la peste negra, relacionada con la contaminación corporal de los hebreos. Al no poder distinguirse de las cristianas, sus mujeres podían corromper los cuerpos de jóvenes y adultos y —según se afirmaba— propagar la sífilis, en una confabulación especialmente repulsiva tramada por los judíos. De ahí la necesidad de obligarlos a vestir el gorro amarillo (antes había sido rojo, y no a todos los judíos se les había exigido llevarlo). Cualquier relación, del tipo que fuera, que pudiera contaminar a los cristianos, quedaba de ese momento en adelante prohibida por completo. De modo que los israelitas ya no podrían vender productos alimenticios a los cristianos, y tampoco sería posible dar empleo a las mujeres judías como amas de cría (al parecer la contaminación mamaria podía constituir un proceso de doble sentido). Se

prohibió a los médicos hebreos practicar su arte en pacientes cristianos por miedo a que inocularan en sus cuerpos algún mal siniestro, y los judíos en general tampoco podían emplear a cristianos para el servicio doméstico. En vez de acatar su sometimiento, los hebreos habían intentado con la mayor insolencia dominar a los cristianos, de modo que ahora era preciso, literalmente, ponerlos en su sitio. Fue así como nació el gueto de Roma, llamado en su origen *Le serraglie*, casi en todos los sentidos más brutal que su predecesor veneciano. Unos cuatrocientos judíos romanos recibieron la orden perentoria de abandonar las casas y los vecindarios en los que llevaban viviendo durante generaciones en las zonas de Ripa y de Trastevere. (La comunidad de los judíos de Roma era muy anterior a la llegada del cristianismo.) Fueron encerrados en una zona de aproximadamente un kilómetro y medio cuadrado, que quedaba inundada y cubierta de barro y suciedad cada primavera como consecuencia de la crecida del Tíber. Adelantándose de un modo espantoso a lo que serían los guetos de la Europa nazi, el papa ordenó a los judíos organizar su propio confinamiento. Se les prohibió poseer tierras y cualquier otro tipo de propiedad inmobiliaria. En adelante su único medio de vida serían las casas de empeño, el préstamo de dinero y el comercio de ropa vieja y objetos usados. Ningún cristiano podría tratarlos desde una posición de inferioridad social.

Por supuesto, resultaría muy difícil poner en práctica unas restricciones tan feroces como estas, empezando por la prohibición del ejercicio de la medicina. La muerte de Paulo IV en 1559 fue recibida con gozo por los judíos, que abrigaban la esperanza de que su sucesor derogara la bula que había promulgado. Pío IV relajó de hecho algunas de las restricciones más severas, pero mantuvo el gueto propiamente dicho, rodeado de un muro cuyas puertas se cerraban al anochecer. Y mantuvo también el espíritu del edicto papal, que tenía por objeto imponer a los judíos la degradación más deshumanizadora —cuanta más mejor— con el fin de convencerlos de que sus vidas mejorarían en todos los sentidos en cuanto vieran el error de sus costumbres y aceptaran el bautismo.[\[11\]](#) En el canon del martirologio judío el recuerdo de los 25 marranos quemados en

la hoguera por «judaizantes» en Ancona en 1556, en presencia de una gran multitud, entró a formar parte de inmediato y para siempre de la historia. Pío IV, relativamente poco fanático, fue sucedido por un judeófobo combativo, Pío V, que en 1569 expulsó a los judíos de todas las ciudades de los Estados Pontificios excepto de Roma, donde se encontraban ya recluidos en el gueto, y de Ancona, aterrorizada por los citados acontecimientos.

La inquebrantable convicción que albergaba Paulo IV de que su pontificado iba a inaugurar el ansiado momento de la conversión en masa de los judíos fue heredada durante el siglo siguiente por casi todos los príncipes y papas, que se empeñaron en hacer a los judíos la vida tan insoportable como fuera posible con tal de convencerlos de su error. Se produjo a continuación una oleada de expulsiones en toda Italia: en el Milanesado de los Habsburgo, en la república de Génova y en la Florencia de los Medici.

Hubo algunos lugares a los que pudo emigrar esta nueva oleada de refugiados. En Toscana, Livorno se convirtió en un nuevo hogar en el que los hebreos pudieran residir y ejercer sus oficios, y siguió siéndolo hasta la época del fascismo. Pitigliano, que se yergue sobre un afloramiento de tufo en medio de la Maremma toscana, contaba ya con una antigua colonia judía, cortesía de los *condottieri* o comandantes de mercenarios de la localidad, que en el siglo XVI se vio reforzada por la llegada de muchas víctimas de las expulsiones y las persecuciones. La exquisita sinagoga construida precisamente en esa época sigue siendo uno de tantos monumentos a una población que sobreviviría a lo largo de los siglos hasta que la guerra y el genocidio se abatieran sobre ella.

Como la Inquisición llevaba actuando en Venecia desde 1547, Mantua y Ferrara eran prácticamente los únicos lugares en que judíos y gentiles podían, si lo deseaban, compartir el mismo espacio físico y la misma cultura. Pero en noviembre de 1570 Ferrara sufrió un terrible terremoto que arrasó la mitad de esta bellísima localidad. Durante meses continuaron las réplicas, llegando a contabilizarse hasta dos mil. El duque Alfonso II pidió ayuda al papa Pío V para

reconstruir la ciudad, pero la respuesta que recibió fue que la catástrofe se había abatido sobre él y sobre Ferrara porque se había mostrado demasiado indulgente con los judíos. Y peores desgracias lo aguardaban si no adoptaba contra ellos el tipo de medidas que habían entrado ya en vigor en Roma y en los Estados Pontificios. Alfonso declinó la propuesta, rechazando como un mero absurdo la idea de que los desastres naturales pudieran tener cualquier relación con la presencia de los judíos en Ferrara.

En Mantua, pese al florecimiento del teatro de Leone, los duques de la dinastía Gonzaga no se mostraron unos defensores tan tenaces de los judíos frente a las fuertes presiones a favor de la conversión. Aunque a Leone lo dejaron en paz, y de hecho siguió produciendo una comedia tras otra hasta su muerte, otro artista judío del círculo cultural de la corte de los Gonzaga, Abramino Levi dall'Arpa —arpista y cantante— fue blanco de una continua y despiadada cruzada para lograr que se convirtiera.^[12] Abramino pertenecía a una dinastía de varias generaciones de músicos y cantantes fundada por su abuelo, Abramo Levi dall'Arpa, que fue el primero en obtener el favor de la familia Gonzaga. Puede que a Leone de' Sommi le costara trabajo convencer a los clasicistas de que Moisés había sido el primer poeta trágico, pero el culto de David como compositor de salmos y virtuoso de la lira y del arpa estaba firmemente arraigado en la Italia renacentista. La corte de los Gonzaga quizá viera en los virtuosos de la familia Levi una especie de reencarnación de los músicos bíblicos, pero David, de la estirpe de Jesé, figuraba también entre los antepasados de Cristo. Era más conveniente, pues, que los salmistas y arpistas modernos fueran cristianos, no unos judíos perversos y contumaces. Parece que Abramino llegó a estar tan cerca del duque Guglielmo, que era jorobado, o en cualquier caso llegó a convertirse en un acompañante tan habitual que no pudo evitar toda aquella presión a favor de su conversión. En cierta ocasión, dirigiéndose a uno de los constantes banquetes al aire libre ofrecidos por el duque, en los que siempre formaba parte de los espectáculos, Abramino se vio sometido a una incesante discusión por parte del barbero del duque, de su

arquero y del cura que siempre lo acompañaba acerca de la torpeza del judaísmo y de la necesidad de la salvación a través de la Pasión de Cristo. Abramino siguió sin comprometerse y dando largas, llegando incluso a ser invitado a la tribuna del órgano de la iglesia en la que iba a ser bautizado el nieto del duque. Allí le propinaron otra arenga paulina en la que le insistieron en que el bautismo había hecho que la circuncisión fuera no solo superflua, sino perniciosa. La campaña se volvió tan virulenta que en un momento dado el tío de Abramino, Samuele, y el gran sabio judío de Mantua, Yehudah Moscato, temiéndose lo peor, acudieron con precipitación a casa del arpista con la intención de reforzar su resolución. Las estrategias se diversificaron. Puesto que compartir mesa con cristianos suponía un paso irreversible hacia la conversión, los fautores de la campaña en pro de su cristianización, como ellos mismos declaraban, obsequiaban a Abramino con toda clase de manjares: «Requesón salado, queso para los macarrones, pasteles de fruta [...] tortas guisadas en la corte [...] todo ello indica una fuerte inclinación a hacerse cristiano».^[13] Pero aparte de la cocina y de la vajilla (verdadero problema, como es bien sabido, para los más ortodoxos), no hay nada en este menú que en materia de comida esté en contradicción con las leyes de la *kashrut*. De modo que una vez más los defensores de la conversión se vieron decepcionados. En su exasperación, Guglielmo se puso violento y detuvo no solo al arpista, sino también a su tío Samuele e incluso a Yehudah Moscato, y sometió a los tres a la persuasión del potro. Abramino siguió resistiéndose, pero cuando oyó los horrorosos gemidos de su anciano tío procedentes de la celda contigua al fin se rindió y fue bautizado. Todo aquello tuvo lugar en 1587, y en agosto de ese mismo año Guglielmo murió en su finca de Goito. Se dijo que en sus últimas horas preguntó por Abramino, llamado ahora Bernardino (nombre elegido por el propio duque), deseoso de que tocara para él y que su música fuera lo último que oyera antes de expirar. Vuelve a aparecer como Bernardino en los archivos del nuevo duque, Vincenzo, pero en 1593 lo vemos de nuevo con su nombre original, «Abramino Ebreo», en una carta escrita por el secretario del duque. Cuando se es judío de

nacimiento...

Aunque el duque Vincenzo era de una apostura propia de Miguel Ángel, a diferencia de su padre el jorobado, lo que heredó de este fue la vena de peligrosa imprevisibilidad de los Gonzaga. Al principio Vincenzo no pudo ser más bondadoso con los judíos, desafiando incluso la campaña de conversión masiva propiciada por el papado y el Imperio, hasta el punto de precisar que ningún niño judío podría ser bautizado sin el consentimiento de al menos uno de sus progenitores. Parece que nadie presionó en ningún momento al compositor Salomone Rossi para que abandonara la fe de sus mayores, hacia la cual mantuvo, como había hecho Leone de' Sommi, una fidelidad inquebrantable. De hecho, Rossi llegaría a escribir música para la iglesia así como para la sinagoga, y sus *Hashirim Asher Lishlomo* (o *Cantares de Salomón*, obra que lleva su nombre y el del libro bíblico homónimo) es la primera obra de música polifónica compuesta para la liturgia judía (y, como veremos, precisamente por eso suscitaría una feroz controversia).[\[14\]](#)

Pero aquellos eran tiempos difíciles para los príncipes de las ciudades-estado de menor tamaño. Intentando mantener su lugar en medio de los poderes más imponentes del Imperio, las cortes de los Gonzaga y de los Este necesitaban un tipo distinto de genio judío. Y, desde luego, encontraron uno en Abramo Colorni, calificado por el escritor (y cura) Tommaso Garzoni como «uno de los italianos vivos más famosos». Si Leone fue apreciado como maestro de un tipo particular de encantamiento, Colorni, unos veinte años más joven que él, fue el encargado de conjurar otro tipo de magia: una magia de tipo mortal.[\[15\]](#) No fue el primer judío italiano que se hizo famoso por sus armas. A finales del siglo xv Salomone da Sesso, que trabajó sobre todo para la casa de Este, fue admirado y envidiado como el máximo fabricante de espadas y puñales de ceremonia, muchos de ellos adornados con exquisitos grabados de escenas mitológicas. Pero Salomone da Sesso era un artista; Colorni, en cambio, se dedicó a la tecnología de la muerte. Aparece mencionado por primera vez a comienzos de la década de 1570

trabajando para la corte de los Este como inventor de toda clase de armas, unos artilugios con los que ni siquiera Leonardo había llegado a soñar nunca: ideó un arcabuz automático capaz de lanzar diez disparos antes de tener que ser recargado, instrumentos musicales engañosos que podían tocarse en una banda militar antes de ser convertidos en escopetas en un instante, puentes plegables que podían ser tendidos de una orilla a otra de un río (casi cuatro siglos antes de que se creara el puente Bailey), una silla de ruedas provista de brazos para los jefes del ejército aquejados de gota o de cualquier otra discapacidad, y muchas más maravillas. La familia Este quedó lo bastante impresionada con sus prototipos de ametralladora como para encargarle dos mil unidades, y existen bastantes testimonios convincentes de que llegaron a fabricarse muchas de ellas, aunque no se ha conservado ninguna.

Para las pequeñas cortes italianas había algo incluso más potente que aquellas armas asombrosamente innovadoras, y ese algo era el hechicero que las había creado. El mayor invento de Colorni fue él mismo: mago, alquimista y, por si fuera poco, prestidigitador, todo un artista del juego de manos. Los judíos de Italia eran famosos como diseñadores y fabricantes de cartas de juego; y aquella fue la edad de oro del juego. Abramo Colorni inventó unos trucos con las cartas que engañaban la vista y asombraban la mente. Se convirtió entonces en un animador, que era además todo un maestro de las ciencias ocultas y el conocimiento inaccesible: un cabalista armero. Y el hecho de que permaneciera inquebrantablemente fiel al judaísmo durante toda su vida no hace más que intensificar el folclorismo colorniano, pues durante siglos se había pensado que los judíos eran los guardianes de la sabiduría esotérica. Uno de los arcanos que Colorni afirmaba dominar era el escapismo, de modo que cuando los polacos apresaron al hermano del titular del Sacro Imperio Romano Germánico Rodolfo II (a su vez admirador entusiasta y practicante de la alquimia y del ocultismo), Alfonso de Este estuvo encantado de enviar a Colorni a ver al emperador e idear la fuga de su hermano. Nunca se sabrá si aquello hubiese podido poner de veras en entredicho los poderes de Colorni, pues el archiduque fue liberado al poco

tiempo tras la firma de un tratado de paz; pero tal era la admiración del emperador por el judío que lo retuvo en Praga casi toda una década. Allí, rodeado de una comunidad experta en la cábala, Colorni trabajó en la invención de nuevos métodos para la extracción de salitre y para la fabricación de pólvora exactamente en el mismo momento en el que el Imperio cristiano intentaba impedir que Europa Central cayera en manos de los turcos, formidablemente armados. Para mayor satisfacción de Rodolfo, Colorni era capaz de hacer las cosas a lo grande y al detalle, y de hecho propuso unos sistemas no imaginados nunca hasta ese momento de escritura en cifra y de criptografía, algunos de los cuales llegó a publicar en su manual del arte de la escritura secreta, la *Scotographia*. Para sus admiradores Colorni era más que un inventor de maravillas mecánicas e intelectuales: era una especie de mago judío, papel que él no tuvo reparos en explotar mediante la publicación de un segundo libro llamado *La clave de Salomón*, en alusión consciente a la antigua obsesión por el secreto conocimiento masónico que, según se decía, había sido el responsable de la construcción del Primer Templo. Incluso las mentes más racionales llegaron a creer en esa hechicería; si calificamos de racional a Napoleón Bonaparte, pues entre los libros de los que disponía en Santa Elena se encontraba la traducción francesa de la obra de este mago judío.

Quizá en su fortaleza en medio del océano Napoleón abrigara la esperanza de aprender algo acerca del arte de la evasión. Rodolfo dejó marchar a Colorni a Stuttgart y se lo prestó —se dijo que durante unos días— a otro entusiasta de los misterios, el duque Federico de Württemberg. Pero del mismo modo que Rodolfo retuvo al mago en su casa y no le dejó volver a Ferrara o a Mantua, también Federico se lo quedó en su corte. Enfadado, el cabalista se puso en huelga de magia y fue encarcelado por su insolente incapacidad de obrar las maravillas que se le exigían. La celda en la que fue encerrado se encontraba en la fortaleza más inexpugnable de Federico. Colorni no pudo sentirse más halagado al ver que se habían dispuesto guardianes en todas salidas imaginables. Y, por supuesto, como si se evaporara, el admirado judío italiano desapareció. Una vez

que los habitantes de Württemberg se sobrepusieron a la admiración y al asombro, se oyó un clamor de protestas. Federico, al que no gustó nada aquella demostración del talento de Colorni como escapista, despachó emisarios a todos los confines de Europa con la misión de seguir sus huellas. Pero Colorni se encontraba ya en la ciudad que lo había visto nacer, entre los judíos de la musical Mantua. Durante algunos años había venido advirtiendo de su deseo de regresar a través del envío al duque Vincenzo de toda clase de artilugios y de inventos, incluidos algunos instrumentos de música que pudieron ser tocados en los conciertos palaciegos en los que eran tan admirados sus correligionarios Salomone Rossi y Madama Europa. Murió en Mantua en 1597 de fiebres, una eventualidad endémica en una ciudad rodeada de lagunas y pantanos.

Tres años después, se hizo célebre en Mantua por su magia otro miembro de la comunidad judía, pero esta vez su fama no podría ser más trágica. El 22 de abril de 1600, un sábado por la mañana, cuando los buenos judíos acudían a la sinagoga de Leone de' Sommi, Giuditta Franchetta, una anciana de setenta y siete años, fue quemada viva en la hoguera por bruja. Había sido acusada de echar maldiciones contra una monja de la orden de San Vicente, judía de nacimiento, en un intento de obligarla a volver al judaísmo. Acudieron millares de personas a presenciar la quema en la hoguera de la bruja judía, entre ellos el propio duque Vincenzo y su segunda esposa, Eleonora de' Medici, acompañados de una archiduquesa austríaca. Aquello también era un espectáculo judío.

Los niños encontraron buen sitio en las balaustradas, la multitud atestaba la plaza hasta tal punto que no podía uno ni volver la cabeza; llegaron a juntarse cerca de diez o doce mil personas. Giuditta la judía estaba amarrada a un palo con las piernas y los brazos atados con cuerdas [...] la hoguera fue prendida por tres judíos que vinieron a consolarla. Dos de ellos se marcharon precipitadamente [cuando se levantaron las llamas], pero el tercero, que era viejo, estaba tan absorto llevando a cabo su tarea que casi se quedó con ella en medio de las llamas, y habría muerto a su lado de no ser por otros que, tirándole de las piernas, lo obligaron a bajar de la pira. Las cuerdas que sujetaban los brazos de la mujer se quemaron y Giuditta levantó la mano derecha intentado protegerse la cara mientras seguía con vida. Pero de poco le valió, pues enseguida cayó en medio de las llamas y expiró.[\[16\]](#)

Dos años después, en 1602, en la liberal ciudad de Mantua, siete judíos acusados del delito inventado de «escarnio» a expensas del cristianismo fueron torturados y ahorcados, y la carne de sus cuerpos fue hecha pedazos mientras unos caballos arrastraban sus cadáveres por el empedrado de la ciudad. Diez años más tarde, Mantua sería la última ciudad de Italia en encerrar en un gueto a sus judíos, obligados a llevar un distintivo amarillo.

La hora del rruiseñor

Hubo un tiempo en el que los servicios judíos de provisión de alimentos abrieron sus puertas. Cada viernes por la tarde, cuando terminaban las oraciones de los musulmanes, pero antes de que diera comienzo el sábado de los israelitas, salía de la villa del Gran Judío en Pera una caravana de elaboraciones culinarias que se dirigía al palacio de Topkapi.^[1] Sentado en cojines de seda, Selim II, el sultán de cabellos rubios, aguardaba con impaciencia las exquisiteces que le traían en una vajilla de porcelana china: bocaditos de pichón guisados en agua de rosas y azúcar; hígado de oca picado con pasas de Corinto y las mismas especias cuyo comercio, al fin y al cabo, eran los judíos quienes dominaban; y también algunos platos conservados en la cocina de la nostalgia gastronómica, originarios de las antiguas épocas túrquicas de tiendas y rebaños y carreras de caballos, como los yogures agrios y el *yuf'ka*, el pan sin levadura que se servía envolviendo un poco de pilaf. Como platos más modernos había distintas variedades de preparaciones *zeytinyagli*, así llamadas por el uso de aceite de oliva (otro producto de importación judía), en el que se cocinaban, y servidas luego frías; un correctivo, según decían los médicos, de la bilis negra que se desarrollaba durante los veranos húmedos.

No era fácil conseguir comida de un judío. El palacio, y de hecho todo el Imperio otomano, había sido construido en torno a la provisión de alimentos. La primera obligación de un sultán era el suministro público de comida al pueblo, empezando por los criados de su palacio (cinco mil a mediados del siglo XVI), y

luego el ejército y, en épocas de dificultades, el pueblo llano. Los comedores de beneficencia públicos eran una institución habitual de las ciudades otomanas, hasta tal punto que uno de los signos de la filantropía judía fue el establecimiento y la subvención de unos comedores de este mismo estilo para los miembros de su comunidad. Las cocinas del palacio de Topkapi fueron construidas para dar servicio a los grandes banquetes, celebrados sobre todo con motivo de las grandes ocasiones dinásticas, como por ejemplo las circuncisiones de los miembros de la familia del sultán, aunque cada vez que un embajador era recibido por el monarca se le ofrecía un banquete, a menudo servido debajo de los pórticos de entrada situados entre los patios. Desde las cubiertas de las barcazas y los galeones que cruzaban el Cuerno de Oro o el Bósforo, la silueta de Topkapi estaba dominada por los diez edificios abovedados y las chimeneas de las cocinas reales, tan destacados como las mezquitas de palacio y casi tan sagrados como ellas, pues simbolizaban los solícitos cuidados que el sultán dedicaba al mantenimiento de sus súbditos.^[2] Los *khans* —los gigantescos almacenes que rodeaban el Gran Bazar, rebosantes de trigo y arroz— eran vigilados y regulados con gran cuidado, lo mismo que los precios a los que podía venderse el grano. Dentro de palacio, los cocineros del sultán, que eran más de mil, estaban organizados como si fueran un ejército. Pero además el propio ejército, o al menos la elite de los jenízaros, los soldados esclavos, cristianos de nacimiento, estaba organizado alrededor de la provisión de alimentos. El hambre podía resultar tan mortífera como el disparo de un mosquete. La relación entre la espada y el estómago era reconocible en los nombres de los distintos grados. Los coroneles al mando de un regimiento se llamaban *corbaci*, «los que sirven la sopa», y lucían bien a la vista, a modo de distintivo honorífico, una cuchara prendida en el tocado que los caracterizaba, una especie de gorro alto de cocinero tejido en los talleres de los artesanos judíos de Tesalónica. Los oficiales de rango inferior eran *ousta* —«cocineros»— y a los cadetes recién ingresados se les asignaban tareas honoríficas como la provisión del combustible para la cocina y el fregado de los platos. En consecuencia, la posesión más preciada de

cada *orta* o batallón era no ya su fusil o su cañón, sino su gran caldero, el benéfico proveedor de sopa y arroz. El primer signo de desafección de los jenízaros —fenómeno que se producía a intervalos regulares— era mirar con desprecio la comida del sultán. Cuando las quejas subían de tono y se convertían en sublevación abierta, la insurrección se denominaba el «vuelco del caldero».

La lealtad del país en general giraba en torno al estado en que se encontrara el estómago del pueblo. Pero dentro del enorme establecimiento del palacio —toda una ciudad-estado en sí mismo— las lealtades también iban y venían según fuera alimentado cada uno. El estado nutricional de Topkapi era una obra maestra de división del trabajo: cocinas separadas para los pajes de palacio, para los otros cinco mil criados, y una sola gran cocina, la *kusana*, destinada tan solo para el sultán. Cada una de estas instalaciones estaba al mando de un cocinero jefe, el *aghá* —el mismo nombre que recibía el comandante militar—, a menudo un eunuco que supervisaba las numerosísimas secciones: los guardianes del hielo y de la nieve para los sorbetes, los polleros, los encargados de elaborar el yogur, los caldereros, los confiteros, los asadores, los panaderos especializados en los roscos recubiertos de semillas de sésamo llamados *semit*, los responsables de los encurtidos y los expertos en la confección del *bastourma* (una especie de cecina o carne seca).

Había por tanto una multitud de personas a las que el Gran Judío podía ofender con sus banquetes portátiles. Pero Selim II se mostraba indiferente a los rumores y las amenazas. La gordura del sultán era de por sí una forma de propaganda, pues era justo que el soberano hiciera ostentación de la opulencia de sus carnes ante el mundo entero. Una cuestión más grave, sin embargo, era que el monarca fuera llamado Selim Botella en el Gran Bazar, pues lo que se deducía de semejante mote era que el verdadero regalo del judío era el vino proporcionado junto con la comida, y que la debilidad del sultán por la malvasía y el moscatel, por el vino verde de Galípoli y el tinto «típico» del Egeo elaborado al estilo de los caldos españoles, o por el vino reforzado con miel de Candía, en Creta, había hecho de él un verdadero prisionero de Yosef el Judío.

Nadie podía discutir que el Corán prohibía la bebida. Del mismo modo, nadie podía pretender que la poesía sobre el vino de los escritores aficionados a los buenos caldos no fuera uno de los esplendores de la literatura arábiga y persa. Cada sultán había adoptado una postura distinta ante la abstinencia al alcohol. El padre de Selim, Solimán, había sido severamente rígido al respecto, prohibiendo no solo el vino, sino también su comercio, que resultaba útil a los infieles. Filas enteras de tiendas de vino establecidas en Gálata —la colonia en buena parte habitada por extranjeros, como los genoveses, en la ribera norte del Cuerno de Oro, construida como un hogar italiano fuera de la patria, con sus plazas y sus campanarios— se habían arruinado como consecuencia del decreto del monarca. Selim, más permisivo, había restaurado el comercio de vino para los no musulmanes y por un precio de oferta elevadísimo había concedido al Gran Judío el *muqata'as*, la franquicia que le otorgaba su monopolio. Don Yosef, como era llamado, había contratado además el cobro de los derechos arancelarios, aunque era él mismo el que exportaba vino del Mediterráneo a Moldavia y Polonia, donde la nobleza no podía pasar sin él.

Ese Gran Judío había sido en otro tiempo un niño de apenas doce años llamado Juan Micas, que había viajado a Bristol en una carabela junto con sus tías, Beatriz y Brianda de Luna. Ahora era el duque de Naxos, dueño de un imperio egeo de castillos e islas —señor de Milo, Paxos, Paros, Antíparos, Andros y Santorini (que además producía intensos vinos gracias a su suelo volcánico)— y era conocido entre los de su propio pueblo como don Yosef Nasí, el príncipe. Había prodigado sus consejos al gran visir de Solimán, Rüstem Pachá, y ahora, vestido con ropajes de seda ribeteados de piel de marta cibelina y acompañado por dos guardias a caballo, era recibido a la entrada de Bab-I-Ali, la Sublime Puerta, donde, sin que los porteros lo registraran y se quedaran con sus armas, era ayudado a descabalgarse y conducido sobre pavimentos incrustados de piedras preciosas a través de los establos reales y la real panadería, entre dos columnas de soldados de caballería inmóviles como estatuas y tocados con vistosos turbantes, montados en caballos cubiertos con ricas gualdrapas, hasta la

Sala del Consejo. Una vez allí se encontraría ante un mar ondulante de telas doradas: jóvenes pajes de condición servil, con la cabeza afeitada salvo una «cola de ardilla» que les llegaba hasta la nuca, cien sordomudos que sostenían otros tantos halcones en sus manos protegidas con guantes, y otros tantos fornidos enanos armados con cimitarras tan grandes como ellos. El mar de oro permanecía en absoluto silencio, como si sobre él se cerniera una calma chicha en la que el único movimiento fuera el de la luz que resplandecía sobre los trajes. Si había algo que decir, se utilizaba el lenguaje de signos, el *ixarette*, la segunda lengua de la corte. Una sola palabra de verdad, aunque fuera un susurro, se encontraría con un rápido rechazo propinado por un bastón ceremonial. El propio sultán intentaba también parecer una estatua viviente, haciendo de vez en cuando algún que otro gesto con su mano blanda y regordeta, o jugueteando con un diamante del tamaño de un huevo de codorniz que anidaba en su dedo corazón.

Era en los días de audiencia (cuatro veces a la semana) cuando el Gran Judío podía dar consejo, bien a través del gran visir o directamente al sultán en la Cámara de las Peticiones (más oro, en el techo, en las paredes y en el trono), en el Tercer Patio del palacio. Allí podía aventurarse a expresar opiniones sobre la guerra y la diplomacia, sobre las maniobras de los reyes católicos, sobre las tácticas de los venecianos, sobre las perspectivas de los rebeldes de Flandes, sobre la salud de las rentas y la situación de la Casa de la Moneda.

Luego, en lo que él llamaba «nuestro palacio del Belvedere», Don Yosef se encerraría en su *studiolo*, semejante al de cualquier patricio veneciano, o se trasladaría al despacho reservado a los escribas e iluminadores que trabajaban en la confección de manuscritos hebreos. Criados y esclavos calzados con zapatillas, con sus pantalones bombachos hinchados por las brisas procedentes del Cuerno de Oro, lo seguían mientras paseaba por sus jardines de recreo. Desde la balaustrada de la terraza podía observar cómo sus propias barcas, los *cayiq*, se dirigían a inspeccionar los cargamentos de los buques a la entrada del Bósforo. En su nombre y en el del sultán registrarían las bodegas, analizarían los

inventarios, cobrarían los honorarios debidos y añadirían otras tarifas en caso de necesitar garantías. No era aquella una forma de ganarse la popularidad, ni para el Gran Judío ni para el sultán que lo favorecía; pero a Selim no le preocupaban los rumores del bazar. Seguía convencido de que en la lucha fatal por la sucesión que había mantenido con su hermano Bayaceto no habría podido salir airoso sin la amistad y la suculenta ayuda financiera de Yosef Nasí. El judío era un hombre en el que se podía confiar para mantener el caldero caliente y lleno. Por eso las entregas semanales procedentes de la villa del Gran Judío complacían a un tiempo el apetito de Selim y calmaban sus temores. El sultán podía tener la seguridad de que la comida estaba libre de los venenos que sus numerosos enemigos habrían podido introducir en secreto en las cocinas de palacio. Y si hubiera llegado a acontecerle una desgracia semejante, siempre quedaba el otro judío, Moisés Hamon, su médico, de quien se decía que poseía el armario más completo de antídotos del imperio.

Por derecho propio, Hamon era ya una verdadera maravilla: estudioso de los textos rabínicos, mecenas de la erudición, editor de textos en hebreo y en ladino, y propietario de una de las grandes bibliotecas de Levante, además de médico consumado. Nacido en Granada, apenas contaba dos años cuando en 1492 había caído en manos de la «cruzada» castellana el último enclave de la dominación musulmana en España. Pero Moisés había crecido hablando con fluidez árabe y castellano, ladino y persa. Desde el reinado de Mehmet II, el conquistador de Constantinopla, y tal vez antes incluso, había existido entre los otomanos la tradición de que los sultanes tuvieran a su servicio médicos judíos, pues, a diferencia de los musulmanes, que podían estar a sueldo de cualquier rival desafecto, o de los cristianos, que habrían tenido muchos motivos para buscar venganza, se creía que los galenos judíos eran seguros además de sabios. El primer médico judío que cobijaron los otomanos fue Jacopo da Gaeta, que pasó a convertirse en Hekim Yakub Pachá. Pero los Hamon habían seguido fieles a la religión de sus mayores. El padre de Moisés, Yosef Hamon, había sido uno de los primeros notables judíos en llegar a Constantinopla procedente de España en

1493, y había estado al servicio de los sultanes Bayaceto II, Selim I y Solimán. Había atendido a sus afecciones y a sus dolores, los flujos estacionales de sus apetitos y deseos, y había cabalgado a su lado en las campañas militares por si se presentaba la necesidad de hacer de cirujano. La prohibición oficial vigente entre los musulmanes que impedía a los judíos montar a caballo no tenía aplicación para los médicos reales. En tiempos de Solimán había en Topkapi 41 médicos hebreos frente a 21 musulmanes, tantos que se hizo necesario crear un gremio especial para organizarlos.[3] Con acceso directo y personal al sultán, Yosef Hamon se convirtió en el representante extraoficial de los sefardíes en Constantinopla, mientras que su hijo Moisés se creyó con derecho a llamar la atención de Solimán hacia los errores judiciales que afectaran a los judíos. Siempre había algún que otro abuso y extorsión por parte de los funcionarios locales, y en ocasiones aparecían monstruosos libelos, importados de tierras cristianas, en los que se acusaba a los judíos de asesinar a niños para obtener la sangre que supuestamente necesitaban para confeccionar las *matzot* de Pascua. [4]

Había sido por iniciativa de Moisés Hamon que el imperio se había planteado la consecución de la más importante de las conquistas de entre los marranos: atraer hacia Turquía a la casa de los Mendes. Precisamente el propio médico estaba emparentado con Francisco Mendes y había sido considerado miembro de aquella gran familia. Enviaron a Venecia un *caus* o representante imperial extraordinario con instrucciones de Hamon para que estudiara la manera de traer aquella familia a tierras del Gran Turco con el mínimo riesgo. La discreción era fundamental, pues la mujer que acabaría siendo conocida en Constantinopla como «la Señora», doña Gracia Benveniste, seguía llamándose por entonces Beatriz Mendes o Beatriz de Luna, y fingía llevar una vida de católica virtuosa. Incluso cuando su hermana Brianda, en un arranque de despecho, acusó ante el Gobierno de Venecia a su hermana de judaizante y de que albergaba la intención de trasladarse a Turquía, Gracia supo representar un magnífico espectáculo de indignación. En cualquier caso, en la primavera de 1553 logró llegar a la capital

del sultán. Andrés Laguna, español prisionero de los turcos, comunicaba que «un día una señora portuguesa que se llamaba doña Beatriz Méndez, muy rica, entró en Constantinopla con quarenta caballos y cuatro carros triumphales llenos de damas y criadas españolas. No menor casa llebaba que un duque d'España, y podía hazer, que es muy rica, y se hazía hazer la salba; destaxó con el Gran Turco desde Venecia, que no quería que le diese otra cosa en sus tierras sino que todos sus criados no traxesen tocados como los otros judíos, sino gorras y vestidos a la veneciana. Él se lo otorgó y más si más quisiera por tener tal tributaria».[5] La tropa de hombres a caballo que tanto asombro suscitó en Laguna había sido necesaria porque Gracia había tomado la ruta por tierra desde Ragusa, estado vasallo de los turcos, y el territorio entre esta ciudad y Constantinopla era un auténtico paraíso para los bandoleros. Pero además no cabe duda de que Doña Gracia quería llevar a cabo una *grande entrée* en la ciudad verdaderamente espectacular, como si de hecho se tratara de una especie de reina. Otro testigo al que sacaba de quicio la presunción de los judíos, Hans Dernschwam, agente de los Fúcares, los banqueros de Augsburgo, la calificaba de «una vieja» (en realidad Gracia tenía cuarenta y tres años) que vivía «de forma extravagante, con muchos criados, dos de ellos de los Países Bajos».[6] En efecto, Beatriz/Gracia había llevado consigo dos de las mujeres que habían estado a su servicio durante veinte años en Amberes.

Moisés Hamon había abrigado la esperanza de que la recompensa por la cuidadosa gestión de este último y definitivo paso en el exilio de Doña Gracia y su familia habría sido el casamiento de su hijo (Yosef, médico, por supuesto) con Reyna, la hija de la Señora, la heredera más rica de Constantinopla. Pero, como siempre, lo que les preocupaba a los Mendes-Benveniste era consolidar su fortuna, no dividirla, lo que significaba que solo podía existir un marido ideal para la joven, esto es, el propio Yosef Nasí. El hecho de que en otro tiempo Don Yosef se hubiera casado con la prima de la novia, la hija de Brianda, Gracia la Chica, en el curso de su fuga hasta Rávena, no suponía impedimento alguno, pues aquella travesura había consistido en una ceremonia cristiana y por lo tanto

carecía de valor según la ley judía. La fiesta celebrada en la villa palaciega de Don Yosef fue un gran acontecimiento en la vida de la ciudad, y resultó lo bastante suntuosa como para causar la admiración del embajador francés, que no dudó en asistir a la boda.

Solo los judíos más distinguidos y más ricos vivían en Gálata, y se vestían y se comportaban más como italianos que como turcos. La mayoría de los cincuenta mil hebreos de la ciudad vivían hacinados en barrios a uno y otro lado del Cuerno de Oro; unos en Hasköy, distrito situado también en la ribera norte, aunque mucho menos elegante que la zona de grandes villas de Gálata; pero la inmensa mayoría vivía en las ajetreadas calles de Eminönü, Sirkeci, Tahtakale y Mahmud Pachá, en la ribera sudoeste. Allí habitaban en modestas casas de madera, auténticas trampas mortales en caso de incendio, rodeados en todo momento del olor de las cocinas y de los animales. En Constantinopla había unas cuantas casas vecinales con patios centrales, del tipo de las que fueron construidas a propósito para los artesanos del sector textil en Tesalónica y Sarajevo: casas de pisos de varias plantas que no tardaron en deteriorarse. Pero más a menudo los hogares judíos más humildes eran viviendas de una o dos habitaciones: una para trabajar, y la otra para todo lo demás. La Constantinopla judía era un mundo de artesanos: hojalateros, batidores de cobre, tintoreros y curtidores, especialistas en ensartar perlas, impresores, panaderos, cuchilleros y espaderos, armeros, fabricantes de navajas y de espejos, esmaltadores y sastres. Pero además había otros judíos que malvivían de formas muy distintas: pescadores, pastores trashumantes que traían y llevaban sus animales y la lana cruda desde los Balcanes y desde Anatolia (la angora, cuyo nombre deriva de Ankara); y luego estaban las humildes casuchas de los vendedores ambulantes de jabón, cuchillos y botones. Por encima de ellos había una clase acomodada de comerciantes al por mayor, tenderos y mercaderes que se dedicaban al comercio, como habían venido haciendo en todo el mundo musulmán, y que trataban una extraordinaria variedad de artículos. Había orfebres, refinadores y tasadores de oro, joyeros especializados en piedras preciosas y semipreciosas, vendedores de

alfombras, comerciantes del delicado tejido de mohair llamado *suf* o de la lana de seda labrada llamada *atlas*. En el Gran Bazar exponían sus mercancías de satenes y sedas, de collares y brazaletes. En otros lugares del bazar y fuera de él, al lado de los tenderos musulmanes, los judíos vendían queso y especias, arenques en salazón y hierbas medicinales.

Pero en general los israelitas formaban una comunidad dividida por la lengua, las costumbres y la memoria histórica. Varios millares, que hablaban en su día a día la lengua judeogriega llamada yevánico, eran descendientes de los hebreos que habían vivido en la Constantinopla bizantina, a menudo en esos mismos barrios. Al no haber aceptado el apoyo del gobernador bizantino durante el asedio y la conquista de la ciudad por los otomanos en 1453 (o al menos haber sido considerados neutrales, cuando no directamente proturcos), se habían librado de ser tratados como esclavos cautivos. El relato más influyente de la respuesta que dieron los judíos a la caída de Constantinopla es el que ofrece la historia de los otomanos escrita en 1523 por el rabino cretense Elia Capsalí en Candía, que seguía siendo una posesión veneciana.^[7] Capsalí es un buen escritor, pero, al hallarse su relato todavía en los albores de la historiografía judía, es natural que hiciera de él una segunda versión de los libros de Nehemías y Esdras. De este modo, Mehmed II se convierte en un nuevo Ciro, escogido por Dios como instrumento de su castigo a los brutales y opresivos helenos. El nuevo gran señor otomano, en cambio, «invita» a los judíos del Imperio bizantino recién conquistado —que habitaban en los Balcanes y en las islas— a trasladarse a su nueva capital y a prosperar en ella, «cada uno bajo su parra y bajo su higuera». En realidad los judíos no tuvieron elección. En vez de recibir una benévola invitación, centenares y millares fueron arrancados sumariamente de sus raíces y reasentados a la fuerza en Constantinopla.^[8] A menudo tuvieron que atenerse a plazos estrictos para desplazarse, pasados los cuales podían ser castigados con la pena de muerte. Este sistema de *sürgün*, como era llamado, era la rutina seguida en el Imperio otomano, y a la larga su resultado fue la creación, dentro de Constantinopla, de una comunidad israelita pujante, si bien muy

heterogénea. Eso no significa, sin embargo, que ese sistema no fuera en su momento profundamente perturbador, cuando no traumático. Capsalí escribe su historia como si hubiera sido exactamente la otra cara de la moneda de las expulsiones de la península Ibérica. Pero si uno hubiera sido un judío de Tesalónica que hubiera recibido la orden de emigrar a Rodas tras la conquista de la isla en 1523, o un judío húngaro de Buda deportado en calidad de «colono útil» en un barco turco y trasplantado sabe Dios dónde en 1526, habría resultado muy difícil ver cuál era la diferencia entre un sistema y otro. Solo durante el reinado de un sultán (aunque eso sí, uno solo), Bayaceto II, al que Capsalí atribuye una «invitación» a los judíos expulsados de la península Ibérica, no está claro cuál fue en realidad el tipo de acogida que obtuvieron los judíos. Bayaceto volvió a imponer la antigua prohibición islámica de reparar las sinagogas en decadencia o de construir otras nuevas, así como muchas otras medidas sumamente represivas impuestas a los judíos, como por ejemplo su clara identificación a través de su atuendo.

En tiempos de sus sucesores, Selim I y Solimán el Magnífico, esas restricciones volvieron a relajarse, aunque, según la ley otomana, los judíos que emigraban a la ciudad en virtud del *sürgün* no tenían libertad de movimientos, en caso de querer vivir en otra parte. Sin embargo, los judíos romaníotas — originarios de numerosos lugares distintos: Anatolia, Valaquia, Albania, Tracia y las islas griegas— construyeron sus propias sinagogas y crearon las instituciones de sus respectivas comunidades. La costumbre de gozar de un gobierno autónomo que tenían todas estas comunidades distintas supuso que, cuando se establecieron en la ciudad, los hablantes de judeogriego siguieran juntos, mantuvieran sus propias sinagogas, se hallasen solo bajo la jurisdicción de sus propios tribunales judíos, cocinaran a su manera y cantaran sus propias canciones. A menudo también discrepaban en materia de leyes de familia y de costumbres; por ejemplo, sobre si cabía permitir, o esperar incluso, que una pareja de novios comprometidos mantuvieran relaciones sexuales y vivieran juntos antes de festejar su boda, de celebrar la ceremonia del palio y de asistir a

la lectura del contrato matrimonial. Una mayoría de rabinos de la comunidad romaniota consideraba el *kiddushin*, el compromiso matrimonial, el acto constitutivo del matrimonio. Una vez presentados oficialmente los regalos de bodas o *sivlonot*, la pareja tenía libertad de aparearse. Como era inevitable, surgían problemas cuando la novia era abandonada (tal vez estando embarazada) por su prometido y presunto marido, y cuando los novios pertenecían a comunidades distintas con costumbres también diferentes era natural que saltasen chispas.[9]

Las mencionadas diferencias que existían dentro de la comunidad romaniota adquirieron unas dimensiones muy distintas cuando llegaron alrededor de cincuenta o sesenta mil sefardíes en dos oleadas distintas, la primera inmediatamente después de 1492, y la segunda tras el año 1530, a raíz de la creación de la red portuguesa de fugas a través de Italia.[10] Era esta una población que hablaba portugués o ladino y, en el caso de los que habían pasado una generación o dos viviendo en los refugios de Ferrara, Venecia y Mantua, también italiano. Aunque las comunidades griegas eran conscientes del esplendor cultural de las juderías españolas y respetaban su erudición, una vez frente a frente no sentían lo mismo. Para muchos hablantes de griego, los sefardíes se daban unos aires de superioridad cultural intolerables, que no hacían más que reforzarse debido al acceso que habían logrado hacía poco tiempo a la corte otomana y por el trato legal que se les asignaba como *kendi gelen*, esto es, «los que han venido a voluntad». Durante una generación o dos los sefardíes se vistieron de manera distinta, luciendo el tocado alto de lana, rematado en punta, típicamente español, el capirón o capirote, y negándose a usar el gorro amarillo que se les exigía oficialmente a los judíos.[11] Como los romaniotas, los diversos grupos de sefardíes mantuvieron vivo el carácter particular de sus lugares de origen, de modo que había sinagogas de Córdoba, de Granada, de Toledo, catalanas y provenzales, y cada una de ellas volvió a subdividirse para los que siempre habían sido judíos y para los marranos recién llegados.

Precisamente como consecuencia de su generosa hospitalidad con tantos tipos

de judíos distintos, el Imperio otomano se convirtió en uno de los lugares en los que con más intensidad se analizó y se debatió la vieja cuestión de la identidad hebraica. Durante siglos, los caraítas, que rechazaban toda la autoridad posbíblica, la cual, según decían, había sido usurpada a la Torá por los rabinos y los doctores del Talmud, habían insistido en que eran los únicos judíos verdaderos, los auténticos seguidores de la Ley de Moisés. A su vez, habían sido marginados por todos los demás, que los tachaban de judíos fraudulentos y heréticos. Pero en Egipto, Mesopotamia y el norte de África su número y su influencia seguían siendo muy grandes. Ahora vino a sumarse al cisma caraíta-rabínico la acuciante discusión en torno al rango de los marranos, que durante generaciones habían vivido dentro de la Iglesia católica. ¿Qué validez tenían sus matrimonios? ¿Era obligatoria la circuncisión? Las respuestas y las sentencias de los distintos rabinos apuntaron, como de costumbre, hacia todas direcciones, y los diferentes grupos de judíos consideraron definitiva la sentencia que se correspondía con sus propios prejuicios. Hubo algunos intentos sinceros y significativos de conferir cierto grado de unidad a todas esas divisiones. En 1547 apareció un Pentateuco políglota, con columnas en judeogriego, ladino y hebreo, publicado en Constantinopla por Eleazar ben Gershom Soncino. Su familia había sido la pionera en la impresión de textos hebreos, y desde su lugar de procedencia, en la localidad lombarda de Soncino, habían trasladado sus tipos móviles a Fano, Brescia y Tesalónica, hasta que por último se habían instalado en Constantinopla, y habían publicado libros en todos los lugares en los que se habían establecido antes de llegar a la capital de los turcos. Además de volúmenes del Talmud y de la Biblia, circulaban ediciones Soncino de Petrarca y de la lectura favorita de Carlos V, la novela tardomedieval o libro de caballerías titulado *Amadís de Gaula*. Durante algún tiempo, a partir de 1504, las imprentas judías fueron las únicas que operaban en los territorios otomanos, pues se les había permitido desarrollar su labor a condición de que no se imprimieran ediciones peligrosas en árabe. Y fue a esas imprentas a las que recurrieron los rabinos cuando decidieron cohesionar aquella Babel de judíos en torno a un

núcleo de prácticas comunes. Esa, en cualquier caso, era la ambición de Yosef Caro o Karo, que había nacido en Portugal y había acabado en Tesalónica. Consiguió lo imposible condensando su enorme compilación de leyes y reglas de observancia, el *Bet Yosef*, y reduciéndolo a un digesto de leyes judías llamado *Shulján Aruj* («La mesa servida»). Su intención era crear una conformidad indiscutida alrededor de una gran variedad de tradiciones y prácticas distintas, y en gran medida lo consiguió. Hasta hoy en día (o en todo caso hasta que yo era pequeño, en la década de 1950) los niños judíos son llamados a sentarse a esa mesa y a rumiar sus ofrendas.

Esos gestos rabínicos de armonía estaban muy bien, pero tenían que lidiar con los relatos que los judíos romaníotas y sefardíes contaban acerca de sus respectivos pasados, y estos tenían para ellos un color muy distinto. Aunque los hablantes del griego habían sido arrancados de su territorio a la fuerza, habían permanecido dentro de su viejo mundo levantino en el que habían estado viviendo durante siglos. Y, como Capsalí, al cabo de una generación o dos fueron capaces de considerar su trasplante y su paso de un territorio a otro como algo históricamente positivo. Todo había supuesto una continuidad. Los sefarditas, que durante todo el siglo XVI fueron la minoría, contaban con la mano de los poetas y los historiadores que escribieron la historia de los judíos como un *gerush*: un ciclo de destierros y desarraigos en el cual la diáspora romana no era más que el primer episodio, y en el que las expulsiones de la península Ibérica representaban los acontecimientos más recientes y traumáticos. La primera sinagoga sefardí construida en el Imperio otomano, en la ciudad de Bursa, fue llamada *Gerush*.^[12] Si la historia de los judíos debía tener un significado noble y trascendente tendría que ser el de *gerush*: desarraigo y peregrinación. Incluso las dos lenguas vernáculas judías actuaban de manera contrapuesta. El griego romaníota era la lengua de la continuidad; el ladino —la lengua española ¡también hablada y escrita en Turquía!— era por definición la lengua de la añoranza del hogar perdido. Los sefarditas, como dice Yosef Yerushalmi, vivían

un exilio dentro del exilio.[\[13\]](#)

Hubo momentos en los que esta sensibilidad dividida pudo ser realmente perjudicial. Poco después de su llegada a Constantinopla, Doña Gracia se enteró de las consecuencias que había causado la bula *Cum nimis absurdum* de Paulo IV para los cristianos nuevos de Ancona, la mayor parte de los cuales se habían aprovechado de la condición de la ciudad como puerto franco para el comercio con Levante para seguir el ejemplo de sus hermanos judíos y volver al judaísmo. Pero la ferocidad del edicto papal puso a estos últimos en manos de la Inquisición al calificarlos de herejes relapsos. Uno de los marranos víctimas del auto de fe había sido el agente de los Mendes-Benveniste en la ciudad, Jacobo Mosso. Horrorizada e indignada, Doña Gracia lanzó la primera campaña de contraataque organizado de la historia de los judíos desde las rebeliones contra los romanos. Los métodos de la Señora fueron económicos, en consonancia con su larga historia manejando hombres y dinero. Actuando con la asombrosa seguridad de una autoridad autoproclamada, emprendió un boicot total del puerto de Ancona, sabiendo a la perfección que su existencia como centro de distribución comercial dependía de sus negocios con Oriente. Tras establecer este plan de ataque, exigió a continuación a los rabinos de Constantinopla (haciendo venir a muchos de ellos a su villa para hablar del asunto), Tesalónica, Adrianópolis (la actual Edirne) y de todos los centros de vida judía existentes dentro del mundo otomano que leyeran en público los términos del boicot en las sinagogas y que ordenaran a sus feligreses atender a la prohibición establecida. No se pedía a los mercaderes que abandonaran sus negocios, sino que los desviarán a Pésaro, un poco más al sur en la costa del Adriático, y fuera de la jurisdicción de las autoridades papales.

Desconcertados ante aquel mandato imperial de la Señora, la mayoría de los rabinos hicieron lo que se les había mandado, aunque no a todos les gustara. La comunidad grecorromaniota en particular pensó que la lucha emprendida por Doña Gracia era una guerra sefardí. En privado, sus miembros albergaban serias reservas respecto a los que durante algún tiempo habían sido cristianos nuevos.

Se oyeron murmullos de queja por tanto despotismo; semejantes rumores no auguraban nada bueno para la campaña de castigo contra Ancona, cuyo éxito dependía de que el boicot fuera completo. Durante dos años, Doña Gracia logró su propósito. Los muelles y los almacenes de Ancona se quedaron vacíos; la economía comercial de la ciudad se evaporó. El propio Solimán, a instancias de Moisés Hamon y de Doña Gracia, envió una carta al papa en que especificaba las graves consecuencias que podría sufrir si no se devolvían a los «levantinos» la inmunidad personal y sus propiedades. Si el pontífice encontraba la forma de que así fuera, prometía el sultán, los mercaderes cristianos que comerciaban con sus reinos recibirían a cambio el trato más generoso. De lo contrario, se daba a entender, no sería así. Los principales adversarios del boicot dentro de la propia comunidad judía —que se sentían a su vez víctimas de la campaña y que estaban ya hartos de que les dijeran que su apoyo era una obligación en recuerdo de los marranos martirizados— empezaron a reclutar elocuentes portavoces, entre ellos el rabino Giosué Soncino. En 1558 la campaña de boicot estaba siendo sabotada ya por un lado y por otro, y al fin acabó por venirse abajo.

Aquella fue una derrota que le costó mucho tragar a la Señora. En último término su autoridad sin fin había encontrado límites. Como muchos autoproclamados próceres de la filantropía judía antes y después de ella, Doña Gracia pensó sin duda que su generosidad había sido mal empleada. «Cuando necesitan dinero para hospitales, para una *yeshivá*, para una nueva edición del Talmud, vienen a buscarme. Cuando yo los necesito a ellos, ¿qué me encuentro?» En esa época la Señora estaba construyendo sinagogas en Constantinopla, Tesalónica y Esmirna (la actual Izmir). A todas les puso como condición absoluta que en ellas fueran bien recibidos todos los judíos, sin importar cuáles fueran su lengua, sus orígenes y sus hábitos litúrgicos. Una de las sinagogas asociadas con la Señora, que sufriría repetidos daños como consecuencia de incendios, terremotos y guerras brutales, puede verse todavía en una estrecha callejuela detrás del mercado del pescado de Izmir. Una puerta bastante baja da acceso a un hermosísimo patio ajardinado, lleno de higueras y

limoneros. El interior del edificio, bellamente restaurado sobre todo gracias a donaciones estadounidenses, es una auténtica oda al estilo sefardí y sus tonos crema, azul y dorado, sus arcos moriscos y sus asientos con cojines dispuestos alrededor de todo el perímetro. Pero es la galería de las mujeres, pintada con delicadas escenas pastoriles —ciervos brincando por suaves colinas, los pájaros de rigor trinando alegres— la que posee el sello peculiar de su patrocinadora, o al menos un reconocimiento a su generosidad. En Estambul, en el viejo barrio judío de Balat, hay otra sinagoga, la Ahira, que también ha sobrevivido a las duras pruebas del tiempo y de la historia. Aunque la estructura actual data del siglo XVIII, la tribuna de las lecturas, llamada *tevah* en las comunidades sefarditas, se dice que es mucho más antigua, una reliquia de los tiempos de los ruiseñores. Construida imitando la forma de un elemento firmemente arraigado en la memoria colectiva, la *tevah* recuerda la estructura de la proa redondeada de una carabela, o quizá del arca de Noé (*tevah* significa también «arca»). El atril, a su vez, está colocado en alto, como si el lector de la Torá fuera un timonel (cosa que, desde luego, en muchos sentidos también era) y las velas fueran henchidas por elevadas esperanzas.

El cuerpo de la Señora terminaría sus días en Constantinopla, pero había aún otro viaje que ocupaba su mente. En 1553, cuando en compañía de su hija se hallaba de camino a Turquía, los huesos de su marido, Francisco Mendes, fallecido hacía ya mucho tiempo, previamente exhumados de su sepultura cristiana en Lisboa y trasladados a Venecia, fueron enviados a Jerusalén para ser enterrados de nuevo. Aquel había sido otro de sus complejos engaños. Gracia había obtenido de la Iglesia portuguesa un permiso para llevar a cabo la exhumación de los restos de su marido con el pretexto de que deseaba venerarlos con devoción en Venecia. Pero su verdadero destino era el monte de los Olivos.

Palestina había sido arrebatada a los mamelucos en 1516, lo que suscitó esperanzas de redención y de regreso entre las comunidades hebreas del Imperio otomano. Elogiando a Selim I, que había liberado Palestina, Elia Capsalí había

dicho a sus correligionarios judíos que «estamos viviendo en la hora del canto del ruiseñor y la voz de la tórtola se escuchará en la tierra de Israel».[14] Pero fue cuando Solimán emprendió la reconstrucción de las murallas de Jerusalén en la década de 1530 cuando se llegó a pensar que el más grande de todos los sultanes brillaba como un segundo Ciro de los judíos, como su restaurador y redentor. Hubo también nuevos Nehemías implicados en esta transformación, esta vez no ya coperos del rey, sino comisarios de la ceca del sultán. Para mayor confusión hubo no uno, sino dos judíos llamados Abraham Castro, uno con sede en Damasco y Trípoli, y el otro en El Cairo y Alejandría, y ambos fueron decisivos para la concesión de los créditos sobre los ingresos públicos para la reconstrucción de las murallas y para las obras de la cubierta de la Cúpula de la Roca, además de que los dos se instalaron en Jerusalén (donde, por si fuera poco, uno de ellos tenía propiedades) con el fin de supervisar las obras hasta su terminación.[15] Lo que los Castro y Mehmed Calebi al-Naqash, el director de obras públicas de Solimán en Jerusalén, crearon entre 1535 y 1538 es lo que hoy en día llamamos «ciudad vieja»: el espléndido recinto amurallado de piedra caliza; las siete puertas (algunas de las cuales fueron iniciadas en tiempos bíblicos y en época de los romanos); las treinta y tantas torres y aspilleras; las dos grandes mezquitas levantadas sobre sendas plataformas; las losas de la fachada de la Cúpula de la Roca, proporcionadas y fijadas en esta época; y el muro occidental alrededor del templo de Herodes, que aún hoy se conserva.[16] En aquellos momentos alrededor del 10 por ciento de la población de Jerusalén, quizá unas mil seiscientas almas, era de religión judía; muchos de ellos eran artesanos, y la posibilidad de que pronto empezara a alborear una nueva era judía en la ciudad atrajo a muchos más. Pero la importancia trascendental que poseía Jerusalén para el islam supuso la interposición de muchos obstáculos para el desarrollo de un renacimiento judío mínimamente sostenido en la ciudad. Las autoridades religiosas musulmanas eran muy suspicaces, y la población beduina diseminada por los montes de Judea era todavía más desconfiada. Siempre corrieron rumores de que ciertos aventureros hebreos, cargados con los sacos del

dinero del sultán, pretendían usurpar la ciudad y profanar los santos lugares.^[17]

Sin embargo, había en Palestina otro punto que irradiaba una mística de redención hebraica casi tan intensa como la propia Jerusalén, aunque sin el mismo nivel de peligrosidad: Galilea. La región se había convertido en el crisol del judaísmo rabínico tras la destrucción del Segundo Templo. La elaboración de la Misná había dado comienzo en Séforis, y el tribunal llamado del Sanedrín había sido trasladado a Tiberíades, en ambos casos en el siglo II e. c. Las colinas y el lago, junto a cuyas riberas crecían las palmeras, representaban en la imaginación poética del judaísmo el escenario de su renacimiento. A comienzos del siglo XVI no quedaba prácticamente nada de Tiberíades excepto unas cuantas ruinas, escombros y los restos de una antigua sinagoga, aunque con espectaculares grabados de estrellas de cinco y seis puntas en sus ladrillos. Fue en Safed, a cuarenta y tantos kilómetros al nordeste de allí, donde se instaló en la década de 1540 toda una generación de maestros de la cábala con la esperanza de contar con un mayor grado de protección frente a la violencia de los beduinos, ahora que la autoridad de los otomanos volvía a imponerse en Jerusalén y Damasco.

En pocos años, las calles y las casas de Safed, diseminadas por las laderas de sus hermosas colinas, se poblaron de cabalistas jóvenes y enardecidos que no querían tener nada que ver con los judíos *mustarabim* de lengua árabe, asentados desde hacía tiempo en la región, y que se asociaron con nuevos sabios del estilo de Moisés Cordovero, el prolífico autor de *La palmera de Débora* o *El huerto de los granados*. Ambos libros eran antologías compiladas por su autor de tratados cabalísticos clásicos combinados con directrices sobre los pasos necesarios para conseguir la iluminación por medio de la meditación. Como de costumbre, una tumba espuria se convirtió en el centro de culto, en este caso una situada a unos cuantos kilómetros del centro de Safed, en Merón, donde se decía que descansaban los restos de Simeón bar Yochai, el supuesto fundador de la cábala en el siglo II e. c. Puede que el *Sefer Yetzirá*, o *Libro de la Creación*, fuera

compuesto efectivamente en el siglo II o III, pero las grandes obras sistemáticas de la cábala, el *Bahir* y el *Zohar*, fueron compiladas por Moisés de León y otros autores a finales del siglo XIII. No cabe duda, sin embargo, de que, generación tras generación, siguieron ejerciendo un atractivo extraordinario sobre los judíos para quienes la investigación escolar de la ley del Talmud y la interpretación del texto visible de la Biblia no serían nunca suficientes.

Si eras joven (o incluso vejo) en el mundo mediterráneo en el tiempo de esperanzas del ruseñor, ¿cómo podías no zambullirte en las diez *sefirot*, las diez emanaciones, cada una con sus atributos numéricos, a través de las cuales se revela el *Ein Sof* infinito, y de las que están compuestos el universo celeste y el terrenal? En la cúspide, *Kéter* (la Corona), la presencia inefable, interminable, a la que no puede darse forma, más allá de la percepción consciente. Después, *Hokhmá*, la sabiduría; *Hesed*, la amorosa misericordia; *Gevurá*, el poder estricto; *Tiféret*, la hermosura; *Netzá*, la victoria; *Hod*, el esplendor; *Yesod*, el fundamento; y las dos presencias femeninas, *Biná*, el seno generador del entendimiento, y *shejiná*, el resplandor divino. Enumeradas una tras otra en una obra como esta, estas emanaciones parecen tan solo los habituales vapores místicos que hacen las veces de guardianes y escoltas de las teologías y las leyes institucionalizadas; pero eso es menospreciar la cosmología cabalística, o al menos su atractivo perpetuo. Al fin y al cabo había sido la brega con esas mismas preguntas la que había puesto a prueba a la fervorosa comunidad de los *yachad* de Qumran: ¿cómo se explican el origen del universo y la persistencia del mal y el desorden? El desarrollo de una numerología que podía ser manipulada y reformulada infinitamente no ha desaparecido por completo del moderno interés filosófico y científico por los orígenes del universo.

Isaac Luria, que había nacido en Jerusalén y había pasado muchos años reflexionando sobre estos temas con la ayuda del *Bahir* y el *Zohar* en una isla del Nilo, acabó en Safed en 1569, colocándose a los pies de Moisés Cordovero y después sustituyéndolo como fuente de un nuevo conocimiento metafísico.

Según los informes de su discípulo Hayim Vital (pues el maestro era reacio a escribir), Luria adoptó la vieja idea del *tzimtzum*, la retirada del *Ein Sof* (el Sin Fin, el Infinito) después de la creación a una zona de espacio en contracción continua: un agujero negro entrópico, un vacío primigenio, en el que se sumen toda la luz y toda la materia. Y a partir de ese no espacio podía ser generada una fuerza creadora. Ese mismo proceso, sin embargo, no era una evolución gradual, sino una serie de erupciones explosivas de luz y vapor, rayos que podían estallar y hacerse añicos. Solo a través de un lento proceso de *tiqqun* o reparación (que podríamos traducir por «refrigeración») podría constituirse la materia terrenal.

¿Hace todo esto de los cabalistas de Safed unos seguidores del Big Bang, extraños antecesores de la astrofísica moderna? No, por supuesto, pero desde luego sí los convierte en mucho más que unos simples místicos ilusos hiperventilando bajo las estrellas de Galilea hasta que se produjera la aparición del carro celeste. Aunque los historiadores discuten el impulso que dieron a la nueva cábala las traumáticas expulsiones de España y Portugal, y las persecuciones de la Inquisición, el genio de Luria consistió en hacer del *tzimtzum* un exilio o extrañamiento divino, que sería reparado por una especie de *teshuvá*, un regreso, una reconstitución del mundo. Psicológicamente semejante paso convertía la diáspora de los judíos no ya en un castigo, sino en una peregrinación que, por simpatía, estaba siendo experimentada por el propio Dios. Primero había el vacío envolvente, y luego el estallido del resplandor.

A un nivel menos deslumbrante, los alrededor de mil cabalistas de Safed se convirtieron en una verdadera comunidad que intercambiaba nuevas formas de intensificar la meditación con el fin de agarrarse al carro celeste, la *merkabá*, y entrar en los reinos empíreos relatando sueños para su interpretación.[\[18\]](#) En la tradición y el espíritu del patriarca José, Cordovero y en especial Luria llegaron a convertirse en célebres interpretadores de sueños y visiones. Daba la sensación de que múltiples generaciones se habían encontrado en el aire sutil de la cima de los montes. Provenientes de hacía más de un milenio, Simeón bar Yochai y sus hermanos rabinos, Rabí Hiyya y Rabí José, se materializarían para encontrarse

con unos arrieros que parecían estar formulando preguntas gnómicas: «¿Quién es la serpiente que vuela por el aire con una hormiga entre los dientes?»; o «¿Quién es la hermosísima doncella que no tiene ojos, y cuyo cuerpo se oculta y se revela?». Respuesta: la Torá, por supuesto, que solo se descubre destello a destello a su devoto amante. Una y otra vez aparecen la erótica sagrada en la tradición del Cantar de los Cantares y la poesía medieval hebrea. La inalcanzable y gloriosa doncella parece estar encerrada en una torre sin puertas que desafía a todo el que se planta ante ella con afán de encontrar la entrada. Todos fracasan, a excepción de un joven pobre que descubre una pequeña hendidura o grieta, suficiente en cualquier caso para contemplar a la doncella durante cuarenta días y cuarenta noches. Conmovida por su devoción, la muchacha se lo revela todo, como harían la Torá y los misterios de las *sefirot* a aquellos que con más devoción se entregaran a desentrañarlos.

Se construyó una muralla en torno a la pequeña localidad de Safed para protegerla de las bandas de ladrones que husmeaban buscando la más mínima posibilidad de perpetrar sus fechorías, y se contrataron guardias encargados de organizar patrullas de vigilantes. (De vez en cuando esos mismos vigilantes se confabulaban con los ladrones para extorsionar o robar a los cabalistas.) Se construyeron sinagogas, ni más ni menos que 32, según informaba un funcionario turco, muchas con el interior pintado de azul cerúleo —el color favorito de la ascensión de la cábala—, y la intensidad de la oración y la meditación se veía reforzada por la euforia de los cantos sagrados. Cordovero inició la deliciosa práctica de pasear por los prados de las colinas antes del servicio del viernes por la tarde con el fin de saludar la llegada del sábado, y fue para esa pequeña ceremonia rústica para la que Salomón ben Moisés Alkabetz compuso el himno *Lekhá Dodi* («Ven, amado mío»), para recibir al sábado como si para el que lo canta se tratara de una amante o una novia. El *Lekhá Dodi* sigue siendo uno de los poquísimos cantos de la liturgia hebrea que suena igual en todo el mundo.

Pero Safed no era solo un lugar dedicado a ensoñaciones ociosas. Se mantenía

gracias a una pujante industria textil que importaba lana cruda de los Balcanes e hilaba su producción en ruecas y telares domésticos. Buena parte del trabajo lo realizaban las mujeres, que en gran medida se hallaban excluidas de la cultura de la cábala, dominada enteramente por los varones. La suya era más que una simple industria doméstica. Los tejidos de Safed, junto con los de la mayor industria de Tesalónica, que por aquel entonces era una ciudad judía en sus dos terceras partes, constituían el principal pilar de la producción lanera de todo el Imperio otomano.^[19] Quizá fuera esta microeconomía la que diera a Doña Gracia y a Don Yosef Nasí la idea de establecer una nueva ciudad judía al pie de las colinas, a orillas del lago Tiberíades. Aunque apoyaban las publicaciones cabalísticas, ninguno de los dos mostraba inclinaciones místicas. Lo que tenían en mente era algo radicalmente nuevo: una ciudad-estado autónoma en miniatura —bajo jurisdicción turca, por supuesto— que acogiera a todos aquellos que llegaran huyendo de la persecución, en especial de Italia. La nueva Tiberíades se autogobernaría y sería autárquica. Se convertiría en el germen de una institución verdaderamente trascendental. En 1560 Gracia —con sus modos imperiosos— solicitó a Rüstem Pachá, el gran visir de Solimán, el arrendamiento de unas tierras y unas fincas dentro de los límites de la provincia, y su solicitud fue atendida al poco tiempo. El sultán y su visir fueron los primeros de un ciclo de gobernantes no judíos que pensaron que un reasentamiento intensivo de estos en la tierra que había dado lugar a la formación de su religión y su cultura podría resultar útil a sus intereses y a los de las autoridades imperiales.

Tampoco sería la última vez que la población árabe indígena no compartiera ese entusiasmo. El antiguo principio de los sabios judíos según el cual la era mesiánica daría comienzo con el regreso a Tiberíades chocó con un temor también popular entre los musulmanes, según el cual el regreso de los judíos a Tierra Santa, y en especial a Galilea, presagiaba la caída del islam. Las incursiones violentas, los robos y los ataques fueron combatidos con los castigos de los otomanos y la construcción de una muralla de protección. Los sillares que permanecían abandonados a orillas del lago fueron reciclados para erigir

pequeñas fortificaciones y edificar nuevas casas. Doña Gracia envió palabras de ánimos y dinero, mientras que Don Yosef, por medio de un emisario, Yosef ibn Adret, provisto de un firmán imperial, se encargó de gestionar las cuestiones políticas y administrativas. La lana y el añil eran importados para su utilización por los fabricantes de tejidos, y se plantaron moreras con el fin de crear una embrionaria industria de la seda en Galilea. En un caritativo gesto político, parte de las ganancias fueron destinadas a un comedor de beneficencia que permitía alimentar a los pobres de Damasco.

Aquello fue el inicio de la visión clásica de una patria judía renacida en Palestina: un asilo para los oprimidos al tiempo que un centro de transformación moral y social. La retórica del páramo insalubre convertido en un vergel paradisiaco parecía a punto de hacerse realidad, entre higueras y palmeras datileras creciendo a orillas del lago, y con las barcas de pesca multiplicándose en sus aguas. La noticia del milagro de la existencia de un hogar judío en Galilea se propagó por doquier. En la pequeña localidad de Cori, en Campania, cerca de Nápoles, el médico y rabino del pueblo, Malachia Gallico, convocó a su congregación a una reunión en la sinagoga.^[20] Animada por lo que oyó contar en aquella asamblea, la comunidad hebrea decidió emigrar en masa a Tiberíades. Con el fin de obtener los fondos necesarios para el traslado de todos ellos a Venecia y luego para la travesía a bordo de uno de los barcos de Don Yosef Nasí, los judíos de Cori escribieron un pequeño relato de su situación en forma de carta. El borrador de esta sería distribuido por toda Italia y aun fuera de la península por dos «emisarios», Rabí Michele ben Aaron y Giuseppe ben Menahem, con el fin de reforzar su causa y obtener las subvenciones necesarias. Llena de patetismo y en tono lacrimoso, la carta contaba cómo la persecución de los papas los había reducido a «un montón de huesos»:

Ahora no basta con encerrarnos en cualquier sitio que habitemos, sino que nos han rodeado de un muro [...] de modo que ya nadie puede alternar con sus vecinos [...] los reglamentos son tan estrictos que no podemos ejercer comercio alguno, ni de productos alimenticios ni de ropa nueva, ni siquiera podemos dedicarnos a ninguna artesanía. Además, los gentiles han cambiado de actitud hacia nosotros, y han

pasado de usar unos modos agradables a otros desabridos, diciendo que les está prohibido darnos asistencia alguna ni prestarnos ayuda doméstica de ningún tipo. Desde que esas penalidades se han abatido sobre nosotros nuestros ojos están hinchados de tanto llorar [...] Ahora, cuando los lamentos de la sagrada comunidad de Cori y sus tribulaciones se han agravado y su llanto es cada vez más doloroso, nos llegó de repente la noticia de la venida de un mensajero y profeta de paz [...] alguien que nos ha anunciado buenas noticias [...] Nos referimos a la corona, la gloria y la gracia de los Nasí, el muy señor y noble [...] el pilar del exilio [...] nuestro señor don Giuseppe, al que el Señor ha concedido las tierras de Tiberíades [...] Nos hemos enterado de que muchos han efectuado ya la travesía con el auxilio de las comunidades judías y del mencionado príncipe [...] Nos han dicho además que busca especialmente artesanos judíos con el fin de asentarlos allí y dar a la colonia unas bases sólidas [...] Al oír todo esto nos animamos todos como un solo hombre, y acudimos todos a una a la sinagoga [...] y allí tomamos el acuerdo de irnos a habitar bajo las alas del Todopoderoso en Tiberíades [...] Por ello, oh hijos magnánimos y misericordiosos de padres misericordiosos, ayudadnos a los pobres a salir con justicia del exilio y a ir a nuestra tierra, y haced realidad la senda del Justo.^[21]

No se sabe si los judíos de Cori llegaron al final o no a su ansiada meta. Pero tras los ruiseñores llegaron palomas enlutadas. Aunque llegó a ser construida una casa en Tiberíades para Doña Gracia con la esperanza de que pronto fuera a habitarla, la Señora no se presentó nunca. La odisea de vidas alteradas que dio comienzo a bordo de la carabela fletada por Diego Mendes en 1537 acabó entre los cipreses y los divanes de seda de Gálata en 1569, mientras el Cuerno de Oro se congelaba durante uno de los crudísimos inviernos que tan bien conoce Constantinopla. Los inquilinos de las casas, ateridos de frío, no prestaron mucha atención al fuego y los incendios que se desencadenaron por toda la ciudad y que devoraron los barrios judíos situados en la orilla sur del estuario. Lo que la persuasión no fue capaz de conseguir —el establecimiento de judíos romaniotas y sefardíes en los mismos barrios— lo consiguió el infierno urbano de 1569, cuando, huyendo de las llamas, unos y otros fueron acogidos por la generosidad de los grandes patronos de la ciudad, que les proporcionaron comida caliente y alojamiento.

Más que nunca los judíos de la Turquía otomana consideraron en aquellos momentos a Don Yosef un verdadero Nasí, esto es, un príncipe protector. El largo y prodigioso reinado de Solimán el Magnífico llegó a su fin en septiembre

de 1566, en el curso de un nuevo asedio en Transilvania. Moisés Almosnino rezó el *kaddish* y añadió el nombre del sultán a otras oraciones de duelo, elogiando a Solimán como «pastor» del pueblo y segundo Moisés; la primera vez que se hacía algo semejante por un príncipe gentil. El único rival serio a la sucesión al trono que encontró Selim, su hermano Bayaceto, ya había sido eliminado varios años antes gracias al apoyo de Don Yosef. Cuando Selim salió de Constantinopla (en una de las raras ocasiones en las que sería visto al lado de su ejército) para ser aclamado como nuevo sultán por sus soldados de elite, los jenízaros, fue acompañado en calidad de *muterferik*, o caballero del séquito imperial, por el Gran Judío, al que había concedido recientemente el ducado de Naxos. Ese título hacía de Don Yosef Nasí el principal beneficiario del monopolio de un mineral extraído al este de la isla de Naxos, el esmeril, el óxido de aluminio de naturaleza abrasiva llamado también corindón, que, tanto entonces como ahora, constituía un elemento imprescindible del trabajo de los manicuros. Como Don Yosef controlaba además el comercio de la piedra pómez, extraída en la isla volcánica de Santorini, era (entre otras cosas) el proveedor de productos de cosmética del mundo otomano, en el que ambas sustancias eran productos absolutamente necesarios para la belleza refinada. Ni que decir tiene que los judíos eran famosos en Constantinopla (como lo habían sido en Italia) como proveedores de los cosméticos y perfumes más raros y exóticos.

Pero el imperio comercial de Don Yosef se extendía mucho más allá de los abrasivos y los ungüentos. Era el hombre que controlaba la producción de alumbre, extraído en las minas próximas a Corinto, y sus redes comerciales llegaban por el norte hasta Polonia y Lituania, zona a la que se habían trasladado los judíos ya en el siglo XIII. Los remates de marta cibelina eran el adorno más selecto como ribete de capas y chupas, y tras el invierno de 1569 nadie en todo el Bósforo pondría en tela de juicio su necesidad. Ese mismo año, el ejército de Selim fracasó en el asedio de Astracán, hecho que no vino sino a hacer más urgente todavía la estrategia adoptada por Don Yosef de adelantarse al Estado de

Kiev importando grano y hierro de Polonia. Las abejas polacas tuvieron también su papel en esta nueva asociación comercial, pues aumentó de forma considerable la demanda de cera y miel. En Cracovia se comprendió a la perfección que si Segismundo, el rey de Polonia, quería negociar con el sultán, tendría que hacerlo a través de Don Yosef Nasí. Se conservan algunas obsequiosas cartas del monarca polaco en las que el judío recibe un tratamiento propio de un príncipe. Sería disculpable que el propio Don Yosef se lo creyera. Ocupaba el centro de una red comercial global. Hasta él llegaban las sedas persas procedentes de Ormuz y las especias y los tintes de tierras aún más lejanas, de India; incluso los productos de porcelana de la China de los Ming, donde existía otro lejanísimo mundo de judíos.

Toda aquella grandeza, la proximidad de la que gozaba a la persona del sultán (y, de hecho, a la concubina-esclava que se había convertido en la esposa de Selim, Nurbanu) y su destacada posición como recaudador de impuestos supusieron una tentación demasiado fuerte para las ambiciones políticas de Don Yosef. A diferencia de su rival, el visir bosnio Mehmed Sokollu, tan inteligente como él, su larga y ajetreada vida —desde su infancia en Lisboa hasta los años de estudiante y los combates de esgrima con el príncipe Maximiliano de Habsburgo, y luego desde la administración de la casa Mendes de Amberes hasta su estancia en Venecia y la posesión de sus feudos en el Egeo, en el corazón mismo de la gran batalla naval que estaba librándose por la supremacía del Mediterráneo oriental— confería a Don Yosef Nasí una visión estratégica realmente panorámica. De un solo vistazo era capaz de captar, como hacen los judíos que han viajado mucho, todo un mundo enzarzado en mil combates. Pese a la nueva agresividad del mundo católico, lo que él veía con esa vista de águila que lo caracterizaba era la oportunidad de lanzar un contraataque. La sublevación de los Países Bajos contra España, cuyos acontecimientos más violentos se desarrollaron en Amberes, fue una de esas oportunidades, y Don Yosef utilizó sus viejos contactos en Flandes y en Inglaterra para ponerse en comunicación con el príncipe de Orange y darle ánimos. En ese mismo instante,

la rebelión en Granada de los moriscos de lengua árabe —convertidos a la fuerza y a regañadientes al cristianismo, y por ende el equivalente musulmán de los marranos— insufló en Nasí nuevas esperanzas de que aquellas grietas que se habían abierto en la fachada adamantina de la Iglesia militante pudieran ensancharse más y más.

Así que lo más importante que quedaba era Venecia. Había tenido que esperar hasta 1567 para que la república revocara la pena de muerte dictada contra él cuando había raptado a Gracia la Chica y se la había llevado en plena noche en una góndola. Nasí era un hombre con demasiado mundo para tomarse aquel suceso como algo personal, aunque cuando una incursión de los turcos consiguió incendiar por completo el Arsenal de Venecia en 1569, la acción fue achacada por todos al resentimiento que Don Yosef guardaba a la Serenísima República por la indignidad de que había sido objeto. Dejando a un lado cualquier apasionamiento personal, las opciones que se le abrían a la política otomana eran evidentes. El gran visir Sokollu se inclinaba por alcanzar un entendimiento, cuando no una alianza sin ambages, con Venecia frente a las amenazas de los Habsburgo y de los franceses en el Mediterráneo; Nasí, por su parte, convencido de que el poderío marítimo de Venecia estaba de capa caída, adoptó una postura más oportunista y agresiva. El objetivo inmediato era Chipre, que seguía en poder de Venecia, aunque, en su opinión, era ya una fruta madura, lista para ser recogida: la isla era fuente de enormes riquezas y su importancia estratégica era evidente. En 1570 empezó a librarse una dura batalla por el control de ese enclave, y la ventaja iba alternándose de un bando a otro, hasta que por último la victoria se inclinó hacia el lado de los turcos, hecho que dio lugar a que empezaran a correr rumores de que la campaña había sido lanzada con el único fin de hacer a Don Yosef rey de Chipre y de convertir su reino insular en una república judía.

Junto con el conflicto bélico contra Venecia, Don Yosef emprendió una guerra económica contra los franceses. Este hecho lo situó también en una posición vulnerable, pues parecía que estaba siguiendo una política de vindicación

personal. Los barcos franceses fueron detenidos en el Bósforo y en otros puertos turcos, y sus cargamentos fueron confiscados, acción tan provocativa que el sultán se vio obligado a repudiarla. Pero el daño ya estaba hecho. Lo único que había conseguido la firme confianza de Nasí en su política había sido acelerar una alianza, por lo demás impensable, de las fuerzas imperiales, los venecianos y el papado, que formaron una inmensa armada al mando del genovés Andrea Doria, que en 1571 se enfrentó a una flota igual de imponente en aguas de Lepanto. Don Yosef Nasí se sintió felicísimo ante aquel armagedón naval, aunque no tardaría en lamentarlo. La flota turca fue destruida por completo en lo que resultó un auténtico baño de sangre, así que su influencia no podría seguir progresando por el Mediterráneo occidental. Los otomanos no tardaron en recuperar el dominio del Egeo, pero la que no se recuperó fue la influencia de don Yosef Nasí. En adelante, cada vez que el sultán se tomara la molestia de salir de su disoluto letargo (estado que sus enemigos atribuían al poder de Don Yosef, alimentado por el vino), sería para confiar en el ministro bosnio, y no en el judío.

Don Yosef se trasladó a Ortaköy, un poco más al norte de la ciudad, a orillas del Bósforo, y se instaló en un nuevo palacio desde el que siguió promulgando edictos ducales, aunque no pisaría nunca sus posesiones insulares en Grecia. Bastante más lejos, la Galilea judía también había empezado a darle algunos quebraderos de cabeza. La industria textil de Safed (y la de Tesalónica) habían sido víctimas de su propio éxito. El aumento de la demanda había elevado el coste de la lana cruda y de los tintes hasta tal punto que el precio de los productos acabados ya no resultaba competitivo. Tanto en Safed como en Tiberíades las amenazas físicas de que eran objeto los judíos eran cada vez más graves. Los guardianes locales se confabularon con los beduinos y los monjes cristianos, que no habían aceptado nunca la idea de un renacimiento judío en Galilea, para hacer de ambas ciudades lugares inseguros.

Pero en aquellos momentos no era mucho lo que Don Yosef podía hacer al respecto, así que decidió sacar el mayor provecho de la situación. Cada cierto tiempo recibía tributos en forma de frutos secos y vino de Creta, exquisiteces

con las que disfrutaba en gran medida durante las largas tardes de verano. Pasaba cada vez más tiempo en su *studiolo* y en la biblioteca, y llegó a estar muy versado en el hechizo espurio que ejercía la astrología sobre los estudiosos judíos y cristianos, discutiendo con estos últimos de forma tan elocuente cada vez que lo visitaban en el Belvedere que Rabí Isaac Onkeneira, su intérprete, le rogó que pusiera por escrito sus objeciones. Y así lo hizo en una modesta polémica titulada, con cierta dosis de altiva autocomplacencia, *Ben Porat Yosef* («José, la rama fructífera»). Había otros que iban y venían de vez en cuando, sobre todo poetas, buscadores de libros raros que sabían que era incapaz de resistirse a la adquisición de un nuevo ejemplar, pedigüeños que acudían a él en busca de fondos para rescatar a los judíos cautivos de los piratas o para el mantenimiento de alguna sinagoga o de algún cementerio.

Al final de su vida, la muerte había reducido a la mínima expresión a la gran dinastía que había protagonizado la tremenda epopeya de los marranos. Su hermano Samuel había muerto en 1574, y ese mismo año un incendio provocado por una sartén de aceite hirviendo en la cocina siempre activa de Topkapi acabó por destruir buena parte del Segundo Patio del palacio. No llegó a «volcarse el caldero», pero el suceso fue considerado en cualquier caso un mal presagio. Pocos meses después, Selim —borracho como una cuba, según las malas lenguas del zoco— resbaló en el pavimento de unos baños y falleció al poco tiempo a consecuencia de unas fiebres. La tía de Don Yosef, Brianda-Reyna, que permaneció en Ferrara hasta el fin de sus días, hacía mucho que había muerto. En 1579, Don Yosef, que tantas cosas había visto y había hecho, cuya vida por sí sola equivalía a toda una historia de los judíos, pasó a integrar la lista de los difuntos. Corrieron rumores entre los que le querían mal de que en sus últimos años había buscado sorprendentemente la reconciliación con el rey de España, Felipe II, y de que incluso había planteado la posibilidad de regresar a la Iglesia como un hijo arrepentido; pero los autores judíos de obras en memoria suya desechan por completo semejante idea y la consideran un mito ignominioso. Los historiadores en deuda con Don Yosef, como Yosef Ha-Cohen, elogiaron al Nasí

como el más grande entre los grandes, hombre sabio, poderoso y omnisciente; de hecho, prescindiendo de las hipérboles neobíblicas, no andaban del todo errados. Al fin y al cabo, había sido todo un maestro del escapismo judío, verdadero señor del comercio, patriarca de la erudición y la literatura hebraica y, sin temor a cometer un anacronismo, podría llamársele incluso, junto con su tía Gracia, el primer sionista. Pero cuando metió la pata, lo hizo con estrépito, y una biografía crítica insistía en presentarlo a la mentalidad gentil como un judío presuntuoso, de corazón de piedra, altanero y mercenario. Christopher Marlowe, hombre dado a la audacia más descabellada, se adueñaría de la historia de Don Yosef y haría de él una figura demoníaca, Barrabás, el judío de Malta. Este personaje era la vida de Don Yosef hecha caricatura: el hebreo arribista, inducido por el desprecio a emprender una conspiración monstruosa que acaba con él mismo, la habitual e insípida satisfacción infligida por un ingenio de Cambridge al cuerpo de un judío.

La viuda de Nasí, Reyna (la hija de Gracia que, cuando era una niña llamada Brianda, había zarpado de Lisboa en el mismo barco que Juan Micas, un adolescente de apenas doce años), lo sobrevivió veinte años y se convirtió en la última matriarca de ese linaje de mujeres judías extraordinariamente inteligentes y resueltas. Le fueron dedicadas obras eruditas y piadosas que cantaban sus alabanzas como otras habían cantado las de su formidable madre. Reyna era su Sara, su Raquel, su Miriam. Ya viuda, honró la memoria de su familia y no dudó en continuar subvencionando hospitales, escuelas y *yeshivot*, visitando a los enfermos y a los pobres envuelta en sus vestidos de seda negra, degustando de vez en cuando alguno de los vinos de su difunto esposo, entreteniéndose con pequeños trabajos de jardinería en los pabellones de su palacio y casi con toda seguridad pasando el tiempo en compañía de otras mujeres que serían las últimas judías poderosas con presencia en el palacio de Topkapi.

Aquellas judías eran las únicas súbditas del sultán que tenían permiso para entrar y salir del harén cuando quisieran. De hecho, ese ir y venir era el motivo de la influencia que tenían sobre las *validé sultan* o «reinas madres», esto es, las

esposas y concubinas del monarca. Eran llamadas *kirás* (término derivado de la palabra griega «señora»), las intermediarias judías entre el harén y el Gran Bazar. Una sucesión de mujeres de la realeza —Hürrem, la esposa de Solimán, Nurbanu, la esposa de Selim II, y Safiye, la esposa de Murad III— habían empezado siendo concubinas esclavas tomadas por los sultanes para que les dieran un heredero. Con el tiempo se habían convertido en esposas del soberano, alcanzando a la muerte de este el rango de *validé*. Al dejar de constituir una amenaza sexual, las matriarcas ejercían una influencia enorme en el palacio y a veces incluso en la política, sobre todo cuando los sultanes decidían recluirse dentro de Topkapi en vez de marchar en campañas militares o dedicarse a cualquier otra actividad pública. (Las excepciones a esta vida de placeres entre cuatro paredes eran las cacerías, aunque incluso estas eran organizadas en los propios parques y jardines del palacio, las procesiones en barca por el Cuerno de Oro y los paseos de revista los días de circuncisión.) Cuanto más se encerraban los monarcas en su residencia, más pasaban las mujeres de la realeza a llenar el vacío. Un signo de que el centro del poder se había trasladado al harén es el hecho de que Selim decidiera pasar las noches en él, en vez de volver a sus propios aposentos en la sección de los hombres del palacio. Nurbanu y Safiye se convirtieron en mecenas de proyectos arquitectónicos, incluida la ampliación de sus propios aposentos, que pasaron a convertirse en un palacio cerrado en miniatura dentro del propio palacio, incluida su propia cámara del consejo. Patrocinaron también la construcción de complejos de mezquitas y baños reales, y se convirtieron en benefactoras de comedores de caridad y de hospitales (incluso en Jerusalén). A finales de siglo eran ellas, y no el sultán, las que respondían a los embajadores y las que se dirigían personalmente a los monarcas extranjeros. Y las *kirás*, junto con otro grupo marginal, el de los eunucos negros del harén, eran su mano derecha.

Durante sus años como concubinas, Hürrem, Nurbanu y Safiye recurrieron a las *kirás* para que les suministraran los vestidos espectaculares, las deslumbrantes joyas y los perfumes y cosméticos raros de los que dependían sus

perspectivas futuras, así como las drogas y las medicinas necesarias cuando estaban enfermas o extrañamente tenían dificultades para quedar embarazadas. Pero con el salvoconducto del que gozaban, las *kirás* no solo entraban y salían del harén a su antojo, sino que además pasaban largas horas en él haciendo de damas de compañía o consejeras. Enseñaban a bordar (una especialidad judía) a las concubinas y a las esposas, y les revelaban los secretos de su farmacopea.

Además, cuando las mujeres de la realeza necesitaban hacer efectivo el valor de las joyas y los dones que les había regalado el sultán, eran las judías el único canal del que disponían para obtener un buen precio. Como Murad III llegó a tener cuarenta esposas e innumerables concubinas, la carrera de intermediaria con el mundo exterior resultaba muy lucrativa. Con el paso de las sucesivas generaciones, las *kirás*, que cobraban una comisión por todos aquellos negocios, se hicieron fabulosamente ricas ellas solas, y se les concedieron exenciones fiscales que se perpetuarían y extenderían a sus familiares. El arrendamiento de aranceles e impuestos caería también en sus manos, atrayendo, como habría cabido esperar, la envidia y la hostilidad de muchos.

La primera *kirá* de la que se tiene noticia es una tal Strongila, que acabó su larga y próspera vida como conversa al islam con el nombre de Fatma. Su sucesora, Ester Handali, viuda de un joyero, siguió fiel al judaísmo y, tras la desafortunada muerte de Selim II, se convirtió en confidente y consejera de la nueva *validé*, Nurbanu. Después del terrible incendio de 1569, Ester asumió la responsabilidad de suministrar comida y alojamiento a muchas de las víctimas judías del fuego, como si se tratara de la sucesora de Doña Gracia en su papel de madre y protectora, y como ella utilizó su dinero para proporcionar dotes a muchas doncellas hebreas pobres, proveyó de ropa a los niños huérfanos y menesterosos, subvencionó un gran número de obras de caridad y concedió becas para las *yeshivot*.

A su muerte, que al parecer tuvo lugar en la década de 1570, Ester fue sustituida por Esperanza Malchi, que llegó a tener tanta confianza con la siguiente *validé* que fue ella la que escribió de su puño y letra una carta no

oficial a la anciana reina Isabel I de Inglaterra en 1599. Las relaciones entre Inglaterra y Turquía habían venido estrechándose e intensificándose debido a la amenaza común que para ambas representaba España. Ambos países concedieron condiciones especiales a sus respectivos mercaderes, pese al hecho de que el barato velarte inglés había empezado a hacer seria competencia a las manufacturas producidas por los judíos en Tesalónica y Safed. En 1593 se produjo un intercambio de costosísimos regalos: trajes de tela bordada de oro y diamantes (la *validé* y la *kirá* conocían los gustos de la anciana soberana) acompañados de delicados y floridos saludos. Convencidos de que lograrían atraerse a los turcos por medio de complejos artilugios, los ingleses embarcaron con destino al Mediterráneo oriental un órgano mecánico maravillosamente complicado y hermoso, junto con su constructor, Thomas Dallam, lo que, a pesar de todo, no impidió que el instrumento se desencolara en el curso de la larga travesía hasta Constantinopla. Una vez reparado, el concierto ofrecido en presencia del heredero de Murad, Mehmed III, superó todas las expectativas, entre otras cosas como consecuencia de la multitud de mirlos y tordos mecánicos que surgieron trinando sonoramente de una mata de acebo colocada encima de la caja del órgano.[\[22\]](#)

En noviembre de 1599, con motivo de la marcha del embajador inglés, Safiye envió más regalos a Isabel I: un cinturón, un traje de ceremonia, varios pañuelos de hilo y de oro y «un collar de perlas y rubíes». Pero luego, en la carta que los acompañaba, Esperanza, que se denomina a sí misma «hebrea por su ley y de nación», decide ir al grano:

Siendo Vuestra Majestad una dama tan llena de benevolencia, me atrevo a presentaros la siguiente petición, a saber, que si hubiera en vuestro reino aguas destiladas de cualquier tipo para el rostro y aceites perfumados para las manos, Vuestra Majestad me hiciera la gracia de enviarlos por mi mediación a mi Serenísima Reina (*validé*), pues son artículos para señoras que mi ama no desea que pasen por otras manos. Del mismo modo, si hubiera en vuestro reino artículos de lana o seda dignos de tan alta dama como mi señora, tenga a bien Vuestra Majestad enviárselos a mi señora, recibiendo por ello un agradecimiento mucho mayor que por otros objetos más valiosos. No tengo nada más que añadir sino rogar a Dios que os conceda la victoria sobre vuestros enemigos y que Vuestra Majestad tenga

prosperidad y felicidad. En Constantinopla, a 16 de noviembre de 1599. Vuestra humilde servidora, Esperanza Malchi.[\[23\]](#)

En estas líneas Esperanza usa un tono maravillosamente informal. Las cortesías ornamentales de la diplomacia se transforman en las respectivas listas de la compra de dos grandiosas viejas brujas: Esperanza e Isabel I, la judía y la reina. Solo podemos imaginar la forma en que reaccionaría Gloriana, que podía ser muy quisquillosa en lo tocante a los detalles protocolarios (si es que alguna vez llegaron a mostrarle la carta); pero como todas las *kirás*, es evidente que Esperanza tenía por costumbre hacer valer su peso (literalmente) en todas partes (el embajador inglés la describía como «una tarabilla bajita y gorda»). Y, como solía ocurrir, pagó el precio de su insolencia cuando llegó la hora de volcar el caldero de la *validé*. Una mañana del año 1600, algunos pedazos del cadáver de la *kirá* aparecieron clavados a las puertas de aquellos a los que Safiye y ella habían favorecido con sus influencias, con cargos y riquezas. El día anterior Esperanza había sido apuñalada en el corazón por un grupo desafecto de espahíes, los soldados de caballería que formaban la guardia del sultán y que la culpaban de la devaluación de la moneda, que había supuesto una pérdida del poder adquisitivo de su salario. Al día siguiente fue asesinado y mutilado como su madre el hijo mayor de Esperanza, y los pedazos de su cadáver fueron arrastrados junto a los de ella. El hijo menor se convirtió rápidamente al islam mientras los cuerpos de su madre y su hermano permanecieron insepultos varios días. La fortuna, la hacienda y las joyas de la *kirá* —por valor de cien mil ducados, según llegó a rumorearse— fueron confiscadas y entregadas al sultán.

El dominio de las *kirás* había acabado, y la última de las Mendes-Benveniste, Reyna, en aquellos momentos ya una anciana, estaba muy satisfecha de ser la patrocinadora medio secreta de hospitales, comedores de caridad y *yeshivot*, conservando como era debido la historia de la gran epopeya de la que ella misma había sido testigo. Al otro lado del Cuerno de Oro, un poco más al sur, los judíos seguían con sus vidas en los distritos de Balat y Eminönü, enzarzados

alegremente en absurdas reyertas unos con otros; discutiendo qué liturgia era superior a la del vecino, o qué comida de Pascua era mejor: ¿la italiana?, ¿la griega?, ¿la tesalonicense?, ¿la catalana?, ¿la portuguesa?, ¿la cordobesa?; y siempre afanados en pegar los ojos a una lente para examinar las piedras preciosas; calibrando entre las yemas de los dedos pulgar e índice la finura de la seda; echando una nueva capa de cobre a sus sartenes y sus cacerolas; señalando con el dedo el pecho de los compradores que llevaran demasiado lejos su regateo; examinando discretamente a los jóvenes desde la galería de las mujeres en busca de un marido adecuado para su Sara, su Ester o su Miriam. Antes del *kiddushin* o los esponsales se celebraría la despedida de soltera, en la que participarían jóvenes y mayores. Luego tendría lugar la boda propiamente dicha, «un momento de gozo, el momento de quitar el velo a la desnudez, y de cantar y bailar delante de la novia, cuando montones y montones de muchachos y ancianos estarían contentos y felices como si hubieran encontrado una gran fortuna». El banquete duraría varios días. Correrían grandes cantidades de vino con miel de Candía. Se compondrían canciones especiales en honor a los novios, y si la familia era lo bastante acaudalada para ello, contrataría incluso al primer cantor de bodas judías del que tenemos noticia, Abraham Shandur, para que interpretara piezas populares del cancionero de Salomón ben Mazaltov: «¡Sal de la hendidura de la roca, paloma mía!» o «Canción de la corza». En caso de que se celebrara una boda mixta romaniota-sefardita (cosa que no era tan rara), se oiría música de ambas tradiciones: sonos de violín, de tambor, o de santur — instrumento parecido al dulcemele o salterio—, el arpa turca o el laúd árabe. Si, Dios mediante, todo iba bien, cuando la esposa cumpliera los cinco meses de gestación se celebraría otro banquete para festejar el recorte del primer pañal previo al parto. Y más regalos, más vino, más música, más chistes.

El mundo seguía girando; el Bósforo resplandecía en verano y fruncía el ceño en invierno. La anciana reina de Inglaterra y el implacable rey de España murieron. Se cantaron infinitos tedeums ante los féretros de papas e inquisidores, mientras que en Constantinopla y Tesalónica, en El Cairo y Alejandría, en

Adrianópolis, en Bursa, en Bagdad, en Alepo y Jerusalén, los judíos siguieron adelante con sus vidas, atendiendo a sus talleres y sus almacenes, friendo pescado los viernes, meneándose rítmicamente envueltos en el *taled* o manto de oración, y ahorrando alguna que otra moneda para la dote de sus hijas y para reservarse un sitio en el cementerio. Lo mismo sucedió en el bullicioso puerto de Esmirna, al que, en un determinado momento a lo largo de los siglos siguientes, sabe Dios procedentes de dónde, llegaron los Schama y empezaron a comprar y vender rollos de canela, cada uno de ellos de la misma forma que el Séfer Torá («Libro de la Torá»).

Música y duelo

I. LEONE

No hay nada peor que ver morir a un hijo, excepto ver morir a dos, como le sucedió a Leone da Modena. Poco importaba que el ángel de la muerte desplegara sus alas sobre toda Venecia durante los primeros años del siglo XVII, que sembrara su cosecha de viruela, peste, fiebres y flujos entre demasiados individuos como para poder nombrarlos o contarlos a todos, y que, uno tras otro, los cadáveres fueran transportados a través de la laguna hasta el cementerio de los judíos en el Lido. Los especialistas en historia social se equivocan. Ninguna cultura se ha acostumbrado nunca a la muerte de sus hijos, por mucho que ese tipo de fallecimientos se haya convertido en un lugar común. Incluso la muerte de cualquier niño de su comunidad o de sus amigos era motivo de gran aflicción para Leone. Cuando falleció un nieto suyo de catorce meses declaró, lleno de pesadumbre, que la criatura había sido su «deleite cotidiano». Y cuando llegó el momento de escribir acerca de la muerte de su hijo Mardocheo/Mordechài con solo veintiséis años, fue apenas capaz de dominar las palabras: «Se me retuercen de dolor las tripas; las salas de mi corazón gimen dentro de mí». Todo lo que pudo hacer fue escudriñar la historia de su vida en busca de las transgresiones que había cometido y que habían llevado a Dios a arrebatarse a su hijo.^[1] ¿Habría sido quizá su afición al juego, vicio que él mismo había denunciado en la imprenta con solo doce años de edad, y que, sin embargo, había acabado por

convertirse para él en una auténtica adicción? ¿O habría sido su aquiescencia, incluso el apoyo que había prestado a la alquimia, lo que había dado lugar a la muerte de su Mardocheo?

Se lo tendría que haber pensado mejor, sobre todo después de que su tío Semaia, el dueño de la casa de empeños de Módena, «atraído por la alquimia», fuera engañado de manera fatal por unos malvados. Tras prometerle que iban a multiplicar su oro y su plata por medio de la alquimia, aquellos individuos lo habían convencido de que les trajera todos sus tesoros, tras lo cual uno de ellos le clavó una espada en el vientre. Italia estaba llena de ese tipo de demonios disfrazados de hombres. Pero la alquimia era un filón muy profundo de la sabiduría y la práctica del judaísmo. Algunos creían que el propio Moisés había sido el primero en cultivarla, y ni más ni menos que el gran cabalista de Safed, Hayim Vital, había escrito un léxico de práctica alquímica.^[2] Se sabía que Leone había «ido en pos de aquella locura» seducido por el médico y rabino de Roma Abramo di Cammeo.^[3] Además de predicar, enseñar, traducir y escribir libros, Leone da Modena se dedicó también a vender amuletos, unos con la facultad de proteger y otros vigorizantes, y la ciencia del poder de los talismanes estaba relacionada con el arte más sublime de la alquimia. De modo que cuando el joven Mardocheo volvió a casa después de terminar los estudios del Talmud y la Torá, «esbelto, con el cuerpo todo cubierto de vello, y una pequeña barba redondeada, ni feliz ni triste» y «siempre respetuoso con sus padres», y preguntó si le daban permiso para estudiar aquel oficio con el sabio cura veneciano Giuseppe Grillo, Leone no había hecho nada para prohibírselo. Mardocheo era su primogénito, su *angelo*, y él no era capaz de negarle nada. Bien sabe Dios que no tenía nada material que darle al muchacho, como debería hacer cualquier padre.

Durante un tiempo le fue bien el trabajo, aunque creció despacio. Mardocheo había montado su taller de alquimia en una habitación del Ghetto Vecchio y había conseguido transformar nueve onzas de plomo y una de plata en diez de plata «pura», lo bastante fina como para venderla por un buen precio. ¡Un

milagro! ¿Cómo no iban a haberse animado el padre y el hijo? Pero el chico habría debido tener cuidado. El taller era demasiado estrecho, demasiado cerrado para resultar seguro. «Todas las personas que se dedican a las labores de la alquimia han de tener mucho cuidado con los potentes tipos de drogas que utilizan cuando la plata y el oro se funden al fuego y han de mantenerse lejos del humo que despiden —había advertido Hayim Vital—: sobre todo hay que tener cuidado con el humo del azogue cuando está al fuego, pues cuando entra por la nariz es un veneno mortal; no en vano de él está hecho el solimán [cloruro de mercurio].»^[4] Pero Mardocheo había tenido que utilizar por fuerza toda clase de materiales peligrosos: cinabrio, antimonio y rejalgar (arsénico blanco), el más mortífero de todos. Más tarde, Leone se atormentaría a sí mismo por haber pasado por alto todos los indicios que tendrían que haberlo puesto sobre aviso. En 1605, Mardocheo, todavía un niño propenso a la inflamación de los bronquios, se había puesto tan enfermo debido a los malos aires de Ferrara que no había podido participar en la comedia de los Purim, motivo de enorme disgusto para el muchacho.^[5] Diez años después, durante la fiesta de los Tabernáculos (Sukkot), el más delicioso de los festejos con motivo de la cosecha, Mardocheo empezó a vomitar sangre. Abandonó el oficio, pero el daño ya estaba hecho. Entre cada una de las profusas hemorragias que sufría solo era capaz de llevar a cabo «actividades ligeras», y de hecho los ataques fueron haciéndose cada vez más frecuentes. Su aparición a razón de una vez al mes acabó por convertirse en un terror semanal y, por fin, durante la Pascua de 1617, para consternación de toda su familia, las efusiones de sangre empezaron a tener lugar diariamente. Parecía que no había remedio. En otoño de 1617 fueron consultados once médicos distintos, judíos y cristianos, pero no sirvió de nada. Mardocheo rogó a Leone que pidiera a Grillo, su antiguo maestro, que buscara en su propio libro de los Secretos alguna medicina arcana; pero en vista de que el viejo alquimista había sido el origen del mal, y por temor de que alguna extraña droga no hiciera más que agravar la enfermedad, Leone se había negado a administrársela hasta que el joven se encontró ya a las puertas de la muerte.

Para entonces era ya demasiado tarde. Leone empezó a tener sueños cargados de remordimientos. En uno de ellos se le apareció su hijo y le dijo que se había mudado a una casa fuera del gueto. «Dime dónde está e iré a visitarte», contestó Leone, pero el Mardocheo de sus sueños respondió que no se lo diría, pues ya no tenía ningún interés en recibir visitas de su padre. De vez en cuando el joven experimentaba cierta mejoría, suficiente al menos para asistir a los sermones de su padre en la sinagoga. Pero el 7 de noviembre «estuvo agonizando tres horas y por fin a la hora nona [las tres de la madrugada] su alma volvió al Señor que se la había dado».[6] «Y Mardocheo se fue abandonándome en el valle de la angustia y yo quedé sumido en los abismos de la desesperación.»[7]

Leone estuvo al borde la locura. En el gueto lo conocía todo el mundo. Era un predicador y cantor (*chazzan*) habitual en la sinagoga italiana, y también en las demás; daba clases a los niños, judíos y cristianos, y escribía cartas formales en cualquier lengua para los muchos que no dominaban el arte de la cortesía. Durante la *shivá*, los siete días de luto de rigor, se produciría una marea incesante de visitantes que acudían a su casa para dar el pésame a los dolientes. Pero el dolor de recitar el *kaddish* por tu hijo era una tortura que se repetía tres veces al día. La tradición que aseguraba que un Dios misericordioso borraba del corazón y la mente la intensidad de los recuerdos no se cumplió en su caso. «No pasa un día en el que su muerte no me parezca reciente, como si lo tuviera de cuerpo presente ante mí.» Fue entonces, cuando se hallaba sumido en el abismo del dolor, cuando Rabí Leone da Modena empezó a escribir su autobiografía. Con anterioridad ya habían aparecido otros libros de recuerdos de viajes, de mayor o menor fiabilidad —el de Eldad Hadani, el de Benjamín de Tudela, o la novela picaresca *El Tahkemoní*, todos ellos publicados en la Italia renacentista—, y también se había editado el breve relato autobiográfico de Flavio Josefo, en el que el autor cuenta su vida desde la niñez hasta los años que pasó en Roma; pero la de Leone era la primera autobiografía de verdad, y sigue siendo una de las obras de este género más vivamente conmovedoras. Leone dice que había querido escribir su *Vida de Yehudá Aryeh* (Judá León, pues en hebreo *aryeh*

significa «león», el animal, y «León», el nombre propio) para su primogénito, «cuya brillante rostro se parecía al mío» y quien «era las niñas de mis ojos y la raíz de mi corazón» para que aprendiera algo acerca de sus orígenes, sus andanzas, sus creencias y su carácter. Ahora que Mardocheo ya no estaba, este propósito se había reforzado en él. El libro se convertiría, pues, en una especie de regalo para sus otros hijos, dos varones, Isacco y Zàbulon, y dos niñas, Diana y Ester. La conversión de los recuerdos en un texto escrito requería de por sí cierta dosis de calma, una interrupción de la pena, aunque solo conseguiría alcanzar ese estado a rachas, a intervalos de seis meses de duración. Y junto con la autobiografía, al tiempo que recitaba el *kaddish* diario, Leone escribió también un librito de oraciones y consolaciones para sus amigos, con el fin de que lo tuvieran en casa y junto a la cabecera de los enfermos y los moribundos.

La autobiografía parece a veces un relato de las desgracias vividas, empezando por el terremoto de Ferrara, que golpeó la ciudad cuando su madre lo llevaba en el seno, de modo que casi vino al mundo empujado por las convulsiones de la tierra. Sin embargo, «Leone, el duro e impulsivo», nació en Venecia, y vino al mundo de culo y mirando de cara a su madre, comienzo nada halagüeño, por cierto. Pero, además, insiste Leone, astrólogo entusiasta, las constelaciones se mantuvieron siempre en guerra con su familia. Aunque descendía de una dinastía rica en erudición, piedad y bienes materiales, su padre perdió toda su hacienda cuando le sobrevino un periodo de ceguera que le impidió trabajar por completo. La familia había caído hasta lo más bajo en el terreno mundano, hasta tal punto que Leone vio con claridad que debería utilizar todos sus talentos, que no eran pocos, para ayudar a su sostenimiento. Menos mal que la variedad y el número de las dotes que poseía eran prodigiosos. El chico fue un conocedor precoz de la lengua hebrea y empezó a predicar con voz chillona en la sinagoga, pero era también un consumado artista en el campo de la música, y en cuanto tenía la ocasión se ponía a cantar a voz en grito. A la hora de recitar poesías, Leone era también una maravilla. También a edad temprana empezó a amistarse tanto con judíos como con gentiles, de modo que se

convirtió en un maestro solicitadísimo, predicador y traductor para todo aquel que pudiera pagar sus servicios; judío hasta la médula, sí, pero perfectamente familiarizado con el mundo de los gentiles. Los astros, sin embargo, se negaban a alinearse a su favor y, cada vez que recibía alguna alegría, no sabía cómo pero la desgracia se las componía para llegar a su puerta.

Concertaron su boda con una prima suya, Ester. La felicidad parecía al alcance de su mano, entre otras cosas porque aquel matrimonio permitiría a Leone salir de la pequeña localidad de Montagnana, en la que el joven e inquieto maestro de escuela se sentía prisionero. Tuvieron lugar los esponsales y se redactó el contrato matrimonial, y la boda propiamente dicha, la *hupá*, fue fijada para junio de 1590, más o menos por la época de las Shavuot, la fiesta de Pentecostés o de las Primicias. La familia y los amigos se reunieron en Venecia para festejar el acontecimiento. El novio tenía diecinueve años; la novia era unos pocos años más joven. Pero cuando Leone y su familia llegaron a la ciudad unos días antes de la gozosa fecha fijada, «nos encontramos a la novia recluida en el lecho. Todos decían que no era nada, solo un poco de diarrea, y que enseguida se recuperaría. Pero su estado iba empeorando día tras día, hasta que se vio que estaba a punto de morir. Pero la joven tenía un corazón de león y no estaba asustada».[8] El día mismo de su fallecimiento, Ester mandó llamar a su novio, lo abrazó y, en medio de la consternación de todos los presentes, lo besó. Deseosa de experimentar la sensación del amor físico antes de morir, Ester dijo: «Sé que es un comportamiento atrevido, pero durante todo el año de nuestro compromiso no nos hemos tocado, ni siquiera con la yema del dedo meñique. Ahora, en el momento de mi muerte, tengo el derecho de todos los moribundos. No se me concedió ser tu esposa, pero ¿qué puedo hacer, si tal fue el designio del cielo?».

La «novia del sábado» llegó al atardecer y la novia real abandonó este mundo. El novio, afligido, quedó sumido en la pena y el horror, lo mismo que los familiares de Ester; pero antes de que el cadáver de la joven se enfriara, sus padres se habían recuperado lo suficiente como para proponer que la sustituyera

su propia hermana. «Una muchacha igual de buena.» Había que ser prácticos. Una boda es una boda, al fin y al cabo. Pese al estado de postración en que se hallaba, Leone recibió tantas presiones que por último accedió a aceptar a la sustituta de la familia por puro «bochorno». Dos semanas después el joven y la hermana de la novia difunta, Rachele, se colocaron debajo de la *hupá*.

La *Vida de Yehudá Aryeh* puede dar la sensación de un prolongado suspiro interrumpido por un extraño aullido. En cuanto sucede algo bueno (la publicación de un libro) se siente un pinchazo de dolor (en un caso concreto ese pinchazo es literalmente auténtico, cuando Leone pisa un trozo de metal afilado y tiene que permanecer en cama dos semanas). Pero entre los gemidos hay momentos de gozo: nacen niños que gozarán de larga vida, y el propio Leone se hace con un nombre en Venecia y también fuera de la ciudad de la laguna. Se trata del primer libro publicado que tiene una vida dentro y fuera del mundo judío. Leone llegó a ser tan famoso como predicador que muchos cristianos acudían a escuchar sus sermones desde fuera del gueto, desde fuera de Venecia, desde fuera de la propia Italia. La suya era una aspiración consciente. Uno de los libros que poseía era la colección de sermones de uno de los predicadores cristianos más populares de su época, Francesco Panigarola, obispo de Asti, obra que estudió con gran atención y cuyo estilo intentó trasladar a la tradición judía del *derush* o comentario del texto de la Biblia y del Talmud.^[9] Su propio libro de sermones, el *Midbar Yehudá* o «Desierto de Judá» pone de manifiesto que él también elevó el estudio de la retórica clásica a lo que consideraba el arte de la homilética.

Fue en vida de Leone da Modena cuando el gueto de Venecia se convirtió por primera vez en una atracción turística, y él era el rabino al que los visitantes, según se les decía, debían ver, escuchar y conocer.^[10] No obstante, no todo el mundo quedaba convencido y se sentía atraído por la devoción de los judíos a tenor de lo que observaban. La mayoría de los viajeros comentaban (como harán siempre los cristianos que visitan una sinagoga) el verdadero escándalo que reinaba en las asambleas judías, desde los «alaridos» de la prédica de los

rabinos, su batología, hasta el «tedioso bisbiseo de las repeticiones y el incesante parloteo de los fieles».[11] Para un viajero como el clérigo Samuel Purchas, el lenguaje corporal del culto hebraico, sus constantes balanceos y sus meneos, los gestos histriónicos de las manos, eran un síntoma de todo lo que tiene de malo el judaísmo: una gesticulación física que enmascara la vaciedad de sus creencias. [12] Para muchos todo aquello, los murmullos incomprensibles, el alboroto teatral, la cargante pesadez de todo el ritual, era una exageración. Otros, en cambio, en especial los que escuchaban los sermones amistosos para con los cristianos y organizados a la manera clásica de Leone da Modena, tenían una mentalidad más abierta. Y solo unos pocos de los que llegaron a visitar las cinco *scuole* de Venecia pensaron que eran moradas del demonio y de sus cómplices vivos, como había ocurrido en buena parte de la Europa cristiana durante la Edad Media.

Los judíos se codeaban por doquier con los venecianos. Los puentes y las puertas del gueto solo se cerraban al caer la noche. Durante las horas del día los judíos salían a trabajar en casi todos los oficios, como médicos, como maestros de baile, como vendedores de seda y como prestamistas; los gentiles, por su parte, entraban en el gueto en calidad de mozos de cuerda, amas de cría, panaderos, tundidores, cortadores, tintoreros y curtidores, que trabajaban en casa de los artesanos hebreos. Incluso dentro del espacio cerrado del gueto había todo un universo de judíos distintos: asquenazíes originarios del mundo de habla alemana, «ponentinos» (hispano-portugueses) provenientes de la península Ibérica, «levantinos» (que podían ser turcos romaniotas o turcos sefardíes, además de marroquíes) y judíos negros (el judío *moro*, a menudo un antiguo esclavo, circunstancia que habría podido hacer que Otelo fuera hebreo, y que dos obras de Shakespeare se fundieran fácilmente en una). Los casos presentados ante el tribunal de la Inquisición (en su versión veneciana, relativamente benigna) confirman que no pocos cristianos, tanto hombres como mujeres, pasaban en compañía de judíos más tiempo de lo que estaba permitido por la ley, incluso después de que llegara la hora de cerrar las puertas y los puentes del

gueto. De hecho, algunos se trasladaron a vivir en él. Por ejemplo, en el curso de las pesquisas llevadas a cabo en torno a Valeria Brugnaleschi, viuda de un médico, y su hija Splandiana, sospechosas de brujería, se descubrió que las dos mujeres habían pasado dos años sin salir del gueto, viviendo e impartiendo sus enseñanzas a unas setenta u ochenta muchachas y, según lograron averiguar los inquisidores, comiendo pescado frito y *matzot*, signo inequívoco de que se habían vuelto de la misma condición que sus habitantes. Para mayor escándalo, Valeria tuvo el descaro de dar a entender a sus examinadores que la vida en el gueto le había enseñado que los judíos seguían sus leyes con bastante más escrupulosidad que los cristianos las suyas, impertinencia que no contribuyó precisamente a facilitarle las cosas cuando luego se supo que a su vez había invitado a varios judíos a su casa, en la proximidad de Sanzanipolo, para que presenciaran sus actos de «magia». A un nivel mucho más bajo en la escala social, el marinero Giorgio Maretto había sido visto en numerosas bodas y circuncisiones judías; y, al igual que las mujeres que iban con frecuencia al gueto, disfrutaba notoriamente de la comida kosher, en particular del pollo asado al pincho, que devoraba sin pudor en plena calle. Giorgio cortejó incluso a una chica judía, Rachele, pero solo con la intención, según dijo, de que se bautizara. Algunos testimonios, como el de ciertos individuos que declararon que lo habían visto por la calle luciendo un gorro amarillo (una «simple broma», dijo Giorgio para justificarse), sugerían, sin embargo, que el proceso de conversión quizá fuera en dirección contraria.[\[13\]](#)

Este descubrimiento gradual —y parcial— de los judíos como seres humanos, iguales a los demás, fue posible en Venecia porque durante unas cuantas generaciones la Serenísima República se resistió a la autoridad suprema de los papas de la Contrarreforma y en particular a la deshumanización institucionalizada de los israelitas. A diferencia de su equivalente romano, el gueto de Venecia no era un lugar de segregación física absoluta, y los hebreos venecianos tampoco se vieron despojados de todas las ocupaciones que no fueran los vilipendiados oficios de ropavejero y prestamista. Buena parte de la

vida de los judíos transcurría, aunque no sin controversia, en el mundo de los no judíos. Durante la fiesta de los Purim, israelitas y gentiles reían juntos y banquetearon juntos. Los gentiles escuchaban la música y la poesía judía (siempre y cuando fuera en italiano), y acudían al gueto a hablar de filosofía con gentes como Leone da Modena.

Fue para esos individuos interesados que no vivían en el gueto, originarios de Venecia y también del extranjero, para quienes Leone escribió la primera guía detallada de las creencias, observancias y ritos de los judíos —desde las fiestas de circuncisión hasta los entierros o los días de luto—, destinada específicamente a un público no judío: una especie de *Shulján Aruj* para gentiles. En torno a 1612, el embajador inglés, Henry Wotton (que quizá viera representadas las versiones dramáticas de los judíos de Malta y de Venecia escritas por Marlowe y Shakespeare), propuso a Leone que escribiera un librito parecido para el rey Jacobo I, que había encargado la traducción de una nueva Biblia y que, como era bien sabido, estaba muy interesado por el hebreo. Pero no sería hasta los tristes días que siguieron al fallecimiento de Mardoqueo cuando Leone se puso a trabajar en serio en ello. Aunque llegó a conocerse una versión manuscrita del libro, partes del cual fueron utilizadas por el anticuario y jurista John Selden, la obra no vio la luz como volumen impreso hasta 1637. Publicada en Francia sin conocimiento de su autor, Leone se sintió aterrorizado al principio por la eventualidad de que las alusiones al cristianismo católico romano llegaran a causarle problemas. Los judíos tenían estrictamente prohibido hacer cualquier cosa que pudiera ser interpretada como una manifestación despectiva o incluso escéptica acerca de la Iglesia y sus doctrinas.

Si bien los cristianos empezaban a mirar a los judíos bajo una luz ligeramente más sutil, su mirada se convertía en un repaso excitado y entusiasta cuando se dirigía a sus mujeres, cada vez que pasaban a su lado en algún *campo* de la ciudad o cuando las veían sentadas en el matroneo de las sinagogas. En 1608 el infatigable viajero Thomas Coryate echó a las judías de Venecia el piropo definitivo al considerarlas más bellas que las rosas de Albión, llegando a decir

incluso: «Vi a muchas judías, algunas de las cuales eran tan hermosas como no he visto otras, y tan espléndido era su atavío y sus cadenas de oro y sus anillos aderezados con piedras preciosas que algunas de nuestras condesas inglesas apenas las superan, y lucen unas colas maravillosamente largas, cual si fueran princesas, que llevan levantadas sus damas de honor».[14] Esa forma de mirar de los cristianos estaba llena de codicia. Lo que querían de las judías era todo: al atractivo sexual de la violenta Judit, lo inaccesible y deseable de la persona exótica y la virtuosa sumisión de Ester, la reina que, por muy resuelta que fuera, no dudaba en inclinarse ante su rey no judío. No es casualidad que fuera en esta época cuando estas dos heroínas se convirtieron en tópicos del arte cristiano, representadas en las obras pictóricas, por ejemplo, de Guercino, de Artemisia Gentileschi o de Domenichino.[15] Fue en su papel de seductoras y de conversas como las mujeres judías atrajeron las miradas de los cristianos.

II. SARRA

Esta actitud tardaría algún tiempo en cuajar. Cuando Sarra Copio(2) —una joven de dieciocho años, rubia (como lo eran muchas venecianas, con o sin ayuda de cualquiera de las recetas de aclarado del cabello contenidas en los libros de los Secretos), lista, casada y residente en el gueto— leyó un poema épico titulado *La reina Ester*, pensó que se trataba de un himno de alabanza a la mujer judía por derecho propio. Cosas más extrañas se habían visto. Las representaciones de los Purim eran a menudo el primer lugar en el que judíos y cristianos tenían ocasión de codearse, cuando estos últimos acudían al gueto para ver las comedias o llamaban a actores judíos para que actuaran en sus mansiones patricias. El libro de Ester se había convertido en una historia común. Tras recuperarse de un parto abortivo que la había dejado a las puertas de la muerte, Sarra se identificó con la heroína bíblica y se llenó de admiración por el poeta cristiano que había pintado, según ella creía, un retrato verdaderamente heroico de la capacidad e ingenio de

las mujeres judías. Tan entusiasmada estaba que en la primavera de 1618 Sarra escribió al autor del poema, Ansaldo Cebà, para expresarle su admiración, comparándolo con Homero y manifestando su deseo de conocerlo mejor. Se hallaba locamente enamorada. Cada noche tenía el poema a su alcance, decía a Cebà en su carta, junto a su almohada. Ansaldo tenía ya cincuenta y tres años y era un diplomático retirado que poseía cierta vena literaria. Aquella avalancha de adoración juvenil llamó su atención y lo volvió incómodamente feliz.

Sarra Copio, como luego escribiría Cebà, había sido bendecida con «una mente noble, un corazón generoso, un intelecto vivo», y «por encima de cualquier otra virtud, [con] la gracia de las Musas».[16] Todos cuantos iban a verla en nombre de Cebà (pues él nunca llegó a hacerlo) confirmaban que tenía una *bella figura*, esto es, que su rostro y las formas de su cuerpo eran hermosos. En efecto, había sido la niña de los ojos de su padre, Simone Copio, y había sido educada en todas las disciplinas —incluida la música— consideradas en aquellos momentos propias de la mujer judía en los sectores más abiertos del gueto. Interpretaba arias improvisadas sobre obras de poesía heroica e incluso se acompañaba tocando un instrumento de cuerda.[17] Leone da Modena, interesado a partes iguales por la poesía y por la música, era amigo de la familia. El marido de Sarra, Jacopo, pertenecía a una familia de mentalidad parecida, los Sullam: banqueros cultivados originarios de L'Escalette, al sudoeste de Francia, lugar de piedad y erudición abundantes, cuya población había sufrido los efectos de la última expulsión de la década de 1490. El suegro de Sarra, Mosè Sullam, era una gran personalidad en Mantua, patrono y protector del compositor judío Salomone Rossi. Jacopo siguió los pasos de su padre en la banca, aunque no se sabe si se marchó a Venecia antes de su boda o como consecuencia de ella.

Sarra no había sido criada por su cariñoso padre para convertirse en una joven de mentalidad independiente, sino para esperar lo mejor de sus vecinos gentiles. Simone Copio había establecido en su casa del gueto una «academia» extraoficial, como las que estaban surgiendo como setas en todas las ciudades de Italia, y la suya era un centro en el que se mezclaban los cristianos y los judíos

que sentían mutua simpatía. Jóvenes patricios y aspirantes a poetas, cantantes y músicos acudían al gueto desde todos los rincones de la ciudad, y allí pasaban el tiempo escuchando sus piezas, recitando y meditando sobre enrevesadas cuestiones de filosofía. Cuando murió Simone, Sarra, todavía muy joven, amplió la academia y empezó a escribir poesía. En la Italia del siglo XVII ya había habido otras poetisas judías pero, como en el caso de la romana Debora Ascarelli, su labor se había limitado a traducir en verso los *piyyutim* de la liturgia hebrea.^[18] Sarra fue más audaz. Cuando hizo su primer y ardiente acercamiento a Ansaldo Cebà, incluyó en su misiva un poema que comenzaba con la introducción deliciosamente descarada de una «Bella ebrea», una hermosa judía, en alusión a la Ester de Cebà, como si la reina bíblica y la admiradora veneciana, en una sola persona, lucharan por las pretensiones de inmortalidad del poeta.

Aunque este tipo de elogios en verso eran moneda corriente, Cebà quedó desconcertado por el ardor de aquel, por no hablar del hecho de que viniera de una joven judía, a todas luces una Ester viviente. Había algo en aquellas insinuaciones —a la vez audaces y recatadas, atrevidas y castas— que le resultaba inesperadamente excitante. No era lo que Ansaldo se esperaba a aquellas alturas de su vida. Se había quedado calvo y su barba era ya cana, aunque en el momento culminante de su intercambio epistolar con Sarra esta calificara su pelo de preciosa plata. La veneciana sabía lo que hacía. Como correspondía a un poetastro piadoso, Cebà, retirado en Génova, se disponía a afrontar sus últimos días, un final que acabaría llegando bastante antes de lo que a él le habría gustado. Era aquel retiro estoico el que había sido sitiado e invadido por la acometida de la efusiva adoración de Sarra.

Desconcertados ante aquella repentina oleada de emociones, el veterano de pelo cano y la nueva Ester se provocaban el uno al otro. Desde el primer momento Cebà dijo a Sarra que iba a «hacer el amor a vuestra alma». En otras ocasiones la llamaba su amada y se calificaba a sí mismo de su servidor, título que era una imagen de su ocupación pasada, o quizá no. Al comienzo de su

relación, el poeta decía a Sarra: «Me doy cuenta, señora [...] que estáis bastante menos ilusionada con mi amor de lo que lo estoy yo con el vuestro», pues la veneciana lo bombardeaba con calificativos tales como «Vuestra Excelencia», y Cebà respondía: «Entre amantes, como sabéis, no se usan títulos». En todo momento, los socarrones equívocos del genovés producían una especie de falsa modestia que oscilaba entre lo cómico y lo escalofriante. Comprendía, afirmaba, la renuencia de Sarra a tomarse demasiadas confianzas con él, pues «vos, por lo que entiendo, sois joven y bella, y yo, por mucho que hayan podido deciros, no soy ni una cosa ni otra [...] Mas si, por gracia especial de vuestra bondad, sea yo como sea, quisierais de todos modos hacer el amor conmigo, mantengamos, si os parece, igualmente el decoro y dejemos el uso de los “Excelentísimos” a esa gente miserable que sitúa la grandeza de los hombres en la vanidad de las palabras».[20] Su juego de amor cristiano-hebreo siguió adelante, llegando a situarse al borde del abismo, y no resultaba menos excitante (sino más bien al contrario) por muchas afirmaciones que se hicieran de que eran sus mentes y sus almas las que se hallaban en ese estado de tan intensa exaltación. En octubre de 1620, ya hacia el final de su correspondencia, Cebà (que moriría en 1622) se mostraba desesperado: «Aprovechemos el momento cuando se presente, señora Sarra, y hagamos el amor en serio».[21] La imagen que eligió para el hecho de estar al fin unidos en una sola fe era la de encontrarse juntos en la misma habitación.

Cuando comprendió que aquello era demasiado, Cebà se dijo a sí mismo que aquella emoción tan intensa, las cenicientas brasas que de repente habían vuelto a inflamarse, no eran más que el ardor de un pastor que devuelve al cordero extraviado a su redil. Pero a menudo ese piadoso autoengaño se desmoronaba. Las experiencias que había tenido con las dos mujeres que más le habían importado, decía a Sarra, habían terminado mal, una debido al rechazo y la otra a causa de una muerte prematura. Fuera cual fuese la forma que adoptase, este era el último estallido de amor antes del final, y aunque su consumación no fuera sexual, sino espiritual, no dejaba de ser una conquista exaltadora. En ninguna de

las cartas dirigidas a Sarra faltaría un llamamiento a su conversión. Resulta imposible diferenciar a Eros de la salvación en el ardor de su pasión por aquella rubia judía en la cual nunca llegó a poner sus ojos. Una y otra vez a lo largo de aquel intercambio suyo no solo de palabras, sino de regalos —en este caso una copa de cristal que la veneciana le había enviado—, surgía la ocasión de un psicodrama sensual:

*Aunque yo rehusase
rozar con mis labios su cristal,
ya no puedes, Sarra, rehusar el mal.
Amargado me habían
los labios las palabras ardientes
que en vano había mandado
por tu salvación al viento.*[\[22\]](#)

La veneración de Sarra por el Cebà literario siguió adelante, pese a los incansables llamamientos de él a que se bautizara. Cuando el ritmo de su correspondencia se interrumpía, la joven se angustiaba, se volvía petulante, incluso se desesperaba. Sublimaría su emoción bombardeando con regalos a su amado. Un día llegaban frutas escarchadas y frutos secos; otro, una caja de *bottarga*, huevas de mújol en salazón (para los judíos la comida es lo primero), un retrato suyo o un estuche para peines que ella misma había bordado con perlas y flores con hilos de oro y plata, que dio lugar a otra tanda de poemas, sin que en alguno de ellos faltara la inevitable genuflexión:

*Estas flores blancas y bermejas
que con tus puntadas expresas y finges,
estos rayos con los que obligas
a relucir rosas y lirios,
bien veo que se originan*

en los bellos colores de tu rostro.[\[23\]](#)

Poco a poco, sin embargo, se produjo un cambio en el ceremonial erótico. La admiradora y perseguidora también encontraba el gusto de ser el objeto de persecución, pero empezó a cansarse de que Cebà levantara sin cesar los ojos al cielo cada vez que se sentía acorralado en el cuadrilátero del amor. Cuando Cebà intentó ser ingenioso a propósito de su unión venidera, redoblando la «p» del apellido de Sarra y transformándolo en Coppia —«pareja» en italiano—, la veneciana reaccionó con rapidez y severidad, eliminando de inmediato la letra doble no deseada. Y luego, por exasperación o por diversión o por ambas cosas a la vez, Sarra Copio, inquebrantablemente judía, cambió de repente las tornas. «¿No pararéis nunca de pedirme que me haga cristiana? —le dijo—. Me acusáis de no querer ser igual a vos en materia de fe. Pero había otra manera de que ese fin se consiguiera. ¿Qué pasaría si fuerais vos el que se hiciera judío?» Cuando se recuperó de la sorpresa y del ataque de amarga risa, Cebà replicó: «¿Debo yo ir a Venecia a circuncidarme o debéis vos venir a Génova a bautizaros? Decid libremente vuestra voluntad. Considerad, no obstante, que yo no tengo ninguna necesidad de derramar sangre, pues no me sobra, y que vos, en cambio, tenéis buenos motivos de buscar agua, puesto que os falta».[\[24\]](#) A lo que Sarra respondió que agua precisamente no le faltaba, pues había nacido y vivido toda su vida en medio de las aguas de los canales y de la laguna. En un momento dado, Cebà acabó por resignarse: «Nuevo modo por cierto de hacer el amor es este nuestro, cuando cada uno de nosotros busca una cosa distinta. Yo os querría cristiana, y vos me querríais idólatra».[\[25\]](#)

Las intenciones de Cebà eran inútiles, pero no se dio por vencido. Más que cualquier otra conquista deseaba obtener esta antes de morir. Cuanto más fuerte se mostraba Sarra, más se exaltaba la imaginación de él pensando en el aspecto que tendría ella si un día llegaba a verla: «Si yo llegara a visitaros, me gustaríais mucho más con la melena levantada en lo alto de la cabeza, sin estudio alguno, por vuestra propia mano, que trenzada o dispuesta con artificio por vuestra

camarera».[26]

En 1621 las cosas entre ellos empezaron a ponerse cuesta arriba. Sarra enfermó de gravedad, pero Cebà, en vez de escribirle con su habitual solicitud, pasó varios meses sin enviarle ni una sola carta. Y aquel era un momento en el que Sarra necesitaba contar con amigos de verdad, pues además se había enzarzado en una controversia pública que no se había buscado. Uno de los habituales de su academia, el clérigo y erudito Baldassarre Bonifacio, en una felicitación de Año Nuevo a la «Señora Sabba la judía»,^[27] se preguntaba en voz alta si en el Edén el cuerpo y el alma habían sido originalmente inmortales o no. Si el alma hubiera permanecido «obediente al Creador», las cosas habrían seguido siendo así. Pero una vez que hubo caído el hombre y que el alma quedó «menoscabada por el pecado», el cuerpo pereció y solo el arrepentimiento recuperó la capacidad del alma de ser imperecedera. ¿Qué pensaba ella? Sarra contestó con la terminología ingeniosa que a todas luces era el estilo habitual de las discusiones de su academia; cabía pensar que el año rejuvenecía y, sin embargo, nosotros envejecemos, etcétera. Pero a continuación la veneciana daba a la pregunta de Bonifacio una respuesta tan moderna que acabaría acarreándole una gran cantidad de problemas. Era justo, en efecto, preguntar cómo era posible que la materia (como el cuerpo) fuera corruptible si las formas albergadas en su origen en ella (el alma) se suponía que eran imperecederas. Pero la respuesta no debía girar, como insistía Bonifacio —y por extensión el cristianismo—, en torno a la caída y a la redención a través del arrepentimiento. Ni el cuerpo ni el alma sufrían una extinción absoluta. La materia más grosera del cuerpo se disuelve con la muerte, pero se hace eterna formando nueva materia y análogamente las almas se perpetúan en la eternidad. Pero aquello venía a negar la disociación de cuerpo y alma, de materia y de forma. Era la continuidad de la materia lo que exigía a los cielos crear formas dotadas de una duración perpetua.

Bien fuera por no entenderlo debidamente o por afán de manipulación, Bonifacio volvió los argumentos de Sarra del revés. En vez de pensar que la inmortalidad del alma se correspondía con la durabilidad de la materia, el clérigo

atribuía a Sarra la tesis contraria, a todas luces escandalosa, de que si la materia y la forma eran iguales, lo eran por ser mortales y corruptibles. Y utilizando una táctica incendiaria (casi con toda seguridad calculada) Bonifacio publicó una acusación contra Sarra afirmando que era «la única entre los judíos» que negaba la inmortalidad del alma.

Tal imputación, basada en una interpretación caprichosa del texto que había escrito la bella hebrea, no podía ser más explosiva. Una de las condiciones de la tolerancia mostrada con los judíos era que no dijeran nada que atentara contra las doctrinas de la religión cristiana, incluida la de la inmortalidad del alma. De modo que lo último que Sarra Copio y su mentor, Leone da Modena, habrían deseado era una acusación de suscribir esa herejía en particular. Aparte de que ponía en peligro su propia posición en Venecia, la idea de que el alma, creada junto con el cuerpo de carne y hueso, perecía también con él resultaba profundamente ofensiva para las familias que tenían a sus espaldas historias de martirios a manos de la Inquisición, y por supuesto también para las personas, como el propio Leone, que habían sufrido la traumática pérdida de un hijo. Sarra contraatacó aquella difamación de Bonifacio publicando su propio *Manifiesto*, dedicado a la memoria imperecedera de su padre, Simone, quien, «aunque despojado del caduco velo [de la vida], habita entre los espíritus vivos y seguirá habitando entre ellos por toda la eternidad».[28] Aquella era una demostración práctica de la fe de Sarra en la vida de las almas en el más allá, «continuando ese amor inefable» que su padre sentía por ella, «conservado por siempre». Consciente de que podría ser acusada de haber recurrido a la ayuda de los hombres (y de Leone en particular), Sarra hacía hincapié una y otra vez en que aquel contraataque era obra suya y solo suya. Si se le permitía abrigar alguna esperanza de salvación, decía, sería «por los partos de mi ingenio», por los que «se me ha concedido alguna fecundidad». A continuación pasaba a lanzar una feroz polémica contra Bonifacio: el conocimiento del judaísmo del que tanto se jactaba él se veía desmentido por su ignorancia de la lengua hebrea, y además demostraba su torpeza por haberla malinterpretado de aquella manera. Sarra

empezaba afirmando inequívocamente que «el alma del hombre, señor Baldassarre, es incorruptible, inmortal y divina [...] y esa verdad es tan cierta, infalible e indiscutible en mí como creo que lo es en cualquier hebreo o cristiano».[29]

Sarra empezó ahora a darse cuenta de que lo que parecía camaradería intelectual casi siempre se hundía bajo el peso de una campaña en pos de su conversión. En Génova Cebà hablaba de los esfuerzos que había realizado ante su amigo Marc'Antonio Doria y los grandes próceres de la nobleza y el clero local, mientras que en Venecia Bonifacio se había puesto a la cabeza de una cruzada parecida. Todo se había convertido en una especie de teatro de la conversión en el que ella era el gran premio, y por muy joven que fuera, a Sarra le resultaba cada vez más repulsiva aquella farsa. Por su parte, también Cebà estaba a punto de darse por vencido, y sus comentarios iban adoptando un tono mordaz. Suponía que el marido de la joven, el señor Jacopo, no debía de ver con demasiado agrado «este ir y venir de nuestras cartas», pero «no porque le preocupen los asaltos de un amante viejo, sino porque teme los asedios de un buen cristiano».[30] Aquellos golpes de gracia eran realmente dolorosos. «Dejadme [...] morir sin agobiarme más con vuestras cartas».[31] Y así fue, a finales de 1622, cuatro años después de que diera comienzo el primer intercambio de misivas. «Las conversaciones que tienen lugar entre nosotros —decía a un tercero (su carácter para él no era ni mucho menos confidencial— bastarían para hacer reír, pero su resultado es tal que harían llorar.»[32]

Estando, como estaba, perfectamente al corriente tanto del mundo judío como del mundo cristiano de Venecia, Leone da Modena consideraba que Sarra, pese a tener solo veintiún años en el momento de ser blanco de las acusaciones de Bonifacio, había sido puesta en una situación muy delicada. Su manera de escribir y su carácter habían pasado a ser de dominio común precisamente por culpa de las mismas personas a las que ella había acogido en su casa y había franqueado el umbral de la suya. Leone conocía a muchas de ellas en persona, incluido Bonifacio. Y se sentía especialmente preocupado por la necesidad de

vindicarla, por cuanto solo dos años antes había tenido que excomulgar a un judío holandés de ascendencia portuguesa, Uriel da Costa (del que hablaremos más por extenso después), por negar explícitamente la inmortalidad del alma. Aunque tal vez se ofreció a ayudar a Sarra en su refutación, si así lo hubiera deseado la joven, sabía que si lo hacía sería acusado de inmediato de publicar sus propias palabras bajo el nombre de ella (como en efecto sucedió). Estaba encantado de hacer de Sarra, como de hecho ella misma deseaba, una nueva e independiente Ester. Leone había adaptado un antiguo poema dramatizado sobre Ester, obra de Salomón Usque, el traductor de Petrarca al español, y se lo había dedicado a la «Signora Sarra Copio, judía», es decir, a una persona que estaba dispuesta a seguir siendo judía. En el soneto que hacía las veces de prólogo pedía disculpas a Sarra por su afán de que su relato no estuviera «tejido con hilos de oro», como el del buen Cebà, al que ella tanto admiraba. Su versión seguía las pautas del drama con «un estilo sin pretensiones», destinada como estaba a los festejos de los Purim. Pero ante la fuerza de su mero nombre, añadía, esperaba de la ilustre señora que «aceptéis un cuervo como si fuera una paloma».[33]

III. LEONE, SALOMONE, SIMONE. ASOMARSE AL MUNDO

Al parecer 1622 había empezado siendo un buen año para Leone da Modena. No dejaba de trabajar dentro y fuera del gueto. Nunca escaseaban los alumnos, tanto cristianos como judíos. Sus sermones eran solicitados no solo por la Gran Sinagoga italiana, sino también por la sinagoga ponentina de los sefardíes, que por entonces había sido ampliada en el Ghetto Vecchio hasta adquirir las proporciones de un edificio de extraordinaria magnificencia. La obra había sido realizada por los maestros y albañiles del taller del más grande arquitecto de Venecia, Baldassarre Longhena, hecho que por sí solo decía mucho de la confianza que judíos y cristianos tenían en un futuro compartido. Las paredes estaban revestidas de planchas de roble. El pavimento de losetas de mármol era

tan hermoso que, en consonancia con la tradición que afirmaba que solo la mano de Dios era capaz de producir la perfección, se introdujo en su diseño algún que otro defecto deliberado. Y todavía pueden apreciarse.

A finales de ese mismo año tendría lugar una gran boda en Mantua. Diana, la hermana de Sarra Copio, otra joven bellísima —aunque más el tipo de mujer que gusta de mirarse en el espejo y no de sumirse en cavilaciones filosóficas—, iba a contraer matrimonio con el hijo de Isacchino Masserano, el célebre maestro coreógrafo. Para no ser víctimas de ningún ataque por el camino (como de hecho lo serían un año más tarde), Leone y sus compañeros de viaje irían protegidos por una escolta armada a caballo. Durante su estancia en Mantua, Leone intentó hablar con Salomone Rossi, al que había animado a componer música coral para la sinagoga, innovación verdaderamente impactante.^[34] Los *Hashirim Asher Lishlomo* de Rossi, de carácter polifónico, eran 33 cantos que ponían en música las palabras de las oraciones e himnos más conocidos de la liturgia judía: *Aleinu*, *Shir Hamalot Aleinu*, *Ayn Keiloheinu* o *Adon Olam*, entre otros. Su hermana, Madama Europa, la diva de la ópera de la corte, y él eran las encarnaciones vivientes de que la música vocal (y Leone se atrevía a pensar que sucedería lo mismo con la música instrumental) de carácter alegre podía ser compatible con la práctica judía ortodoxa, a pesar del consenso que durante largo tiempo había existido entre los rabinos de prohibir cualquier tipo de apariencia de contento después de la destrucción del Templo. En 1605 se había producido un terrible alboroto en Ferrara a raíz del intento de introducir en las sinagogas cantos compuestos por un autor. Se había consultado a Leone, que había sido cantor e instrumentista en su juventud, y se le había pedido que diera su opinión al respecto y al cabo de algún tiempo había pronunciado su oráculo: habían pasado ya mil quinientos años desde la destrucción del Segundo Templo, dijo; era tiempo más que suficiente para recuperar la hermosura y el gozo del Templo original de Salomón, tal como lo describía la Biblia. Por aquel entonces se había impuesto una especie de moda que consistía en volver a imaginar la arquitectura y la decoración del Primer Templo imaginario, y Salomone y Leone

concordaban en que la música, interpretada por los levitas con sus trompetas y sus hermosas voces, se había oído en todos los rincones del recinto sagrado. Leone estaba por aquel entonces casi seguro —y así lo dijo en un lenguaje incisivo— de que Dios no podía «desear» que su culto se limitara a lamentaciones carentes de armonía; lo que se conseguiría con ellas era que el orante se concentrara en sus rezos devotos, no que se distrajera de ellos. La armonía de las voces judías sería el reflejo de la armonía de la creación de Dios. ¿Cómo no iba a ser del agrado del Señor?[35]

Pero había otras cuestiones que considerar. Cuando los gentiles querían reírse de la inferioridad de la cultura judía, a menudo aludían a la pobreza de su música, y sobre todo a la falta de idoneidad del hebreo para los cantos, en especial para los cantos sagrados. Así que una cosa era hacer que los judíos interpretaran esos cantos, como a menudo hacían, en las bodas de los cristianos o en las mascaradas y entretenimientos de la corte, y otra muy distinta que compusieran música religiosa de cualquier tipo. El prejuicio había sido fruto de la ignorancia y de los muchos siglos en que la música había estado prohibida por los rabinos. Leone podía comprender que las monótonas cantilenas y los alaridos que a él mismo le hacían estremecer a veces no llegaran nunca a conseguir el aprecio de los amantes de la «ciencia de la música», como él la llamaba. Dios merecía algo mejor. ¿Por ventura conocerían Salomone y Leone los himnos de Abdías el Prosélito, que se había convertido al judaísmo en el siglo XII, Obadiah Ha-Ger —Abdías el Apóstata—, que, dicho sea sin menosprecio alguno, había compuesto en una especie de canto llano judío un conmovedor himno a Moisés, «Nuestro Maestro»?[36] En aquellos momentos, en el universo musical del otro gran compositor de la corte de Mantua, Claudio Monteverdi, o en el del veneciano Giovanni Gabrieli, el reto consistía en tomar el lenguaje propio de los madrigales y las *canzoni* a varias voces y hacer que cantaran las expresivas glorias de la liturgia hebrea. Además, como a los músicos judíos se les negaba la oportunidad de actuar en las cortes cristianas debido a que los guetos se cerraban

al anochecer, a las horas del culto estarían disponibles para interpretar la nueva música sacra.^[37] Si se conseguía tal cosa, en adelante los cristianos acudirían en masa a las sinagogas de Venecia, y no solo a oír los sermones de Leone y a reírse con las comedias de los Purim, como ya hacían.

Todo aquello debió de pasársele por la cabeza a Leone en enero de 1622 cuando se presentó en la sinagoga, en la que no cabía un alfiler, a predicar ante un auditorio compuesto en buena parte por miembros destacados de la nobleza veneciana. Habían venido a escucharlo predicar, como de costumbre, en italiano, signo que de por sí ya indicaba que el judaísmo empezaba a asomarse al mundo. Fue aquel uno de los grandes momentos en la vida de Leone da Modena: la prueba, como si alguna vez hubiera sido necesaria, de la existencia de una comunidad compartida de entendimiento. Pero además creía que ahora que era tan buscado por todos podría librarse al fin de la pesadez y la monotonía de las infinitas horas lectivas, de la necesidad de escribir cartas y vender amuletos, para dedicarse a empresas más elevadas. «Me sentí felicísimo porque había terminado el curso escolar y había encontrado la libertad que mi alma tanto ansiaba. Aunque me había quedado con las manos vacías y tenía muchas deudas, alabé al Dios vivo.»^[38]

Para que su felicidad fuera mayor aún, su hijo pequeño, Zàbulon, a modo de demostración familiar de la fe de Leone en el empleo de la música en la sinagoga, cantó una pieza que su padre había compuesto en especial para la ocasión. «Los oyentes no cesaban de elogiar su dulce voz.» Fue la pura delicia de aquel momento lo que hizo que lo que sucedió a continuación resultara tan dolorosamente cruel.

Leone y Rachele, su esposa, habían sido tan desgraciados con sus hijos varones como, según parece, afortunados con sus dos hijas. Tras la muerte de Mardocheo, el mediano, Isacco, no había servido de gran consuelo. Cuando escribe acerca de él, las palabras de Leone dan a entender la idea de disipación, de irresponsabilidad y de discusiones violentas por parte del joven, por lo que no es de extrañar que no sintiera ningún disgusto cuando su hijo decidió partir con

destino a Ámsterdam y luego a Brasil, donde había una comunidad judía que vivía bajo la protección de los holandeses. A su hijo menor, su Zàbulon, lo quería mucho, pese a que había heredado la afición al juego que él mismo tenía. Zàbulon se hallaba a menudo rodeado de las malas compañías que suelen llevar aparejadas las actividades arriesgadas de este tipo, por no hablar de las deudas. Todo aquello era un auténtico suplicio para sus padres, y más cuando, a raíz de uno de los asesinatos más atroces de Venecia, Zàbulon fue llamado a testificar ante los tribunales de justicia contra los bandoleros judíos Sebetài y Mosè Benincasa (llamados «da Hindelina»), que habían sido los autores del crimen. Se habían oído juramentos de venganza contra Zàbulon, que habían llegado a oídos de un Leone horrorizado, como es natural. Quizá no fueran más que fanfarronadas. En público, ante los ojos de las autoridades, judías y cristianas, los que habían jurado vengarse hablaron luego en tono «pacífico» a Zàbulon. Pero en el verano de 1621, se desencadenó una pelea entre Sebetài y Zàbulon que acabó resultando fatal, pues el hijo de Leone no era de los que se encogían cuando les lanzaban un reto. Sebetài había perseguido a Zàbulon por todo Cannaregio blandiendo un cuchillo de carnicero. En un momento dado, Zàbulon vio a un campesino que llevaba una espada, se la quitó, se dio media vuelta y se puso a luchar con su perseguidor, infligiéndole una herida profunda en el hombro. Sebetài se salvó arrojándose a un canal.

La reyerta fue lo bastante grave para que las autoridades tomaran cartas en el asunto y exigieran que los contendientes hicieran las paces. Una vez más Da Hindelina fingió la reconciliación; pero en la primavera de 1622, la noche antes del primer Séder de Pascua, cuando por el gueto se esparcía el aroma del pan sin levadura cociéndose en el horno, una pandilla de ocho individuos siguió a Zàbulon a la «casa del levantino». Al oír rumores de lo que iba suceder, Leone salió corriendo desesperadamente por el barrio en busca de su hijo. Lo encontró cuando oyó unos gritos que llamaban por la calle a Zàbulon, procedentes de un *bravo* amigo suyo que quería unirse a la pelea. Parece que Leone fue embaucado igual que su hijo por aquellas voces. En cuanto Zàbulon salió de la casa, fue

atacado, le dieron un golpe en la cabeza y le rajaron la garganta. Leone se quedó como petrificado contemplando sin poder hacer nada el asesinato de su hijo. Antes de exhalar el último suspiro, Zàbulon lanzó el grito que ningún padre desearía oír nunca: «Padre, padre, me muero».[39]

«La sangre brotaba como un manantial, y al no ser capaz de llegar a casa se desvaneció en la puerta de la vivienda de mi cuñado, Johanan, Dios lo proteja [...] Allí cayó en una cama totalmente tinta en sangre. Antes de que al médico le diera tiempo a venir, había perdido toda su sangre. Cuando llegó el físico ya no le quedaba suficiente para seguir vivo y todo el lado derecho perdió la sensibilidad.» A continuación quedó inconsciente, aunque aguantó agonizando cuatro días más antes de dejar este mundo en pleno día de Pascua, siendo enterrado en el Lido al lado de su hermano Mardocheo.

Sobre el ataúd, cuando se lo llevaban, fue colocada su ropa teñida de sangre. Al ver semejante espectáculo y al oír el sonido de mis lamentos y los de mi desconsolada esposa no hubo nadie —ni siquiera cristianos y turcos— capaz de reprimir las lágrimas [...] No hubo nadie que hubiera hablado alguna vez con mi hijo, incluidos muchos cristianos del pueblo llano amigos suyos, que no llorara [...] Le faltaban trece días para cumplir los veintiuno y era guapísimo. No había otro como él en la comunidad. Cantaba con una voz tan dulce como la de un ángel. Era de sabio entender, y alegre, y escribía prosa y poesía; era valiente en la batalla [...] ¡Ay de mí! Yo siempre le decía: «Tu gran corazón va a matarte uno de estos días». Su valor y sus armas solo los utilizaba para santificar a Dios, pues no podía soportar la humillación de ningún judío.[40]

El retrato es desgarradoramente vivo: Zàbulon el hermoso, el galán apuesto y exuberante, el cantor de poemas, incluidos los suyos, el vengador de los entuertos a los judíos, muerto en plena juventud.

Hacía apenas cinco años que Leone había puesto fin a la *shivá*, esto es, había abandonado el luto, por Mardocheo. Ahora aquel engaño del que fue víctima amenazaba con hacerle perder el juicio. Solo su determinación de llevar a los culpables ante la justicia lo mantuvo cuerdo, pues había sido testigo ocular del crimen. Los atacantes fueron todos juzgados, condenados y desterrados. Se recompensaría con mil ducados a todo aquel que los encontrara dentro del

territorio de la República, y se daría licencia para cortarles la cabeza y reclamar de ese modo la recompensa (procedimiento habitual en la Italia del Barroco). Leone y Rachele elogiaron la firmeza de la justicia veneciana.

A diferencia de lo sucedido tras la muerte de Mardocheo, Leone no trasladó sus lamentos a la mesa de juego. La música lo salvó. En 1622 Salomone Rossi vino a visitarlo, y la ocasión elegida por el compositor no fue fortuita. Diez años antes su comunidad de judíos mantuanos había sido recluida en un gueto, con unas leyes más restrictivas a las vigentes en Venecia. Debió de ser unidos en el espíritu de resistencia a la ley y de búsqueda de consuelo como los dos grandes hombres se dispusieron a publicar los *Hashirim Asher Lishlomo* de Rossi a través de la gran casa de los Bragadin.^[41] Barruntándose el estallido de una feroz controversia dentro de la propia comunidad hebraica (y no se equivocaba en sus temores) sobre lo que era apropiado hacer en una sinagoga y lo que no, Leone incluiría en esa edición la respuesta que había dado en 1605 a la consulta sobre el uso de la polifonía. Los dos hombres tuvieron además que abordar la delicada cuestión de cómo imprimir el libro, pues el hebreo se lee de derecha a izquierda, mientras que las notas musicales se leen en la dirección opuesta. Leone tomó la decisión de editar las partes en hebreo al revés, en la idea de que sería la manera que menos confusión causaría y confiando (razonablemente) en el conocimiento de las palabras hebreas por parte de los cantantes. El resultado de su colaboración quizá no alcanzara las cotas a las que llegaría Monteverdi, contemporáneo de Rossi y también establecido en Mantua, pero con todo la obra es extraordinariamente hermosa, un auténtico júbilo de voces. Una de las más bellas de las 33 composiciones que integran la colección es el *kaddish* de duelo, cantado también por toda la congregación en varios momentos del servicio fúnebre.^[42] Rossi no compuso un lamento especialmente profundo, sino, por el contrario, un luminoso derroche de voces armonizadas. Pero además la oración propiamente dicha no menciona en ningún momento al difunto, antes bien, es una invocación para «exaltar, magnificar y santificar» el sagrado nombre de Dios. No es una rendición ante la tumba, sino una forma de trascenderla, y en

ese sentido la música de Rossi sigue siendo el acompañamiento más sublime y adecuado compuesto por mano de un judío.

Ejecutados ante una congregación mixta, esos cantos vendrían a desmentir — sin adoptar una actitud defensiva— la tesis de que el judaísmo era incapaz de lo que Leone llamaba *musiká*, esto es, la música elevada. Ese tipo de congregación fue la que se reunió en 1629 para escucharlo predicar en la sinagoga ponentina, reconstruida por el taller de Longhena. Parece que fue en Venecia donde dio comienzo la costumbre de predicar en lengua vernácula, aunque citando en hebreo y luego traduciendo los pasajes de la Torá sometidos a debate, y esa es la convención que ha venido siguiéndose hasta nuestros días en todas las sinagogas, salvo en las más ortodoxas. Leone quería que la congregación permaneciera sentada en la hermosa sala para que entendiera bien su discurso y, con toda verosimilitud, a modo de envoltorio para tragar la píldora, habría habido un coro y el canto de las versiones compuestas por Rossi de los himnos de despedida, el *Ayn Keiloheinu* y el *Adon Olam* —Señor del Universo— habrían resonado por todo el canal. Escuchando el sermón y la música estuvieron aquel día de 1629 el hermano de Luis XIII, Gastón de Orleans, y su grandioso séquito. Mientras que en otros lugares de Italia, sobre todo en Roma, los judíos se habían visto obligados a aguantar la invasión de sus sinagogas por distintos tipos de frailes que los exhortaban a acercarse a la pila bautismal, en Venecia (ese día al menos) la flor y nata de la aristocracia francesa y los representantes de la corte del Rey Cristianísimo se comportaron con toda formalidad escuchando las prédicas de los judíos.

Como suele ocurrir en esta larga historia, las nubes llegaron poco después. Los contrayentes de la boda celebrada en Mantua en 1622 acabaron su matrimonio de un modo terrible cuando el hijo de Isacchino Masserano, en un raptó de celos y de locura, dejó ciega a su esposa, Diana, la hermana de Sarra Copio, clavándole en los ojos un par de tijeras. En 1630, el gueto en el que habían sido recluidos los judíos de Mantua fue borrado del mapa por el ejército austríaco en el curso de la guerra declarada por la sucesión del ducado tras la

extinción del linaje de los Gonzaga. Los supervivientes huyeron a Venecia, donde se encontraron con el peor estallido de peste bubónica del que se guardara memoria viva. Durante algunos meses, escribe Leone, el gueto pareció librarse milagrosamente de sus estragos, mientras que por toda la ciudad los venecianos morían de manera miserable; pero por último la enfermedad se cebó también con los judíos. Las oraciones no habían sido suficientes. No tardarían en producirse otros horrores. En 1636-1637 los integrantes de algunas bandas de delincuentes judíos fueron detenidos por receptación y venta de objetos robados, y otros por sobornar a las autoridades. Toda la ciudad y su clase dirigente arremetió con tanta violencia contra el gueto que llegaron a oírse voces que exigían la expulsión inmediata de los judíos de toda la República. En respuesta a aquella situación fueron publicados sendos libros de dos destacados rabinos de Venecia, Leone da Modena y Simone Luzzatto, en los que se describían con toda clase de esclarecedores detalles las tradiciones, doctrinas y observancias del judaísmo. Además, las dos obras prestaban especial atención a la ética de los tratos comerciales y económicos en general que mantenían judíos y gentiles, y a la obligación impuesta a todos los hebreos de mantener una conducta especialmente moral en sus negocios con los no judíos.^[43] La obra de Leone, dedicada a Jacobo I de Inglaterra, había sido escrita en latín, pero luego fue traducida al francés, después al italiano y al cabo de múltiples generaciones lo sería a casi todas las lenguas europeas, incluida la edición inglesa aparecida a comienzos del siglo XVIII. La de Luzzatto estaba escrita en italiano e iba dirigida al gobierno de la Serenísima, de modo que fue la primera «guía» del judaísmo y de la vida judía escrita en una lengua vernácula y dirigida expresamente a un público lector no israelita. Las dos pretendían ser el antídoto contra las caricaturas del judío mercenario y vengativo al estilo de Shylock; Modena y Luzzatto encontrarían una forma mejor de defender la humanidad común de judíos y gentiles que el «¿Si nos hacéis un corte, no sangramos?»⁽³⁾ de Shakespeare: una obra desapasionada de etnografía. Así es como somos, venían

a decir ambos libros; esto es lo que hacemos. Habéis estado en nuestras sinagogas, habéis escuchado nuestras palabras y nuestra música, y si todavía no lo habéis hecho, venid, cruzad los puentes y entrad en el gueto. Nosotros también somos mercaderes de Venecia.

Luzzatto llegó incluso (armado con su libro) a hacer un llamamiento al propio dux, que surtió efecto. No habría expulsión. Los mercaderes de Venecia seguirían donde estaban hasta que se los llevaran los nazis, como harían en la elegante Ferrara o en la musical Mantua.

Pero esto es adelantarnos mucho a los acontecimientos. Las obras explicativas de los dos grandes rabinos de Venecia, lo mismo que los *Cantares de Salomón* de Rossi, la «academia» de Sarra Copio y su valerosa resistencia a las lisonjas de su héroe literario, o las obras de teatro bilingües de Leone de' Sommi, interpretadas para el público judío, para la corte y para la ciudad: todas estas grandes incursiones que los judíos hicieron en el mundo de la Italia del Renacimiento contribuyeron a fortalecer una heroica creencia en la posibilidad de una cohabitación sin la necesidad de convertirse, de un tronco común de sabiduría, incluso de fomento mutuo de la cultura judía y de la cristiana. En este sentido la historia de la modernidad judía comenzó en el mundo de los duques y los dux.

Pero ello no hace de Leone da Modena una especie de rabino reformista de vanguardia. Durante sus últimos años empezó a verse a sí mismo como un heredero de Moisés Maimónides, el gran sabio medieval que había pasado su vida intentando conciliar la sabiduría de la Torá con el humanismo racional. Leone dirigió sus ataques contra la cábala y los excesos del misticismo visionario, intentó poner coto a su afición al juego con éxito limitado, y pasó por graves periodos de penuria. El único hijo varón que le quedaba, Isaac el peregrino, le había hecho saber que se había enriquecido inesperadamente, pero luego, de improviso, se cortaron las comunicaciones, de modo que Leone empezó a temerse lo peor. De repente, Rachele, su esposa, se volvió contra él de forma tan despiadada que Leone se vio obligado a marcharse de casa. Según

cuenta él mismo (de forma un tanto sorprendente), cuando Rachele se recuperó de una apoplejía que había sufrido, gran parte de su cuerpo quedó paralizado, pero no, por desgracia, su afilada lengua, que siguió haciendo mella en él con tanta agudeza como siempre. De cuidarlo se encargaría su hija Diana, que había vuelto a casarse tras la muerte de su primer marido; el anciano Leone estaba encantado con su nieto, aunque llegó a temerse lo peor cuando el muchacho fue encarcelado durante varios meses a consecuencia de una infracción de las leyes de censura vigentes en Venecia. En 1640 Leone hizo testamento dejando instrucciones concretas sobre cómo debía llevarse a cabo su funeral, y encargando a sus albaceas que apilaran todas las obras que había publicado (y eran muchas) al pie de su ataúd.

En 1641, una barcaza iluminada por cuarenta grandes cirios, como correspondía al fallecimiento de un sabio, surcó las negras aguas de la laguna hasta el cementerio del Lido. Aunque los judíos tenían la obligación de enterrar a sus muertos fuera de las murallas de la ciudad, es evidente que la señoría de Venecia los quería lo más lejos posible. Pero el cementerio hebreo, que muy pocos visitan hoy en día, es un lugar hermoso, al abrigo de numerosos árboles umbríos, aunque muchas lápidas han ido desmoronándose por el paso de los siglos y el batir de los vientos del Adriático. Muchas de ellas contienen profusas inscripciones; todas están en hebreo, y algunas contienen añadidos en italiano, ladino o latín. Uno de los muros de mampostería que aún siguen en pie aloja las tumbas más grandiosas de los poderosos sefardíes del gueto: sus lápidas están decoradas con signos heráldicos, cascos con penachos y los elaborados escudos de armas que tanto amaban los hebreos de Venecia; y por doquier se ven los leones judaicos, leones para los Leones, ninguno de los cuales tiene nada que ver con los felinos alados de San Marcos. Estos leones expresan la nostalgia de un mundo que la mayoría de los difuntos enterrados allí tal vez no pudieran conocer nunca —la Castilla y el Aragón judíos—, pero que se había conservado en su lengua, en su comida y en su música. Y esos leones son también por supuesto los Leones de Judá: los flamantes guardianes que flanquean el *aron hakodesh*, el

Arca de la Torá. Hay tumbas sobre las que revolotean palomas, corretean ciervos y bailan osos; hay guirnaldas y coronas de flores, olivos y rosas de Sarón, y en ocasiones, de forma hartamente desconcertante, podemos ver incluso la mueca de una calavera.

Las tumbas de Mardocheo, Zàbulon y Rachele llevaban ya mucho tiempo esperando al patriarca, y al fin hasta allí llegaron también sus despojos. Una lápida de una sencillez extrema señala el lugar de su sepultura. No lejos de ella está la tumba de Sarra Copio, junto a la de su padre Simone. Un poco más allá, bajo las nubes que se agolpan, solo está la laguna, que se extiende hasta el inmenso horizonte en el que se funden el cielo y el agua. A lo largo de ese delgado confín navegarían los judíos, sus mercancías y ellos, hacia algún puerto lejano. De alguna manera podrían vivir en los confines del mundo. La pregunta para el resto de la historia moderna era: ¿podrían hacerlo felizmente en su centro?

¿Judíos sin sufrimiento?

Sin miedo (excepto durante el Yom Kippur, cuando hay que rendir cuentas ante el Creador). Sin sentimientos de culpa. Sin feroces multitudes reunidas a la vuelta de la esquina. Sin equipaje. Sin mirar calendarios. Sin lamentaciones, sin crujir de dientes, sin nerviosismo, sin desgarros, sin griterío. Sin judíos, pues, ya que nunca había existido un tiempo en el que la calamidad no se hubiera pegado a ellos como una sombra. ¿Dónde podía existir un lugar así? En sueños. También en China.

¿Cómo debió de sentarle al jesuita que lo confundieran con un judío? ¿Le divirtió o le horrorizó a Matteo Ricci, superior de la misión jesuita en China? La equivocación se produjo en el curso de la tercera semana de junio de 1605. En la Beijing del emperador Ming, las sóforas se mostraban en toda su plenitud, pues habían echado hojas y sus copas lucían exuberantes, y las casas de té estaban atestadas de patronos con animadas conversaciones. En la misión, Ricci —Li Madou para sus anfitriones chinos— recibió la visita de un hombre de mediana edad ataviado con el traje largo de seda y el gorro propios de un mandarín. El individuo en cuestión dijo que era Ai Tian y que venía, según contó, de la ciudad de Kaifeng, a unos 750 kilómetros de distancia, en la provincia de Henan, a orillas del río Amarillo. Kaifeng había sido la capital de la dinastía Song del Norte, y aunque hacía ya tiempo que los Song no reinaban, seguía siendo una

metrópolis de un millón de habitantes. En cierto lugar del centro de la ciudad, dijo Ai Tian, allí donde la calle del Carácter del Mercado Terrenal coincidía con la de la Capilla del Dios del Fuego, se erigía su Templo de la Pureza y la Verdad, con dos grandes leones de piedra en la entrada. Por supuesto, los leones no eran figuras poco habituales en China. Pero esos dos habían sido colocados allí en memoria de los leones guardianes del Templo de Jerusalén, omnipresentes en toda la iconografía del judaísmo de la diáspora. En aquel lugar, los judíos de Kaifeng (unos dos mil) se reunían para leer las escrituras y rezar sus oraciones. Al igual que todos los demás judíos del mundo, los más piadosos acudían al templo tres veces al día para asistir a los servicios de la mañana, de la tarde y de la noche; los que no eran tan piadosos lo hacían el sábado, el lunes y el jueves, días en los que se leían fragmentos de la Ley; y luego había otros muchos que solo visitaban el templo cuando les resultaba posible. Ai Tian dijo que había venido a Beijing en busca de un puesto de trabajo distinto y mejor. Tenía sesenta años; era lo que merecía después de una vida de servicio decoroso y diligente. (Lograría que le concedieran un puesto en el cuerpo de inspección y superintendencia escolar, el tipo de trabajo que andaba buscando.) Pero hacía poco que se había enterado de que en Beijing había una pequeña secta de bárbaros que, como en su propio pueblo, creía en un solo Dios indivisible, el Dios del *shemá*, de los que seguían el Tao, el camino. Solo podían ser judíos. Si en efecto lo eran, la posibilidad de que se produjera un feliz encuentro no era una quimera. Tras haber pasado generaciones y generaciones separados, los judíos de China estaban a punto de reunirse con sus hermanos procedentes del otro lado del Reino Medio. Él sería el primero en vivir esta dicha.

Iba a producirse una ironía realmente tragicómica, pues Matteo Ricci había entendido mal a su interlocutor. El hombre que se encontraba ante él, pensó, debía de ser un cristiano que vivía en secreto su religión, o alguien cuyos antepasados habían sido seguidores de Cristo. En la Edad Media un sinfín de viajeros había confirmado la existencia de cristianos y de judíos en China, y se sabía que en este país había también muchos musulmanes. A decir verdad,

parecía que se encontraba ante un cristiano que había perdido el contacto con el Evangelio. Pero que, a pesar de todo, Dios lo había enviado. Era el día de San Juan Bautista, y ahora le tocaba a Ricci convertirse en el Precursor. El jesuita hizo pasar al mandarín a la capilla octogonal de la misión, en cuyo sencillo altar había dos pinturas, una de la Virgen y el Niño, y la otra del Bautista. El padre Ricci se arrodilló ante ellas y cerró los ojos. Tras indicar, como era su deber, que no era su costumbre postrarse ante una imagen, Ai Tian siguió las normas y de alguna manera hizo el gesto de reverencia, añadiendo, con suma educación, que los personajes de las pinturas guardaban un gran parecido con Rebeca y Jacob, con el hirsuto Esaú a un lado. Ricci trató de corregir el desafortunado error, percibiendo, no obstante, que en todo aquello había algo que no encajaba. Pero la cosa fue a peor cuando el visitante dio por hecho que las pinturas de los apóstoles y los evangelistas representaban a los fundadores de las Doce Tribus de Israel.

Poco a poco, de manera desconcertante, fue revelándose la verdad. Se trataba de un judío chino, con plena consciencia de pertenecer a una nación y, en cierto modo, con plena consciencia de pertenecer también a otra. Su fe era la de *Yisellie*, «Israel» en lengua mandarín. Es harto probable que Ricci, conocedor de tantísimas cosas, hubiera oído hablar de la existencia de gente como Ai Tian. Marco Polo había hablado de su presencia en 1286, haciendo referencia a unos mercaderes de la Ruta de la Seda. Se llegó a decir incluso que, en un espíritu de ecumenismo tolerante, Kublai Kan tuvo a bien observar las festividades de los distintos creyentes que poblaban sus territorios, cristianos, musulmanes ¡y judíos! Y había habido varios geógrafos árabes, sobre todo el gran Ibn Battuta en el siglo XIV, que habían confirmado la presencia de hebreos en las comunidades musulmanas también en tiempos de los emperadores mongoles de la dinastía Yuan. ¿Quizá habrían llegado hasta allí en su caravana desde Asia central? Entre ellos solían utilizar la lengua judeopersa y el mandarín, lo que venía a indicar una presencia estable en la Ruta de la Seda desde hacía mucho tiempo.

Fue una decepción, pero no excesivamente abrumadora. Por todo el mundo, la Iglesia hacía lo posible por conseguir que los judíos abrazaran la fe en Cristo, pues en ella residía el carácter inminente de los Últimos Días y la Segunda Venida. Asimismo, por todas partes, la búsqueda de las Tribus Perdidas, los israelitas no corrompidos por los rabinos y el Talmud, seguía de modo incesante. En su tercer viaje, Colón creyó haber llegado muy cerca del paraíso terrenal del Edén, animando a los sucesivos exploradores de Hispanoamérica a pensar que, tarde o temprano, encontrarían a los descendientes de los antiguos israelitas y los podrían traer al redil.

Así pues, Ricci ni se inmutó por aquel malentendido. Ai Tian regresó un año después con más información acerca de los judíos de Kaifeng. Y en 1607 Ricci envió a dos conversos chinos, uno de ellos hermano lego, al norte, a la ciudad de Kaifeng, con una carta para el rabino, Abishai, en la que le decía que tenía en Beijing todos los textos sagrados hebreos tan preciosos para los judíos así como un Nuevo Testamento, que podría resultar todavía más precioso. Cuando llegó la respuesta del rabino Abishai resultó evidente que el malentendido persistía. Si Ricci pensó en su momento que los judíos chinos podrían haber sido en su origen unos cristianos que se habían alejado de la fe en los Evangelios, pero que podían volver al redil, el rabino creía en aquellos momentos que el jesuita era una especie de judío excéntrico y rebelde. Contaba que tenía ya una edad muy avanzada; el tal Ricci podía venir para sucederlo al frente de la sinagoga, aunque para ello antes tendría que dejar de comer carne de cerdo. Y debería reconocer su error en lo concerniente al Mesías, quien, como era bien sabido, no se manifestaría durante los diez mil años siguientes. A lo largo de toda esta comedia de malentendidos hubo un hilo de persistencia. En 1610, un grupo de judíos de Kaifeng visitó la misión jesuita y fue agasajado con un banquete (sin carne de cerdo).

Ni siquiera en aquellos momentos Ricci perdió la esperanza de conseguir la conversión de aquellas gentes. Sus emisarios enviados a Kaifeng habían regresado con una copia de los fragmentos iniciales y finales de la Torá, escritos

en hebreo. Como su colonia era muy antigua, y como habían estado mucho tiempo aislados del resto de los judíos, era factible, en su opinión, que no se hubieran visto corrompidos por las últimas perversiones del Talmud.^[1] Eran, de hecho, una reliquia viviente de la religión de la Torá prerrabínica; más puros que los caraítas. Durante largo tiempo, entre los teólogos se había mantenido como un artículo de fe la idea de que era la suplantación de la Biblia por el Talmud lo que había evitado que los judíos consideraran que las profecías de su Antiguo Testamento en lo concerniente a la figura del Mesías habían quedado cumplidas en el Nuevo Testamento. Si, en efecto, los chinos se habían librado milagrosamente de aquella contaminación, no cabía la menor duda de que estaban preparados para recibir la luz salvadora. Ricci pensaba que si lograba hacerse con uno de sus rollos para compararlo con los que utilizaban habitualmente los demás judíos, las disparidades que encontraría servirían para convencerlos de que los rabinos habían hecho adiciones falsas. Sin esas corrupciones obstaculizadoras, la luz llegaría a ellos.

Ricci falleció en 1610. A medida que los sucesivos misioneros conocieron más y mejor a los judíos de Kaifeng, sus sinagogas y su mundo, su confianza en una posible conversión inminente fue disminuyendo, pues esos hombres y mujeres no eran una anomalía a la espera de que alguien los condujera de vuelta al redil. Estaban integrados a la perfección en el universo cultural de la China Ming; se sentían profundamente vinculados tanto a la tradición del país que los hospedaba como a la religión judía (aunque no fuera especialmente talmúdica).

Una comunidad de dos mil judíos constituía un enclave diminuto en una ciudad de un millón de habitantes, aunque no por ello dejaba de ser distintiva. Si bien una de las cuatro inscripciones en piedra de su templo afirmaba que su presencia en China se remontaba a la época de los emperadores Han, otra proclamaba que su colonia había sido establecida en el siglo x, durante el reinado de Taizong, segundo emperador de la dinastía Song del Norte, famoso por su interés en los extranjeros y bárbaros, y por haber hecho de Kaifeng su

capital. En 1161 se había erigido el primer templo, que después, en 1279 y en 1465, había sido reconstruido —siempre en el mismo emplazamiento y siguiendo el modelo tradicional— después de que la zona en la que se encontraba hubiera sufrido los habituales incendios e inundaciones de la época (cosa que se repetiría en 1642). En 1722, otro jesuita haría dibujos del templo en los que quedaría patente que este apenas se diferenciaba de una pagoda cualquiera. El pórtico independiente, en el que los fieles se descalzaban, tenía una cubierta de tres pisos con remates curvados, árboles a cada lado y una doble hilera de columnas. Como era habitual en ese tipo de templos, cuyo trazado seguía el patrón de una residencia imperial, una sucesión de tres patios contenía las salas de los dos pabellones que constituían el corazón de la sinagoga. La sala principal era muy espaciosa (de unos 25 metros por 18). Pero el parecido que guardaba el conjunto con un templo budista o confuciano no lo hacía menos judío. Tras la destrucción del Templo de Jerusalén, las sinagogas habían seguido invariablemente el estilo de las culturas que las acogían. Las sinagogas de la Antigüedad tardía clásica habían contado con naves laterales perfiladas por columnas y mosaicos en el pavimento; la sinagoga medieval de Praga era de estilo gótico; una de las grandes sinagogas de Toledo lucía los espléndidos arcos de herradura de estilo árabe propios de una mezquita; y la sinagoga hispanoportuguesa que iba a ser reconstruida en Venecia seguiría el estilo barroco de su época. Lo mismo había ocurrido con el templo de Kaifeng, construido siguiendo los patrones arquitectónicos de China. Lo que hacía que fuera un centro del judaísmo era que había sido concebido como un lugar para la oración y la lectura de la Torá.

Tres elementos de la sala principal de culto revelaban este hecho. El primero era una «Silla —o Cátedra— de Moisés» (que, curiosamente, también estaba presente en una de las sinagogas más antiguas que se conocen, la de Dura-Europos, del siglo III, en Siria), desde la que se leía la Torá con los rollos apoyados sobre su respaldo. Los días en los que el rabino daba sus sermones

oficiales se sentaba en la Silla de Moisés, bajo un dosel que indicaba su autoridad. Luego, al final de esa misma sala, había un *aron hakodesh*, un arca o pequeña recámara para guardar los rollos de piel de carnero de la comunidad. En el museo de Ontario se exhiben, entre otros objetos judíos procedentes de Kaifeng, hermosas cajas de madera lacada para la custodia de los rollos.^[2] Los judíos de Kaifeng leían la Torá en un ciclo anual en el que se dividía el texto en 54 *parshot* o secciones (otra costumbre que compartían con los judíos persas). Y lo que resultaba aún más espectacular y característico: en la pared en la que se encontraba el *aron hakodesh* figuraban escritos en lo alto, rodeados de oro, los primeros versículos del *shemá* —la afirmación ritual de la unicidad de Dios, que se recitaba tres veces al día mirando al oeste, hacia Jerusalén, durante las oraciones de la mañana, la tarde y la noche—, colocados de manera reveladora encima de unas tablillas de piedra en las que se elogiaba al emperador. El habitual orden de prioridades de los judíos, que honraba al rey celestial (el llamado «Cielo Augusto») por encima del terrenal, quedaba perfectamente claro en Kaifeng.

Los judíos de Kaifeng se administraban de manera autónoma con dos autoridades al frente: el rabino y un segundo «líder espiritual», el *man-la*. Como los musulmanes chinos, se abstenían de comer carne de cerdo, de gato y de perro. Los matarifes rituales, los *shokhetim*, suministraban carne kosher después de extraer del animal el nervio ciático del muslo (en recuerdo del fémur que se dislocó Jacob en el curso de su lucha con un ángel), razón por la cual en algunos círculos a los judíos se les conocía como la Secta que Extrae los Tendones. Los judíos de Kaifeng circuncidaban a sus hijos varones ocho días después de su nacimiento y observaban el sábado, para lo cual se abstenían de efectuar cualquier tipo de trabajo y preparaban la comida los viernes, como se hacía en Tesalónica, El Cairo, Cochín o Ámsterdam. Rezaban con la cabeza cubierta con un gorro azul, pero también descalzos, y a menudo permanecían arrodillados durante el servicio, costumbres propias de los judíos durante la oración y que sobrevivían en Kaifeng. No había taledes ni filacterias, aunque se indicaban

ciertas «normas de decoro en la vestimenta», lo que parece sugerir la existencia de algún tipo de atuendo ritual en los cultos. Algunos pasajes de la inscripción de 1512 han sido traducidos —quizá con un exceso de optimismo— por Tiberiu Weisz como las dieciocho bendiciones diarias o *amidá*, la oración que el judío practicante reza tres veces al día. Y estas plegarias iban sin duda acompañadas, como se especificaba en la inscripción de 1489, de la reverencia rítmica del camino correcto, el Tao, practicada entre los judíos, una generación tras otra, por todo el mundo.[3] Antes de empezar los rezos, se sumergían en la *mikvá* para efectuar el baño ritual de purificación, y además observaban todas las fiestas que marcaba el calendario hebreo.[4] En la festividad del Pan Ácimo y el Cordero comían sopa dulce de carne de cordero como su «alimento amargo» en conmemoración de las penalidades de Egipto. (En la biblioteca del Hebrew Union College de Cincinnati se conserva una hermosísima Hagadá de Pascua del siglo xvii escrita en tinta china con un suave pincel.)[5] Construían el tabernáculo durante la fiesta de Sukkot, e incluso celebraban los Purim, la festividad de Ester, con la alegría y el escándalo habituales de ese día, pero al estilo chino. El Yom Kippur era su «Día de Gran Ayuno y Confesión de los Pecados». El autor no judío de la tercera inscripción de 1663 describía la fiesta en unos términos que cualquier judío del mundo interpreta al instante como auténticos:

A finales del otoño [los judíos] cierran sus puertas durante todo un día y se dedican a cultivar la pureza, y se abstienen de tomar alimentos o bebidas con la finalidad de alimentar el espíritu. Ese día el erudito interrumpe sus lecturas y el labrador suspende su faena de arado o siega de los campos, y el viajero su viaje. Se olvidan los deseos, se dejan de lado los planes, y todos se dedican a preservar el corazón y a alimentar el pensamiento de modo que por medio de una buena concentración puedan alcanzar la restauración de la bondad.[6]

Los judíos de Kaifeng (y había, o había habido, comunidades hebreas en Ningbo, Hangzhou y otras ciudades) se sentían plenamente en casa a orillas del río Amarillo. Aunque la ortodoxia cristiana insistía (y más en la bula papal de

1555) en que los judíos habían sido condenados a una eternidad de servidumbre, degradación y nomadismo por el mundo como castigo por su crimen de asesinar a Jesús, en Kaifeng parecían vivir una existencia caracterizada por el arraigo y la ausencia de fricciones. En vez de vivir rodeados de unos muros restrictivos, tenían la libertad de desarrollar su existencia allí donde quisieran. El hecho de que se congregaran en los alrededores de su sinagoga tenía una explicación natural y lógica: la necesidad de estar cerca de ella para celebrar el sábado y sus festividades. También gozaban de plena libertad a la hora de elegir su profesión (la inscripción de 1663 presupone que había agricultores judíos y, de hecho, el emperador les había adjudicado tierras de cultivo, una concesión impensable en el mundo cristiano). Si bien muchos eran mercaderes y tenderos, otros, como Ai Tian, fueron aceptados sin problema en los círculos de los mandarines eruditos que administraban el imperio; había soldados, médicos, artesanos, perfumistas, jornaleros o portadores judíos y, como cabía esperar, también mercaderes dedicados al comercio de la seda. Ai Tian contó a Matteo Ricci cómo era su típica y próspera familia judía. Él era el *chokhem*, el inteligente, al que habían animado a presentarse a los difícilísimos exámenes de los Cuatro Libros (*Gran Saber, Doctrina de la medianía, Analectas de Confucio y Mencio*) que le abrirían las puertas a los círculos de la elite. Sin embargo, como confesó con tristeza a los jesuitas que le mostraron una Biblia, su hebreo había sufrido las consecuencias de todos aquellos estudios. Sus dos hermanos, que no habían emprendido el camino del alto funcionariado, tenían un dominio mayor de la lengua sagrada de los judíos.

En otros ámbitos, los judíos de Kaifeng también se adaptaron a la cultura local sin sacrificar por ello su identidad religiosa. Muchos eran polígamos y tenían concubinas, hecho que no suponía una violación de la Torá (aunque desde el siglo XIII no gozara de la aprobación de los rabinos europeos). Como en el caso de los judíos del sur de la India, su descendencia era patrilineal, una vez más siguiendo el modelo bíblico. En contraste con las feroces prohibiciones

existentes en las sociedades cristiana y musulmana, no había objeción alguna a la cohabitación entre varones judíos y «doncellas» no judías chinas, ni a la conversión de estas al judaísmo. Era como lo que había sido Rut para Booz, y a los hijos fruto de esas uniones se los reconocía como judíos de pleno derecho.

La afinidad entre la ética de la Torá y el sistema confuciano, celebrada a propósito en una de las losas de piedra caliza de la sinagoga de Kaifeng, no diluía necesariamente el judaísmo de aquellos individuos más que lo que pudo haberse diluido en la Alejandría helenística o en la Córdoba del califato de los Omeyas. Podía decirse (y se ha dicho) que ese judaísmo de matices chinos estaba tan impregnado de confucianismo como para volverlo irreconocible, y que el Tao no era más que el camino de una inevitable y completa asimilación judía y su inevitable desaparición. Pero la comunidad de judíos chinos llevaba existiendo al menos setecientos años (en el supuesto de que las dataciones de los primeros Han, e incluso las de los primeros Zhou, fueran de naturaleza legendaria), y seguiría existiendo durante otros doscientos años. Si le damos la vuelta a la presunción de la autoextinción, podría sostenerse que, más que debilitar, una convergencia con la cultura anfitriona favoreció esa resistencia. Ni que decir tiene que el confucianismo era más un sistema de principios éticos que una teología, y que la China imperial —que acogió el budismo y el taoísmo— nunca consideró imponer una ortodoxia religiosa estatal. El culto a los antepasados exigido a todas las sectas como condición indispensable para ser toleradas en la China imperial adoptó la forma de quema de incienso en recipientes para este fin, exquisitamente decorados con flores de loto, que se colocaban en el suelo y sobre mesillas en el interior del templo. Pero los judíos de Kaifeng distinguían con gran cuidado entre respeto y culto, y la obligación de quemar incienso era prácticamente idéntica a la de encender todos los años velas el día del aniversario de la muerte de un progenitor, y a la de rezar plegarias en su memoria —el servicio de *yizkor*— en algunas de las festividades principales. Asimismo, el misterioso Dios sin rostro y sin forma del judaísmo (llamado por los judíos de Kaifeng «Etonoi» o «Yotoi», término muy parecido a «Adonai», la

palabra hebrea para Señor) guardaba tantas semejanzas con la fuerza creadora no humana de la cosmología confuciana como para apreciar una afinidad natural entre los dos ritos. Consciente de la popularidad de las estatuas sagradas, sobre todo en el budismo, la primera inscripción se desvía de su camino para hacer hincapié en la aversión a los ídolos como principio fundamental del Tao judío. Y, en efecto, el confucianismo no tenía ningún «Dios celoso» como Yavé decidiendo la historia, provocando la aparición y la destrucción de reinos e imperios. Pero encontramos una sorprendente afinidad entre la fuerza pasiva de la Creación y el Dios de la cábala de Safed, retirado en cierto lugar indeterminado, dejando un vacío creativo.

Es evidente que en la cosmología y en las escrituras recogidas en las cuatro inscripciones había algunos elementos híbridos que habrían sorprendido a los rabinos por estar completamente al margen de las escrituras y la fe. En una de las inscripciones, Adán, el primer hombre, aparece como un ser coetáneo del gigante cósmico primordial, Pan Gu, de cuyos restos mortales se creó la naturaleza. Pero con la misma frecuencia encontramos una serie de complementos sumamente curiosos. Las cinco piedras coloreadas con las que fue reconstruida la bóveda celeste tras un diluvio universal recuerdan el arcoíris a través del cual Dios prometió a Nuoya (Noé) que nunca más ejecutaría un acto de aniquilación global como aquel. Al margen de los mitos de creación, la manera que tenían los judíos de Kaifeng de interpretar su religión se ajustaba mucho a lo que dictaban las escrituras hebreas. Yabolahan (Abraham) había meditado bajo el cielo y había dado origen a la sabiduría judaica, transmitiendo el convenio o alianza a Yisa (Isaac) y a Yage (Jacob). Moisés (Moxi) era Shifu, el Maestro de las Leyes, el Patriarca del Camino Correcto. Como la tercera gran autoridad bíblica se supone que es Esdras (Yisila) —que también era Fumin, Aquel que Hace que la Luz Brille con Intenso Resplandor, ya sea por lo que indica tanto el libro que lleva su nombre como el de Nehemías—, puede darse por hecho que la comunidad de Kaifeng disponía de la totalidad de la Biblia hebrea, y como el rabino Abishai había intentado decirle a Ricci que conocía

muy bien los escritos de Jesús —es decir, Jesús bar Sirac [Jesús, hijo de Sirac], el autor del libro del Eclesiástico o del Sirácida—, sabemos que también disponían de algún libro apócrifo.

La compatibilidad de la vida de la comunidad judía con la de la China imperial había quedado grabada en aquellas cuatro inscripciones en piedra. Cada una a su manera, todas ellas eran cartas o historias fundacionales (o refundacionales), incluso cuando no coincidían en las fechas de los acontecimientos. La inscripción más antigua, que conmemoraba la reconstrucción después de una inundación, hacía hincapié en un Tiandao, un «Camino del Cielo», común al judaísmo y el confucianismo, y contaba un mito fundacional de interés mutuo y curiosidad benéfica. «Ellos [los fundadores] trajeron telas de Occidente como tributo al emperador Song, que entonces dijo: “Venid a nuestra China: honrad y preservad las costumbres de vuestros antepasados, quedaos aquí y transmitidlas de una generación a otra”.»^[7] Según esa misma inscripción, este acto de hospitalidad imperial se selló con la importantísima concesión de nombres plenamente chinos a los judíos recién llegados. Así pues, Liewei (que es muy probable que en su origen fuera Leví) se convirtió en Li, y la misma suerte corrieron otros nombres de clan —Ais, Jin, Gao, Zhao, Zhang, Shi y muchos más—, que se transformaron en los linajes familiares a cuyo alrededor organizaron sus vidas los judíos de Kaifeng: sus matrimonios, sus entierros o la prestación de diversos servicios a los enfermos y los más humildes. Los nombres hebreos se perpetuaron junto con los chinos, y los rabinos empezaron a ser conocidos como Abishai o Pinehas (como había ocurrido en todas las culturas de la diáspora, aunque la concesión de nombres indígenas como muestra honorífica de aceptación estaba en claro contraste con el cambio de nombre bautismal al que se vieron sometidos los cristianos nuevos, en su mayoría bajo una coacción aterradora). En esos «bautizos» chinos el único padrino fue el benevolente emperador. Cuando este ofreció un regalo en forma de incienso a An San, un soldado corriente de origen judío (que tal vez fuera también médico), en agradecimiento a su colaboración para frustrar una

conspiración palaciega, y permitió formalmente la reconstrucción de la sinagoga, hizo todo lo opuesto a lo que, de manera instintiva, hacían los príncipes cristianos. En vez de perpetuar el estereotipo de eterno extranjero, peligroso e imposible de ser integrado, el emperador chino confirmó la naturalidad de un encaje entre una vida china y una vida judía.

Ese encaje se manifestaría en el siguiente hecho: ninguno de los que realizó la inscripción de 1663, desde el mandarín erudito que la compuso hasta los encargados de grabarla en piedra, era judío.^[8] El héroe sobre el que giraba dicha inscripción —un judío sabio y culto, oficial del ejército imperial— encargó el relato en el que él aparecía como un Nehemías chino que restauraba el tejido de una comunidad rota a la vez que aseguraba su perpetuación en la memoria de judíos y gentiles. El principal autor-sabio-escriba, Liu Kuang-Tso, no se olvidó de mencionar que había estudiado los libros de los judíos, con los que en efecto guardaba una estrecha relación, y que había escrito su relato de manera que todo aquel que leyera alguna cosa sobre la «restauración de las Escrituras y la sinagoga reconociera el mérito de la religión y su resistencia a la obliteración». Más judío, imposible.

El nudo central de la historia es un asedio de la ciudad por un ejército manchú rebelde en 1642, durante el reinado del último emperador Ming, a raíz del cual la población de Kaifeng llegó a pasar tanta hambre que en sus calles se vendió carne humana como alimento. Luego las fuentes difieren, pues unas indican que llegaron tropas imperiales de refuerzo que cortaron los diques del río Amarillo con la pretensión de anegar a los sitiadores, mientras que otras dicen que lo hicieron los propios sitiadores. Sea como fuere, lo cierto es que se produjo una catastrófica inundación, en la que, según se cuenta, perdieron la vida trescientas mil personas, y la ciudad (con su sinagoga, situada muy cerca del río Amarillo) quedó sumergida. Es probable que este desastre supusiera la muerte de la mitad de la comunidad judía, la cual, sin embargo, permaneció fiel durante todo aquel terrible episodio, y cuando se restauró el orden en 1645, uno de sus miembros, un tal comandante Zhao de las fuerzas defensoras, pasó a ser el Nehemías de

Kaifeng.

Reparó las calles, construyó puentes e instó a la gente a volver a sus trabajos. Temiendo que los seguidores de su religión, a raíz de la destrucción de su sinagoga, se dispersaran y no volvieran a estar unidos nunca más, incapaces de contemplar cómo de repente había quedado destruido el templo que sus antepasados habían erigido y conservado a lo largo de los siglos, decidió destinar unos soldados a la vigilancia y protección de [las ruinas] de la sinagoga día y noche.[\[9\]](#)

Y lo que es aún más significativo, la historia habla de dos jóvenes eruditos, Gao Hsien y Li Zheng, que se dedicaron a buscar los rollos de la Ley y veintiséis libros sagrados que se habían llevado las aguas. Entre el barro se encontraron algunos fragmentos de los rollos junto con diez libros sagrados, que fueron cuidadosamente secados por el rabino y el *man-la*, el líder espiritual. Se unieron los distintos pedazos, pero, en un principio, solo uno de los rollos resultaría lo bastante legible como para poder ser utilizado en el templo provisional. Algunos fragmentos de esos rollos hebreos que han llegado a nuestras manos presentan, de hecho, signos de estar dañados por el agua que vendrían a corroborar esa historia. Al final, pudieron recomponerse trece rollos a partir de diversos fragmentos, y el templo fue reconstruido en su emplazamiento original. De una inundación, pues, un renacimiento; de una calamidad, la redención. Cuando el comandante Zhao, que había gastado una buena parte de su propio dinero en toda esa reconstrucción, regresó a su casa tras una campaña militar en Shaanxi, en el noroeste, hizo un comentario solemnemente bíblico: «Las glorias alcanzadas a lo largo de cientos de años han regresado, y contemplamos su abundancia».[\[10\]](#)

En cuanto uno lo medita un poco, resulta evidente la afinidad existente entre esas dos culturas que conferían una autoridad rectora a los sabios y eruditos. Pero no había otro lugar en el mundo en el que se hubiera producido este hecho de manera similar. El comandante Zhao tenía dos primos, Zhao Yingcheng (también llamado Moisés ben Abraham) y su hermano Zhao Yingdou, los cuales, tras las catastróficas inundaciones, también se entregaron a la labor de

reconstrucción. Los dos eran cultos funcionarios mandarines, aunque Zhao Yingcheng había gozado del suficiente talento para conseguir uno de los principales títulos académicos, el de *jinshih*. Con dicha titulación accedió al puesto de funcionario judicial (secretario de la Junta de Castigos), y luego pasó a desempeñar uno de los cargos de gobernador en la provincia de Fujian, donde tuvo que sofocar la revuelta de un ejército de «forajidos». Una vez derrotados y capturados los bandoleros, y después de pacificar la provincia, Zhao Yingcheng construyó un salón de asambleas especial para lecturas y conferencias (gesto muy judío): la señal de que se había logrado una paz real sería que por primera vez en muchos años de desorden «pudieron oírse las voces de las lecturas».[11]

El comandante y sus dos primos funcionarios mandarines se preocuparon por sacar a la luz los cimientos de la antigua sinagoga en ruinas. Antes de morir cerca de los cuarenta años de edad, Zhao Yingcheng había escrito lo que debió de ser (pues, por desgracia, no se ha conservado esta obra) su historia chino-judía: *Un testimonio de las vicisitudes de las Escrituras*. Su hermano pequeño escribió otro libro igual de indispensable para comprender la vida de aquellas comunidades judías, *Un prefacio a la clarificación del Camino* (prefacio que, como suele ocurrir en la literatura religiosa hebrea, consta de diez capítulos). No lo sabremos nunca, pero lo cierto es que recuerda muchísimo a la versión de Kaifeng de la *Guía de perplejos* de Maimónides, o tal vez a la *Shulján Aruj* de Yosef Karo.

Cuando estudiamos las vicisitudes vividas por el pueblo hebreo en buena parte del mundo no podemos más que maravillarnos de la suerte de la comunidad de Kaifeng, que pudo salvarse de tantas desgracias. En China, los judíos no sufrieron ni violencia ni persecuciones, ni tampoco fueron demonizados como asesinos de Dios. Sus sinagogas no fueron invadidas por proselitistas deseosos de convertir. No padecieron una segregación física de los no judíos, y no se vieron forzados a llevar humillantes formas de identificación en su vestimenta. Tampoco se vieron forzados a desempeñar las ocupaciones más despreciadas y vulnerables, ni fueron estigmatizados como individuos codiciosos y vengativos,

y no se les consideró nunca unos monstruos depredadores ni unas víctimas patéticas.

La China Ming se manifiesta en otra comunidad, a casi cinco mil kilómetros de distancia, que, como los judíos de Kaifeng, vivió prácticamente sin terror. El pavimento de la sinagoga paradesi, en la ciudad vieja de Kochi (Fuerte Cochín), en la costa de Kerala del sudoeste de la India, está cubierto por un conjunto de exquisitas baldosas blancas con motivos azules. (Como en China, también en ella los fieles rezaban sus plegarias descalzos después de dejar sus zapatos en la entrada.) Tal vez las baldosas llegaron por mar directamente de China, cuyos juncos —durante los últimos años de la época Ming— alcanzaban lugares situados mucho más al oeste, pero lo más probable es que fueran importadas por los holandeses que pasaron a controlar Cochín a partir de 1663. Esa conexión China-Kerala-Países Bajos describe un triángulo de tolerancia en el que los judíos podían construir un hogar sin padecer los ciclos de terror que los perseguían en la Europa cristiana.

La sinagoga paradesi sigue en pie al final de la calle principal de la Ciudad Judía de Fuerte Cochín, cerca del lugar donde se levanta la imagen protectora del palacio de los rajás. Su torre del reloj tiene diversas inscripciones: a un lado en lengua hebrea, y al otro en hebreomalabar. En el centro del pavimento cerámico hay un *bimá* con forma elíptica —una especie de púlpito o estrado desde el que se dirigen los ejercicios religiosos— rodeado de una barandilla con balaustres de latón. Colocados contra la pared del recinto hay diversos bancos de teca, unos acolchados y otros no, mientras que el arca es de otra madera tropical (tal vez de sándalo). Muy cerca de la sinagoga, en plena calle principal del barrio, Sara Cohen, de noventa y tantos años, que ya se ha convertido en toda una atracción turística como «la última judía de Cochín», sigue regentando su tienda de bordados y telas; de la producción de los otros artículos de artesanía judía —piezas de metal trabajado— se encarga ya la población local. La celebración de servicios religiosos en la sinagoga paradesi depende de que se consiga reunir un número de visitantes en el que figuren al menos diez varones adultos, esto es, el

minyán o cuórum mínimo requerido por el judaísmo para efectuar ciertos rituales. Hay muchos viernes en los que esto no se consigue. Sara me cuenta que, a pesar de ello, acude a la sinagoga los viernes por la noche para «llorar». A veces resulta difícil no dejarse atrapar por la dureza de la historia.

Pero son lágrimas vertidas por una sensación de soledad y por las ausencias de los seres queridos. En los siglos xvii y xviii no había tantos motivos de lamentación. Aunque no tuvo por objetivo su comunidad, la sinagoga paradesi es también la encargada de custodiar el Sasanam, una proclamación de hospitalidad de época medieval, expuesta al público de una manera muy similar a la de las inscripciones en piedra de Kaifeng. Los manuscritos, redactados en un dialecto vernáculo de la lengua tamil, han sido datados en el siglo xi, y conceden al líder de los judíos (que por entonces tal vez se encontraran en Cranganore, al norte de Cochín), un tal Yosef Rabban, el derecho de los hebreos a establecerse en el territorio del rajá local. Además de recibir ciertos privilegios en lo tocante al pago de impuestos, también se les autorizaría a practicar con libertad los rituales de su religión, construir sinagogas, fabricar y utilizar palanquines, encender farolillos conmemorativos durante el día y hacer sonar las trompetas. Es probable que también se les concedieran parcelas de tierra para construir cementerios en ellas. La lápida sepulcral indojudía —con inscripciones en lengua hebrea— más antigua que se conserva data del siglo xiii. En muestra de su autoridad, Yosef Rabban recibiría los impuestos agrícolas del distrito de Anjuvannam, en los límites de Cranganore, como fuente de ingresos para él y la comunidad, así como la titularidad de «72 casas vacías». En pocas palabras, el rajá quería judíos en sus dominios.

Las placas de cobre que contienen la carta fundacional de los judíos de Malabar fueron pasando de una generación a otra, y fueron trasladándose de un lugar a otro cuando las circunstancias políticas llevaron a los hebreos a recorrer el litoral hasta acabar en Cochín, localidad bajo protección holandesa. Con este traslado viajó también una carga habitual y pesada: los mitos de cómo se llegó

hasta allí. Algunos de ellos, como el del suministro de monos al Templo de Salomón, eran encantadoramente absurdos; otros, como los que situaban los orígenes de los judíos de la India en una oleada de emigraciones ocurrida tras la destrucción del Segundo Templo, o como el de la flautista judía que entendió el hebreo de santo Tomás cuando este llegó a la India en busca de conversos, eran un poco menos rocambolescos. Pero la presencia judía en la India queda perfectamente recogida en las crónicas de la Edad Media. Los mercaderes radanitas del siglo IX llegaron a los subcontinentes, y en la Genizá de El Cairo hay un gran número de documentos relacionados con esos hombres que comerciaban a través del océano Índico con Arabia, Ormuz, Adén y el golfo Pérsico.^[12] Los judíos sufren tempestades, son capturados por piratas, amasan rápidamente su fortuna y la pierden con mayor celeridad, y perecen ahogados en naufragios (uno de ellos, para gran desconsuelo de Moisés Maimónides, era el hermano de este, David). Los príncipes locales en cuyos territorios se establecieron esos mercaderes eran principalmente hindúes. Pero siempre había una comunidad musulmana rival de tamaño considerable, así como grupos indígenas de religión parsi y cristiana, de modo que los rajás raras veces sintieron la necesidad de imponer ese tipo de monopolio religioso, que en el mejor de los casos convertía a los judíos en suplicantes y en el peor en una anomalía, en unos extranjeros vulnerables.

Los mercaderes judíos del litoral malabar eran considerados una casta paralela a la de los *nayar* mercantilistas en una cultura que veía su prosperidad cada vez más vinculada al comercio marítimo de larga distancia. Igual que ocurrió con los judíos de Kaifeng, supieron encajar en la sociedad que los acogió. Como la descendencia judía (de nuevo igual que en China) era patrilineal, hubo numerosas conversiones de mujeres locales; y con el tiempo, generaciones y generaciones de judíos malabares de tez oscura llegaron a ser indistinguibles, tanto en lo físico como en otros aspectos, de la cultura de su entorno. Una vez más, una lengua local —el malayalam— se combinó con la hebrea y con

variaciones dialectales judías para producir otra lengua en la que se mezclaban todas ellas. Las mujeres ocupaban un lugar especial en la vida de la comunidad, un lugar que habría desconcertado a los judíos de Europa: como intérpretes de un himnario judío magníficamente rico, yendo por las calles sin cubrirse la cabeza o, como los hombres, asistiendo a la sinagoga descalzas y con ajorcas en los tobillos. Al igual que en China, las principales prácticas judías —el sábado, los ayunos y las festividades— eran debidamente observadas en su totalidad, pero con unas variaciones propias del sur de la India que fueron desarrollándose de manera natural. «El Cierre de las Puertas», que pone fin al Yom Kippur, el día de la Expiación, era espectacularmente ceremonioso, mientras que durante el Simjat Torá, el Regocijo con la Ley, las sinagogas se llenaban de jazmín y se adornaban con piezas de satén entretejidas con hilos de oro y plata que habían sido bordadas por las mujeres de la comunidad. Se construía un arca portátil para pasear los rollos de la Ley por las calles en medio de una fanfarria de tambores y trompetas, esto es, de forma muy parecida a la que se sacaban en procesión los dioses hindúes como Ganpati. Al final del día el arca era desmontada, y sus diversas partes se echaban al río o a la bahía, también de manera muy similar a los rituales del renacer hindú.

No todos los judíos malabares eran mercaderes o tenderos. Muchos, llamados los «prensadores de aceite del sábado» —así denominados erróneamente por el día en el que se abstenían de efectuar todo tipo de actividades—, eran artesanos e incluso labradores, carreteros, porteadores o barqueros. Se concentraban en su mayoría en Cranganore y sus alrededores, y en la comunidad eran conocidos como *shingli*. Pero después de que en 1341 el río Periyar se desbordara provocando un gran amontonamiento de cieno, el puerto dejó de ser transitable y operativo, y muchos se trasladaron al sur, a Cochín, aunque continuaría habiendo suficiente actividad comercial en Cranganore para que más tarde decidieran instalarse en la zona nuevos inmigrantes procedentes de España. Muchos de ellos eran sefarditas de la península Ibérica que hablaban en ladino; otros provenían del mundo del comercio del océano Índico (Yemen, Ormuz y la

Turquía otomana); y un tercer grupo procedía de Safed y Jerusalén, de Alepo y Bagdad. Sus conexiones con el mundo europeo y mediterráneo, gran comprador de pimienta y especias, y su capacidad para hacer llegar diversos productos y artículos a Lisboa y Amberes (de hecho, a la casa de Mendes), hicieron que ostentaran prácticamente el monopolio de la etapa final del suministro de lo que a comienzos del siglo XVI se había convertido en la actividad comercial más próspera del mundo. La notoriedad de esos nuevos judíos de la India desató una reacción a todas luces predecible sobre todo entre sus competidores musulmanes, que en 1523-1524, con la colaboración del rajá de Calicut, organizaron un violento ataque contra las comunidades de Cranganore, tanto «negras» como «blancas».

El rajá de Cochín vio la oportunidad de atraer a los *paradesi*, los judíos extranjeros, a su territorio, y en 1568 fue erigida la sinagoga cerca de su palacio de Mattancherry. Pero al igual que había ocurrido tras la llegada de los sefarditas al Imperio otomano, los judíos de las comunidades malabar y *paradesi* empezaron a coexistir en mundos paralelos sin desarrollar una vida en común. En lo que cabría calificar de minuciosa reproducción de las obsesiones indias con el color de la piel y las castas, rara vez, por no decir nunca, compartían sinagogas y alimentos; además, los matrimonios mixtos brillarían por su ausencia. Los «blancos» *paradesi* ni siquiera tocaban la carne de los animales sacrificados por los malabares, por mucho que estos hubieran seguido las leyes rituales pertinentes. Aunque la comunidad más antigua incorporaría la poesía litúrgica medieval (*piyyutim*) a sus servicios religiosos, lo cierto es que los recién llegados, esto es, los *paradesi*, se considerarían —tanto los provenientes de la península Ibérica como los de otros lugares— originarios de una cultura más rica y sofisticada.

Compartían, sin embargo, una amenaza: la que suponía el imperio cristiano de Portugal. En cuanto los portugueses pusieron pie en la costa occidental de la India y tomaron Goa, comenzaron a oírse protestas por la cantidad de judíos y de

cristianos nuevos sospechosos que acaparaban el comercio de la pimienta y las especias. Era de esperar que los judíos y los criptojudíos supusieran un grave impedimento para que las dos grandes empresas del imperio portugués en la India se desarrollasen: conseguir cuerpos y almas para Cristo y especias para las arcas reales. La presencia de aquel número ingente de judíos, como pudieron comprobar los frailes (y luego los jesuitas) y los soldados, resultaría tan alarmante que el gran navegador Alfonso de Albuquerque, almirante de la armada portuguesa, solicitó permiso al rey para «exterminar a los judíos, uno a uno, a medida que vayamos encontrándolos». Nueve años después de que fuera introducida en Portugal, la Inquisición llegó a Goa para regocijo de los sacerdotes jesuitas que habían solicitado su instauración. Los primeros inquisidores enseguida quisieron dejar bien claro quién era la autoridad suprema y trasladaron la sede del Santo Oficio al que había sido el palacio del príncipe indio, obligando al gobernador portugués a buscarse una residencia menos imponente. En sus primeros años de existencia en Goa, la Inquisición detuvo a más de cuatro mil individuos y mató a 72 de ellos en sus autos de fe.

Todos los sefarditas que pudieron escaparon de Goa para trasladarse a Cranganore, pero el ejército portugués, al que siempre acompañaban sacerdotes jesuitas y frailes dominicos, también ocupó esa ciudad portuaria, provocando otro éxodo de los judíos, que se dirigieron hacia el sur para refugiarse en Cochín. El hecho de que los portugueses llegaran a la conclusión de que era más conveniente alcanzar un pacto de coexistencia con las autoridades locales indias que emprender innumerables campañas militares fue lo único que detuvo a la Inquisición a las puertas de la muralla de la Ciudad Vieja, donde la jurisdicción del rajá seguía protegiendo a los habitantes de la Ciudad Judía y sus sinagogas. Su proximidad al palacio de Mattancherry del dignatario hindú resultaría más importante que nunca.

Los cristianos portugueses se vieron atrapados en una especie de juego del gato y el ratón con los judíos que habían expulsado u obligado a convertirse. La *Consolación* de Samuel Usque había descrito la miseria de un sinfín de

expulsiones convertidas en oportunidades para encontrar lugares nuevos y seguros; con la expansión global del poder portugués, aquellos refugios eran cada vez menos. Pero a pesar de estar en una huida permanente, los judíos no rompieron nunca con su antigua cultura ibérica (del mismo modo que las víctimas alemanas del nazismo tampoco repudiarían a Goethe o a Schiller). Antes bien, aprovecharon (a veces literalmente) sus conocimientos de las lenguas de la península Ibérica, así como del italiano, el hebreo y el árabe, para conocer y relacionar la oferta y la demanda, las materias primas exóticas y la demanda del consumidor final en Europa. Al mismo tiempo, mientras les pisaba los talones, la monarquía supo darse cuenta del valor de aquella dispersión. En alguna ocasión, en aras del interés estratégico de su actividad comercial, la corona optó por hacer la vista gorda con las dudosas fidelidades religiosas de los cristianos nuevos. Y ni siquiera cuando decidían dar caza a los judíos allí donde fueran, los sacerdotes y los soldados portugueses lograrían que los poderes locales que los amparaban dejaran de prestarles protección. A veces, aquellos príncipes nativos valoraban mucho todo lo que habían traído los judíos.

En las dos primeras décadas del siglo xvii se estableció en Senegal, en la costa occidental de África, una pequeña y próspera colonia formada por individuos de origen portugués, tanto judíos como cristianos nuevos que habían vuelto a abrazar la fe mosaica y que practicaban su religión sin esconderse. Aunque el dominio de Portugal (en aquellos momentos bajo la corona española) de los archipiélagos de Cabo Verde y Santo Tomé suponía una verdadera amenaza, lo cierto es que se quedó siempre en eso, pues la potencia ibérica se abstuvo de emprender campañas de conquista en esta zona del África continental, sobre todo porque los reyes wólof de Senegambia habrían constituido unos adversarios formidables. Los judíos se trasladaron a los intersticios existentes entre esos dos dominios y prosperaron con la venta de las espadas y las dagas que los belicosos reinos de Senegambia necesitaban para mantener su hegemonía, especialmente en el curso de las incursiones que efectuaban río arriba para apresar a individuos

de otras tribus.^[13] A cambio, los judíos recibían pieles, cera de abeja, marfil y esclavos. El marfil y la cera iban a parar a Ámsterdam; los esclavos, al Caribe y a Brasil.

Como en la India y en China, la relación con los wólof era lo bastante estrecha como para que algunos hombres se mezclaran con mujeres africanas, tomándolas como concubinas-criadas y a veces, incluso, casándose con ellas, y sus hijos mulatos eran aceptados como judíos de pleno derecho. El principio patrilineal en lo tocante a la descendencia vendría a definir, una vez más, quién era judío y quién no. Así pues, sin dejar de estar nunca fuertemente vinculada a sus orígenes nativos, fue criándose una generación de judíos euroafricanos mestizos con todos sus varones circuncidados como era debido. En consecuencia, cuando los portugueses presionaron a los reyes locales para que se deshicieran de aquellos indeseables competidores, encontraron inesperadamente una férrea resistencia.

En África Occidental, conscientes de que los portugueses iban a traerles muchos problemas, los judíos emprendieron un contraataque preventivo contra los cristianos.^[14] Cuando los lusos se fijaron como objetivo a un grupo de judíos que se había establecido en la ciudad de Joal, en la *Petite Côte*, estos respondieron (en una zona en la que algunas tribus eran musulmanas) calificando a los católicos de paganos. Con un sentimiento entre la tristeza y el arrepentimiento, uno de los portugueses contaría que los judíos los representaron como «un pueblo que adora palos y piedras, y que pretende perjudicarlos [a los judíos] porque siguen el camino de Musa, Moisés en el lenguaje de los negros, y, además, se presentaron al rey [de Joal] como iniciados circuncidados al igual que el mismísimo rey y los otros negros».^[15] Los judíos de la *Petite Côte* también supieron cómo exacerbar la indignación de los reyes tribales ante las pretensiones portuguesas de ejercer su control en los territorios continentales del interior, así como su dominio en las islas y los fuertes de la costa. Cuando los lusos recibieron una vez más su merecido, los cristianos nuevos (muchos de los cuales volvieron a abrazar la fe judaica en África y siguieron siendo judíos cuando regresaron a Ámsterdam) no intentaron disimular en absoluto su alegría

ante la postura del rey africano, que no quiso tolerar la presunción de los portugueses.

A este puerto [Porto de Ale] llegó gente que profesaba la Ley de Moisés, y aquí mantienen sus ritos y ceremonias como se hacía en Judea, y los portugueses, que pretendían matarlos y expulsarlos de allí, corrieron un grave peligro. Pues el rey se puso del lado de los judíos y dijo a los portugueses que sus tierras eran un mercado en el que todo tipo de gente tenía derecho a vivir. Y que nadie podía provocar desórdenes en sus territorios, y que ordenaría que les cortaran la cabeza a los que no obedecieran. Si querían la guerra, que la hicieran por mar, pero no en [su] tierra.[\[16\]](#)

Aunque los portugueses hubieran logrado complicarles la vida a los judíos senegambianos, según el mapa de refugios constantemente cambiante de Usque había otro lugar al que poder dirigirse: la república holandesa. En 1609, incapaz de sofocar la revuelta contra la corona española que había estallado en el norte de los Países Bajos, esta pactó una tregua con los holandeses que duró doce años, un espacio de tiempo de importancia crucial. Este respiro permitió a los judíos y a los cristianos nuevos portugueses aprovechar los contactos que tenían en su antiguo y en su nuevo hogar para conseguir ventajas comerciales a uno y otro lado del océano Atlántico y del océano Índico. Fue creándose una comunidad; se abrieron sinagogas, y algunos de los judíos senegambianos, junto con sus hijos mestizos, se trasladaron a la nueva Jerusalén, Ámsterdam. Uno de esos mestizos judíos, Moisés de Mesquita, se convirtió en un pilar de la comunidad portuguesa de Ámsterdam, y tanto él como sus parientes contrajeron matrimonio con miembros de la elite de la sociedad sefardita holandesa.

Cuando en 1621 se reanudaron las hostilidades entre los Países Bajos y la monarquía hispano-portuguesa, las flotas comerciales armadas de las compañías neerlandesas de las Indias Occidentales y Orientales (que, excepto en Brasil, al final saldrían victoriosas) se convirtieron en la principal amenaza del efímero imperio de Lusitania. En la costa malabar, los portugueses se atrincheraron en Goa, perfectamente fortificada, y en Cochín. Goa resistió los ataques holandeses, pero en 1662 la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales lanzó una

ofensiva contra Cochín, bajo el dominio luso, en la que el rajá cometió el error de aliarse con los holandeses. Con la esperanza de que se produjera una victoria de estos para poder establecer otra Jerusalén en la costa india, los judíos —tanto paradesi como malabares, «blancos» y «negros»— pusieron su conocimiento sobre las defensas de la ciudad y su dinero al servicio de los agresores. A raíz de ello, lo que tuvo lugar a continuación fue una verdadera desgracia. Mientras repelían los ataques de los holandeses, los portugueses se dedicaron a asesinar a todos los judíos indios que pudieron atrapar y, además, prendieron fuego a la sinagoga paradesi. Un año después, en enero de 1663, cambiarían las tornas: el líder de la comunidad judía de Cochín se encontraría junto al almirante holandés cuando este recibió la rendición oficial del gobernador portugués.

Los judíos de Cochín y las otras pequeñas comunidades hebreas que residían en la región de Kerala vivirían una época de gran prosperidad bajo el dominio holandés. Veinte años después del asedio, Moisés Pereyra de Paiva —perteneciente a una familia que se dedicaba al comercio de diamantes y otras piedras preciosas en Ámsterdam y en Surat, en el imperio mogol— llegó a Cochín, donde fue agasajado con la mayor pompa por los judíos de la ciudad, que en su honor organizaron conciertos en tierra y en el agua con tambores e instrumentos de metal y de cuerda, así como largos y succulentos banquetes los sábados.^[17] «Desembarcamos —escribiría— en medio de una gran multitud de gente que había venido para darnos la bienvenida. Entre cánticos, fuimos conducidos en procesión por una larga calle, y yo derramé lágrimas de alegría.»^[18] Cuando llegó la hora de partir en barcos holandeses (presumiblemente de vuelta a Surat, pues parece que nunca dejó la India), Pereyra de Paiva recibió una despedida también multitudinaria, en la que una gran cantidad de hombres y mujeres se reunió en el muelle para subirse a un sinfín de pequeñas embarcaciones desde las que entonaron salmos y cánticos indojudíos mientras lanzaban flores al agua. La comunidad se había vestido con sus mejores trajes indios, y volvió a agasajarlo con más festejos, a pesar de que, como indicaría Paiva, algunos de sus miembros seguían estando de luto por la

pérdida de un ser querido. La gente traía regalos para el sefardita que estaba a punto de zarpar, y eran tantas las muestras de afecto y de cariño que Paiva no sabía cómo expresar su gratitud por aquellos presentes y por las lágrimas que veía derramar. El líder de la comunidad, el *haham*, pronunció un breve y emotivo discurso de despedida, y dio la bendición sacerdotal a sus correligionarios «con tanta ternura que al capitán [del barco] y a mí se nos humedecieron los ojos. Luego les dijimos adiós, y se fueron para sus casas, todos muy tristes».[\[19\]](#)

Las páginas de la historia de los judíos siempre están llenas de sollozos, por lo que vale la pena señalar los momentos en los se trata de un dolor, cuando menos, agridulce.

Cohabitación

I. LA REINA EN EL TEMPLO

¡A ver a los judíos! Un jueves del mes de mayo de 1642. Tres personajes con el título de alteza real y otro con el de majestad son conducidos por el Amstel en una barcaza protegida por un dosel. La luz del sol de primavera danza sobre la espuma que levantan los remos al batir sobre el agua del río. Las palas se hunden bien adentro, evitando golpear los cadáveres de los perros ahogados que flotan en el canal. Bajo el dosel morado, primorosamente atendido por sus servidores, sentado en un suntuoso sillón con cojines, va el príncipe de Orange, Federico Enrique, estatúder de las siete Provincias Unidas de la República de los Países Bajos: elegante, bien arreglado y, para tratarse de un viejo jefe militar, relativamente bien humorado. Frente a él van los chicos, una pareja de recién casados. Su hijo, Guillermo, demasiado serio para sus dieciséis años, muestra los tenues asomos de un bigote principesco que ensombrecen su labio superior. Pero ese indicio de virilidad se pierde ante su esposa, que solo tiene diez años. La princesa, María, es una copia en versión muñeca de su madre, Enriqueta María, reina consorte de Inglaterra y Escocia, en cuyos numerosos retratos el agradecido caballero Van Dyck ha obrado auténticos milagros de cosmética pictórica. Madre e hija llevan *coiffures frisées*, peinados de rizos que penden sobre sus cejas claras. Collares de pálidas perlas adornan los cuellos de ambas.

Las joyas han traído a madre e hija a Ámsterdam y a sus joyeros, los judíos.

La reina ha venido a empeñar las joyas de la Corona, incluso las que luce en este momento, si fuera preciso. El intento de su esposo, Carlos I, de gobernar sin atender los dictados del Parlamento ha fracasado. Gobernar con el Parlamento, o eso creían el rey y la reina, había pasado a significar que fuera el Parlamento el que gobernara, de modo que en aquellos momentos no veían otra forma de restaurar plenamente su regia majestad que someter esas discrepancias a una prueba de fuerza, lo que significaba el empleo de las armas. Los pugnaces escoceses, de religión presbiteriana, se resistían a adoptar el libro de oraciones autorizado por Su Majestad, y Carlos necesitaba reclutar una fuerza armada sin tener que recurrir a los chantajistas de Westminster, que le exigirían a cambio renunciar a otro poco de su soberanía. Mentalmente era ya prisionero suyo, y la reina necesitaba estar libre si llegaba a efectuarse una restauración de los poderes legítimos. El casamiento de la princesa María con el joven príncipe Guillermo de Orange formaba parte de su estrategia de independencia absolutista. La solemne celebración de la boda un año antes en Whitehall había resultado de lo más propicia, realmente espléndida. El antiguo joyero real ordinario, Diego Duarte, había suministrado el broche de cuatro diamantes en forma de piña que lucía la princesa en el canesú, la misma joya que reproduce fielmente Van Dyck en el doble retrato que pintó de la joven pareja. Durante la década de 1630, cuando Carlos había gobernado sin el Parlamento, Diego Duarte había obtenido un permiso de residencia en Londres. A todo el mundo le convenía fingir que era un cristiano portugués, pero por detrás de la ligera máscara de piedad eclesiástica se escondía, por supuesto, el judío Abolías. En Amberes, su padre, Gaspar Duarte, dueño y señor del negocio de los diamantes, había guardado también las apariencias en la catedral de Nuestra Señora, la mejor manera de proteger su hermosa casa, cuyas paredes estaban profusamente adornadas con obras maestras de la pintura flamenca.

El esplendor del clan de los Duarte podía calibrarse no solo en quilates. Sus miembros prestaban sus servicios a las gentes cultivadas de los Países Bajos, del norte y del sur, protestantes y católicos (a pesar de la penosa guerra que

mantenían unos y otros desde hacía años). Los Países Bajos seguían partidos en dos, pero si ibas cargado de diamantes podías pasar la frontera de un lado a otro sin problemas. Gaspar contaba entre sus amigos a las lumbreras más destacadas de las letras neerlandesas, que además ostentaban el poder, y ninguna de ellas era más elegantemente erudita que Constantijn Huygens, secretario privado de Federico Enrique, y poeta, filósofo y mecenas por derecho propio de los artistas más prometedores, uno de los cuales era Rembrandt van Rijn. Huygens había sido huésped de los Duarte en Amberes. Había quedado tan fascinado por la dulzura de la voz de la hija de Gaspar que tomó las medidas necesarias para que Francisca Duarte viajara a Holanda, donde había sido aclamada como el «Rruiseñor Francés» (aunque no tenía nada de francesa) en el círculo del poeta P. C. Hooft y su castillo de juguete de Muiden.

Los Duarte eran los judíos que le gustaban a Huygens: refinados, corteses y políglotas, podía uno introducirlos tranquilamente en el mundo de los Estuardo o del príncipe de Orange y tener la seguridad de que actuarían como si el hecho de proporcionarles piedras preciosas fuera una idea sin consecuencias que acabara de ocurrírseles. En aquellos momentos, en la primavera de 1642, con la apurada situación de su esposo pesando sobre ella, era preciso llevar a cabo una transacción en sentido opuesto, y Enriqueta María suponía que Duarte tendría correligionarios que le proporcionarían fondos sobre la garantía de sus joyas.

Durante su estancia en La Haya, la princesa recién casada y su madre se alojaron en casa de la cuñada de esta, Isabel Estuardo, antigua reina de Bohemia, otra soberana en el exilio molesta con la situación de su reino. ¡Qué manera tenían los holandeses de coleccionar monarcas sin trono! Enriqueta María no perdió tiempo en buscar joyeros que pudieran complacerla y proporcionarle lo que necesitaba. Lo primero de lo que se deshizo fue de los botones de perlas de Carlos. «No podéis imaginaros —decía en una carta a su “corazoncito” el rey— qué hermosos eran los botones cuando les fue retirado el oro y los engarzaron en una cadena, tan gruesa como mi cadena grande. Os aseguro que renuncié a ellos con no poco disgusto.»^[1] La «cadena grande» y una cruz de oro, regalo que

había recibido Enriqueta María de su madre, fueron las siguientes piezas en evaporarse, y la soberana ya se disponía a enviar a Amberes con destino a los Duarte un collar de rubíes, otra joya embarcada rumbo a Dinamarca. Pero tras los primeros éxitos la reina encontró a los joyeros de La Haya decepcionantemente poco receptivos. Quizá su frialdad tuviera algo que ver con las disputas sobre las joyas de la Corona, que el Parlamento insistía inflexiblemente en que pertenecían a la nación, y no a las personas del rey y la reina. Y el Parlamento contaba con sus propios representantes en La Haya, algunos de los cuales fueron a examinar las joyas mientras estaban expuestas antes de que se efectuara su venta.^[2] De ahí la necesidad de ir a Ámsterdam, donde los judíos importaban de la India piedras en bruto, las tallaban, las pulían y las vendían. Seguramente serían más serviciales.

Enriqueta María no tenía nada en contra de los judíos; antes bien, la corte de Francia, en la que se había criado, estaba acostumbrada a los médicos-rabinos, famosos por sus remedios, que trabajaban para los poderosos allí donde fracasaba la farmacopea convencional. De ellos el más acérrimamente judío era Filoteo Eliano (Eliyahu) Montalto. Como muchos de su generación, este cristiano nuevo portugués (cristiano solo en apariencia), nacido en Castelo Branco, había estudiado medicina en la Universidad de Salamanca, y había seguido ligado al judaísmo de forma clandestina. Durante su estancia en Livorno había aconsejado a otro joven cristiano nuevo que «siguiera el buen camino», y con ello estaba bien claro lo que quería decir. En 1611 Montalto se hallaba en Venecia, donde pudo profesar abiertamente su religión judaica, escuchar los sermones de Leone da Modena y los himnos de Salomone Rossi, y balancearse al son de los rezos en la sinagoga ponentina, elegantemente revestida de planchas de madera. Leone asignó a uno de sus discípulos estrella, Saúl Morteira, la tarea de dar clases de hebreo a Montalto, y luego, cuando comprobó que dominaba la lengua, se encargó de zambullirlo en el ilimitado océano de los comentarios talmúdicos. Como profesional Montalto se hizo famoso por ser autor de un tratado acerca de la delicada anatomía de los ojos. Recibió

magníficas ofertas: cátedras en Pisa, Messina o Bolonia; pero las rechazó todas, pues no tenía la seguridad de que en ninguna de aquellas ciudades sería libre para profesar su religión. En un determinado momento, Concino Concini, el favorito de la reina madre de Francia, María de' Medici, le propuso que fuera su médico personal y, de paso, quizá también tratar a su mujer, Leonora Dori Galigai, de los espasmos y ataques que sufría; en aquella época de hechicerías se rumoreaba que esos trastornos eran síntomas de posesión demoníaca. Seis años después de la muerte de Montalto se publicó un relato de las insólitas negociaciones de su contratación, en el que se recordaba que «prometió ir [a Francia], pero solo con la condición de que no tuviera que ocultar ni disimular la profesión de su religión, sino ejercer libremente la fe judaica», y además especificó que no aceptaría pago alguno por ningún tratamiento hecho en sábado.^[3] Para no sentirse aislado en París, su joven profesor Saúl Morteira lo acompañaría en calidad de secretario y consejero en todas las cuestiones relacionadas con el judaísmo. Morteira estaría además atento a cualquier dificultad o amenaza a la que tuvieran que hacer frente los cristianos nuevos de Ruán, Burdeos y París, y, cuando fuera necesario, tiraría de la manga a Montalto para que llamara la atención sobre esas cuestiones al consejo real, del que su discípulo acabaría formando parte. (Resultó muy útil que diagnosticara las convulsiones y ataque de Galigai como manifestaciones de carácter epiléptico y que le suministrara paliativos y sedantes para esos trastornos.) Quizá fuera su relación personal con las fuerzas de la persecución lo que dio a Montalto la osadía necesaria para escribir una feroz polémica, precisamente en español, contra los errores del cristianismo (en especial contra la idea de que Jesús es el Mesías nacido por obra divina), y en el mismo momento en el que las polémicas de la Contrarreforma arremetían contra la miserable ceguera de los judíos. Haciéndose eco de lo que habían dicho generaciones y generaciones de defensores medievales del Talmud y de la Torá en las disputas públicas, Montalto se preguntaba si la edad inaugurada por Jesús podía ser de veras la época mesiánica prometida, pues cualquier alma que razonara un poco podía

comprobar que el mundo había ido desde entonces a peor, y no a mejor. El reinado de un verdadero Mesías pondría fin a las persecuciones de judíos y gentiles en una oleada ecuménica de caridad. «Y la reforma no se limitará al pueblo de Israel, sino que será universal de todos los pueblos, aunque Israel irá a la cabeza.»^[4]

En la corte, de niña, Enriqueta María vio a los judíos, con su gorro y sus gabanes largos, moviéndose por los salones de Fontainebleau y del Louvre. Cuando Montalto murió en 1616 de un síncope durante una de las jornadas reales concedidas por Luis XIII, la reina madre ordenó que su cuerpo fuera embalsamado hasta que llegara de Ámsterdam Saúl Morteira, que se había trasladado a Holanda para hacerse mentor y maestro de los cristianos nuevos que quisieran volver al judaísmo en la libertad de ese país. Aunque la ley judaica ordena que los enterramientos se hagan con rapidez, no había ningún sitio apropiado en el que sepultar a Montalto, de modo que, según las dispensas talmúdicas para este tipo de dificultades, Morteira se llevó el cadáver de Montalto a Holanda, donde por fin obtuvo un lugar de descanso apropiado en el cementerio sefardí de Ouderkerk, inaugurado poco antes y llamado poéticamente Beit Hayim, la Casa de la Vida, a unos cinco kilómetros de Ámsterdam remontando el Amstel. Se erigió una lápida austera, pero no por ello menos hermosa, que recordaba las elaboradas tumbas de Venecia. «Fue para Israel como las montañas de Dios —dice la inscripción—. Viva por siempre la luz de su estrella.» Es esa luz sobrenatural la que Jacob van Ruisdael hace brillar sobre la oscuridad sepulcral de sus cuadros del cementerio de Ouderkerk, en el centro del cual se encuentra la tumba de Montalto. El recuerdo que guardaba Enriqueta María de los médicos rabinos se mantenía lo bastante vivo en su memoria como para que, tras convertirse en reina de Inglaterra, hiciera venir de Italia a médicos judíos con las mejores referencias, como por ejemplo Antonio da Verona, y se encargara de que recibieran un trato cortés, si no hospitalario, en Oxford y Cambridge.

Pero había otra cosa sobre los judíos que llevaba largo tiempo intrigando a

Enriqueta María, del mismo modo que muchos de los príncipes de la Europa cristiana propensos a la iluminación mística: la tradición cabalística que aseguraba que había sido Dios el verdadero arquitecto del Templo de Salomón, y que el hijo de David no había hecho más que seguir sus instrucciones.^[5] Enriqueta había pasado a formar parte por su casamiento de una familia de obsesos con Salomón. Su suegro, el rey Jacobo I, había mandado a Rubens pintar su retrato como el Rey Sabio en el techo del Banqueting House de Whitehall, y había ordenado que en su trono aparecieran las columnas de fuste contorneado en espiral llamadas salomónicas. *El Templo de Salomón y la visita de la reina de Saba* había sido una de las mascaradas favoritas que se representaban con motivo de cualquier visita de algún miembro de la realeza (aunque en 1606 tuvo lugar una desafortunada representación en la que la reina de Saba se emborrachó hasta tal punto que vomitó en el regazo del rey de Dinamarca). Carlos I había heredado de su padre esa fijación por la figura de Salomón. Escocia e Inglaterra eran comparadas a menudo con Israel y Judá, los reinos del norte y del sur respectivamente, con la advertencia implícita de que si un día llegaban a dividir Gran Bretaña acabaría cayendo cada una en su momento y a su modo. Los artefactos cabalísticos asociados con el primer maestro albañil del Templo de Jerusalén fueron introducidos en las mascaradas de la corte. A pesar de todas sus desgracias, humillaciones y de su obstinada ceguera ante la luz del Evangelio, la reina pensaba que los judíos como Filoteo Montalto eran los guardianes de revelaciones muy profundas.

Mirabile dictu! La reina había sido informada de que en pleno barrio judío de Ámsterdam había sido construida una maqueta a escala del Templo, precisamente siguiendo los detalles dados por el libro de Ezequiel y las *Antigüedades de los judíos*, de Flavio Josefo. Y no solo eso; se había enterado también de que el rabino responsable de la obra había sido el maestro de hebreo de Constantijn Huygens, que indicaba su valor como erudito. Enriqueta María expresó su deseo de ver aquella maravilla.

La comitiva, pues, se dirigió al lugar en el que vivían y oraban los judíos: la

isla urbana de forma rectangular de cuatro manzanas de extensión de Vlooienburg. El barrio se había unido de manera precipitada en la década de 1590 al extremo industrial de la ciudad, al sudeste de la Zuiderkerk, para dar cabida a la afluencia de inmigrantes, muchos de ellos procedentes del teatro de operaciones de la guerra de Flandes. Así era como iba creciendo Ámsterdam: aquí y allá se clavaban pilones en el barro y se creaban plataformas en las que se instalaba un nuevo espacio para vivir. Había madera en abundancia y por todas partes florecían grandes aserraderos, que hacían un ruido ensordecedor y un negocio excelente. Vlooienburg era un lugar de lo más escandaloso: se aserraban, lijaban y encolaban los maderos de los cascos de los barcos, grandes y pequeños, armados a tan bajo coste gracias a las economías de escala que volvía no competitivas a las marinas mercantes de otros países. Balsas de troncos, bosques enteros de Escandinavia trasladados a Holanda, venían flotando por los canales de desembarco y se mantenían más o menos en su sitio gracias a las cercas flotantes hechas con sogas. Los productos en los que se basaban las nuevas adicciones de los ciudadanos —el azúcar o el tabaco— eran procesados en pequeños talleres y patios al aire libre, inundando la niebla matutina con aromas dulzones. Vlooienburg era la Ámsterdam de los días de diario, alejada, en todos los sentidos, de los hermosos canales concéntricos construidos durante las décadas anteriores para los principales mercaderes de la ciudad. Las casas de Vlooienburg estaban hechas de madera, no de ladrillo, y estaban expuestas a los vientos invernales en las calles y las callejas, las *steegen en slopen*, llenas del agua sucia que desbordaba de los canales y del río. Pero era también el lugar en el que Ámsterdam se volvía deliciosamente rústica, a un paseo de apenas diez minutos de las murallas y los puentes de la ciudad. Cuando necesitaba tomarse un respiro y alejarse de la tarea heroicamente temeraria en la que se había embarcado —al parecer un cuadro de la compañía de milicianos del capitán Frans Banning Cocq, pero en realidad la visualización de una idea, la idea de una ciudad bulliciosamente libre—, Rembrandt van Rijn, que había residido en el barrio, recorría a veces el camino del Amstel con un cuaderno de dibujo bajo el

brazo, desdeñaba las expectativas de sus patronos y esbozaba unas cuantas líneas sobre papel japonés, que de forma milagrosa se convertían en unas cañas de pescador o en los rostros de unos enamorados abrazándose entre los arbustos.

Era hacia las calles de Vlooienburg, libres de vendedores ambulantes de cigarros y de los *schnorrer* asquenazíes, presentes en Ámsterdam en un número cada vez mayor y que, según las quejas de la «nación portuguesa», rebajaban el nivel de la comunidad, hacia donde encaminaba en aquellos instantes sus pasos la comitiva real. Estaba a punto de tener lugar un momento trascendental de la historia de los judíos en la sinagoga portuguesa del Houtgracht.

Durante los siglos de la Edad Media, los frailes predicadores, los prebostes de la Iglesia y sus patronos reales habían tenido libertad para invadir las sinagogas los sábados y los días de ayuno, obligando a las congregaciones de judíos a escuchar sus arengas en pro de la conversión. En algunos lugares en los que la Inquisición no tenía un arraigo demasiado fuerte la presencia de los cristianos en las sinagogas había dejado de constituir un motivo de terror cotidiano. En Constantinopla y Venecia, las sinagogas se habían convertido en atracciones turísticas para los príncipes que visitaban la ciudad y para los miembros de su séquito. De forma casi invariable, todos ellos admiraban a las mujeres congregadas en el matroneo y deploraban la impactante falta de decoro de los cuchicheos y las conversaciones que continuaban sin cesar durante el desarrollo de los servicios religiosos. El caso de William Brereton, que llegó a Ámsterdam en la década de 1630, es del todo típico, lo mismo que sus quejas por el hecho de que en la sinagoga no se viera el menor signo de devoción (identificada con el silencio), sino que todo fuera un barullo de cantos y conversaciones. No obstante, hacia allí se dirigía la comitiva real, e iba a ser el primer grupo principesco de ese estilo que sería recibido oficialmente en una sinagoga. De modo que aquel jueves en concreto, 22 de mayo, el *kahal kados* Talmud-Torá (como llamaban a su congregación los judíos portugueses) recibió no solo a Enriqueta María, sino también al mismísimo príncipe de Orange y a la pareja de jovencísimos príncipes recién casados. Se les brindó un saludo ceremonioso y se

leyó un poema escrito a propósito para la ocasión por Jonás Abravanel, de la famosa dinastía sefardí. Luego, el cuñado de Jonás, el rabino Menasseh [Manasés] ben Israel, nacido y bautizado en la isla portuguesa de Madeira con el nombre de Manuel Dias Soeiro, se adelantó con el fin de leer el discurso de bienvenida que había escrito para el estatúder.

Pese a que todos ellos y también sus antepasados habían sufrido muchos padecimientos a manos de la Iglesia y los monarcas de la península Ibérica — con sus correspondientes relatos de torturas y de suplicios en la hoguera por orden de la Inquisición, y de años viviendo como fugitivos aterrorizados—, los sefardíes de Ámsterdam seguían aferrados, de una manera casi perversa, a su vieja cultura.^[6] El orador, que entre otras cosas era el primer editor-impresor de literatura hebrea de Ámsterdam (aunque también de obras en otras lenguas vernáculas), ya se había ganado muy buena reputación en los círculos cristianos como judío ejemplar: erudito, humano y sociable. Y su fama llegó incluso a los católicos que lo conocían. Pierre Huet, más adelante obispo de Avranches, que estuvo en Ámsterdam de joven, decía de él que era «un espíritu gentil, [hombre] de fácil trato, razonable» (aunque suponía también, por error, que Menasseh no estaba muy convencido de la cábala).^[7] Grandes pensadores y escritores humanistas de la época como Caspar van Baerle (Casparus Barlaeus), profesor y retórico del *Athenaeum Illustre* de Ámsterdam y orador extraoficial de la ciudad, y Gerrit Voss (Gerardus Vossius), de la Universidad de Leiden, eran amigos y corresponsales de Menasseh, hasta tal punto que el judío abrigaba grandes esperanzas de obtener un nombramiento en el *Athenaeum Illustre* que añadir a su magro salario como rabino y maestro. La obra que lo había hecho famoso en 1632 era el *Conciliador*, basada en las notas tomadas para componer sus sermones, en los que intentaba conciliar las numerosas contradicciones e incoherencias encontradas en la Biblia, y trataba de los intereses comunes que tenían judíos y cristianos en conseguir esas conciliaciones.^[8] Su reputación en Ámsterdam era tal que Salom Italia, joven pintor judío que había llegado a la ciudad procedente de Mantua, realizó en 1642 un grabado con un retrato de

Menasseh, con la majestuosa pose propia del estilo convencional que se usaba para celebrar a las grandes lumbreras, dentro de una orla con una inscripción que lo calificaba de «philosophicus et theologus». Por ese mismo motivo Menasseh no era tratado con el mismo respeto en su propia comunidad, donde se ganaba la vida a duras penas dando clases en la escuela Etz Hayim (Árbol de la Vida) haciendo de *haham*, el que dice quién debe abrir el Arca y quién leer la Torá el sábado, personaje venerado y a la vez funcionario mal pagado. A pesar de sus prolíficas publicaciones en hebreo (o quizá por ello) Menasseh se había visto obligado a salir adelante de mala manera, hasta tal punto que en 1639-1640 consideró la idea de emigrar a los territorios del Brasil en poder de los holandeses, donde los judíos habían logrado prosperar.

Pero en aquellos momentos Menasseh ben Israel, hombre regordete y de corta estatura, de tez rosada y barba recortada en forma de perilla, salpicada ya de alguna que otra cana (la forma de su barba no dejaría de suscitar controversia), se encontraba en su elemento. El hecho de que su discurso —la *gratulação*— estuviera escrito en el portugués antiguo de las ocasiones formales no venía sino a realzar el cambio de lealtad que en él se celebraba. «Ya no miramos a Castilla y Portugal como nuestra patria, sino a Holanda —afirmaba Menasseh—. Ya no presentamos nuestros respetos al rey de España o al rey de Portugal como a nuestros soberanos, sino a los Eminentísimos Estados Generales y a Vuestra Alteza, por cuyos benditos brazos somos protegidos y por cuyas espadas somos defendidos. A nadie le extrañará, pues, que en nuestras oraciones pidamos a Dios a diario por los Eminentísimos Estados Generales y por Vuestra Alteza, así como por los gobernantes de esta ciudad famosa en todo el mundo.»

Cuesta trabajo volver a captar la intensidad de las emociones que debió de sentir en aquel momento la congregación reunida en la sinagoga del Houtgracht. [9] Escribiendo estas líneas desde la seguridad de Nueva York, resulta fácil dar por sentado que, tarde o temprano, una sociedad occidental concediera algún tipo de refugio en el que los judíos pudieran celebrar con libertad sus cultos sin que nadie viera en ellos unos elementos sospechosos, ridículos o peligrosos.

Incluso en la república neerlandesa el espacio liberal concedido a los judíos para que fueran ellos mismos y además se sintieran patriotas de su nuevo país no se abrió con demasiada facilidad y rapidez. Pero se abrió. A menos que los judíos sefardíes decidieran (como hicieron algunos) aventurarse a volver a las «tierras de la idolatría», como llamaban los rabinos a la península Ibérica, por motivos de negocios o de familia, en aquellos momentos se hallaban fuera del alcance de la Inquisición y su incansable celo. Menasseh habría sentido esa bendición con especial intensidad, pues su padre había sido sometido a los tormentos inquisitoriales. Los ochenta años de guerra entre España y los Países Bajos todavía no habían llegado a su fin, pero la amenaza de la violenta intolerancia había ido alejándose cada vez más del corazón de la nueva república. *Hollands vryheid*, la libertad de Holanda, sin olvidar la libertad de conciencia, lograría establecerse durante otros trescientos años. En Holanda no había guetos ni marcas individuales de atuendo, todavía vigentes en los países musulmanes y cristianos. Los judíos, con la cabeza cubierta con sus taledes o mantos de la oración, podían gritar *omeyn*, amén, tan fuerte como quisieran mientras la luz nacarada de Holanda los iluminara. No es de extrañar que algunos llamaran a Ámsterdam la nueva Jerusalén.

Y encima en esta ciudad había un Templo, aunque fuera una maqueta a escala 1:300. Tras las solemnidades celebradas en el interior de la sinagoga, Enriqueta María y los chicos (y quizá el propio estatúder) recorrieron unos cuantos metros y doblaron la esquina para dirigirse al Korte Houtgracht, donde el séquito se detuvo ante una modesta casa con una placa clavada en la pared en la que se avisaba al visitante de que se encontraba ante el «Templo del rey Salomón». Allí fueron recibidos por otro conocido de Huygens, un hombre que por su vestimenta no habría podido diferenciarse de cualquier buen cristiano de la ciudad: el mismo casquete a modo de solideo que llevaban los predicadores calvinistas; el mismo modesto jubón negro en cuya parte superior destacaba el habitual collar de hilo y encaje que caía blandamente sobre los hombros; la misma barba y los mismos bigotes recortados con cuidado: el pimpante Jacob

Judá León, al que todos llamaban Templo, acompañó a la corte y a los cortesanos a ver la exposición.

Judá León fue el primer artista del espectáculo de la Biblia. Aquí lo tenemos en medio de las tiendas de Israel —¡qué bellas son!—; el propio báculo de Moisés (o quizá de Aarón) es el antecesor del fiel puntero de Judá León. A su manera, Templo es también un hacedor de milagros, su inspiración es movida por el soplo de Dios. Se ha dado cuenta de que el genio de la historia de los judíos es su portabilidad. El primer tabernáculo (que también él se encargará de reconstruir) fue construido para ir de un sitio a otro; la primera Arca era un armario colocado a modo de litera, capaz de ser transportado al fragor de la batalla igual que los fetiches de los paganos idólatras. De manera que Judá León fabrica su templo en miniatura para que sea plegable y divisible en módulos, cada elemento va numerado y está diseñado para que pueda armarse y desarmarse con celeridad. En La Haya y Haarlem, con ocasión de la feria del solsticio de verano, la Sint-Jan Kermis, se colocaba en un emplazamiento lo bastante grande en el que cupiera la maqueta para su exhibición. El pago de una modesta entrada daba acceso a la contemplación de aquella maravilla (pues hasta el constructor de un templo de Dios necesitaba pan, sopa y arenques). Luego —«¡Y hay una atracción adicional!»— colocaba el mobiliario y los elementos complementarios: la menorá o candelabro de siete brazos, hecha de cobre y pintada de la mejor manera posible para que pareciera de oro; la mesa de los panes de la proposición (ídem); las vestiduras del sumo sacerdote, con su pectoral incrustado con siete hileras de piedras preciosas, cada una de las cuales representa a una de las Doce Tribus de Israel; los *urim* y los *thummim*, que Dios haría resplandecer el día de la Expiación según las suertes decretadas para el año siguiente; la tiara-turbante de varios pisos y los *rimmonim*, las campanillas en forma de granada que decoraban el borde de la túnica. Colocadas en las paredes de la maqueta exhibida por Templo había una serie de imágenes pintadas a mano de la muchedumbre de Jerusalén aglomerada a las puertas del patio. Otra mostraba a las Doce Tribus de Israel en formación, todas según el rango y el

orden que les correspondían, en el desierto: Gad e Isacar, Rubén y Neftalí, Zabulón y Benjamín. Salía entonces el floreciente puntero. Los visitantes quedaban boquiabiertos ante la majestuosidad del Templo, sobre todo ante los contrafuertes ahusados que sostenían la estructura principal, y que venían a ser la continuación de las laderas del monte; y con una tosecilla con la que incitaba a su público a guardar silencio, Jacob Judá León daba comienzo al espectáculo.

[10]

Pocas cosas en sus primeros años habían presagiado que un día se convertiría en el gran empresario teatral de las Escrituras, en el ministro de la narración. Su familia había seguido el rumbo de tantos otros judíos que se habían decidido a salir de las sombras de la península Ibérica para entrar en la claridad del judaísmo y no tenían miedo a arrostrar los terribles riesgos de la emigración. Un número incontable de aquellos valientes se vieron atrapados en los lazos de sus interrogadores. Pero los miembros de la familia de Jacob Judá León tuvieron suerte. Abandonaron su pequeña ciudad de origen, cerca de Coimbra, y llegaron al puerto de salvación de Ámsterdam en torno a 1605. Todos pensaban, al menos sus padres, que el chico sería (¿cómo no?) un genio precoz del hebreo, destinado a convertirse en un rabino famoso. Pero los sefardíes de Ámsterdam parecían producir una plétora de niños prodigio de ese estilo, demasiados en cualquier caso para las tres sinagogas de la ciudad. La familia volvió a cambiar de emplazamiento, trasladándose primero a Hamburgo, destino alternativo de los cristianos nuevos que querían retornar al judaísmo. Allí Jacob Judá se hizo maestro de hebreo, y al volver al Ámsterdam en torno a 1628, a los veintitantos años, le encargaron la ingrata tarea de mantener debidamente la disciplina en el *kahal kados* Talmud-Torá: una mano sujetando la vara, y la otra marcando el pasaje correspondiente del *Shulján Aruj*. Diez años después, la unificación de las sinagogas hizo que su función dejara de ser necesaria, pero el nombre de Judá Jacob León era ya lo bastante conocido como para que le ofrecieran un puesto en una sinagoga privada en la ciudad de Middelburg, en Zelanda, donde tenían sendos almirantazgos la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales y la

Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales. Es posible que fuera allí donde conociera a Adam Boreel y comenzara su colaboración con él.

Boreel era uno de esos protestantes avanzados, tan frecuentes en el siglo XVII, que creían que todas las iglesias eran representaciones impuras del credo perfecto del Evangelio de Cristo. Esa impureza las descalificaba para ser una institución gobernante de cualquier tipo. Las pretensiones de autoridad mundana eran un pecado, y suponían una traición a la aversión original por el poder que caracterizaba al cristianismo. La única soberanía residía en la palabra de las Escrituras. Según Boreel, su «Colegio», como él prefería llamarlo, no su «Iglesia», era una institución abierta a propios y extraños: a los que gritaban y a los que guardaban silencio, a los expresivos y a los meditabundos. Ninguna doctrina era considerada demasiado peligrosa o improbable para no ser escuchada; ninguna opinión debía ser coartada. Del mismo modo, no había que leer la Biblia hebrea, esto es, el Antiguo Testamento (como hacían los católicos), para demostrar que había sido desbancado por el Nuevo. No, la Biblia era historia por derecho propio y los judíos debían ser considerados hijos de Dios a su manera.

Para los protestantes holandeses se había convertido en un tópico considerarse el Nuevo Pueblo Elegido, salvado por medio de milagros de los católicos idólatras, embrutecidos por sus imágenes; muchos Davides luchando contra muchos Goliats, sacados de la servidumbre y conducidos a la libertad por un caudillo nombrado por la divinidad. A Moisés se le había trabado la lengua; y el Guillermo de Orange del siglo XVI era llamado el Taciturno. La fascinación por todo lo hebraico (Johannes Leusden, el catedrático de hebreo de Utrecht, decía que había más expertos en gramática hebrea en la república que semanas en el año) produjo también, en 1621, el primer mapa moderno de Tierra Santa destinado tanto a judíos como a cristianos capaces de leer el hebreo. Fue obra de otra cooperación interreligiosa, la del cartógrafo Abraham Goos y su homólogo judío Jacob ben Abraham Zaddik (el Justo), que colaboró con la descripción

textual así como con un autorretrato, vestido de punta en blanco como un próspero burgués holandés, y con una de las primeras Estrellas de David de seis puntas que se conocen en la imprenta y en la pintura.[\[11\]](#)

Su deseo de acercarse a judíos como Jacob Judá León no significaba que Boreel, como cualquier otro cristiano de su época, hubiera abandonado la misión de convertir a los hebreos. Pero creía más probable que esa labor se hiciera realidad a través de la inmersión en los textos hebreos, incluido el Talmud. Los judíos responderían mejor ante los que se habían tomado la molestia de leer y entender sus obras sagradas que ante los que tan solo las descartaban de antemano. Este principio había sido establecido ya en el siglo XIII, cuando dominicos y franciscanos —a menudo guiados por judíos conversos— se habían entregado al estudio del hebreo más o menos con ese mismo objetivo en mente. Pero el tono que habían adoptado había sido mucho más combativo y agresivo. Y mientras estos intimidaban y amonestaban a los judíos, los individuos como Adam Boreel o John Dury, que se había educado en Holanda y pretendía establecer un colegio de estudios hebraicos en Londres, estaban empeñados en involucrarse en el judaísmo a través de la simpatía y la erudición, que consideraban un instrumento indispensable para conseguir su objetivo. El instrumento de persuasión era la amistad, y de la camaradería en el trabajo surgía el respeto mutuo, a veces mayor de lo que lo que el bando cristiano había previsto. Este cambio de tono no era poca cosa, pues daba por sentada la humanidad de los judíos. En algunas de las iglesias evangélicas americanas de culto más ardiente (las descendientes directas en materia de teología del protestantismo angloholandés empeñado en la conversión) sigue siendo así.

El camino que venía de Zelanda conducía al monte del Templo. Las sendas que Jacob Judá León y Adam Boreel tomaron hacia sus epifanías de Jerusalén eran claramente distintas, pero tenían puntos de convergencia. Boreel el milenarista creía que la Segunda Venida del Salvador y los mil años de paz cristiana eran inminentes —se atrevió a postular algunas fechas en la década de

1650— y vendrían marcados por la construcción del Tercer Templo, eliminado de ese modo el último obstáculo para la conversión de los judíos. Para Jacob Judá León, el Mesías sería humano, no divino, pero liberaría Jerusalén, conduciría a los judíos a su Sión redimida y reconstruiría el Templo. Por consiguiente, los dos necesitaban tener una idea exacta de las dimensiones, la estructura y la decoración del prototipo salomónico. Consultaron las obras más conocidas (que lo cierto era que no faltaban en aquella época, obsesionada con el Templo): el libro del jesuita Juan Bautista Villalpando, publicado a comienzos de siglo, que a su vez se convirtió en un trampolín para la obra del hebraísta y catedrático de la Universidad de Leiden Constantijn L'Empereur, cuya cátedra tenía específicamente por objeto la «refutación de los judíos». Los dos habían utilizado la Biblia, en especial la descripción codo a codo en Ezequiel, 40-48. Pero las Sagradas Escrituras contaban con un complemento extraordinario en el rico y detallado relato que hace Flavio Josefo en sus *Antigüedades de los judíos*. L'Empereur, que era amigo de muchos judíos, incluido Menasseh ben Israel, había publicado una traducción al latín del tratado concreto de la Misná, una compilación de leyes y observancias del siglo II que, con la destrucción todavía relativamente reciente del Segundo Templo en mente, incluía todavía más detalles acerca de este. Así, pues, al tiempo que trabajaban en su libro, Boreel y Jacob Judá León crearon una versión vocalizada de la Misná (identificando e indicando las vocales de las palabras), de modo que tanto los cristianos versados en la lengua hebrea como los judíos pudieran leerla en voz alta. A menudo se da por descontado que los componentes judíos de estas colaboraciones eran inocentemente ingenuos y no estaban al tanto de los objetivos de conversión de sus colegas cristianos, como si fueran con toda tranquilidad derechos a caer en la trampa a modo de ballesta que astutamente les habían preparado; pero rara vez fue así, y desde luego no fue ese el caso de Jacob Judá León y Boreel. Era también posible que los socios cristianos de este tipo de parejas, aunque recelosos de adoptar con demasiada facilidad las costumbres del otro, empezaran

a encontrarle el gusto a la dignidad de sus colaboradores judíos y por extensión del pueblo que representaban.

Estaba empezándose a romper el hielo. Los contactos entre eruditos podían a veces convertirse en proximidad social. El teólogo calvinista y catedrático de hebreo de la Universidad de Basilea, Johannes Buxtorf, se vio envuelto en no pocos líos con las autoridades de la ciudad por alternar con los judíos cada vez que le era posible, por llevar a los rabinos a su casa y consultar con ellos cuando preparaba su libro *Synagoga Judaica*, y por mantener asiduamente diálogo con ellos acerca de cuestiones abstrusas de la Misná, del Talmud e incluso del conjunto de paráfrasis orales e interpretaciones en arameo de las Escrituras llamado Targum. Fruto de todo ello fue una obra de descripciones etnográficas en la que la admiración de Buxtorf por las costumbres judías y su afición por las explicaciones rabínicas brillan casi en cada página, a pesar de su misión oficial de desenmascarar la despreciable ceguera de los hebreos. Al referirse a la cría y alimentación de los niños de pecho no puede reprimirse y expresa las opiniones de los sabios. Las madres lactantes deben comer bien para que su leche sea abundante y nutritiva: «Los *chachamim* consideran de la mayor importancia dar de comer a los niños lo suficiente para que crezcan enseguida y se críen fuertes para servir a Dios. Dios da a manos llenas lo que necesitan todas las criaturas. Y lo mismo puede decirse de la mujer. Si da a sus hijos comida suficiente para que no sufran escasez, anda por los caminos de Dios y así podrá alcanzar la vida eterna. Con esa finalidad el Señor le dio dos pechos, no uno solo [...] Rabí Abhá dice que los pechos están situados en la región del corazón para que el niño salga valeroso y prudente».[12] La herencia que había recibido Buxtorf del odio malévolo de Lutero hacia los judíos tendría que luchar contra el descubrimiento que él mismo había hecho de su humanidad. La descripción de Rabí Chasdai participando en los preparativos del sábado y picando una col mientras Rabí Nahman limpia la casa (según el principio: «Que nadie se crea demasiado fino, demasiado rico o demasiado listo para ayudar») era fruto a todas luces de la familiaridad que Buxtorf tenía con todas esas actividades. En contra de sus

elevados principios —y en realidad de todo el sentido polémico de su obra—, Buxtorf se sentía conmovido por la poesía de las costumbres rituales de los judíos, y señala que el pulgar del difunto era curvado y sujetado con los flecos o *tzitzit* del taled con el que fuera a ser enterrado, de manera que toda la mano formara el signo de la letra *shin*, abreviatura de *Shaddai*, uno de los nombres del Todopoderoso. De ese modo Dios lo protegería de las artimañas de Satanás cuando se dirigiera al más allá. Mejor aún para Buxtorf es la observación rabínica que afirma que los hombres mueren con las manos abiertas para demostrar que ya no tienen nada que ver con la vida, mientras que los niños nacen con los puños cerrados porque con ellos agarran la esencia de la plenitud de la vida que todavía no están dispuestos a soltar.

Si Buxtorf, el feroz antagonista del judaísmo, era capaz, aquí o allá, de mostrarse humano, el «filojudaísmo» de esta época, sobre todo en los países protestantes, fue un fenómeno real, pese a la violenta demonización de los hebreos por parte de Lutero. El objetivo, por supuesto, seguía siendo su conversión en masa, pero los medios para conseguir esa conversión —la familiaridad amistosa con ellos— dejaban en suspenso la misión, y en algunas relaciones, incluida la establecida entre Boreel y Jacob Judá León, la amistad entre colaboradores permitió suavizar la obligación impuesta por la teología.

El gran libro que escribieron juntos, ceremoniosamente regalado por Templo a sus excelentísimos visitantes, tenía una ventaja (al menos para el estatúder y para el príncipe Guillermo) sobre otros tratados anteriores. Originalmente había sido escrito en español, pero se había hecho una traducción al holandés que se había publicado en forma impresa justo a tiempo para tan fausta ocasión.^[13] No tardarían en aparecer ediciones en otras cinco lenguas, entre ellas el latín y el inglés. Si alguien quería conocer lo último acerca del Templo de Salomón y del Segundo Templo que volvió a ser erigido en el siglo V a. e. c. y que, como es de todos sabido, fue terminado por Herodes el Grande, iba a poder hacerlo gracias a Jacob Judá León. Impresionada (tal vez por la explicación oral del exégeta judío

y por su puntero), la propia Enriqueta María reconoció que los hebreos estaban en lo cierto en materia de interpretación y erudición. En un determinado momento, afirmarí­a después Jacob Judá León, el príncipe Guillermo, entusiasmado, propuso que incluyera en su espectáculo una maqueta del santuario del desierto y —lo que resultaba más oportuno— se ofreció a subvencionar su construcción. (Al cabo de algún tiempo se realizó esa maqueta, aunque lo que no se hizo realidad, según parece, fue la subvención prometida.) Pero incluso para los que no podían visitar el lugar en persona, la adquisición del libro se hizo muy popular. La edición holandesa estaba en la biblioteca de un escéptico de la Biblia tan eminente como Baruch Spinoza, que en ocasiones fue judío ortodoxo.

Aun así, el libro no era lo principal. Lo principal era la magnífica maqueta del Templo. Los próceres de la ciudad más rica del mundo acudían a admirarla, entre ellos el patricio y burgomaestre Gerrit Bicker o Frans Banning Cocq, el capitán de la compañía de arcabuceros cuyo estruendoso retrato en grupo estaba acabando Rembrandt precisamente en 1642. Otros modelos arquitectónicos de complicadísima elaboración habían sido realizados ya en Venecia por y para los grandes arquitectos de la ciudad, como Andrea Palladio y Sebastiano Serlio, y habían sido considerados obras de arte —auténticas obras maestras— por derecho propio; pero habían sido contruidos básicamente para los entendidos o para sus propios constructores.[\[14\]](#) La maqueta de Jacob Judá León iba dirigida también al gran público, y de hecho él mismo se encargó de hacerle publicidad con carteles pintados a todo color. Metida con calzador en las modestas dimensiones de su casa, la maqueta —de seis metros por tres— era una maravilla, pintada y colocada en una plataforma elevada como si se tratara del monte del Templo. Los visitantes que acudían a admirarla podían imaginarse que entraban en el santuario por una de sus grandes puertas, del lado del muro exterior (su sección occidental, que aún se conservaba, se había hecho famosa desde hacía siglos como el lugar al que los judíos iban a rezar y pronunciar sus lamentaciones el día 9 de ab) y luego accedían al Atrio de las Mujeres, al Atrio

de los Sacerdotes y, por último, puesto que Judá León y Boreel habían diseñado una cubierta movable, al propio sanctasanctórum, en el que solo podía penetrar el *hacohen hagadol*, el sumo sacerdote, en el día de la Expiación.

Pero eso no era todo. Tras la vuelta a la maqueta general, que poco después sería completada con una representación del tabernáculo, los visitantes que hubieran pagado su entrada serían conducidos a admirar las reconstrucciones de los objetos rituales, incluida una imitación del altar de los sacrificios, con sus cuatro cuernos y los grabados de los israelitas acampados en el desierto. Este último detalle tenía también importancia en ese momento (todo la tenía), pues, como era bien sabido, un signo de que el reino milenario de la paz estaba al caer sería la salida de las Tribus Perdidas de su fortaleza al otro lado del río Sambatión. De ese modo, eran examinados con especial atención los rubenitas representados en la pared. Aunque no se conserva ningún testimonio de lo que pensaron los regios visitantes de la exposición de Jacob Judá León, otros que acudieron a verla poco después, en especial aquellos de mentalidad bíblica, expresaron ruidosamente su admiración. John Dury regresó a Ámsterdam al menos en dos ocasiones, una cuando todavía era partidario de la monarquía absolutista y luego de nuevo en la década de 1650, en una misión enviada por el protectorado de Oliver Cromwell. «He visto esa pieza —decía en una carta a su amigo el polímata Samuel Hartlib—, una de las rarezas y antigüedades que deben ser tenidas en cuenta, con la que no hay nada que se pueda comparar.»[\[15\]](#)

Una generación o dos después de su llegada a la república neerlandesa, cuando se sintieran seguros y en su mayor parte hubieran alcanzado cierta prosperidad, los recién venidos se permitirían el lujo de creer que el hecho de que un príncipe de Orange visitara su sinagoga y fuera recibido por los ancianos de la congregación, o de que una reina y un joven príncipe fueran acompañados a visitar el Templo de Salomón por un rabino y maestro sefardí, eran las cosas más naturales del mundo. Los cielos habían decretado que hubiera una buena sintonía entre los judíos y los holandeses. Unos y otros poseían una épica fundacional basada en la liberación de unos tiranos idólatras; unos y otros eran

pueblos que se creían elegidos por Dios, pueblos cuya milagrosa historia de libertad y redención debía de haber sido un proyecto especial del Todopoderoso. En la crónica de su alianza y su consolación, la república neerlandesa siempre había sido el arca de salvación en medio de un océano de persecuciones. Ámsterdam era simplemente Ha-Makom, el Lugar, al que los judíos habían sido conducidos por una mano providencial, tan cierto como si hubiera sido una columna de nubes o de fuego, un lugar en el que podrían al fin sentirse seguros. De ese modo fue transmitiéndose de generación en generación una sagrada historia de la llegada compuesta de momentos pintorescos y personajes prototípicos (un rabino pastor, una belleza judía que hace volver la cabeza a cuantos la ven, un conventículo clandestino de judíos que va abriéndose camino a trompicones hasta salir a la luz), a la que dio forma canónica el prolífico poeta e historiador Daniel Leví de Barrios a finales del siglo XVII.[\[16\]](#) Cada uno de esos tres relatos fundacionales tiene en realidad cierta base de realidad, si bien lo máspreciado es su trabazón poética.

En efecto, el rabino original había tenido que ser algún Moisés: en este caso Moisés Uriel Haleví, que vivía en la ciudad portuaria de Emden, en el lado alemán de la frontera septentrional de la provincia neerlandesa de Groningen. Junto con San Juan de Luz y Ruán en Francia, y Hamburgo, Emden era uno de los lugares en los que los criptojudíos encontraron un hogar tras escapar de Portugal y de España. Un navío cargado de cristianos nuevos perdió el rumbo y fue arrastrado por los vientos hasta llegar a las inmediaciones de Emden; los marranos que iban a bordo desembarcaron, y al percatarse Haleví de su deseo de vivir abiertamente como judíos, les dijo que en Ámsterdam había una comunidad que practicaba en secreto los ritos de su religión y les aconsejó que fueran allí y se unieran a sus hermanos en la fe. Se plantó así la semilla de la colonia neerlandesa y Moisés no tardó en seguir los pasos de sus discípulos hasta el Amstel. Pero los testimonios documentales conservados nos cuentan una historia más toscamente prosaica. Moisés Uriel Haleví aparece en la documentación de

los tribunales de Ámsterdam no como un libertador profético, sino como un vulgar perista, detenido por receptar objetos robados y por llevar a cabo circuncisiones ilegales, trabajando bajo el nombre de Phillips Joosten. Sometido a interrogatorio en la cárcel, Moisés/Phillips reconoció que observaba los rituales judíos en privado, y que mataba animales para suministrar carne kosher. Pero su confesión no le acarreó, como se habría temido, un castigo más severo, y mucho menos el destierro de la ciudad. Esta manera desconcertantemente relajada de abordar la letra de la ley supuso un signo prometedor para la pequeña comunidad de cristianos nuevos que practicaban en la clandestinidad el judaísmo en Holanda durante la última década del siglo XVI y la primera del XVII. Una vez indultado, Moisés Uriel Haleví acabó convirtiéndose en el patriarca de aquella incipiente comunidad. Cuando en 1612 se inauguró la primera sinagoga, fue su propio Séfer Torá personal el que pasó a utilizarse para la lectura de los sábados.

El segundo protagonista del mito fundacional es una mujer, María Nunes, que había sido enviada de Portugal a Ámsterdam junto con su hermano. Por el camino, según cuenta la historia, su barco fue capturado por unos piratas ingleses. Conducida a Londres, la joven belleza de ojos negros obligaba a cuantos la veían pasar a volver la cabeza para contemplarla. Nadie quedó tan cautivado por su figura como un eminentísimo noble (innominado), que se enamoró con locura de ella y no dudó en pedir su mano. Pero María Nunes no estaba hecha para usar verdugados. Se resistió a los sonetos perfectamente acabados y a los madrigales suplicantes. Se suponía que una *belle dame* tenía que ser *sans merci*, por supuesto, pero no cuando se trataba de una belleza tan exótica. Se pidió a la reina Isabel que le echara una mano al pretendiente. Encantada ella también de María, la soberana la paseó en su regio coche y le pidió que se quedara en Inglaterra. Pero la joven hizo oídos sordos a todos aquellos llamamientos, sin considerar lo imperiosos que fueran. Más importante que la elevación al título de duquesa del Pan Pringado era la irresistible atracción de la fe de sus antepasados. Dando la espalda a los halagos de Inglaterra, María

volvió a tomar un barco con destino a Holanda y se casó con el sefardita con el que tenía previsto contraer matrimonio. Tampoco este cuento —dejando a un lado las excursiones reales y los pretendientes aristocráticos— era del todo mítico, y de hecho la reina tenía un médico marrano que habría podido facilitar la presentación de la joven, pero como suele ocurrir en la historia de los judíos, la verdad es infinitamente más fascinante que la fábula.

Los padres de María habían sido encarcelados por la Inquisición. Para no correr una suerte parecida, María se disfrazó de hombre y se metió en un barco, en el que fue capturada por los ingleses todavía con aspecto de joven lampiño. María Nunes existió de verdad; su casamiento clandestino con otro marrano como ella, Manuel Lopes Homem, celebrado en Ámsterdam en 1598, es también auténtico y está documentado. Pero lo que resultaba incómodo para la fábula era el hecho de que en 1612 su marido estuviera de vuelta en Lisboa, que fuera recibido en la corte del rey Felipe IV, convertido en un defensor entusiasta de la Inquisición, y que quizá no regresara nunca a Holanda al lado de su bella esposa.

[17]

Y luego estaba el momento del desenmascaramiento accidental. En cierta ocasión, patrullando la ciudad en busca de conventículos católicos clandestinos, un alguacil (*schout*) de Ámsterdam descubrió una casa llena de hombres rezando. Pero aquel día era el día de la Expiación, y los hombres en cuestión no eran papistas, sino judíos. ¡Qué alivio para todos los interesados! «Por favor, sigan rezando —se cuenta que dijo el alguacil a los judíos—, pero recen ustedes al Dios de Israel por el bienestar de la muy noble ciudad de Ámsterdam y sus grandes y excelentes gobernantes.» En respuesta, uno de los primeros inmigrantes —Manuel Rodríguez Vega, llamado por entonces Jacob Tirado— dio un paso al frente y encareció la justicia y los beneficios económicos de la tolerancia. Más allá de la veracidad de la historia, Tirado fue también un personaje real.

En todas aquellas historietas de la llegada al país neerlandés había una vena de pluralismo: el encuentro de dos pueblos abiertos al tráfico y a las lenguas del

mundo. Lo que era una verdad de Perogrullo en los Países Bajos, pero no en ningún otro lugar, sería expresado con toda claridad por el mercader Cornelis Pieterszoon Hooft: «La naturaleza de estas tierras y especialmente de esta ciudad, que vive por la gracia de Dios en su mayor parte del comercio y de la navegación, tiene necesidad urgente del carácter amistoso de los hombres».[18] Esta coherencia entre beneficio y hospitalidad podía extenderse, por fin, a los judíos que recorrían el mundo entero.

Luego estaba la experiencia común de los sufrimientos a manos de la coacción fanática. Los recuerdos de la Inquisición, que tenían en común los judíos y los protestantes holandeses, no eran un mito. Los autos de fe estaban grabados (literalmente) en la memoria a través de las estampas que ilustraban los relatos de la época acerca de la sublevación de los holandeses contra España, del mismo modo que figuraban en las historias escritas de los cristianos nuevos que habían vuelto al judaísmo. Ambos pueblos mantenían el culto a sus respectivos mártires, víctimas de la crueldad: los personajes de unos y de otros acabarían por resultar familiares a todos a fuerza de ir contando sus vicisitudes una y otra vez generación tras generación. El *Libro de los mártires* de Dordrecht, publicado en 1612, resulta curiosamente similar —entre otras cosas por la minuciosa descripción de las atrocidades físicas infligidas a mujeres y niños inocentes— a los relatos de martirio que pueblan la historia de los judíos, iniciados con los libros de los Macabeos y las narraciones de autoinmolación de la Primera Cruzada. Un libro de oraciones publicado en español y hebreo en Ámsterdam adaptaba el rezo conmemorativo solemne de *yizkor* para recordar a los familiares que habían perecido quemados en la hoguera en la península Ibérica, más o menos como la oración que hoy en día incluye la conmemoración de las víctimas del Holocausto. Pero en la oración de Ámsterdam podía leerse una vena de apasionada venganza: «Que el Señor venga la sangre [de él o de ella] a costa de sus enemigos con su brazo poderoso y haga pagar a sus adversarios la pena que merecen».[19] Esto también habría podido entenderlo con facilidad cualquier holandés. La abuela de la esposa del escritor P. C. Hooft figuraba entre las

víctimas del sangriento relato de la «furia española en Amberes» escrito por este autor; sus páginas y las de otros que contribuyeron a formar la mentalidad de la primera generación de holandeses libres están llenas de violaciones de recién casadas y de empalamientos de recién nacidos.

Así pues, no había sido un comentario trivial el que había hecho en 1598 el gran jurista Hugo Grocio (cuyo libro *De rebus Belgicis* constituye su aportación a las referidas historias de experiencias terribles y de liberación) cuando había aludido expresamente a esos «portugueses» que habían llegado a Ámsterdam huyendo de la Inquisición deseosos de volver a su religión, «prefiriéndola antes que todas las demás ciudades». En esos relatos de autodescripción colectiva se daba siempre por supuesto que la crueldad era hija de la idolatría: la servidumbre a las imágenes en vez de la obediencia a la mera palabra de Dios. Para los neerlandeses protestantes, cuya sublevación había dado comienzo en 1566 con la destrucción de las imágenes pictóricas de Flandes y que habían pintado de blanco las iglesias de toda la república, el catolicismo era una forma de paganismo levemente cristianizado. Y «la tierra de la idolatría» era la expresión convencional usada por los judíos sefardíes de Ámsterdam cuando querían advertir de los peligros de volver a España o incluso de efectuar un simple viaje de negocios a la península Ibérica.

Nada de esto garantizaba una tolerancia plena por principio.^[20] El artículo XIII de la Unión de Utrecht, que en 1578 había supuesto la federación de siete provincias de los Países Bajos con el fin de ofrecer resistencia a España, obligaba a la república a proteger la «libertad de conciencia», pero se entendía que este principio afectaba solo a los cristianos disidentes. Y fue en calidad de aparentes cristianos (nuevos) como llegaron a Ámsterdam en la década de 1590 las primeras familias judías; de ahí la vida furtiva que llevarían en esta ciudad durante los primeros años, celebrando en la clandestinidad sus cultos en casas particulares en el barrio de Vlooienburg, adoptando nombres falsos holandeses como Phillips Joosten o manteniendo los nombres de bautismo que habían recibido en Portugal. La cautela de Ámsterdam a la hora de aceptar a los

inmigrantes judíos indujo a otras ciudades de Holanda a intentar adelantarse y publicitar la buena acogida que se les dispensaría: Alkmaar en 1604, Haarlem en 1605 y Róterdam en 1610. Los concejales de esta última ciudad no tuvieron tantos reparos y afirmaron que encontraban «útil invitar a mercaderes de la Nación Portuguesa a venir a residir en esta ciudad con ciertos privilegios y libertades con el fin de que mejoren el tráfico y el comercio».[21] Los judíos que salían de España y Portugal llevaban consigo una familiaridad incomparable con los mismos imperios comerciales en los que los holandeses querían meterse como competidores, desde el África Occidental hasta la India y Brasil. Hablaban las lenguas de esos países y seguían teniendo contactos en la península Ibérica. Cuando Manuel Rodríguez Vega llegó a Holanda, acarreaba con él su experiencia en la fabricación de la seda y la importación de azúcar, una red de hermanos establecidos en Amberes, Ruán, Ámsterdam, Brasil y Guinea, y otros contactos empresariales en Emden, Venecia, Marruecos y Danzig.[22]

La muerte del implacable Felipe II contribuyó a relajar un poco la presión. En 1601, el duque de Lerma, principal ministro de Felipe III, ofreció a los cristianos nuevos la posibilidad de emigrar si eran capaces de pagar la enorme suma de 170.000 cruzados por tal privilegio. Un punto de inflexión más influyente todavía sería la Tregua de los Doce Años, firmada en 1609 entre la república de los Países Bajos y España. Este hiato supuso el periodo formativo de la creación de la comunidad sefardí en Holanda. Como en aquellos momentos resultaba seguro para la *nação portuguesa*, como se denominaba a sí misma, viajar de un lado a otro, centenares de familias cristianas nuevas aprovecharon aquella valiosísima oportunidad para trasladarse a Ámsterdam y, una vez allí, salir a la luz como judíos practicantes. En 1620 había tal vez cerca de mil viviendo en Vlooienburg y en la calle situada al norte de este barrio, la Sint Anthonisbreestraat, que acabaría siendo conocida como la calle de los judíos, esto es, Jodenbreestraat. En 1640 había dos mil sefarditas y al menos mil inmigrantes asquenazíes pobres procedentes de países de lengua alemana y polaca.

Sin embargo, como los habitantes de otras ciudades holandesas, los ciudadanos de Ámsterdam tenían más claro lo que no querían —la coacción de los españoles católicos— que lo que querían de su república nacida de la guerra. La libertad de las nuevas repúblicas a menudo se convierte en un campo de discusión en el que los ciudadanos intentan responder a la siguiente pregunta: «Y, en realidad, ¿para qué ha sido tanta lucha?». En los Países Bajos había una larga disputa, tan enconada como interminable, que dividía a los humanistas liberales, que creían que el Estado (ya fuera católico o calvinista) no pintaba nada a la hora de prescribir o proscribir una determinada religión, y los que querían que la Iglesia reformada fuera establecida como la religión confesional del Estado. Aunque el intransigente partido calvinista cosechó una victoria importante en 1618 apartando a los «remonstrantes» y ejecutando a su líder, Johan van Oldenbarnevelt, esa victoria no fue nunca tan decisiva como para otorgarles el monopolio religioso, y mucho menos un dominio institucionalizado. El principal escollo era el apasionado apego a la soberanía de lo local, que había sido el gran motor de la sublevación contra la autocracia centralista española. Pero la fuerza retórica del calvinismo caía como la lluvia cada domingo desde el púlpito, y libros como *Historia de los judíos*, de Abraham Coster, repetían una vez más el largo inventario de errores y de insultos vertidos contra el Evangelio por parte de los hebreos como forma de impedir la tolerancia a las sinagogas. Si llegaba a aprobarse semejante infamia, sostenían los predicadores más inflexibles, aquellos lugares impíos deberían limitarse a leer la Biblia.

La hostilidad de la Iglesia reformada significaba que todo lo que podían esperar los judíos recién llegados era una tolerancia *de facto* más que una declaración oficial que sirviera como cédula de la protección de la que gozaban. La vida judía en la república holandesa de cristianos evolucionó de manera asistemática y entre numerosas retractaciones y reservas por parte de los anfitriones. Pero, aunque aquello fuera todo lo que los Países Bajos tenían que ofrecer, teniendo en cuenta las alternativas europeas de que disponían, los

hebreos no dudarían en tomarlo. La benevolencia que implicaba el hecho de hacer la vista gorda no dejaba de ser benevolencia. En 1614 los judíos de Ámsterdam rezaban ya abiertamente en su primera sinagoga de Vlooienburg. En esa misma fecha, en cambio, en Frankfurt el fabricante de pan de jengibre Vincent Fettmilch, que se llamaba a sí mismo «el nuevo Amán», se puso al frente de una muchedumbre de compañeros de gremio y se presentó en la Judengasse y su sinagoga, matando a algunos de los fieles que acudían a ella y provocando una huida en masa. En muchos rincones del mundo alemán, los protestantes compartían el violento desprecio que sentía Martín Lutero por los judíos, a los que calificaba de demonios andantes. En Ámsterdam, en cambio, los enemigos y exterminadores de los judíos se convirtieron en los malos de las obras de teatro. Podría verse a Amán en el escenario en varios dramas de Jacob Revius y de Johannes Serwouters, en los que siempre aparecía representado como el malo sanguinario, una versión apenas disimulada del gran malvado de la rebelión holandesa, el duque de Alba. La afinidad y la curiosidad, por muy vagamente imaginarias que fueran, habían venido a sustituir la enemistad y la alienación.

Y pese al punto muerto en que habían quedado las relaciones entre los tolerantes y los beatos, los miembros de la clase dirigente holandesa llegaron a plantear a propósito de los judíos cuestiones que nunca o rara vez habían planteado los magistrados cristianos. Hugo Grocio declaró que, puesto que los judíos habían escogido Ámsterdam como lugar de refugio en el que establecerse en su huida de la Inquisición, también podía concedérseles permiso para residir con libertad en la ciudad. Grocio había sido discípulo del teólogo calvinista François du Jon, conocido por su nombre latino como Franciscus Junius, cuya familia había sufrido directamente los golpes del fanatismo. Su padre había sido asesinado por un católico combativo, y al poco tiempo de que el propio Junius fuera nombrado capellán de Guillermo el Taciturno, su héroe resultó herido de muerte a consecuencia de los disparos efectuados en la escalera del Prinsenhof de Delft por otro católico asesino. No es de extrañar, pues, que Junius afirmara

que «no debería exterminarse a nadie debido a su religión, pues la fe es un don de Dios y todos los hombres son hermanos por naturaleza». Después de llevar una vida nómada, en buena parte huyendo para no ser detenido, acabó convirtiéndose en catedrático de la Universidad de Leiden y en un gran faro del humanismo tolerante. Su discípulo más famoso, Grocio, compuso entre 1615 y 1619 una «protesta» (*Remonstrantie*) que, aunque no fue adoptada formalmente por el Gobierno de la República, hablaba el lenguaje de la tolerancia humanista. Según decía, había una «comunidad natural» de todos los hombres, incluidos los judíos, entre otras cosas porque sus antepasados eran los mismos «de los que descendía Cristo en su carne». De modo más radical, Grocio abordaba la verdad histórica del maltrato sufrido por los judíos. «De todos es sabido que en muchos lugares son tratados de mala manera. Son objeto de escarnio y de insulto, son empujados, golpeados, se les arroja toda clase de cosas, no solo con la connivencia, sino incluso con la aprobación de las autoridades.» El propio Grocio no estaba del todo libre de viejos prejuicios. Era capaz de exigir empatía hacia los judíos y al mismo tiempo lamentar que hubieran sido admitidos en la República, y de repetir, como si de una verdad de Perogrullo se tratara, que todo el mundo sabía que los judíos habían hecho daño a los cristianos. (La idea de que los judíos se habían vuelto maléficos solo a lo largo de generaciones y generaciones de sufrir malos tratos se convertiría en un principio clásico en el canon moderno de los que se consideraban a sí mismos filosemitas probados.) El propio Grocio explicaba amablemente que la causa del comportamiento antisocial de los hebreos debía buscarse en las condiciones a las que habían sido reducidos, viéndose obligados a practicar la usura, de modo que su remedio tenía que ser también social y político. Debía «permitírseles vivir libremente en las ciudades en las que residieran y tener libertad para comerciar, hacer negocios y fabricar todo tipo de cosas, gozando de las libertades, exenciones y privilegios que los demás burgueses y ciudadanos, sin que se les imponga ninguna carga especial de impuestos o tributos». Luego vendrían, por supuesto, todas las restricciones. No debía imponerse ningún límite a su número, a menos que

Holanda se viera inundada de judíos: doscientas familias en la mayoría de ciudades, quizá trescientas en Ámsterdam. Pero no tenía ninguna duda de que debía concedérseles la práctica libre y abierta de su religión. Prohibir su culto, o limitarlo a la lectura de la Biblia, como proponían los seguidores más celosos de la Reforma, era condenar a los judíos o bien a la deshonesta doble vida de los cristianos nuevos, o bien a contentarse con un judaísmo tan aguado que no fuera tal.

Algunos llegaron mucho más lejos. Caspar van Baerle, profesor del *Athenaeum Illustre* de Ámsterdam escribió un prólogo al libro de Menasseh ben Israel *Treinta problemas sobre la Creación* en el que llevaba el principio de la amistad interconfesional, sobre todo dentro de la república de los eruditos, a una conclusión conmovedora. Es lo más parecido a una declaración de pluralismo religioso que cabría imaginar en una época de despiadadas y sangrientas guerras de religión. «De todos es propio rendir culto a Dios. Ser piadoso, según nuestra opinión, no es prerrogativa de una sola edad ni de un solo pueblo. Aunque nuestras concepciones sean distintas, vivamos como amigos en Dios, y que una mente docta sea estimada en todas partes por lo que vale. Esa es en suma la sentencia de mi fe. Créelo, Menasseh. Tanto como yo soy hijo de Cristo, serás tú hijo de Abraham.»[\[23\]](#)

La generosa acogida de Van Baerle, con la equiparación de las religiones que comportaba, desencadenó una inmediata tempestad de denuncias. Para los endurecidos señores del dinero que gobernaban Ámsterdam, las declaraciones de amorosa fraternidad estaban muy bien, pero si se llevaban demasiado lejos corrían el riesgo de hacer estallar el *modus vivendi* tácito que para los negocios era mejor que cualquier tipo de guerra de principios. Más valía permitir a los predicadores que se desahogaran, asentir con la cabeza y luego ignorar prácticamente todo lo que habían dicho. Siempre podían tomarse medidas para restringir los derechos de los judíos sabiendo que ninguna de ellas sería puesta en vigor con demasiado rigor. Nadie estaba dispuesto a instaurar una Inquisición holandesa que metiera las narices en la vida de la gente.

Esta hipocresía benigna permitió que surgiera la primera sinagoga de Ámsterdam. En 1612 la congregación de Beit Jacob pidió permiso para construir un edificio grande en el Houtgracht, dejando bien claro que sería utilizado como sinagoga. Aquel detalle resultó un grave error. Desde los púlpitos dominicales cayó de golpe un chaparrón de expresiones de indignación y horror. Para calmar las aguas, los padres de la ciudad adoptaron la pose de buenos cristianos, ofreciendo al mismo tiempo las vías necesarias para soslayar su aparente enfado. ¿Que los judíos no podían comprar un solar semejante? La respuesta era alquilárselo a un testaferro que se hiciera pasar por comprador. El enojo por la soberbia de los judíos continuó, de modo que el Ayuntamiento dio otra muestra aparente de pataleo y de protesta declarando categóricamente que el edificio no podría ser usado nada más que para las ceremonias de las iglesias toleradas en aquellos momentos. La pena por la violación de este principio sería la demolición del edificio.

Cuando les llegó el soplo de que todas aquellas amenazas no eran más que palabrería, los ancianos de Beit Jacob no se dejaron intimidar. Las obras continuaron, quedando perfectamente claro en cualquier caso que el edificio iba a ser en efecto una sinagoga, pues el maestro carpintero contratado para hacer el trabajo, un tal Hans Gerritszoon, recibió la notificación de que no se requerirían sus servicios de viernes por la noche a sábado por la noche. Para no herir las susceptibilidades de los cristianos se le dijo también que no apareciera por la obra el domingo. Hans Gerritszoon dio, pues, con un chollo, y la primera sinagoga de Ámsterdam fue inaugurada tal como se había previsto y prestaría servicio durante los 27 años siguientes. En ningún momento hubo una amenaza seria de hacer pagar la pena impuesta por infringir las normas. En una época en la que buena parte de la Europa cristiana se hallaba desgarrada por doctrinas que propugnaban el exterminio mutuo, gobernar el más leve momento y lugar de sosiego quizá no fuera tan mala cosa.

Pasaron dos años, y las objeciones a la compra de inmuebles por parte de los judíos se relajaron todavía más. La adquisición de un terreno para un cementerio

no suscitó controversia alguna. El judaísmo disponía que los lugares de enterramiento se localizaran fuera de las murallas de la ciudad, y los holandeses desde luego no querían ninguno dentro de los límites urbanos. El primer cementerio había estado a unos cincuenta kilómetros a las afueras de Ámsterdam. Se compró una parcela en Ouderkerk, apenas a cinco kilómetros de Vlooienburg, se obtuvieron las autorizaciones necesarias y el cementerio abrió sus puertas en 1614. Poco a poco, los judíos encontraron en Ámsterdam un espacio vital sin ofender indebidamente a sus anfitriones. Más adelante, en atención a las normas por lo demás bien conocidas que hay que respetar para llevar una vida (relativamente) discreta a orillas del Amstel, las juntas de gobierno de los judíos advirtieron de que no se hicieran procesiones nupciales demasiado ruidosas, que la algazara carnavalesca de los Purim no fuera muy escandalosa, y que se limitaran los bailes callejeros con el Séfer Torá, que eran toda una tradición, durante la fiesta de Simjat Torá, el Regocijo de la Torá. Ser judío al estilo holandés exigía al menos un esfuerzo de sobriedad.

El periodo de prueba fue todo un éxito, de modo que la oleada de inmigración de nuevos marranos facilitada por la Tregua de los Doce Años no suscitó más hostilidad. En 1619 los Estados Generales de Holanda (la autoridad provincial) y los Estados Generales de la República hicieron lo que mejor se les daba: delegar la responsabilidad de las cuestiones relacionadas con los judíos a los distintos Ayuntamientos. Tres años antes, Ámsterdam había dado permiso a los judíos para solicitar (y obtener) la *poorterschap*, esto es, la condición de ciudadano, la primera vez que se daba semejante paso en la historia de los judíos de la Europa cristiana.

No obstante, aquella trascendental concesión no hacía a los judíos de Ámsterdam iguales a los ciudadanos cristianos, pues, a diferencia del resto de los holandeses, no se les permitía que los descendientes heredaran sus derechos civiles, sino que estos estaban obligados a solicitarlos de nuevo, y así generación tras generación. No obstante, se trataba de una igualdad con la condición de observar un comportamiento intachable. En cualquier caso, la normativa de 1616

transformó de forma esencial las vidas de los judíos que tenían la fortuna de residir en Ámsterdam (o en cualquier otro lugar de la República de Holanda), en gran medida debido a lo que no estaban obligados a hacer. Por lo pronto desaparecía el confinamiento forzoso de los hebreos a un barrio concreto de la ciudad. De hecho, los únicos campos en los que el Gobierno de los Estados Generales de Holanda sí se inmiscuiría en los derechos de cada ciudad fueron los acuerdos que adoptaron en contra del establecimiento de guetos y la prohibición de cualquier distinción injusta en materia de vestimenta. Estas cuestiones — dónde debían vivir los judíos y cómo debían mostrarse en público— no eran baladíes. Las discriminaciones injustas y el encarcelamiento en una determinada área urbana habían contribuido en gran medida a perpetuar la idea de que los judíos eran incapaces e indignos de todo civismo. El documento aprobado no estaba exento por completo de las tradicionales amenazas y advertencias de la Edad Media, incluidas a instancias de un escandalizado clero calvinista. Los judíos tenían que abstenerse de difamar u ofender a la religión cristiana de palabra o por escrito. (No era una simple cuestión de forma, como cabría suponer, pues en efecto se había desarrollado un tipo muy frecuente de polémica anticristiana en respuesta a la amarga experiencia de la Inquisición.) No debían en ningún momento intentar la conversión al judaísmo de los cristianos y abstenerse además de mantener relaciones sexuales con ellos. Ambas normas fueron ignoradas. Se conocen casos de criadas cristianas que se convirtieron al judaísmo como requisito previo para contraer matrimonio con el hombre para el que trabajaban. Más extraordinario fue el caso de la conversión del dominico que había sido confesor de la infanta de España María de Austria, Vicente Rocamora, y que acabó llamándose Isaac Israel Rocamora. El antiguo fraile se casó con una mujer de la familia sefardí de los Toura, pasó a ganarse la vida en adelante como médico y tuvo dos hijos que inevitablemente seguirían sus pasos en esta profesión.^[24] La prohibición de los escarceos sexuales con los cristianos era todavía más optimista. El *ma'amad* o junta de gobierno de la congregación recibía en todo momento informes de varones judíos, jóvenes y viejos, acusados

de fornicar con sus criadas, falta por la cual lo único que recibían era el equivalente de un vulgar rapapolvo. Pero los magistrados de la ciudad también tenían noticia de criadas que se quedaban embarazadas y reclamaban ser mantenidas por los judíos a los que acusaban de ser los responsables de su estado. Las visitas al burdel, como aquella en la que Abraham Pessoa, de quince años, y Gabriel Henriques fueron pillados en paños menores en compañía de sendas prostitutas, eran tan habituales que lo único que merecían era un gesto despectivo y una multa por parte del *ma'amad*.

¿Llevaban judíos y cristianos una vida en común en las calles de Ámsterdam? Resulta bastante fácil encontrar parcelas de separación, sobre todo en su forma de ganarse la vida. En 1632, en respuesta a las protestas suscitadas por la competitividad causada por los bajos precios y salarios de los judíos holandeses, y teniendo en cuenta que otras protestas similares habían adoptado un cariz muy feo o incluso violento en Alemania, aquellos fueron expulsados de todos los oficios o comercios organizados en gremios. Eso significaba que quedaron excluidos de la mayor parte de las ocupaciones con las que se ganaba la vida la población trabajadora de Holanda. Hasta que la República Bátava no aboliera los gremios en la década de 1790, no se podían encontrar en Holanda panaderos, sastres o —sorprendentemente— costureros judíos. Habría excepciones. Entre los cristianos era tal la demanda de literatura hebrea y de Biblias de todas clases, y tan bien satisfacían esa necesidad los impresores y editores judíos (el gran Yosef Atías afirmaba que era capaz de producir una Biblia en cuatro horas), que los israelitas obtuvieron permiso para participar de este comercio, empezando por el judío favorito de los gentiles: Menasseh ben Israel. Y, naturalmente, la república neerlandesa, como las sociedades cristianas de cualquier otro país, no dudaba en romper todas las reglas en lo tocante a los médicos judíos. Un doctor hebreo, Yosef Bueno, en otro tiempo cristiano nuevo, acompañó en su lecho de muerte al estatúder Mauricio de Nassau en 1625, a pesar del inflexible calvinismo del príncipe. El hijo de Yosef, Efraím Bueno, que había estudiado en Burdeos, se convirtió en toda una eminencia interreligiosa en Ámsterdam: poeta,

filántropo, filósofo y mecenas de las publicaciones de Menasseh ben Israel, retratado por Rembrandt y por su viejo rival de Leiden, Jan Lievens. Este último, en el grabado que representa a Efraím Bueno, con el sombrero holandés característico de las grandes lumbreras en el regazo para dejar al descubierto su cráneo, utilizó esta prenda para ejemplificar todas las felices ambigüedades del gran hombre y de la cultura que representaba.

El de Bueno fue un caso especial. Las restricciones ocupacionales que afectaban al resto de los hebreos llevaron a estos a dedicarse a negocios como el del procesamiento del tabaco, demasiado nuevo como para haber sido organizado en una hermandad laboral, y en los que los judíos tenían acceso a las materias primas desde tiempo inmemorial, ya fueran los diamantes en bruto de Kerala o el tabaco y el azúcar de Brasil. Ninguna de estas ocupaciones resultaba poco provechosa para nadie. Los judíos pasaron a dedicarse también enseguida y en gran número a la parcela de beneficios y de peligro más novedosa y carente de reglamentación (excepto la de sus propias convenciones internas): la Bolsa. [25] La debilidad de los judíos por el juego era notoria. Había quienes pensaban que el acceso a la numerología y a los signos crípticos por los que eran famosos los predisponía tal vez a las cartas (que además fabricaban en las imprentas de Italia). Si ya era extraño que grandes figuras rabínicas capaces de exponer la ley religiosa con tanta autoridad como Leone da Modena pudieran ser también jugadores empedernidos sin remedio, lo cierto es que esta combinación de caracteres —el *chokem* y el oportunista, el sabio y el loco— no era rara en su mundo. Cuando la combinación de la corazonada arriesgada se aliaba con la versatilidad que los judíos habían demostrado a lo largo de los siglos para allegar capitales, era imposible que no se convirtieran en corredores de bolsa y que además lo hicieran en un número considerable, llegando a constituir en 1700 el 10 por ciento del negocio de la Bolsa de Ámsterdam. El primer relato extraordinario de estas andanzas —aunque se trate de un escaqueo picaresco semicómico y cuasipoético al estilo de las viejas novelas medievales judías como el *Libro del Tahkemoní*, de Judá Alharizi— [26] fue escrito por el marrano

José Penso de la Vega. Aunque su *Confusión de confusiones* no debe confundirse con un relato bien documentado, tampoco dista tanto de serlo.

En todos esos lugares —el taller de pulido de diamantes, la Bolsa, el secadero de tabaco, la botica o la imprenta— los judíos habrían trabajado al lado de los cristianos y habrían estado a diario en contacto con ellos. Pero buena parte de sus vidas, tanto si eran sefarditas como asquenazíes, la pasarían dentro de sus comunidades. Los próceres sefardíes se reunían habitualmente en la junta de gobierno cooptada que era el *ma'amad*. Sombreros y pipas se amontonarían sobre la elegante mesa cubierta con un tapete y enseguida daría comienzo el trabajo habitual: escándalos domésticos y doctrinales; peleas por testamentos, bodas y haciendas. Una vez discutidos todos los asuntos y formulado el correspondiente arbitraje, los miembros del *ma'amad* saldrían a las calles mojadas satisfechos de ostentar con decencia la gobernanza de la congregación (*kahal*). En torno a su círculo íntimo giraban los enredos de la comunidad en general, siempre afanada, moviéndose siempre al ritmo del calendario judío, el sábado y las fiestas, los grandes días santos y las jornadas de ayuno: los cantores y los maestros de la Talmud-Torá, los *shokhetim*, los empleados del matadero kosher y los *mohel*, los expertos en practicar circuncisiones. Los integrantes de este último grupo, formado a veces, aunque no siempre, por rabinos, no dejaron de estar especialmente ocupados y constituir el centro de la vida sefardí a lo largo de las primeras generaciones, debido a la cantidad de antiguos cristianos nuevos sin circuncidar que se volvieron a judaizar en Ámsterdam. Y por supuesto debido al dolor y al drama físico que comportaba aquella intervención y el consiguiente derramamiento de sangre, la circuncisión era considerada el principal signo de retorno definitivo. Los varones de familias enteras, desde niños pequeños hasta abuelos, eran circuncidados en tandas ceremoniales y recibían sus nombres hebreos en medio de grandes celebraciones; de una de ellas se conserva un famoso y espectacular dibujo realizado por Romeyn de Hooghe en 1668. Aunque en esencia se quitaran de encima los últimos vestigios de catolicismo que pudieran seguir acarreado, los judíos conservaron sin darse

cuenta algo de la mentalidad católica, pues veían en la circuncisión un sacramento sin el cual quedarían excluidos de la parte que les correspondiera en la vida del Siglo Futuro. Este principio llegó a tomarse tan al pie de la letra que se conoce por lo menos el caso de un hombre —el abuelo de Baruch Spinoza— que fue circuncidado después de morir como condición imprescindible para ser enterrado en el cementerio de Beit Hayim.

La vida interior de los hebreos holandeses estaba organizada y gobernada por ellos mismos. Aun así, la imposición del decoro en el mundo judío podía también salir al exterior con toda confianza, como sucedió aquel día del mes de mayo de 1642 en que el barrio recibió la visita de un príncipe y de una reina. La comunidad era en cierto modo autónoma y al mismo tiempo estaba integrada en la vida de la república neerlandesa. Ello se debía a que aquella república era a su vez un organismo social y político multicelular. Por primera vez en el mundo cristiano los judíos no constituían una presencia ajena por completo, sino solo un universo más en medio de tantos otros: menonitas, luteranos y católicos. Como en la república de Holanda no había ninguna Iglesia suprema desde el punto de vista institucional, ni ninguna monarquía autocrática que impusiera la lealtad a su dinastía, tampoco había ningún concepto monolítico de la «holandesidad» frente al cual los judíos pudieran ser considerados inasimilables y ajenos. Había simplemente una constelación de intereses. De ese modo los judíos salieron del armario y —cosa que nadie habría esperado— pudieron mostrar su vida religiosa a la luz del día con más libertad que los católicos, cuyas casas de oración tuvieron que seguir siendo clandestinas. Para los judíos aquella dispensa, por indirecta que fuera, era lo máximo que cabía imaginar, una especie de revolución silenciosa; el único tipo de revolución que estaba a su alcance, pero una revolución al fin y al cabo.

En Holanda, los judíos y los cristianos compartían la misma ciudad, y lo hacían en una medida impensable en el resto de Europa. Si bien la mayoría de los hebreos residían en un barrio en específico, lo hacían por propia elección, para estar a un corto paseo de distancia de sus sinagogas. Compartían también

las mismas leyes que los demás habitantes de Ámsterdam. (Los judíos tuvieron que ajustarse al requisito legal que exigía registrar sus casamientos ante los magistrados civiles.) Este pequeño milagro histórico de igualdad de derechos legales se hizo patente en 1628 para David Curiel, entre cuyos familiares había algunos encarcelados y torturados por la Inquisición. Aquel año Curiel fue asaltado en las calles de Ámsterdam por un atracador alemán. Se produjo un enorme griterío y los vecinos cristianos de Curiel se unieron a él y persiguieron al delincuente por las calles, hasta que al final le dieron caza. La justicia tomó cartas en el asunto. El ladrón fue ahorcado y su cadáver, como era habitual, fue enviado al gremio de cirujanos de Leiden para que estos efectuaran una disección pública. Lo que no tenía nada de habitual, desde luego para los judíos, era la invitación remitida a la víctima del robo para que asistiera a la lección de anatomía. Aquella anécdota acabó por convertirse en otra historia ejemplar en la crónica de recuerdos de los judíos de Holanda. Y mientras que el canon de esos recuerdos estaba formado en su mayor parte por atrocidades y martirios, este nuevo elemento (que sobrevive en cinco manuscritos) se convirtió en una *megillá* de celebración para los israelitas de Ámsterdam, añadida a la lectura del libro de Ester que se realizaba en la sinagoga cada año durante la fiesta de los Purim.

El culto de Ester —una fijación casi tan obsesiva como la del Templo de Salomón— llevó a los judíos a pensar en un elemento que constituía un auténtico vínculo entre su historia y la de la nación de la que de pronto se encontraban formando parte. La Biblia hebrea, el Antiguo Testamento, era fundamental para la concepción de las identidades de unos y otros. En innumerables historias y sermones impresos los holandeses se describían a sí mismos como los nuevos hijos de Israel, o incluso como *het uytverkorene volk*, el pueblo elegido. En el gran retrato oficial de Guillermo el Taciturno que muestra el grabado de Hendrick Goltzius vemos al héroe holandés representado a propósito como un nuevo Moisés, con escenas del Éxodo rellenando los recuadros laterales. En otras ocasiones se lo representa como David; y Mauricio,

su sucesor en el cargo de estatúder, como Josué. El gran poeta y dramaturgo Joost van den Vondel (que, al ser un visitante habitual del castillo de Muiden, habría conocido a Francisca Duarte) escribió su drama *Passcha* («Pascua») para imbuir a su público de esta lección del nuevo éxodo, un viaje que iba de la servidumbre a la libertad religiosa pasando por toda clase de terribles pruebas.

Estas afinidades fueron registradas en sentido positivo, pero también en negativo. Toda una teoría política, iniciada en Módena por Carlo Sigonio, aunque donde más cuajaría sería en Venecia y en el mundo protestante, tomó como modelo de república de las leyes la que Sigonio llamaba la «república de los hebreos».[27] En su opinión —encarnada, por ejemplo, en su *De republica Hebraeorum*, publicada por el humanista holandés Petrus Cunaeus en 1617— Moisés era el legislador original del derecho civil; pero el verdadero legislador era el propio Dios. Grocio había sostenido incluso que la «república de los hebreos» era la que en efecto prefería Dios entre todos los sistemas de gobierno posibles. Fuera de esa república perfecta se encontraban los príncipes y los gobernantes sacerdotales. Según esta opinión, el antiguo Israel se apartó de la vía recta y estrecha de la ley de Dios cuando intentó convertirse en una monarquía (a pesar de que uno de los reyes fue el constructor del Templo). E independientemente de las virtudes del reinado de David, sus transgresiones, y sobre todo la regia libertad que se había tomado para aprovecharse de Betsabé y enviar al marido de esta a una muerte segura, eran síntomas de los abusos de la realeza. Según los republicanos hebreos, la asamblea del sanedrín había sido una «magistratura» o senado, y las Doce Tribus de Israel (que no parece que desaparecieran nunca) eran imaginadas como el modelo de sociedad política confederada afín a la república neerlandesa. Cunaeus llegó incluso a interpretar las *Antigüedades* de Josefo de tal modo que sostenía que el gobierno de los hebreos se había abstenido de elevar a una sola doctrina y a sus seguidores, es decir, a saduceos, fariseos y esenios, por encima de los demás, y esos grupos, cada uno a su manera, eran los antepasados de las distintas variedades contrapuestas de protestantismo que había en la república de Holanda (!).[28]

Por eso Moisés tenía que figurar en la nueva decoración pictórica que el consejo municipal de Ámsterdam encargó para el nuevo edificio de su ayuntamiento, de dimensiones palaciegas.[29] La imagen que Ferdinand Bol pintó del patriarca sosteniendo las dos tablas con los Diez Mandamientos mientras contempla cómo los israelitas adoran al becerro de oro (representados en un friso escultórico a los pies del cuadro) puede contemplarse todavía en el salón de los *wethouders* o concejales. Y es posible que el gran cuadro que pintó hacia 1569 el primitivo maestro de Bol, Rembrandt (una de las más bellas de las múltiples escenas del Antiguo Testamento que realizó), estuviera destinado a ese mismo edificio público.[30] Como de costumbre, Rembrandt se aparta de las expresiones tópicas de los personajes bíblicos y prefiere las complejidades de los conflictos psicológicos internos. El semblante de Moisés expresa dolor además de consternación. Y como la obra es producto de la observación humana, no de viejas demonologías enloquecidas, los cuernos que aparecen en su cabeza (las mismas que en la escultura creada por Miguel Ángel para la tumba del papa Julio II) se han convertido eufemísticamente en sendos mechones de cabello ahuecados, como los de un rabino. Rembrandt había hablado con alguien que conocía el hebreo. La reproducción de los caracteres en los que están escritos los Diez Mandamientos (los últimos resultan más visibles que los primeros, pues quizá habría resultado demasiado paradójico mostrar la prohibición de rendir culto a los ídolos) es exacta. Y alguien debió de poner al pintor al tanto del significado del *kareyn* mencionado en Éxodo 34, 29: la luz radiante que brillaba en la faz de Moisés cuando bajó de la montaña después de estar en presencia de Yavé.

No fue aquella la única vez que Rembrandt se tomó en serio la transcripción del hebreo, como fuerza motriz de la historia que contaba y no como una especie de nota superflua a pie de página del episodio bíblico que estaba pintando. Más que cualquier otro artista de su época, Rembrandt fue el gran dramaturgo de la aparición, de las revelaciones repentinas de la divinidad: Lázaro resucitado de entre los muertos, la burra parlante que con sus rebuznos hace que Balaam se lo

piense dos veces antes de maldecir a los israelitas, la mano de Abraham detenida por la férrea intervención del ángel antes de descargar el golpe mortal sobre su hijo. Pero en *El festín de Baltasar*, pintado en 1635, el agente del drama que interrumpe el banquete del rey de Babilonia —profanado por el uso de los vasos del Templo, haciendo temblar la mesa y a los cortesanos y las concubinas que lo acompañan, y de paso a todo su imperio— son las letras hebreas escritas en la pared de la sala por los dedos de una misteriosa mano sin cuerpo. Tales caracteres forman un mensaje críptico, casi indescifrable, en arameo —*Mene, mene tekel upharsin*—, y Rembrandt reproduce esas palabras para ser leídas de arriba abajo y no de derecha a izquierda, como es habitual en hebreo. Aunque escribe mal la última de ellas, pues la *nun* final, que debería tener un rabito alargado, en una *zayin*, es posible (aunque desde luego no es seguro) que recibiera sus nociones de caligrafía de Menasseh ben Israel, que al fin y al cabo era maestro de hebreo, además de impresor y editor, y *haham* de la cercana sinagoga Neve Shalom. Dos décadas más tarde el artista ilustraría el libro cabalístico del citado rabino, *Piedra gloriosa o De la estatua de Nabucodonosor*, en el que Menasseh reiteraba que «el *goy* [el no judío] que trabaja y se ocupa en la ley no dexa de tener su premio [...] [y] los píos de las naciones tendrán parte en el futuro século».^[31] Pero en la década de 1630 ni siquiera el propio Menasseh se había sentido atraído hacia la mezcla de erudición profunda e intuición profética, esto es, hacia el tipo de iluminaciones deslumbrantes que a Rembrandt tanto le gustaba dramatizar.

La proximidad no es garantía de simpatía mutua. Los vecinos pueden enemistarse, y Rembrandt se enemistó —y mucho— con el mercader de tabaco Daniel Pinto, debido al ruido que hacía y a los gastos de las obras que llevó a cabo en la pared medianera de su casa. (Fue Pinto el que presentó la queja.) El vecino de la casa situada al otro lado, Salvador Rodrigues, también era sefardí y parece que con él las relaciones fueron más pacíficas. Pero la única vez que un cliente rechazó un retrato que le había encargado aduciendo que no se parecía a la modelo, el personaje que le puso la querrela, fue un acaudalado mercader

judío, Diego d'Andrade, que se enfadó con Rembrandt y no le pagó el dinero debido cuando acabó la obra. (La modelo, una muchacha, quizá fuera la hija de Andrade, y de ahí vendría el enfado.) Debemos esperar que el artista no se dedicara a hablar mal de los judíos, de su dinero y de su gusto mientras duró la pelea.^[32] El incidente en cualquier caso no le impidió seguir colaborando con Menasseh.

En la década de 1640 Rembrandt se había puesto al servicio de los sefardíes, que no tardaron en convertirse en grandes coleccionistas y expertos, y había satisfecho sus deseos de poseer cuadros o grabados con su retrato. Efraím Bueno, que subvencionó al rabino ben Israel y a Jacob Judá León, «Templo», fue retratado más o menos del mismo modo que el mecenas de Rembrandt, el mercader y poeta Jan Six, como un ciudadano animado a la vez por el pensamiento y por la acción. Rembrandt había pintado un pequeño boceto al óleo de la cabeza de Bueno tan hermoso que tres siglos después Hitler se lo llevó para exponerlo en el museo del Führer que tenía pensado instalar en Linz; el catálogo lo describía correctamente como «Retrato de un médico judío». Lo cual resulta en verdad extraño, pues tanto el retrato como el grabado constituyen un testimonio de la posibilidad de visualizar a los judíos despojados de cualquier signo de que constituyen una raza aparte. El grabado acabado de Rembrandt presenta a Bueno bajando una escalera. La expresión reflexiva ensombrece su ceño. El médico se encuentra absorto en sus pensamientos incluso cuando se dispone a bajar al mundo de la calle. El anillo que denota su profesión y sus obligaciones resalta como es debido en el dedo. Bueno es el médico-ciudadano, cuyos intereses fluctúan entre la habitación de un enfermo y las acuciantes exigencias del mundo. Maimónides en la ciudad de los canales.

Rembrandt no era un «filosemita» por principio como Adam Boreel, el amigo y colaborador de Jacob Judá León, que veía a los judíos como los agentes de una Reforma divina. Algunos de los cuadros más memorables de Rembrandt — Jacob invirtiendo el orden de primogenitura de sus nietos y dando su bendición a Efraím (el rubio heraldo del reinado de Cristo) en lugar de Manasés, moreno

como buen judío— dramatizan la victoria definitiva del Nuevo sobre el Antiguo Testamento. Pero no es que el Antiguo Testamento por sí mismo no generara muchos de los cuadros de contenido histórico más espectaculares y potentes de Rembrandt: Jeremías lamentándose mientras el Templo arde, Betsabé desnuda mientras David —y de paso nosotros— espía sus abluciones, Jacob luchando con el ángel. Cuando el pintor se fijaba en los judíos lo hacía menos como un teólogo laico que como un director de reparto. Codeándose con ellos a diario, hacía bocetos mentales y físicos, y veía por debajo de los sombreros de copa alta típicamente holandeses y de las capas que usaban los sefardíes —o de los suaves *kolpak* polacos, mucho menos corrientes, y de los gabanes largos y las barbas de los asquenazíes— a los descendientes errantes de los personajes de la Biblia, cuyas historias él se encargaba de traducir de forma compulsiva en dramas pintados.

Había otro aspecto de los judíos de Ámsterdam que llamaba la atención de Rembrandt: su doble identidad de burgueses de mentalidad cívica, propia de la urbe, y de viajeros errantes por el mundo. Por el inventario de sus bienes confeccionado en la época en la que entró en bancarrota, en el que figura desde una armadura japonesa hasta instrumentos musicales y vestidos exóticos, resulta evidente que el propio Rembrandt era un viajero de salón. Hizo sus propias copias de miniaturas mogolas en papel japonés, dibujó bocetos de leones y elefantes y pintó a muchos personajes (empezando por él mismo) con turbantes y casacas de seda. Este aspecto nacional y extranjero a un tiempo de su personalidad, perfectamente holandesa, incluía de forma inevitable a los judíos entre los intérpretes de su cosmopolita compañía de la comedia humana. Aunque nunca viajó más allá de las fronteras de su república, Rembrandt van Rijn quizá fuera el artista menos provinciano que haya producido nunca la Europa cristiana.

Y viviendo donde vivía, trabajando como lo hacía, no podía dejar de estar al corriente del capítulo más reciente de nomadismo y sufrimiento de los judíos: la huida de los asquenazíes de las sangrientas matanzas perpetradas en Polonia por los cosacos de Chmielnicki en 1648. Los supervivientes de este episodio

lograron abrirse paso tortuosamente hasta uno de los pocos lugares de Europa en el que tenían una oportunidad de ser tratados con humanidad. En cualquier caso, los asquenazíes llevaban ya muchos años llegando a Ámsterdam en grandes cantidades y, a diferencia de los sefardíes, que adoptaron la forma de vestir de los holandeses, seguían usando la vestimenta tradicional polaca: sombreros de copa baja y ala ancha o gorros altos de material suave. Aunque la «sinagoga» en la que aparece reunido un grupo mínimo (*minyán*) de diez varones adultos es de una frialdad fantástica, más parecida a un rincón del Templo de Jacob Judá León que a los edificios de madera de Vlooienburg, el grabado de los asquenazíes hecho por Rembrandt debe bastante a la observación directa de la realidad. Aun así, los judíos ancianos, encorvados y de andares lentos que vemos murmurando en el grabado son prototipos, y nos son reproducidos por el artista ni con simpatía ni con hostilidad. El *Joven judío* de Rembrandt, pintado en 1648, el año de las matanzas de los cosacos, es de nuevo distinto, una reinserción visual de los hebreos en la familia común de la humanidad. Y resulta tanto más conmovedor por cuanto se trata de un *tronie*, un retrato o estudio de un personaje. Pero a diferencia de los rufianes risueños o los ancianos marchitos de Rembrandt, en esta hermosa cabeza no hay rastro alguno de teatralidad. No es un judío de escenario. Antes bien, se trata de un judío real. Por supuesto, es posible que fuera uno de los hebreos de raza mixta que habían regresado de la costa de Guinea o de Brasil. Y aunque los predicadores calvinistas son representados en cuadros y grabados con la coronilla cubierta con un gorro a modo de solideo, ninguno de ellos aparece con el cuello del traje descuidadamente abierto y un abrigo y un chaleco de lana de color pardo como el barro, ni lleva el pelo rizado. Se trata del atuendo del transeúnte con el que habría podido encontrarse por el Vlooienburg.

Podemos ver en él cómo este tipo de retrato dio lugar a todas las historias fantasiosas desarrolladas posteriormente, sobre todo en Alemania, acerca de la empatía de Rembrandt hacia los judíos, aunque por lo general se basaran en estudios de taller de viejos barbudos que pasaron a integrar un inventario cada

vez más numeroso de personajes etiquetados como «rabinos». No obstante, tendría uno que ser muy escéptico, hasta el punto de la irracionalidad más ciega, para suponer que el rostro que tenemos delante en este caso corresponde, digamos, a un menonita. Nunca sabremos cómo fue en realidad el asunto. ¿Proyectó quizá Rembrandt en esos párpados gruesos, en esas abultadas bolsas debajo de los ojos, en ese ceño fruncido, en esos labios carnosos, todo lo que se imaginaba acerca de la perenne melancolía de los hebreos? ¿O creó él mismo esa imagen mediante el poder de la pintura, con el fondo y el vestido trazados de cualquier manera a base de pinceladas gruesas para hacer que resultara más hipnótica la belleza perfectamente no convencional de ese rostro?

Poco importa en realidad. Procedente de su habitual fuente misteriosamente escondida, la luz choca con la blancura del cuello arrugado de la camisa del joven judío e ilumina una parte de su rostro. Su mirada no se encuentra directamente con la nuestra, sino que parece un poco baja, distante, como si no buscara congraciarse con nosotros, como si estuviera perdida en algún asunto mucho más importante: el significado de la lectura de la Torá de esta semana, el precio de las velas, la tos de su esposa, la desconcertante sordera de Dios ante sus oraciones. Ningún pintor reproduce mejor que Rembrandt la expresión pensativa. Ningún artista europeo durante mucho tiempo sería capaz de encontrar una forma mejor de representar la dureza de la historia de los judíos, aliviada por la luz del pensamiento.

II. ¿DESCARRIADOS?

Eran muchas las cosas que podían salir mal si querías pegarle un tiro a alguien en Ámsterdam en 1640, aunque estuvieras en tus perfectos cabales, si bien eso no era precisamente lo que le pasaba a Uriel da Costa.^[33] La lluvia de abril podía humedecer la pólvora; el cañón de la pistola podía haber quedado sucio después de la última descarga, por mucho que pareciera limpio cuando miraste

por el agujero; el pedernal quizá dejara suelto el rastrillo de modo que no abriera la cazoleta; tal vez las chispas salieran lateralmente en vez de hacer contacto con la pólvora en el interior del cañón del arma. O puede que la pistola de llave *doglock* funcionara a la perfección, pero a lo peor te temblaba la mano y la bala no daba en el blanco. Fuera lo que fuera lo que pasara, el disparo de Uriel falló y no mató a su primo o, según dicen algunos, a su hermano, o a quienquiera que fuese el individuo al que echara la culpa de haber frustrado sus perspectivas de casamiento, de haberlo delatado al *ma'amad*, y de someterlo a la terrible prueba de la excomunión, que lo obligaría a echarse en el suelo para que toda la congregación lo pisoteara al salir de la sinagoga.

Lo cierto es que no dio en el blanco. El odiado pariente, el causante imaginario de sus desgracias, salió huyendo. Pero Uriel estaba preparado para una eventualidad semejante. La venganza no lo era todo. Antes de que se montara ningún tipo de escándalo, Uriel ya se había metido en su casa, había dado un portazo y había echado el cerrojo. Una segunda pistola, debidamente cargada, estaba esperándolo encima de la mesa. Esta vez el cierre del arma funcionó cuando se la acercó a la sien. Y se acabó.

Lo que no acabó fue su historia. Cuando se encontró su cadáver, también se descubrió su autobiografía, colocada encima de una mesa, aguardando un público lector que lo vindicara. Cuatro años después, en 1644, la obra fue publicada por un clérigo luterano, Johann Muller, en cuyas manos había caído una copia del manuscrito. Pasarían otros 43 años antes de que un clérigo remonstrante, Philip van Limborch, diera a la imprenta una nueva versión dirigida a un público más amplio. No lo hizo motivado por ningún trágico sentimiento de solidaridad, sino más bien todo lo contrario. Recitando la consabida retahíla de calumnias y paranoias, Van Limborch acusaba a todos los judíos en conjunto de ser un «pueblo mundano y carnal», «propenso a dominar a los demás». De ese modo el drama de Uriel da Costa, martirizado por decir lo que pensaba ante su congregación y desenmascarar la hipocresía de los rabinos y su infidelidad farisea a las leyes de Moisés, no era más que una expresión de

todo lo que resultaba del agrado de Limborch. Pero de útil polemista al servicio de Limborch contra la caprichosa obstinación de los rabinos Uriel se convirtió, sobre todo para los hebreos de mentalidad reformista de las generaciones posteriores, en algo más trascendente, en el héroe trágico de la libertad de pensamiento judío. El escritor alemán —no judío— del siglo XIX Karl Gutzkow transformó la vida y la muerte de Uriel en un melodrama que, una vez traducido, se convirtió en una pieza de repertorio de las compañías de teatro yídish de la Europa central y oriental. Scholem Aleichem hizo de ella la obra favorita de su compañía ambulante en su hermosa novela *Estrellas errantes*, que se desarrolla bajo la luz de las candilejas. La leyenda cuajó. Uriel había muerto para que los judíos pudieran pensar con libertad y considerarse, a pesar de todo, judíos, por más que los rabinos hoscos y estrechos de miras fruncieran el ceño y lanzaran violentas imprecaciones. Sin la temeridad vanguardista de Uriel da Costa, dice la genealogía de judíos seculares, Baruch Spinoza no se habría atrevido a pensar y a escribir como lo hizo y el mundo habría sido un lugar distinto, aunque más opresivamente ortodoxo. La verdad era muy distinta, por supuesto: más complicada, menos heroica y más profusamente neurótica. Sin embargo, la leyenda y la historia no estaban del todo alejadas la una de la otra.

Uriel empezó su vida siendo Gabriel, uno de esos nombres que siempre significan algo, con independencia de que uno sea cristiano o judío. Y él era, como les sucedía a tantos conversos portugueses (su ciudad natal era Oporto) de las dos religiones. En su autobiografía, caracteriza a su padre como un converso sincero, un cristiano nuevo ennoblecido y arrendatario de la recaudación de impuestos en nombre de la corona de Portugal. Él, por su parte, estudió derecho canónico en la Universidad de Coimbra, y fue secretario del arzobispado antes de regresar a la universidad, donde recibió las enseñanzas de su autoridad más eminente, el predicador y confesor Antonio Homem. Pero quizá recibiera dos tipos de enseñanza. En efecto, en 1619, cinco años después de que Uriel abandonara en secreto Portugal, Homem fue detenido por la Inquisición, acusado

de presidir un conventículo clandestino de judaizantes que se reunían para observar los días festivos y de ayuno. Condenado además por actos de sodomía, Homem fue ejecutado en el garrote vil y quemado en la hoguera cinco años después, en 1624. En su autobiografía, Uriel afirmaba no haber tenido experiencia alguna con el judaísmo en Portugal, pero es indudable que existían judaizantes en su familia. En 1621 su hermana Maria y el marido de esta fueron detenidos por judaizar, y en su declaración ante los inquisidores afirmaron que su madre, Branca, les había enseñado a ponerse camisas limpias los sábados, a encender velas y a abstenerse de comer alimentos prohibidos: en definitiva, las costumbres habituales que hacían que los marranos sintieran que seguían siendo judíos y que un día volvieran a serlo abiertamente. A primera vista, incriminar a la propia madre parece una crueldad, pero era una práctica habitual entre los conversos acusados de judaizar cuando las personas a las que señalaban con el dedo se hallaban físicamente fuera del alcance de los inquisidores, como ocurría con Branca y la mayor parte de la familia. Así pues, a pesar de lo que él dice, parece hartamente probable que Gabriel/Uriel creciera ligado en secreto a la historia y la religión de su pueblo.

La búsqueda del verdadero Gabriel no llevaría directamente al corazón del judaísmo. En 1614, Branca, como tantos otros, aprovechó el respiro que supuso la Tregua de los Doce Años entre holandeses y españoles para trasladarse con su familia a Ámsterdam, aunque abandonar Portugal sin permiso había quedado estrictamente prohibido en 1610. Dos de sus hijos se quedaron en Holanda y de inmediato volvieron a la fe de sus mayores y se circuncidaron: Miguel se convirtió en Mardoqueo, y João en Yosef. Branca, Gabriel/Uriel y su hermano Jacomo, convertido en Abraham, prosiguieron su viaje y llegaron a Hamburgo. En cuanto Uriel (como se llamaba entonces) chocó con la realidad de vivir el judaísmo en la ciudad portuaria, se volvió contra él por no responder a los elevados ideales que había abrigado durante sus años de devoción secreta. En vez de una ética sublime y una realización espiritual, todo lo que veía a su alrededor eran rituales triviales, mecánicos, como mesarse el cabello

absurdamente y otras muchas normas irracionales. El hecho de tener un conocimiento escaso o nulo del hebreo no le impidió lanzar en 1616, apenas un año después de su llegada a Hamburgo, una feroz andanada contra el judaísmo rabínico y toda la tradición oral en torno a la ley. Aunque Uriel presentaba su desencanto como una consecuencia del encuentro con las rutinas cotidianas del judaísmo en Ámsterdam y Hamburgo, su ataque contra el legalismo rabínico es harto probable que se basara en fuentes de la tradición cristiana y hebraica. La idea de que el judaísmo más puro había sido corrompido y usurpado por los talmudistas venía siendo un tópico de las polémicas de los cristianos (y en especial las de los cristianos nuevos), pero era también el criterio que caracterizaba a los caraítas.

No tardaron en sonar las alarmas, sobre todo en Venecia, ciudad a la que Uriel envió su incendiaria carta. El que más alarmado se sintió fue Leone da Modena, que se había erigido en responsable del control a distancia de la reeducación de los conversos sefardíes que volvían a la fe de sus mayores. La mayor parte de ellos se había criado siguiendo tan solo las costumbres menos formales de la vida de la clandestinidad, sin conocer en absoluto el hebreo y mucho menos el Talmud. La reeducación era fundamental si se quería que el judaísmo de su renacimiento religioso se convirtiera en el verdadero y no en una forma engañosa de conveniencia para los recién llegados. Las iniciativas dañinas como la que había tomado Uriel da Costa debían ser cortadas de raíz antes de que el escepticismo empezara a correr libre entre los marranos. Pero había otro motivo, menos evidente, para que Leone se sintiera tan ofendido. Pues mientras que las afirmaciones más chocantes de Uriel —que el judaísmo rabínico no tenía nada que ver con la Torá y que esta con toda probabilidad no había sido obra de una sola mano— estaban lejísimos del pensamiento de Leone, él también había empezado a sopesar qué había de superfluo en la práctica del judaísmo y qué era lo esencial en él. Pero Leone da Modena disfrazaba esta reforma suya como si fuera obra de otra persona, como si procediera de un manuscrito redactado un siglo antes de que llegara a sus manos, llamado *Kol Sakhal* («La voz de un

loco»). Aunque muchas cosas de las que proponía el Loco no tuvieran nada de locura —por ejemplo, la idea de recortar la duración de las funciones religiosas, pues «no todo el mundo es un erudito del Talmud»—, lo último que deseaba Leone era que lo desenmascararan como alguien que estaba dispuesto a abrir las puertas a la herejía. De modo que cuando tuvo en su poder la diatriba de Uriel contra el judaísmo rabínico decidió convertirse en el brazo de la ortodoxia. *In absentia*, Uriel fue sometido en Venecia a la censura del *hérem*, y se exigió que la congregación ponentina de Hamburgo hiciera lo mismo.^[34]

A primera vista, el *hérem* consistía en una separación despiadada de la comunidad, una desjudaización. La persona expulsada quedaba descalificada y no contaba como miembro del *minyán* necesario para efectuar las oraciones en común. Sus hijos no podían ser circuncidados y otros judíos no podían compartir su mesa con él, por muy notoriamente kosher que fuera la comida. El ostracismo hacía imposible llevar a cabo tratos comerciales de ningún tipo con la víctima del castigo. Pero en la práctica la medida se utilizaba a menudo para animar el regreso contrito de la persona castigada al redil de la congregación. Cuando Menasseh ben Israel montó un número en la sinagoga a las personas que se negaban a llamar a su cuñado *senhor* (¿cómo podía uno llegar a ser más judío?), fue condenado a la expulsión por el plazo de un día. Por otro lado, esa flexibilidad animaba a ciertos órganos dirigentes —en especial al *ma'amad* de Ámsterdam, que tenía el derecho exclusivo de imponer o retirar el *hérem*— a utilizar la expulsión como medida disuasoria contra cualquier tipo imaginable de transgresión, desde el adulterio a la introducción de armas en la sinagoga.

Los planes de disuasión no funcionaron según lo previsto con Uriel da Costa. En 1623 el joven regresó a Ámsterdam con su madre y al poco tiempo publicó un panfleto todavía más incendiario, el *Exame das tradições phariseas*.^[35] También esta obra tenía un tufillo vagamente católico, pues uno de los argumentos habituales de la Iglesia había sido afirmar que los fariseos habían reinventado y distorsionado las doctrinas originales de los profetas hebreos. De manera curiosamente excéntrica, Uriel proyectaba sus propias teorías sobre los

saduceos —la casta sacerdotal del Templo—, defensores de los ritos y de la fe más antiguos, aunque la pasión por todas las cosas relacionadas con el Templo quizá lo hubiera llevado a creer que aquella era una buena táctica. Una vez más Uriel ridiculizaba las costumbres y los rituales que, según decía, eran invenciones rabínicas: la celebración de las fiestas durante dos días en la diáspora (justificada por las incertidumbres relacionadas con el calendario como consecuencia de la distancia) y no en uno solo, como se especificaba en la Torá. De manera más agresiva criticaba los signos externos y los hábitos que fomentaban la solidaridad judía y ligaban al israelita a la comunión diaria con Dios: el *taled* o manto de la oración y la colocación diaria de las filacterias o *tefillin*. Ninguno de esos elementos, afirmaba (equivocado), tenían una prescripción escritural. Los críticos de Uriel lo atacaron acusándolo de una especie de esnobismo intelectual y de un excesivo afán de reírse de las costumbres heredadas, y a decir verdad no se equivocaban del todo. Él se consideraba un auténtico heredero del saber del Renacimiento que luchaba contra los defensores de la superstición más absurda.

Mucho más subversivo que sus sarcásticos ataques contra la tradición era el hincapié que hacía en una obra que no llegó a publicar sobre el hecho de que no había nada en la Biblia que justificara la creencia en la inmortalidad del alma. El alma estaba hecha de la misma sustancia material que el cuerpo, y por tanto los dos perecían al mismo tiempo. El conocimiento con antelación de que Uriel tenía previsto dar rienda suelta a sus discursos, quizá en forma impresa, desencadenó la consternación de la comunidad de Ámsterdam, donde el discípulo estrella de Leone da Modena, Saúl Morteira, había traído en 1616 el cuerpo de Elías Montalto para ser enterrado y donde había decidido instalarse para convertirse en *haham* de una de las tres sinagogas de la ciudad, la Beit Jacob. Para Morteira y el *ma'amad* la bomba de Uriel amenazaba con hacer estallar la condición esencial de la tolerancia a los judíos que reinaba en Ámsterdam y de hecho en toda la república neerlandesa desde la regulación de 1616, esto es, que los judíos no debían decir de palabra y a través de la imprenta

nada ofensivo para la tradición cristiana. Las primeras generaciones de judíos holandeses habían sido muy escrupulosas a la hora de respetar el decoro en ese sentido.

Ahora tenían que hacer frente al escándalo de Uriel da Costa, todavía oficialmente sometido a la expulsión que había sido dictada contra él en 1618. Como de costumbre, la primera medida a la que se recurrió fue la disuasión amistosa. Pero enseguida quedó patente que, lejos de replantearse el carácter ofensivo de sus anteriores teorías, incluido su rechazo total de la idea de la inmortalidad del alma y de la promesa de la resurrección, Uriel las había recogido en su *Examen de las tradiciones fariseas*, escrito, por si fuera poco, en portugués para que lo entendieran mejor sus compatriotas marranos. En otros aspectos igual de audaces el libro sacudía los cimientos mismos del judaísmo. Era absurdo, sostenía Uriel, suponer que la Torá había sido escrita en su totalidad por Moisés o por inspiración divina. Todas aquellas leyes eran una especie de golpe de Estado político con el fin de reforzar el magisterio de Moisés y la autoridad suprema de su hermano Aarón. Lo que Moisés había hecho no era más que «un invento».

No es de extrañar, pues, que en cuanto fue publicado su *Examen* en 1624 y sin lugar a dudas a instancias de la comunidad de Ámsterdam, Uriel fuera arrestado, encarcelado durante diez días y multado con 300 florines. Fue puesto en libertad provisional cuando sus hermanos pagaron la fianza de 1.200 florines (una suma elevadísima) como garantía de su buena conducta en el futuro. Se ordenó la incautación de todos los ejemplares existentes del libro para ser quemados en público. Pero no se sabe muy bien cómo dos de ellos se libraron de la hoguera; y uno de los dos, vendido en pública subasta en el siglo XVIII, tal vez sea la copia redescubierta en Copenhague en los fondos de la Biblioteca Real de Dinamarca por el brillante sabueso y erudito H. P. Salomon.

Con el fin de corregir la péfida difusión de «opiniones erróneas, falsas y heréticas» por parte de Uriel, el *hérem* de Hamburgo fue puesto en vigor en

Ámsterdam. La medida tuvo como consecuencia la ruptura de Uriel con sus hermanos, que se vieron obligados a cortar todo tipo de contacto con él. Se acabaron las comidas y las reuniones familiares, se acabó el intercambio epistolar. Hubo una sola excepción a aquel ostracismo. En una conmovedora demostración de ternura y lealtad maternal, Branca, llamada por entonces Sara, desafió la proscripción y se trasladó en 1627 a Utrecht para vivir con su hijo. Violando una de las prohibiciones expresas del decreto de excomuni3n, cocinó y comió la carne de los animales que su hijo había sacrificado, y su lealtad se puso al servicio del calendario de fiestas y ayunos de Uriel, y no del calendario oficial judío. Eso significaba que el día en que todos los demás judíos se abstenían de comer, Uriel y Sara comían, y la semana que todos los demás hebreos aceptaban como semana de Pascua, ellos ingerían pan con levadura. Aquellas ofensas hacían que Sara, ya anciana, corriera el riesgo de no poder ser enterrada en el cementerio de Beit Hayim, en Ouderkerk. Pero en el caso de Sara, Morteira, en general inflexible, se mostró dispuesto a relajar las normas.

Sara murió en 1628 y fue enterrada en Beit Hayim. Parece inconcebible que Uriel no asistiera al funeral en compa3ía de sus hermanos, y parece también que fue la intensidad emocional del momento la que lo indujo a intentar una reconciliación con la comunidad. Todo lo que tenía que hacer era retractarse de sus errores, y los esfuerzos que hizo en este sentido bastaron para que le permitieran regresar a la ciudad, aunque es posible que a veces asumiera el alias Adán Romez. Pero sus memorias, el *Exemplar*, ofrece una imagen de desventura cada vez mayor: Uriel fue acusado de comer alimentos no kosher y de otro delito mucho más peligroso: intentar disuadir a los conversos que llegaban a Holanda de volver al judaísmo rabínico. Estaba a punto de producirse una crisis. En 1639, está atestiguado que vivía en el Vlooienburgsteeg, a tiro de piedra de la sinagoga recientemente unificada del Houtgracht, y que había traspasado sus bienes materiales a Digna, su esposa, con la que había contraído matrimonio *sui juris*, acto en el que actuaron de testigos un gentil, dueño de una expendeduría de tabaco, y un judío fabricante de autómatas de ojos, cuellos y cabezas móviles,

diseñados para divertir al público que acudía a los recintos feriales.

A finales de la primavera de ese mismo año, Uriel se había hartado de la situación y realizó un rito oficial de expiación en la sinagoga. El procedimiento comportaba una humillación pública de veras traumática. El individuo que se sometía al rito de expiación tenía que vestirse de negro, como si estuviera de luto, y llevar en la mano una vela negra, como si se hallara suspendido entre la vida y la muerte, mientras se leían en voz alta las transgresiones que había cometido. Aunque los 39 azotes prescritos, que en otro tiempo se ejecutaban, habían sido sustituidos por el leve toque de un látigo o una correa sobre sus hombros desnudos, se exigía al suplicante que se prosternara de verdad y se tirara al suelo mientras la congregación pisaba su cuerpo.

No se sabe si fue antes o después de que toda la congregación lo pisoteara cuando empezó a escribir la historia de su vida; pero la redacción de este relato agudizó de hecho su desesperación, y cuando Uriel terminó su última página lo asaltaron sombrías ideas de autoinmolación. En su mente siempre distraída se coló la imagen de la pólvora y las pistolas. En el ataque que había escrito contra la tradición judía había ridiculizado a las generaciones que habían cometido el *kiddush hashem*, el sacrificio de sus propias personas y de sus hijos, antes que dejarse coaccionar y convertirse. Esos suicidios, decía, eran fruto de una ilusión sin sentido, pues las almas martirizadas no tendrían una buena acogida celestial; lo único que encontrarían sería oscuridad y polvo. Todo indica que cuando se acabó todo para él no tenía esperanza alguna en la vida de ultratumba.

Uriel da Costa no era un hombre profundo en especial, pero el momento de la historia judía que personifica sí lo era: el doloroso nacimiento y la prematura desaparición del judío secular, obsesivamente polémico y movido por la racionalidad y que, pese a su escepticismo, deseaba seguir siendo judío. Incluso la relación con su madre nos habla de esa patética ambivalencia. El renegado que se burlaba del concepto de la inmortalidad del alma, de la propia vida en el más allá, no quiso ser un obstáculo para que enterraran a su madre en un cementerio en el que sus restos descansaran junto a los de otros sefarditas que habían

fallecido en la idea de que sus almas irían a parar directamente al paraíso. Lo que hacía el *hérem*, cuando se aplicaba con todas sus consecuencias, era despojar de forma definitiva al judío del concepto de relación no ya con la Ley de Moisés, sino con el bendito alimento de la familia. Uriel perdió a sus hermanos y no supo encontrar personas afines fuera de ella. El hecho de que el *hérem* frustrara sus intentos de comprometerse en matrimonio, como dice en tono de queja en su autobiografía, quizá fuera la gota que colmó el vaso.

Por torpe, infantil, atolondrado y obstinado que fuera, Uriel da Costa, dando palos de ciego, inició algo que no acabaría con su suicidio. En otras épocas —en la nuestra, por ejemplo— habría encontrado una sinagoga que hubiera dado cabida a todas sus dudas, cuestiones, incluso a sus arranques de rabia y resentimiento. Algún rabino, no necesariamente un hombre con barba, se hubiera sentado a su lado y habría intentado encontrar una manera de hacer que siguiera siendo judío (consciente de que eso era lo que nuestro angustiado hombre deseaba).

Pero en Ámsterdam, en el siglo XVII, los hombres como Uriel da Costa se parecían demasiado al Hijo Malo del Séder de Pascua: un sofista inmaduro cuyo único placer consistía en tirar por tierra lo que innumerables generaciones de sabios habían construido, en restar importancia a los sacrificios judíos, y en utilizar su autocomplaciente astucia para hacer de menos al judaísmo tradicional, sin conocer siquiera la lengua en la que estaba escrito (quizá sobre todo el elaborado hebreo clásico de la Misná). La conducta de Uriel resultó intolerable en muchas ocasiones. Según Leone da Modena —que había sido acusado de atentar contra la tradición en materia de música litúrgica—, amenazaba con sustituir la figura del Judío Bueno (alabado por los gentiles, que visitaban su sinagoga y su salón) por la del Judío Malo (que no vacilaría en subvertir la autoridad revelada). Cuanto más pensaban en ello los guardianes de la comunidad, más se multiplicaban los motivos de su indignación. ¿Quién era ese individuo, ese recién llegado, ese antiguo cristiano que un día hacía profesión de

su fe judaica y al día siguiente la atacaba con todas las antiguas estratagemas de los perseguidores, acusando al Talmud de usurpación e incluso a Moisés de fraude? ¿Quién era ese que escupía sobre las tumbas de los mártires que habían caminado con firmeza hacia la muerte, recitando la *shemá* mientras eran achicharrados y convertidos en ceniza en la hoguera? ¿Quién era él para poner en peligro el pequeño espacio en el que poder respirar que los gentiles les habían concedido en Ámsterdam? Ese sería el significado histórico de Uriel da Costa. La suya fue la primera prueba de los retos que planteaba la libertad: ¿cómo impedir que los advenedizos sacaran los pies del tiesto? No tardarían en producirse otras pruebas por el estilo. Ámsterdam sería primero el parvulario y luego el gran laboratorio del judío secular.

No había nada en el muchacho de nariz larga y ojos oscuros sentado en uno de los bancos de la clase de Talmud-Torá que indicara a sus maestros que Baruch Espinosa se convertiría para el *kahal* en un quebradero de cabeza aún mayor que Uriel da Costa. Su padre, Miguel d'Espinosa, era un hombre de negocios, importador de frutos secos de España y Portugal: uvas de Málaga, higos secos, almendras del Algarve y aceite de oliva de otras regiones. Miembro de la sinagoga Beit Jacob, Miguel era lo bastante respetado dentro de la comunidad como para ser *parnás*, uno de los quince representantes que componían la junta de gobierno (formada por delegados de las tres sinagogas existentes antes de su unión en 1639), responsable de dirigir los asuntos de la comunidad y de representarla ante los *regenten* o magistrados de Ámsterdam. Miguel era además uno de los directores de la casa de empeño de la comunidad, y también *parnás* de la Talmud-Torá, el órgano de gobierno de todas las escuelas de la comunidad, incluidas aquellas a las que su inteligente hijo Baruch asistió desde los siete hasta los catorce años. Allí el muchacho adquiriría un buen conocimiento del hebreo leído, estudiaría la Torá y aprendería, en español, a explicar el significado de las lecturas semanales. No se sabe si luego pasó a las clases superiores, pero

resulta tentador imaginar que, si hubiera llegado hasta el quinto curso —en el que se estudiaba el *Shulján Aruj*—, sus profesores habrían sido primero Menasseh ben Israel y luego Jacob Judá León, «Templo». Aunque Baruch no llegara a ser uno de los eruditos *bokhurim*, la mayoría de los cuales estudiaban para hacerse rabinos, no cabe duda de que se había empapado de literatura hebrea, sobre la cual vertería luego sus opiniones críticas.^[36] Aunque tal vez abandonara la escuela Etz Hayim a los catorce años para ayudar a su padre en la gestión de su negocio, que no pasaba por sus mejores momentos, parece que el muchacho asistió a uno de los grupos de estudios semanales destinados a adultos laicos, el Kéter Torá, la Corona de la Ley, de Saúl Morteira. Puede que cuando unos años más tarde Morteira se enterara de que su antiguo discípulo Spinoza andaba propalando que la Torá no era de origen divino, que Moisés no merecía más respeto que Mahoma o que Jesús, y que la totalidad del judaísmo rabínico era un camino espurio hacia la salvación —o que de hecho no existía ninguna salvación, ni una vida del alma en el más allá—, la cólera del maestro lo indujera a dictar un decreto de excomunión tan feroz como el que se impuso en su momento a Uriel da Costa.^[37]

El 27 de julio de 1656, el *ma'amad* decretó ese *hérem*. Menos mal que el padre de Baruch, Miguel, que era miembro de dicho organismo, ya no estaba vivo y no tuvo que retorcerse las manos decidiendo la suerte de su hijo, en adelante apartado cruelmente de su familia y de la congregación de los israelitas. Apenas un año antes, Baruch estaba todavía rezando el *kaddish* por su padre, pagando impuestos a la comunidad y efectuando aportaciones benéficas (con la finalidad de socorrer a los que pasaban apuros económicos, aunque a una escala variable, lo que da a entender que el negocio de la importación prácticamente se había venido abajo). Para librarse de sus responsabilidades en caso de liquidación de la compañía se había convertido en pupilo de la Junta de Guardianes por orfandad, pues su edad (contaba por entonces veintitrés años) aún lo permitía. La mayoría de edad se alcanzaba a los veinticinco, de modo que aquella táctica tan evidente de evitar la responsabilidad civil usada por Spinoza

era estrictamente legal, pero no cabe duda de que despertaría cierta animadversión hacia su persona.[\[38\]](#)

En el *hérem*, el *ma'amad* decía que «hace días que teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Spinoza» había intentado apartarlo de sus malos caminos para que dejara de manifestar opiniones reprensibles y de cometer actos horrendos (quizá notorias violaciones del sábado y de las leyes dietéticas de la *kashrut*). La familia de Baruch había disminuido de forma notable. Su madre, Débora Hanna, había fallecido en 1638 cuando él tenía apenas seis años, y en efecto su muerte había sido un motivo de disgusto, pues Baruch se había visto privado, cuando aún era una criatura, de lo que, a su juicio, era el legado que le había dejado. Su padre, su madrastra (la tercera esposa de Miguel) y su hermana Miriam habían muerto todos en el espacio de un año. La guerra por mar con Inglaterra había incrementado las dificultades habituales de un negocio de importación como el suyo. Los piratas ingleses y los corsarios berberiscos se apoderaban de los barcos cargados de vino, aceite de oliva y frutas secas, que eran los productos con los que comerciaba la familia Spinoza. Aunque Baruch había intentado mantener la firma a flote durante casi dos años después del fallecimiento de su padre, la empresa estaba viniéndose abajo, incapaz de soportar el peso de las deudas.[\[39\]](#) La rendición a Portugal de Recife, el último reducto de los holandeses en Brasil, había acabado con el suministro de otro de los productos que trataba Spinoza: el azúcar. Los marranos brasileños habían vuelto a Ámsterdam, muchos de ellos sumidos en la más absoluta pobreza, y el temor que se extendió dentro de la comunidad infundió en el *ma'amad* la sensación de que debía mantener una vigilancia mayor aún sobre la heterodoxia. Las lealtades de los marranos podían resultar difíciles de precisar y, como daba a entender el desastre de Uriel da Costa, podían descarriarse y seguir impulsivamente cualquier herejía. En momentos como aquel no convenía que la comunidad empezase a cobrar mala fama entre los cristianos. Y el joven Spinoza constituía una amenaza en este sentido.

Al parecer, la crisis no se produjo de forma repentina. El *hérem* afirmaba que

«los señores del *ma'amad* [...] habían procurado por diferentes modos y promesas apartarlo de sus malos caminos, y no pudiendo remediarlo, antes bien, teniendo cada día más noticias de las horrendas herejías que cometía y enseñaba, y de las monstruosas acciones que practicaba, teniendo de esto muchos testimonios fidedignos que declararon y atestiguaron todo en presencia del dicho Spinoza, cosas de las que quedó convencido, todo lo cual examinado en presencia de los señores *hamamim*, deliberaron con su parecer que el dicho Spinoza sea “heremizado” [excomulgado] y apartado de la nación de Israel».[40] El lenguaje utilizado a continuación era más exagerado incluso que el de cualquiera de los 38 decretos de expulsión anteriores, incluido el de Uriel da Costa. Baruch, cuyo nombre significa «el Bendito», se convirtió en adelante en «el Maldito».[41]

Con una sentencia de los Ángeles y de los Santos, con el consentimiento de Dios Bendito y con el consentimiento de toda esta Congregación, delante de estos Santos Libros, nos «heremizamos», expulsamos, maldecimos y conjuramos a Baruch de Spinoza [...] Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse, maldito sea al levantarse, maldito sea al salir, y maldito sea al entrar. [...] No quiera Adonai [el Soberano Señor] perdonarlo, que luego se derrame el furor de Adonai y su celo sobre este hombre y caigan sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de esta Ley. Y que Adonai apague su nombre de bajo los cielos, y que Adonai lo aleje, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento escritas en el Libro de esta Ley. Y vosotros, los entregados a Adonai, que Dios os conserve a todos vivos, advirtiendo que nadie puede hablarle de palabra ni por escrito, ni concederle favor alguno, ni bajo el mismo techo estar con él, ni a una distancia de menos de cuatro codos, ni leer papel alguno hecho o escrito por él.

¿Cómo se había llegado a esa situación? Cuando fue expulsado de la comunidad en el verano de 1656 Spinoza todavía no había publicado nada (a diferencia de Uriel da Costa); pero cuando empezó a comunicar sus opiniones hacia 1660 reconocería que habían sido fruto de una «larga reflexión». Resulta difícil precisar lo larga que fue exactamente esa reflexión, pero en 1655 había llegado a Ámsterdam un judío que abrigaba las mismas dudas que él. Daniel (o Juan) de Prado era médico y poeta, veinte años mayor que Spinoza, hombre alto,

moreno, con barba y «de nariz grande», según cierto testigo. Conoció a Spinoza cuando ambos asistieron a la *yeshivá* Kéter Torá de Saúl Morteira, y las explicaciones del Talmud que ofrecía el rabino no hicieron más que intensificar la propensión a rechazarlo que ambos compartían en secreto. Al tiempo que se espoleaban uno a otro, se unió a ellos un tercer rebelde, otro inmigrante marrano, Daniel Ribera, que acababa de abandonar la Iglesia católica lleno de dudas heréticas, y que estaba dispuesto a hacer uso de ellas en el recién descubierto judaísmo.

Es un tópico de la bibliografía sobre Spinoza afirmar que fue la escuela de latín que regentaba Franciscus van den Enden en su casa a orillas del Singel la que condujo al joven Baruch a su rechazo «herético» de la Torá y el Talmud. Van den Enden era famoso por ser un libertino y un librepensador peligroso, y se sabe que Spinoza se asoció con él en 1657-1658. Es posible que Baruch se trasladara a vivir a su casa, y es seguro que actuó en las producciones que dirigió Van den Enden de las comedias del poeta latino Terencio. Sin embargo, no hay pruebas documentales fiables de que Spinoza se mantuviera en ningún sentido próximo a Van den Enden durante los años anteriores a su expulsión de la comunidad, y mucho menos de que fuera ya discípulo del dualismo cuerpo-mente de Descartes. Los mentores del descreimiento de Spinoza durante este periodo fueron todos ex judíos conversos que tenían fuertes lazos con España y Portugal. Daniel de Prado, que había heredado muchas de las herejías de Uriel da Costa, quizá se convirtiera en el tutor extraoficial del otro pensador, más joven y más profundo. En agosto de 1659, dos testigos (amistosos) que declararon ante el tribunal de la Inquisición de Madrid —fray Tomás Solana y Robles, y el capitán Miguel Pérez de Maltranilla— afirmaron que habían conocido a Prado y a Spinoza el año anterior.^[42] Dijeron de ellos de manera unánime que compartían las mismas opiniones y que habían sufrido la misma suerte al ser expulsados de la comunidad judía por asegurar que la Ley de Moisés era falsa. Da la impresión de que el significado de «falsa» en este caso quizá fuera el argumento explosivo que Spinoza desarrollaría más tarde en el

Tractatus Theologico-Politicus, que la Torá debería interpretarse esencialmente como una constitución política, y no como una revelación.^[43] Igual de ofensiva era la insistencia, compartida por Daniel de Prado y por Spinoza y heredada de Uriel da Costa, en que «las almas morían en el cuerpo, y en que no había ningún Dios excepto filosóficamente». Un año antes, en 1658, Prado y Ribera habían sido acusados por diez adolescentes (entre ellos un tal Jacobo Pina, que se calificaba a sí mismo de «poeta») de imbuirles ideas escandalosas, por ejemplo que Moisés era «un hechicero», que sus leyes habían sido redactadas en beneficio propio y de Aarón, que la idea de que la divina providencia intervenía en el mundo de los hombres era un mito, que la antigüedad del mundo era mucho mayor que la que afirmaba la Biblia, que los rituales impuestos por los rabinos eran absurdos y que era un disparate afirmar que constituían una ruta para conseguir la vida en el más allá. Los adolescentes acusaron incluso a Prado y a Ribera de inducirlos a llevar a la sinagoga espadas escondidas debajo de la capa, y de instigar una «rebelión» contra las leyes más ridículas, hasta el punto de amenazar de muerte a los rabinos. Este último detalle tal vez fuera una broma, o tal vez no.

Daniel de Prado, pues, era el cabecilla de un ruidoso grupo de individuos que se hacían pasar con total descaro por descreídos y se presentaban ante una audiencia de muchachos fácilmente impresionables como una especie de príncipes de los locos a la judía. Las payasadas de aquellos descreídos eran las chiquilladas previsibles: fumar de manera ostentosa por la calle en sábado, zamparse un buen menú de alimentos prohibidos y armar alborotos en el patio de la sinagoga, o incluso dentro de ella. La tosquedad de la rebeldía de Prado no debe confundirse con las meticulosas reflexiones filosóficas de Spinoza, pero tampoco cabe duda de que durante algún tiempo, antes y después del *hérem*, Baruch anduvo con aquella pandilla de provocadores. Quizá fuera harto previsible que, llegado el caso de tener que dictar una excomunión, Prado se convirtiera en el cabecilla y primer candidato en virtud de su edad y del aire de peligroso carisma que lo rodeaba. Igual de previsible es el hecho de que fuera

también el primero en recoger velas. Al ser amenazado con la excomunión en julio de 1656 se volvió loco de desesperación y rogó al *ma'amad* que revocara el decreto de expulsión de la comunidad. En Ámsterdam no escaseaban los médicos judíos, de modo que quedar desconectado de su modesta reserva de posibles pacientes equivalía a la ruina. Por tanto, llegado el momento, Prado subió a la *tevá*, se dio una buena tanda de golpes en el pecho y reculó, «retractándose de sus maléficas opiniones». Su arrepentimiento, no obstante, fue solo temporal. En febrero de 1657 fue de nuevo expulsado de la comunidad, y esta vez le preguntaron si no preferiría quizá marcharse de Ámsterdam, en cuyo caso el *ma'amad* habría contribuido económicamente a agilizar su marcha.

La prioridad inmediata era echar de Ámsterdam a los alborotadores antes de que pusieran en peligro la reputación de la comunidad frente a los *regenten* de la ciudad. Deshacerse de Daniel Ribera, el antiguo cura, quizá fuera todavía más urgente, pues además era maestro y, por si fuera poco, de alumnos pobres, a los que el *ma'amad* tal vez considerara los más impresionables. Pero parece que Ribera no aguardó a ser expulsado, ni siquiera a que le pidieran que se marchara, sino que lo hizo por decisión propia, trasladándose a Bruselas a vivir en casa de su hermano, oficial de caballería, y volviendo muy probablemente al seno de la Iglesia.

El temple de Spinoza era muy distinto. Uno de sus primeros biógrafos, Jean-Maximilien Lucas, escribió que tras dictar la orden oficial de su expulsión de la comunidad, los señores del *ma'amad* solicitaron a los *regenten* que desterraran de inmediato al renegado de la ciudad. Y por supuesto habrían podido afirmar que la irreverencia de Spinoza, y en particular el hecho de que negara la inmortalidad del alma, constituía una amenaza para las iglesias tanto como para la sinagoga. Pero semejante solicitud a los magistrados de la ciudad no se produjo nunca. Ningún miembro de la comunidad judía presentó petición alguna instando a las autoridades a que lo obligaran a irse de Ámsterdam. Por el contrario, parece que la comunidad se apartó de lo que era habitual en ella, a pesar de la violencia de sus maldiciones, y le ofreció dinero a cambio de que se

comportara debidamente y que hiciera acto de presencia en la sinagoga de vez en cuando. Cualquier cosa con tal de mantener la paz. Pero Spinoza, como escribiría más tarde, no estaba interesado en llevar una vida de hipócrita.

Desconectado de su hermano Gabriel (que, a pesar de todo, siguió llamando a su negocio de importación con el nombre de siempre, Bento y Gabriel Spinoza), abandonó Vlooienburg, pero siguió siendo un personaje conocido en Ámsterdam. Spinoza no se retiró a la oscuridad de la vida solitaria y de la actividad filosófica, sino todo lo contrario. Con independencia de que se fuera a vivir con Van den Enden en su escuela de latín a orillas del Singel, es indudable que mantuvo una estrecha relación con él y con un animado grupo de eruditos, pensadores o simples tertulianos escépticos. Quizá fuera incluso a las reuniones de los «colegiantes» salidos del Colegio de Ámsterdam de Adam Boreel, en cuyo caso no es descabellado pensar que llegara a conocer a Rembrandt, que, como él, estaba atravesando por un momento de ruina económica. Aquella época supuso el inicio de una relación que duraría toda su vida con personajes y pensadores de mentalidad similar a la suya. Cuando por último se decidió a marchar, primero a Rijnsburg y unos años más tarde a Voorburg, y emprendió su trabajo como afilador y pulidor de lentes, lo que buscaba era el silencio que necesitaba para concentrarse en su actividad filosófica, pero igual de revelador es el hecho de que ambas localidades estuvieran cerca de los grandes centros de la erudición, la religión y la política, pues estos tres campos constituían el meollo de sus preocupaciones. Rijnsburg se encontraba a pocos kilómetros de Leiden y de sus bibliotecas y aulas universitarias, y Voorburg cerca de La Haya, donde Spinoza buscaría el apoyo de la familia Huygens. Christian Huygens, el hijo de Constantijn, cuyos trabajos de óptica debieron de animar a Spinoza a intentar un acercamiento, toleraba su atención, pero se refería invariablemente a él llamándolo de forma harto elocuente «el judío de Voorburg». El hermano de Christian, Constantijn Junior, parece que era más cordial con él. Pero Benedictus (como se llamaba ahora Spinoza, que había latinizado su nombre original, Bento [Benito]) se convirtió en un corresponsal incansable, perseguidor de compañeros

de fatigas filosóficas y promotor de discípulos, siempre deseoso de establecer un intercambio de opiniones sobre intrincados problemas de percepción.

Spinoza tal vez permaneciera en Ámsterdam cerca de cinco años después de que se dictara el *hérem* contra él, y fue allí y no en el taciturno aislamiento autoimpuesto donde empezó a poner por escrito su repudio de toda la cultura religiosa en la que se había criado, lo que alteró drásticamente su vida. En su primera obra, el *Tratado de la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*, escrito antes de cumplir los treinta años), rechaza con desdén la revelación escritural de todas las religiones por considerarla una mera «ficción». Pero comienza el *Tratado* con un examen general de lo que es una vida loable, o, mejor dicho, una muerte absurda:

Después de que la experiencia me enseñó que todo lo que sucede normalmente en la vida corriente es vano y fútil; y cuando vi que todo lo que temía y provocaba temor en mí no contenía en sí nada bueno ni malo, sino solo el efecto que excitaba en mi ánimo, decidí finalmente indagar si había algo que fuera el verdadero bien, que fuera alcanzable de por sí, y por el que, abandonadas todas las demás cosas, pudiera ser afectado el ánimo; y en definitiva si había algo por medio de lo cual, una vez descubierto y adquirido, fuera posible gozar eternamente de una felicidad continua y suprema.

A continuación sigue el catálogo, familiar para los humanistas, de falsos caminos hacia esa felicidad —la fama, la riqueza, el amor sensual, el honor...—, de los que se hacía burla, como es bien sabido, en la *Guía de perplejos* de Moisés Maimónides (que sin lugar a dudas Spinoza habría conocido y estudiado durante sus años de escolar): «Pues lo que las más veces ocurre en la vida, y lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres cosas: riqueza, honor y placer sensual. Y cada una de ellas distrae la mente hasta tal punto que apenas puede uno pensar en cualquier otro bien». La fama hace que quien la persiga viva su vida según las luces de sus congéneres, la búsqueda de la riqueza resulta perniciosamente adictiva y el placer sensual no es más que el prólogo al arrepentimiento del día siguiente. Se había dado cuenta, dice Spinoza, de que todos los bienes

considerados deseables por la mayoría en realidad conducen a la muerte, y que él mismo se hallaba en un peligro extremo, «como el enfermo grave que, cuando prevé una muerte segura si no recurre a algún remedio, se ve impelido a buscarlo con todas sus fuerzas, por incierto que sea, pues en él se cifra toda su esperanza». El gran error radicaba en amar algo que es perecedero. «Mas el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta el alma con una alegría pura y exenta de toda tristeza; lo cual es grandemente deseable y un fin que debe ser buscado con todas nuestras fuerzas.»

Ese gran objeto —el orden de la naturaleza, infinito, inmutable, majestuosamente imperturbable— estaba en la mente de Spinoza ya incluso en 1660 o 1661, aunque de momento no era más que una noción instintiva vislumbrada en el horizonte de su indagador intelecto. Y si esos ejercicios iniciales de autoaclaración —el pulido de la lente de su propia lucidez— suenan vagamente familiares a nuestros oídos, es porque deben en gran medida no solo a la larga tradición clásica (desde Platón y Aristóteles) de devoción a la iluminación más que al mundo sombrío de las gratificaciones comunes, sino también a una tradición judía paralela que definía la vida digna de ser vivida más o menos en los mismos términos. Ya en el siglo IX, en Mesopotamia, Saadías el Gaón había insistido en que la razón era indispensable para resolver las incoherencias de la Torá. En el siglo XI, el poeta, filósofo y rabino Abraham ibn Ezra (Abenesdras) ya se había percatado de los añadidos, las repeticiones y las interpolaciones existentes en la Torá, que excluían la posibilidad de que Moisés la hubiera escrito en su totalidad, y ponía en cuestión la verdad literal de los milagros más improbables y sensacionales, siendo su favorito el mismo que utiliza Spinoza como demostración de la naturaleza ficticia de la Biblia: la detención del sol durante la batalla de Ai hasta que Josué saliera victorioso. Pero la narración que hacía Spinoza de una peregrinación intelectual hacia la iluminación, rechazando las formas inferiores de gratificación y culminando con la percepción mental de su unión con el universo inmutable, quizá viniera casi

directamente de las páginas sublimes y señeras de la *Guía de perplejos* de Maimónides (con la enorme deuda que habían contraído con los filósofos griegos). Casi. La vía del razonamiento de Maimónides se detenía ante las puertas de la pura fe: el carácter en último término incognoscible de Dios.^[44] Como sucede con la mayoría de las visiones aristotélicas del universo, el mundo estaba dividido entre una esencia intangible y abstracta y una existencia creada por materia, y era en este último ámbito inferior donde debía descubrirse la naturaleza, sus sublimes patrones y ordenamientos que reflejaban con vaguedad la majestad de una idea organizadora. Remitiéndonos a la Torá y a las sagradas escrituras hebreas, solo a Moisés, con la faz radiante por la luz de la zarza ardiente, se le había permitido ver a Dios, y las leyes escritas por la divinidad eran el residuo de esa iluminación, impuestas al mundo de los hombres para ser transmitidas de generación en generación por los hijos de Israel.

Pero para Spinoza no podía haber división alguna entre entendimiento divino y terrenal; no podía haber ningún motivo (como no fuera un timorato respeto acrítico) que justificara esa distinción. Y, aunque enseñara la filosofía y la epistemología de Descartes a sus discípulos, tampoco suscribía el dualismo cuerpo-mente del filósofo francés. Era puro monismo. Una vez despejado el embrollo de ficciones y supersticiones heredadas, y una vez comprobado que las visiones proféticas eran productos de una imaginación inspirada, supeditando un tipo de conocimiento inferior al obtenido por medio de la investigación científica de la naturaleza, podía comprobarse que el Dios no causado era sencillamente idéntico a la totalidad de la naturaleza creada. Perseverando y con gran esfuerzo, la mente era capaz de aprehender las cualidades perfectamente entrelazadas y las acciones de la naturaleza —las revoluciones de los planetas o las simetrías de los cristales— sin necesidad de postular una divinidad incansablemente intervencionista. El verdadero Dios no era nada más, pero tampoco nada menos, que ese universo natural en movimiento, un movimiento que seguía adelante del todo insensible a las acciones de los hombres, ignorante del concepto de «pecado» (por supuesto, creación humana), y también de cualquier camino de

salvación predeterminado. Ese *Deus sive Natura*, como luego diría Spinoza, era moralmente indiferente, orgánicamente autosuficiente, y no contenía historias ni guardaba enseñanzas morales. Uno y otra tan solo eran.

Se deduce por tanto que ese Dios o naturaleza tenía que ser universal y no propiedad de ninguna religión que pretendiera poseer una revelación exclusiva. ¿Significaba eso que su enorme cambio de mentalidad lo había apartado por completo (y de manera mucho más definitiva que cualquier decreto de excomunión) de todo lo que pudiera calificarse de judío? ¿Que la importancia de Spinoza para el mundo dependía de que dejara de ser judío, en cualquier sentido mínimamente significativo? Tal como se concebía de forma oficial la identidad judía en el siglo XVII la respuesta a estas preguntas solo podía ser afirmativa. Pues la premisa de compartir el Dios o naturaleza válido para todos de Spinoza suponía descartar todas las fantasías (tal como él las veía) de un Dios antropomórfico que hablaba directamente con los patriarcas y los profetas, que establecía una alianza con los hijos de Israel y les entregaba las leyes que definían cuáles eran las formas de vivir como un judío. Lo que de bueno tuvieran esas leyes tenía que ser bueno para todo el mundo. Moisés y el o los que hubieran escrito la Torá después de él habían afirmado que esas leyes eran una posesión especial y particular de los judíos, en el sentido de que les prometían que, si las observaban, la sociedad política que habían creado resistiría. Su origen directamente divino era una fábula de conveniencia, hecha a medida para el nivel de comprensión «infantil» de los hebreos y necesaria para asegurar su cohesión.

Una vez que se descartaba la autoridad divina de la escritura revelada, o al menos una vez que esa autoridad era relegada a un tipo de conocimiento inferior, toda la superestructura de comentarios explicativos proporcionada por generaciones y generaciones de sabios y rabinos (y, de paso, por generaciones y generaciones de clérigos y teólogos cristianos) se volvía redundante. Determinar con exactitud qué clase de acciones capacitaban a un judío para gozar de la vida

en el más allá y qué clase de transgresiones lo ponían en peligro no tenía ningún sentido, y la imagen de un Dios dictando sentencia, escribiendo el nombre de unos pero no el de otros en el Libro de la Vida el día de Rosh Hashaná, esto es, el día de Año Nuevo, estaba, a juicio de Spinoza, burdamente antropomorfizada, era una adulteración caricaturesca de una entidad esencialmente sin forma que había puesto la naturaleza en movimiento y luego se había abstraído de sus actividades mundanas.

Por otro lado, dejando a un lado por un momento las múltiples afinidades que la concepción del universo de Spinoza guardaba con ciertos elementos de la cosmología cabalística (que presuponían también una divinidad abstracta e indiferente, relegada en el *tzimtzum* a un vacío creativo), sería más exacto decir que lo que había abandonado Spinoza era el judaísmo, la religión judía. Durante milenios era eso lo que había implicado ser judío, y su abandono comportaba la conversión a alguno de los sistemas alternativos de religión monoteísta. Hasta Spinoza, no había existido ningún otro sitio al que pudiera ir un judío que deseara desapegarse de las prescripciones literales de la literatura religiosa o de una interpretación literal de la Biblia. Pues bien, Spinoza había creado ese oasis de conocimiento. «Judío secular», la denominación informal utilizada para designar a un gran número de judíos, es quizá en este caso un oxímoron excesivo, pues parece más afín al ateísmo que Spinoza había rechazado con vehemencia en repetidas ocasiones. Spinoza no consideraba que el universo fuera una pieza creada a sí misma de maquinaria material; por el contrario, la esencia de su genio operacional era idéntica al Dios no causado. Pero la dificultad de entender esta concepción como el lugar al que podía dirigirse un judío y seguir siendo judío significa que Spinoza no tendría seguidores hasta varias generaciones, incluso varios siglos después. De hecho, hasta que no hubiera científicos como Albert Einstein, que se consideraba a sí mismo inequívocamente judío, que nunca se separó de la historia de los judíos y que se compadecía de la aridez del ateísmo, sordo, como él decía desdeñosamente, «a la música de las esferas». Pero cuando en 1929 le insistieron en que se manifestara

acerca de su creencia en Dios, Einstein explicó: «Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía ordinaria del mundo, y no en un Dios que se preocupa por el destino y las acciones de la humanidad».

Sin embargo, para la inmensa mayoría de los judíos que vivían en el mundo de Spinoza aquello no bastaba. El filósofo les pedía que abandonaran todo aquello que los había mantenido cohesionados durante milenios frente a incesantes persecuciones, matanzas y represiones: su concepción del nombramiento histórico divino; su autoinvención a través de un corpus de literatura a la vez poética y ética; su convicción, reiterada todos los años en el calendario sagrado, de obtener la liberación en la ley; el consuelo en medio de sufrimientos inconcebibles de que al final el plan providencial que había diseñado Dios para ellos y para el mundo en general se haría realidad y el Mesías llegaría. Y ¿a cambio de qué exactamente se suponía que debían dejar todo aquello? ¿Una verdad sin rostro que afirmaba que toda esta historia era una quimera, un fantasma, y que en realidad se hallaban disueltos en el organismo general de la humanidad, ni más ni menos, sometidos a las mismas leyes de la naturaleza que gobernaban a todos los demás, sin el menor resquicio de libre albedrío que les permitiera escoger entre una vida de justicia y una vida de impiedad?

Estaría bien, desde luego, que otros llegaran a la conclusión de que, científica y filosóficamente hablando, los judíos eran lo mismo que las demás personas que habitaban bajo la luz del sol y de la luna. Pero fuera de Holanda, e incluso dentro de ella, había poquísimas pruebas de que así fuera. Así que no era suficiente.

Un pasaje del *Tractatus Theologico-Politicus* revela, sin querer, la aridez psicológica del llamamiento de Spinoza a sus correligionarios judíos y a los cristianos que compartían con ellos la riqueza imaginativa de la Biblia. Para demostrar el tipo inferior y poco fiable de conocimiento que se puede extraer de las Escrituras, Spinoza señalaba que la medida de las dimensiones del Primer Templo ofrecidas por Salomón en el libro de los Reyes (y más adelante, de forma mucho más elaborada, en el de Ezequiel, convirtiéndose en objeto favorito

de toda clase de comentarios), no podía tomarse en serio, pues el sabio rey no tenía los conocimientos necesarios para hacer creíbles esas mediciones, sino solo una noción rudimentaria de la relación existente entre el diámetro y la circunferencia del círculo. Spinoza arremetía, pues, contra dos formas de credulidad: la tradición en rápido crecimiento del saber protomasónico de una arquitectura y una ingeniería de origen divino y cultural, y por supuesto las multitudes que acudían a visitar la maqueta de Jacob Judá León, expuesta en una casa situada a la vuelta de la esquina, en el propio barrio de Vlooienburg en el que él mismo había vivido. Y que no por ello cesaban de visitarla.

III. ¡JUDÍOS EN AMÉRICA!

Estaba formándose una tormenta en la cordillera. Grandes columnas de nubes negras, cargadas de lluvia, se cernían sobre la reata de mulas que avanzaba a lo largo de un paso de montaña. Antonio de Montezinos, natural de Vila Flor, en Portugal, trasladaba sus bienes desde la zona noroeste de Nueva Granada a la meseta volcánica de la provincia de Quito. Violentas ráfagas de viento, que anunciaban el aguacero que estaba a punto de descargar, arreciaban sobre la reata por un lado, golpeando bolsas, cofres y bestias de carga a medida que bajaban por la ladera. Los portadores gateaban como podían por la pendiente para recoger los bultos que caían rodando mientras los elementos desencadenaban su violencia. Luego, en el campamento montado para pasar la noche, Montezinos oyó a los portadores maldecir su suerte y a los españoles, que los utilizaban de forma tan inicua. El propietario de las mulas, Francisco del Castillo, llamado Cazique, hacía lo que podía para animarlos, recordándoles que dentro de poco tendrían algún día de descanso. Pero los hombres respondían que no se lo merecían, pues todas aquellas penalidades eran un castigo de Dios por los malos tratos que ellos mismos habían infligido a otros, a «una gente santa y [que es] la mejor del mundo», y que todos los trabajos e inhumanidades que los españoles

usaban con ellos los tenían bien merecidos por esta culpa. Montezinos llevó queso, pan y cuencos llenos de requesón a Francisco, reconviniéndole por hablar mal de los españoles, a lo que Francisco replicó que no había contado ni la mitad de los males que habían causado a aquellos seres indefensos, pero que en breve se verían vengados. Con la ayuda de «una gente oculta» los indios devolverían a los españoles en especie el daño que habían recibido.[45]

¿Quién era aquella «gente santa y la mejor del mundo»? La cuestión estuvo atormentando a Montezinos todo el tiempo que permaneció preso en una celda de la cárcel de la Inquisición en Cartagena de Indias. Al poco tiempo de llegar de su viaje por la montaña había sido detenido, acusado de «judaizar» en secreto, lo cual no era más que la pura verdad, pues, pese al grandísimo cuidado que había tenido de aparentar que era un cristiano nuevo sin tacha, era también Aharón Leví, judío. Desde que dieron comienzo los viajes de Colón, y en especial a partir del tercero (emprendido con la esperanza de encontrar el paraíso terrenal), la perpetua búsqueda de las Tribus Perdidas había adquirido una geografía americana.[46] Un apócrifo del Antiguo Testamento, el segundo libro de Esdras, investigaba las afirmaciones crípticas que hablaban de unos israelitas deportados que habían sido enviados a las regiones más remotas del mundo, incluidas ciertas «islas lejanas», que de inmediato hicieron pensar en el Caribe. Uno de los que desarrollaron este tipo de especulaciones fue otro Antonio Montesinos, un fraile dominico de Lima, que en 1511 había afirmado con rotundidad que «los indios de las islas y de la tierra firme de las Indias [...] son hebreos, descendientes de las Diez Tribus Perdidas».[47] Este Montesinos era uno de los muchos escritores y viajeros españoles que habían participado en la conquista de las Américas y habían llegado a esa misma conclusión, a menudo por razones no demasiado convincentes. En su *Historia general de las Indias*, Francisco López de Gómara decía que el tamaño de las narices de los indios ponía de manifiesto que debían de descender de los israelitas. Un comentarista tan sofisticado como Bartolomé de las Casas pensaba que la palabra «Cuba» procedía del hebreo *kova*, término que designa cierto tipo de casco o gorro. Y Diego de Landa,

obispo de Mérida, en México, juraba allá por 1560 que algunos viejos de su diócesis de Yucatán «dicen haber oído a sus antepasados que pobló aquella tierra cierta gente que entró por levante». Muchos de los que defendían la teoría de que los americanos eran judíos afirmaban que habían emigrado hasta allí desde el nordeste de Asia, la tierra que desde época medieval había sido llamada Arzereth. O bien habían cruzado a través de un puente de tierra que luego había quedado inundado por las aguas (lo cual no dista mucho de la verdad histórica), o bien, como creía el obispo de Yucatán, a aquella gente originaria de levante «había Dios librado abriéndoles doce caminos por el mar». De ser cierto, añadía, «era necesario que viniesen de judíos todos los de las Indias».[48] Era como si, al quedarse sin ellos a raíz de la expulsión de 1492, los españoles se hubieran privado a sí mismos de los judíos en virtud del gran plan histórico que el Todopoderoso había decretado para su imperio cristiano. El descubrimiento de los israelitas primitivos en las Américas volvía a introducir a los judíos en ese plan providencial, sin la inconveniencia de tener que vivir con ellos.

Tampoco resulta tan difícil, por tanto, entender por qué Aharón Leví, atormentado e infeliz, habría querido arrebatar el relato de los israelitas-indios a sus torturadores y desarrollar a partir de él un cuento fantástico en el que los indios maldecían la barbarie de los españoles y en el que él, perteneciente a la nación oprimida de Judá, llegaría a encontrarse cara a cara con las Tribus Perdidas. Repasaba una y otra vez los detalles más sugerentes. ¿Habían hablado los porteadores en sus murmuraciones de aquel pueblo oprimido y «desconocido», oculto quizá no solo por la densidad de la selva, sino también por un río que no se podía vadear, un Sambatión de los trópicos? Durante los dieciocho meses de su encarcelamiento, rodeado de murciélagos frugívoros que colgaban de los árboles que había detrás de la casa de examinación, estuvo dándole vueltas a esta idea como quien se rasca el cuerpo intentando sacarse un insecto que se le hubiera metido debajo de la piel. Si Dios por su infinita misericordia lo sacaba de la prisión, regresaría a la cordillera y buscaría a aquel pueblo escondido. No tendría paz hasta que lo encontrara.

Montezinos fue liberado en septiembre de 1641 y casi de inmediato partió hacia el interior del país. En el puerto fluvial de Honda, donde había un puente que cruzaba el río Magdalena, entre indios ondaïma que mascaban hojas de coca, encontró a su antiguo guía, Francisco el Cazique, que accedió a regresar con él a la cordillera por el pago de tres patacas o piezas de a ocho, el precio habitual de ese servicio. Aquel viaje cambiaría la vida de Montezinos, y la relación que hizo de él electrizaría a todo el mundo, tanto judío como cristiano.

En un momento dado, a lo largo del camino, el converso reveló a Francisco su verdadera identidad y le dijo que era Aharón Leví, hebreo de la tribu de Leví, y declaró dramáticamente: «Mi Dío es Adonai, y todo lo demás es engaño». Francisco no pareció sorprenderse, antes bien, preguntó al judío si estaba o no dispuesto a penetrar en el interior del país en busca del meollo del misterio. Los papeles de señor y criado se invirtieron. «Si eres hombre de ánimo, valor y esfuerzo, que te atrevas a yr conmigo, sabrás lo que desea fazer», dijo el indio a Montezinos, pero le advirtió de que comería solo maíz tostado y tendría que obedecer las órdenes del guía sin poner ningún reparo. Antes de emprender de nuevo la marcha, Francisco ordenó a Montezinos que abandonara los signos visibles de su condición de gentil —la espada y la capa— y que cambiara sus botas por alpargatas (sandalias de cáñamo). No habría mulas ni porteadores, tan solo ellos dos, provistos de un palo, dos cuerdas, «la una dellas de nudos con un gancho de dos garabatos», que necesitarían para subir por las peñas, y la otra delgada, «para atar en las balsas y passajes de ríos».

Los dos hombres caminaron hacia el oeste en medio de la bruma durante más de una semana, deteniéndose a descansar el sábado, el silencio de la selva roto tan solo por el vocerío de criaturas invisibles. Al llegar a la orilla de «un río mayor que el Duero» (tal vez un afluente del Amazonas, o incluso quizá este mismo), se detuvieron. «Aquí as de ver a tus hermanos», le hizo saber Francisco. De repente se divisó una gran humareda en la orilla opuesta, y cuando empezó a disiparse el humo Montezinos vio acercarse una canoa en la que iban remando tres hombres y una mujer. «Es esta gente algo tostada del Sol, el cabello en

algunos les llegava hasta las rodillas, otros lo trahían más corto, otros como se trahe comúnmente en general cortado por parejo, buenos talles, buenas caras, buen pie y pierna, en las cabeças un paño al derredor.»^[49] La mujer salió de la barca y mantuvo un largo coloquio con Francisco, que Montezinos no pudo entender, pero fuera lo que fuera lo que hablaran entre ellos fue lo bastante tranquilizador para que los hombres saltaran de la canoa a tierra y abrazaran a Montezinos, que quedó totalmente desconcertado. La mujer hizo lo mismo, tras lo cual el judío vio a Francisco arrojarse a los pies de esas personas. Como si de una ceremonia se tratara, dos de los hombres se situaron cada uno a un lado de Montezinos (quien jura que lo que cuenta es verdad) y recitaron los primeros versículos de la *shemá* hebrea, la oración diaria de afirmación: «Escucha, Israel, Adonai es nuestro Señor, Adonai es Uno», palabras que salen de los labios de cualquier judío que contempla una cosa que le infunda asombro o terror. Hablándole a través de Francisco y contando con los dedos, los dos indios le dijeron que eran hijos de Abraham, Isaac, Israel (Jacob) y Rubén. A continuación siguieron con una extraña recitación formal de mensajes que para Montezinos poseían un tono entre críptico y oracular, como si salieran de boca de alguno de los profetas menores. «Los que quisieren venir a vivir con nosotros, les daremos tierras.» «Ioseph vive en medio de la mar.» «Un día hablaremos todos, haziendo en este tiempo con la boca ba, ba, ba, y saldremos como que nos parió la tierra.» Y luego añadieron: «Embía doce hombres de todos señalando barbas, que escriban».

Entusiasmado por la seguridad de haber encontrado a los israelitas perdidos, Montezinos, que ansiaba saber muchas más cosas, lo único que pudo sacar de los indios hebreos fue la repetición una y otra vez de las mismas manifestaciones formularias. Al cabo de tres días, la impaciencia se apoderó de él e hizo un burdo intento de apoderarse de su canoa con la idea de cruzar el río y pasar a la otra orilla, de donde habían venido. Se desencadenó una pequeña lucha. Montezinos se cayó al río y, como no sabía nadar, habría perecido ahogado de no haber sido salvado por aquellos dos «hermanos». Ofendido por tanta impulsividad,

Francisco dijo a Montezinos que debía permitir a la tribu que le contaran su historia a su manera y en el momento que ellos escogieran, advirtiéndole de que si los apremiaba o los amenazaba le responderían con mentiras. Montezinos, pues, no tuvo más remedio que refrenar su impaciencia, y cuando llegó el momento de marchar los indios hebreos le trajeron todo lo que pudiera necesitar para el viaje de regreso: carne, ropa y animales.

«Tus hermanos los hijos de Israel —le contó Francisco cuando emprendieron su largo camino de vuelta— los truxo Dios a estas tierras haziendo con ellos grandes maravillas, muchos asombros, cosas que si te las digo, no las as de creer.» Según las tradiciones que había recibido de sus padres y estos de los suyos, el pueblo de los rubenitas se había establecido en el país mucho antes que el suyo, que hizo la guerra contra ellos y los relegó a la selva y a las montañas. Después de muchos vanos intentos, sus hechiceros, los *mohanes*, reconocieron que se habían equivocado, y que el Dios de aquel pueblo, a pesar de las apariencias de lo contrario, era omnipotente. Un día se levantarían, liberarían al país de los españoles, vengando sus atrocidades, y lo harían de nuevo suyo, como lo había sido antes. Al mismo tiempo sus hermanos se alzarían en armas de un extremo a otro de la Tierra y establecerían el reinado de los justos. En ese momento «serán señores de todos los pueblos del mundo». De modo que, según había dicho uno de los hechiceros indios, «algunos de vosotros que quisierdes ser venturosos, pegaos a ellos [...] y aguardad el día de la liberación». De ahí las esperanzas que todos habían depositado en el mensaje y en el mensajero.

En Honda, Francisco condujo a otros tres indios hebreos a ver a Montezinos, y cuando este les dijo que era Leví de la tribu de Leví, ellos le contestaron con más oráculos bíblicos: «Algún día nos verás y no nos conocerás, todos somos hermanos, merced es que Dios nos hizo. Desta tierra no te dé cuidado, que todos los indios tenemos a nuestro mandado. En acabando con estos Españoles iremos a sacarvos a vosotros del captiverio en que estáys, si quisiere Dios, que sí quererá, que su palabra no puede faltar».

Esta fue la fantástica historia que Montezinos contó a Menasseh ben Israel en una sala de Ámsterdam en la primavera de 1644, mientras un notario lo registraba todo por escrito. Durante su estancia de seis meses en esa ciudad, Montezinos refirió de nuevo su historia a los señores del *ma'amad*. Y en una carta dirigida a un corresponsal italiano, Elías Péreire, tejió nuevos detalles en el encaje ya de por sí colorista de su relato: había estado con los indios rubenitas en su poblado de cabañas de paja, percatándose de que la distancia entre unas y otras dependía del rango social de sus moradores; había «dormido entre sus brazos, había comido y bebido con ellos», y le habían contado que llevaban asentados allí 250 años.

Como resulta fácil comprender, sus oyentes se debatían entre el recelo y la excitación. Era imposible proceder del mundo de los conversos portugueses y no recordar la aleccionadora historia de David el Rubenita, escrita hacía más de un siglo. Aunque Menasseh encontraba algunos detalles de su relato difíciles de creer, no había nada en la conducta ni en el linaje de Montezinos que hicieran pensar que era un estafador o un aventurero. No pedía dinero, solo que le creyeran. «En mi presencia —decía Menasseh— y de muchas personas de calidad juró solemnemente que todo lo que decía era verdad.» Ese mismo juramento lo repitió Montezinos en Brasil tres años más tarde, estando en su lecho de muerte, «quando más el tiempo obliga a no incurrir en semejante pecado».[50] Además, Menasseh había elaborado un calendario mesiánico, que remitía a 1648 o tal vez a 1656, mes arriba, mes abajo. Antes de que el Mesías llegara e iniciara su obra de redención, la dispersión de los judíos por toda la Tierra, profetizada en Deuteronomio 28, 64 y en Daniel 12, 7, tenía que llegar a su cumplimiento. Ahora que se sabía que había judíos en China, en India y en la ardiente Etiopía, solo faltaba que las Américas se revelaran como la meta de un antiguo exilio para que la profecía se cumpliera del todo. Menasseh ben Israel quería que el relato de Montezinos fuera verdad.

Sin embargo, cuanto más pensaba en ello, más dudas lo asaltaban. Pero la

historia era tan sensacional y llegó a ser tan conocida en Ámsterdam que a Menasseh se le escapó de las manos y entró a formar parte de las obsesiones milenaristas transatlánticas. La conversión masiva de los judíos dependía de la diáspora de los hebreos por el mundo, de modo que la existencia de judíos americanos era una buena noticia. Edward Winslow, un antiguo gobernador de la colonia de Plymouth, en Massachusetts, publicó varias cartas enviadas por dos misioneros puritanos a los indios, con la idea de que los antecedentes «judíos» de los indígenas los predispondrían a recibir el Evangelio. Enseguida el pastor angloholandés John Dury, en otro tiempo capellán de la princesa María en La Haya y en aquellos momentos (temporalmente) defensor de la Commonwealth, y que proyectaba crear en Londres un «colegio» de estudios judíos, uno de cuyos profesores sería Menasseh ben Israel, empezó a indagar qué opiniones tenía el rabino portugués acerca de la rama americana de las Tribus Perdidas. Menasseh insistía una y otra vez en que, aunque los judíos quizá fueran «los primeros descubridores» de América y pese a haber dejado allí una colonia, los indios no debían ser confundidos con los israelitas; y en que en América solo podía encontrarse, como máximo, una parte de las Tribus Perdidas.^[51] Nada de esto impidió que en 1648 un amigo de Dury, el predicador de Norfolk Thomas Thorowgoode, diera a la imprenta lleno de entusiasmo la obra *¡Judíos en América! o Probabilidades de que los americanos sean de esa raza*. Antes de que las cosas se salieran de madre y los partidarios de la conversión se apropiaran del asunto, Menasseh publicó un libro que pretendía ser una geografía y una historia correctiva de las Tribus Perdidas de Israel, *Mikve Israel* («Esperanza de Israel»), primero en judeoespañol, luego en hebreo y después en latín, holandés e inglés.^[52] Era un diccionario geográfico de la dispersión de los israelitas, la cual, según explicaba Menasseh, no se había producido de golpe, sino a lo largo de fases sucesivas, hasta extenderse al fin por toda la Tierra, desde las «Islas del mar», que él interpretaba que eran las Indias Occidentales y América, hasta Persia, la India, Etiopía, «la Tartaria» y China. Era como si Menasseh hubiera echado a volar con las alas de los ángeles, ascendiendo por los

aires para contemplar la totalidad de la diáspora desde lo alto, citando como informadores de la dispersión a todas las generaciones de viajeros, desde Eldad el Danita hasta el Inca Garcilaso de la Vega. No le cabía la menor duda de la existencia del Sambatión, ni de la redoma de vidrio donde la arena estaba en continuo movimiento los seis días de la semana, hasta el sábado, cuando se paraba y el reloj se negaba a dar la hora. Su padre había oído hablar de ella a un hombre que corría por las calles de Lisboa mostrando furtivamente este reloj de arena lleno de arena del Sambatión a los conversos, para que supieran cuándo debían cerrar sus tiendas al llegar el sábado. Continuaba su enumeración hasta llegar al pasado más reciente y al momento en el que el padre Ricci había puesto sus ojos en Ai Tian y se había dado cuenta de que estaba en compañía de un judío chino. En un momento determinado los israelitas exiliados en el norte de Tartaria habían cruzado un puente de tierra que unía Asia y el continente americano y que luego había sido providencialmente inundado para formar el estrecho de Anián. (Su geología, a diferencia de su antropología, no era tan fantástica después de todo.)

Samuel Usque y su *Consolación* habían tenido razón. La dispersión no había sido solo un castigo; había permitido a Israel y a Judá sobrevivir hasta el momento en que volvieran a unirse. «Pues si el Señor bendito cumplió su palabra en el mal, la cumplirá sin duda en el bien», dice Menasseh en la versión original en español, mientras que la que dan el propio Menasseh y su traductor al inglés, Moses Wall, reza: «If the Lord fulfilled his Word in calamities, he will fulfill it also in sollicities». La colaboración entre Menasseh y Wall era significativa, pues el segundo era un fervoroso cristiano milenarista, y el primero sabía que la noticia que traía de la dispersión universal que estaba a punto de producirse sería para los gentiles el anuncio de una conversión inminente. Por otra parte, no le cabía la menor duda de que presagiaba cuando menos la aparición del Mesías redentor. Todo lo que aún quedaba por cumplir era el colorido de los dos últimos sitios vacíos que quedaban en el mapa.

Había dos tierras así: los países escandinavos al norte, y el país del que habían

sido expulsados los judíos hacía 350 años, en 1290: Inglaterra.^[53] En las *Vindiciae Judaearum*, que Menasseh escribió en 1656 a modo de feroz correctivo de las calumnias judeófobas que circulaban de forma impresa en Inglaterra, explicaba cómo había tomado la decisión de ir a Inglaterra.

Pues considero que nuestra dispersión universal es una circunstancia que necesariamente debe llevarse a cabo antes que se cumpla todo lo que Dios ha prometido al pueblo judío con vistas a su restauración y al regreso a su propia tierra [...] Yo creía que por «el fin de la tierra» [como se dice en el Deuteronomio y en el libro de Daniel] debía entenderse esta isla [...] Y no sé si Dios, que a menudo actúa por medios naturales, me ha designado y elegido para el cumplimiento de esta obra. De modo que con esta determinación me dirigí lleno de celo a la nación inglesa, felicitándola por la famosa libertad y la feliz paz de las que hoy día goza.^[54]

En 1650 Menasseh había dedicado la edición inglesa de la *Esperanza de Israel* «al Parlamento inglés y al Consejo de Estado», en la creencia de que la transformación de Inglaterra en una república piadosa haría que fuera más receptiva a su misión. Esperaba que «habiéndose convertido ahora el gobierno monárquico en una República, el antiguo odio [...] se convertiría también en buena voluntad; que aquellas rigurosas leyes [...] contra un pueblo tan inocente serían felizmente revocadas».^[55] También en el año 1650 el estatúder Guillermo II (el mismo príncipe que había visitado la sinagoga en 1642 y se había casado con la hija de Carlos I) murió de viruela tras un intento de imponer su voluntad sobre Ámsterdam por medio de la fuerza militar. Este cambio radical, a uno y otro lado del mar del Norte, debió de convencer a Menasseh de que la Commonwealth parlamentaria supondría la sustitución de la arbitrariedad con la que los judíos habían sido expulsados por el despótico y cruel Eduardo I Plantagenet por el pueblo «bondadoso» (como él lo calificaba) y tolerante. Los fervorosos cristianos de la nueva Commonwealth también decían lo mismo. Se sabía que Hugh Peter, el más elocuente y destacado capellán del Nuevo Ejército Modelo, era un amigo y que había repartido entre los soldados de a pie un opúsculo escrito por Edward Nicholas con el título de *Apología de la honorable*

nación de los judíos y de todos los hijos de Israel. Parece que los mandos del ejército parlamentario se mostraron benévolamente receptivos. En 1648 Johanna Cartwright y su hijo Ebenezer, que residían en Ámsterdam, dirigieron una petición al consejo de oficiales del Nuevo Ejército Modelo en la que solicitaban su readmisión en Inglaterra; las autoridades ordenaron que fuera dada a la imprenta como demostración de su posición sobre el asunto. Moses Wall, el traductor de Menasseh, estaba estrechamente unido a la elite parlamentaria y militar: sir Henry Vane, el conde de Warwick, Oliver St. John y el propio Cromwell, que se había casado con una prima de St. John.^[56] Menasseh con dificultad habría podido hacer oídos sordos a aquel coro de voces amistosas. La más clara y la más calurosa de ellas era la de Henry Jessey, el omnipresente predicador baptista que nunca iba a ninguna parte sin llevar consigo un ejemplar de la Biblia hebrea. Jessey era un exorcista aficionado y entusiasta de ungir a las mujeres con óleos, respetaba el sábado y había publicado un libro titulado *La gloria de la salvación de Judá de Israel.*^[57] Menasseh sabía muy bien que el repentino entusiasmo por la renacida comunidad anglojudía había sido impulsado en gran medida por motivos milenaristas y por el afán de precipitar la conversión, y entre sus promotores destacaba John Sadler, el secretario particular de Cromwell, que había escrito: «Cuanto más pienso en el gran cambio que está produciéndose ahora en ellos y en el mundo [sus palabras revelaban un momento milenarista], más justo y misericordioso sería yo con todos ellos. Más aún, les mostraría una dulzura universal, que inundara a todos de amor cristiano».^[58] Menasseh había oído más o menos las mismas declaraciones en Ámsterdam, y quizá esa familiaridad suya con este tipo de razones lo indujera a tomar los ocasionales signos de advertencia más a la ligera de lo que habría debido. Al principio el Consejo de Mecánicos decidió que fueran toleradas en la República todas las religiones, «sin exceptuar a turcos, papistas o judíos», pero luego se lo pensó mejor, y publicó una aclaración que restringía esa licencia tan solo a las distintas sectas cristianas.^[59] Menasseh no tardaría en descubrir que la piadosa Inglaterra no tenía un único parecer en lo concerniente a los judíos y se hallaba

dividida entre los que querían que los hebreos regresaran por motivos relacionados solo con su conversión inminente al cristianismo y los que no estaban dispuestos a admitirlos a ningún precio.

Si bien los cristianos no estaban muy seguros de querer que los judíos volvieran, el puñado de familias hebreas que vivían ya en Londres bajo el disfraz de cristianos nuevos, comerciando en diamantes y perlas o intentando inmiscuirse a través de sus contactos en la península Ibérica en la propagación de las posesiones inglesas en el Caribe, estaban también deseosas de poder vivir a cara descubierta. El gobierno de los Estuardo había hecho la vista gorda con ellos, y de ese modo habían podido celebrar sus cultos con discreción en casas particulares. Para muchos eso era suficiente. Se figuraban que hacer de su estatus legal una cuestión de alta política quizá pusiera en peligro ese tranquilo acomodo al que habían llegado, y que al riesgo de encarcelamiento por vivir ilegalmente en el país siguiera una segunda expulsión del imperio inglés, en el que tenían no pocos intereses (por ejemplo en la Guayana) y donde se les había concedido permiso de residencia.

Pero el destino de los judíos se había convertido en un asunto de Estado. En 1651, el primo político de Cromwell, Oliver St. John, y otras «varias personalidades eminentes», como decía Menasseh, fueron recibidos «con gran pompa y aplauso» en la misma sinagoga que había visitado nueve años antes la reina, ahora destronada, Enriqueta María. (En efecto, serían conducidos también a ver la exposición de Jacob Judá León, Templo, lo mismo que todos los turistas de alcurnia.) Cromwell había enviado a St. John a Holanda como jefe de un grupo de negociadores que supuestamente debía conseguir la unión de las dos repúblicas en un invencible imperio panprotestante. En la calenturienta imaginación político-religiosa de Cromwell, se suponía que la mitad holandesa de la Unión de Repúblicas debía quedarse con África y Asia, mientras que los ingleses arrebatarían el Nuevo Mundo —tanto su parte norte como su parte sur— a los papistas de la península Ibérica. Ese era el tipo de exacerbada idea visionaria que circuló durante los primeros años de la República, cosa que hace

que resulte explicable la nueva fascinación por los judíos: pragmatismo y profecía unidos. Los holandeses, por su parte, tenían los pies plantados con gran firmeza en el terreno recuperado de su libertad, y no estaban dispuestos a entregar la más mínima proporción de ella a los sueños de Cromwell. Como era típico de ellos, e incluso con cierta dosis de falsía, los holandeses proponían una unión de libre comercio entre una y otra orilla del mar del Norte, precisamente el tipo de concierto que estaban en condiciones de dominar en materia económica, en un momento en el que los ingleses estaban peleándose por llevarse a las islas británicas una mayor tajada de la navegación mercantil. El gobierno de la Commonwealth quizá tuviera la vista un tanto cegada por sus ideales de piedad, pero no era estúpido. Se desencadenó entonces una calamitosa guerra marítima de dos años de duración, hasta que ingleses y holandeses se vieron desbordados por las circunstancias y abocados al agotamiento y al desastre económico, dejando de paso campo libre a su enemigo común, España.

A raíz de la misión de St. John, Menasseh había conseguido un salvoconducto, señal inequívoca de que la posibilidad de readmisión de los judíos en Inglaterra había sido vista con buenos ojos por los visitantes ingleses. Pero la guerra anglo-holandesa dejaba en suspenso cualquier acción práctica que quisiera llevarse a cabo, entre otras cosas porque los sefardíes que tenían contactos a uno y otro lado del mar del Norte eran sospechosos de ser agentes dobles. El gran proyecto del regreso de los judíos a Inglaterra se vio aparentemente frustrado, lo mismo que su principal autor. Disgustado por las discrepancias existentes entre la reputación de que gozaba entre los gentiles y la miseria que cobraba de sus correligionarios judíos, Menasseh buscó apoyos en otra parte. ¡En Suecia tampoco había judíos! Y la reina Cristina de Suecia, lesbiana, aficionada a vestirse de hombre y a montar a caballo, lectora incansable y omnívora intelectual, además de increíblemente voluble, le había mostrado su interés.[\[60\]](#) Menasseh ya le había proporcionado libros en hebreo para su biblioteca; y en virtud de una de esas asombrosas improbabilidades que suceden más en la realidad que en la ficción, el rabino e impresor se trasladó a vivir casi al lado de

Cristina en Amberes, donde la soberana habitó durante unos meses después de su abdicación en 1654. La residencia de la reina pertenecía a un miembro de una dinastía sefardita, la de los Teixeira, conocido de ambos. De modo que Cristina tenía a un lado a Menasseh y al otro a Isaac La Peyrère, el teórico de un mundo «preadamita» en el que la humanidad había vivido mucho antes de que nacieran Adán y Eva. Por desgracia, las conversaciones entre el rabino, la reina y el arqueólogo bíblico solo podemos imaginárnoslas. El voluble y cortés Menasseh intentó aprovechar su relación con Cristina, a pesar de que esta había sido destronada, para exponerle un ambicioso proyecto según el cual él debía convertirse en su archibibliotecario (pues ni que decir tiene que la soberana era también milenarista) y crear un imperio de sabios rabínicos políglotas con el que rellenar el vacío dejado a raíz de su destronamiento. En aquellos años de expectante maravilla no había sueño, por descabellado que fuera, que no fuera capaz de remontar el vuelo.

Pero los signos no eran siempre de buen augurio. El 12 de agosto de 1654, dos meses después de que arrebataran a Cristina sus atributos reales y de que la reina abandonara el trono vestida con una camisola blanca, un eclipse total de sol oscureció toda Europa. Los alarmistas y catastrofistas recorrieron gritando las calles de Ámsterdam y de Londres, pues se les había concedido una segunda oportunidad de ver cumplidas sus profecías después de que en 1652 se produjera un lunes negro parecido que, sin embargo, no trajo consigo el apocalipsis anunciado. Esta vez tenían una gran cantidad de desastres que anunciar. Recife, el último reducto de los holandeses en Brasil, había caído en manos de los portugueses, lo que significaba la vuelta del monstruo inagotable que era la Inquisición, con sus garras si acaso más afiladas todavía desde que los judíos de Brasil se hubieran convertido en entusiastas beneficiarios del poder de los holandeses. Se abatió sobre Ámsterdam y Middelburg una verdadera marea de sefarditas desahuciados (pero provistos de excelentes contactos), incrementado el número de refugiados empobrecidos procedentes de Alemania y Polonia-Lituania, que seguían llegando después de los pogromos de los cosacos de 1648.

Eran tantos los que llenaron el pequeño barrio de Vlooienburg, ya de por sí atestado de gente, que los ancianos de la comunidad consideraron seriamente la posibilidad de establecer a los refugiados en algún otro lugar: concretamente en el Caribe, donde ya había algunas plantaciones en Curaçao y Surinam. Pero los sefarditas intentaron también encontrar acomodo en la modesta expansión de las colonias inglesas en el Atlántico: en Barbados, donde iban a parar muchos esclavos, y en el propio continente americano. Casi ignorada por completo, la verdadera historia de los judíos en Norteamérica había dado comienzo ya con los desembarcos efectuados en Nueva Ámsterdam, en la isla de Manhattan, y con otros dos barcos cargados de emigrantes sefarditas procedentes de Brasil que atracaron en las radas de las plantaciones de Providence, en Newport. La segunda oleada fue más feliz que la primera, pues Roger Williams, el padre fundador de la colonia, hizo hincapié en que como todas las iglesias terrenales eran encarnaciones impuras de la única Iglesia celeste, ninguna tenía autoridad para gobernar según sus luces imaginarias, o para gobernar de ninguna manera. Williams, que además era hebraísta (a diferencia de Pieter Stuyvesant, su homólogo de Nueva Ámsterdam), estaba especialmente bien dispuesto hacia el pueblo de las Sagradas Escrituras, pues se consideraba a sí mismo una especie de Moisés.[\[61\]](#)

Las corrientes de la historia guiaron aquellos frágiles navíos cargados de esperanzas. Una vez que acabó la guerra anglo-holandesa, las dos repúblicas protestantes pudieron dirigir su atención hacia los imperios católicos. Los mercaderes sefarditas que habían perdido sus posesiones en Brasil y en otros lugares apelaron a holandeses e ingleses para que los ayudaran a recuperarse. Uno de esos mercaderes, el cuñado de Menasseh, Manuel Martínez Dormido (también llamado David Abravanel), llegó a Londres en el otoño de 1654 acompañado del hijo de Menasseh, Samuel. En febrero del año siguiente, el empobrecido pero ambicioso Manuel Dormido solicitó al lord protector, Cromwell, que le concediera derecho para residir y ejercer el comercio en Inglaterra, así como ayuda en calidad de indemnización por la hacienda que

había perdido en Brasil. Para su sorpresa, aunque era miembro de una comunidad cuya presencia seguía siendo oficialmente ilegal en Inglaterra (por más que se tratara de un secreto a voces) y ni siquiera era súbdito inglés, Cromwell escribió directamente al rey de Portugal en defensa suya.^[62] Aquella no podía ser una simple solicitud. La solicitud de Manuel Dormido supone que alguien estaba tanteando el terreno para proponer algo más importante, y que el propio Cromwell quizá la hubiera propiciado.

En el verano de 1655, a consecuencia de los informes recibidos de su hijo, Menasseh decidió utilizar el salvoconducto que se le había concedido con carácter anual desde 1651. La información que Samuel había transmitido a su padre, sin embargo, no era fiable del todo. Según decía, en la primavera de ese mismo año le habían concedido el título de doctor en medicina por la Universidad de Oxford, cosa que, hasta donde sabemos, quizá fuera verdad, aunque el diploma era falso. Este tipo de noticias alegrarían y luego entristecerían a cualquier padre, sobre todo cuando ese padre también es médico, como le ocurría a Menasseh. Pero cuando este salió de Middelburg, donde fue a despedirlo una multitud de judíos esperanzados, muchos de los cuales habían perdido sus haciendas y sus hogares en Brasil, se apoderó de él una profunda sensación de atracción gravitacional de la historia. Publicó incluso una exhortación a su propio pueblo que venía a reforzar esa sensación de que una asistencia providencial parecía haber decidido pasar página. La terrible expulsión de 1290 sería liquidada. La decisión tomada por un rey sería revocada por el hombre que había mandado ejecutar a otro rey.

Menasseh llegó a Londres en septiembre, justo antes de que comenzara el Año Nuevo judío, con un séquito de otros tres rabinos: Isaac Aboab da Fonseca — delegado del feroz Morteira y refugiado de Brasil—, Rafael Supino y un rabino asquenazí. Como todavía no había ninguna sinagoga en Inglaterra, el grupo de recién llegados debió de reunirse a orar en alguna de las casas alquiladas por individuos como Martínez Dormido. Los mercaderes sefardíes que esperaban que se produjeran grandes novedades y con ellas llegara la posibilidad de

establecerse de nuevo en Inglaterra —Antonio Robles, Antonio Fernandes Carvajal, Samuel, el hijo de Menasseh, y otros que hasta entonces habían llevado una vida judía en la clandestinidad— habrían compuesto el *minyán*, la decena de hombres necesaria para realizar un servicio religioso. En sus oraciones debieron de mezclarse las graves solemnidades de los grandes días santos con una pequeña dosis de optimismo. ¿Sería el nuevo año aquel en el que fuéramos inscritos en Inglaterra en el Libro de la Vida? Menasseh sabía que, para sus anfitriones, los judíos eran instrumentos necesarios para la realización del gran drama cristiano. Pero les permitiría que se hicieran ilusiones de benignidad si ello significaba que ofrecieran un lugar donde descansar a los desposeídos de Brasil. Su calendario mesiánico había sido recalculado y ahora situaba el gran momento en el año 1656. ¿Por qué no iba a ser él el que precipitara el cumplimiento de la profecía de Daniel?

Se dirigieron «humildes exhortaciones» a Su Alteza el lord protector, que más tarde fueron dadas a la imprenta, con el fin de obtener el favor del Gobierno y del pueblo. Pensando en un público tan receloso como aquel, Menasseh rebajó el exaltado tono mesiánico de la *Esperanza de Israel* y adoptó un enfoque más cuidadosamente razonado, aunque se encargó de incluir los versículos de Daniel 12, así como una declaración en la que afirmaba que «solo esta considerable y poderosa isla» permanecería «antes de que el Mesías venga y restaure nuestra Nación». Añadía una curiosa razón a las que se solían esgrimir para explicar por qué «una nación extranjera [es] amada por los naturales de la tierra en la que habita» (el beneficio que reportaba y la lealtad que mostraba a sus gobernantes), a saber, «la nobleza de su sangre», curiosa importación de las obsesiones ibéricas que en último término habían provocado la expulsión de esa misma nación.^[63] La principal misión de Menasseh era convencer a los gobernantes de la Commonwealth de que el judaísmo no planteaba peligro alguno para la república; que los integrantes de su pueblo podían ser ciudadanos leales y seguir siendo al mismo tiempo buenos judíos. Menasseh daba por sentado que el éxito de los judíos en la república protestante de Holanda podía reproducirse sin

ningún problema en la república protestante de Inglaterra. Del mismo modo que había ofrecido las flores de su retórica a la reina Enriqueta María en la sinagoga del Houtgracht (un recuerdo tal vez no exento de peligro), esperaba poder saludar también al lord protector de la misma manera y con el mismo orgullo y la misma gratitud patriótica. De ahí la prudente actitud adoptada en las *Humildes exhortaciones*. A su juicio, no era demasiado pedir «la libertad de una sinagoga libre y pública, en la que cada día podamos invocar al Señor, nuestro Dios».

Luego, con un coraje no exento de astucia, Menasseh se refería directamente al funesto legado de Shylock: los prejuicios sociales tan infundados como arraigados de un modo tan profundo que durante siglos habían retratado a los judíos como una serie de prestamistas sin escrúpulos y de pequeños delincuentes, excrescencias parasitarias de la economía cristiana. «Cuán provechosos son los judíos», artículo incluido en las *Humildes exhortaciones*, es un recorrido de todas las bendiciones que la presencia de los judíos había reportado a las sociedades que les habían dado cobijo, desde Italia y Hamburgo hasta Turquía y los estados de Berbería, en el norte de África. Pero Menasseh comenzaba su compendio sociológico sobre los judíos (el primero en su especie) declarando que «es cosa comprobada que el mercadeo es, como quien dice, la profesión propia de los judíos». Lejos de adoptar una postura defensiva y apologética, Menasseh decía en su escrito que la prosperidad de los judíos era una merced de Dios, para mostrar que, aunque los había «desterrado de su propio país», no estaban privados de su «protección»: «La necesidad agudiza la habilidad y la industria del hombre». Menasseh continuaba sosteniendo que desde que habían sido deportados de «su propio país» (palabras que repite de manera harto elocuente), los israelitas, privados de la posibilidad de cultivar la tierra y de ejercer «empleos parecidos», no habían tenido más opción que dedicarse por entero al «mercadeo y, a la hora de idear nuevos inventos, casi no existe otra nación que los supere». De ese modo «se ha observado que allí donde van a residir hoy en día empieza a florecer el tráfico». Livorno era citada como el ejemplo primordial, pero del mismo modo habría podido referirse a Ferrara,

Mantua, Tesalónica, Esmirna o Constantinopla. Pensando quizá en la reputación de los asquenazíes empobrecidos, refugiados de los pogromos cosacos, Menasseh se esforzaba en subrayar que los sefarditas eran un activo muy importante para cualquier nación con ambiciones comerciales e imperiales: «Al tener un conocimiento perfecto de todos los tipos de monedas, diamantes, cochinilla, añil, vino, aceite y otras mercaderías que llevan de un sitio a otro; especialmente manteniendo correspondencia con sus amigos y parientes cuya lengua comprenden, enriquecen ampliamente las tierras y los países extranjeros en los que viven no solo proporcionándoles lo que es preciso y necesario para la vida del hombre, sino también todo lo que pueda servir de ornamento a su condición civil».[64] Lo que se deducía era que, como pueblo dedicado al comercio internacional, los judíos introducirían a Inglaterra en la nueva economía global, tanto en Asia y Levante como en el Atlántico. Pero las repercusiones sobre el empleo serían también benéficas en el ámbito interno: «La aportación de materiales en grandes cantidades para todas las industrias, [como por ejemplo] lana, cuero, y vinos; joyas, como diamantes, perlas y otras cosas por el estilo», con vistas al incremento de «la venta y la exportación de muchas clases de manufacturas», significaba que la presencia de los judíos sería un elemento positivo en el terreno económico, y no desde luego un perjuicio. Y en una descarada evocación de la perogrullada habitual en la época, que aseguraba que el verdadero comercio traía la paz (las evidencias de la historia reciente decían lo contrario), las *Humildes exhortaciones* aseguraban que eso también sería consecuencia de la presencia y los negocios de los judíos.

Por último Menasseh abordaba sin ninguna reserva la acusación más duradera y sentimental que se hacía contra los judíos: la lealtad que se guardaban entre sí, en vez de a su país de adopción. Por el contrario, en un lugar tras otro, desde Mantua hasta Brasil, habían demostrado con su sangre y sus tesoros la lealtad imperecedera hacia sus soberanos. Cada sábado y en todas las festividades anuales rezan en la sinagoga «por los reyes, príncipes y repúblicas bajo cuya jurisdicción viven [...] según dicta su Ley, el Talmud y la usanza imperecedera

de todos los judíos», y Jeremías 29, 7 les ordena: «Procurad la paz de la ciudad a la cual os hice transportar, y rogad por ella al Señor; porque en su paz tendréis vosotros paz». Nadie, insistía Menasseh, debía figurarse que había sido por ninguna deslealtad verdadera por lo que los judíos habían sido expulsados de España y Portugal, sino como consecuencia de calumnias malévolas e infundadas. Luego, en un alarde de puro esnobismo sefardita del que ni siquiera se libraba un alma tan noble como la de Menasseh ben Israel, volvía a hacer hincapié en la «nobleza» de los judíos, aunque a este respecto recomendaba discretamente a quien dudara de ella que leyera las obras de Henry Jessey y la *Apología de la honorable nación de los judíos y de todos los hijos de Israel*, de Edward Nicholas.

Como ofensiva de carácter preventivo frente a las calumnias, prejuicios y fobias habituales que aún permanecían en Inglaterra, herencia de edad medieval (incluidas las acusaciones de rapacidad, usura e infanticidio), las *Humildes exhortaciones* eran una obra magistral, un nuevo intento de que los cristianos miraran a los judíos desde una perspectiva racional e histórica. Habrían de venir muchos más esfuerzos de ese estilo a lo largo de los siglos (y todavía hoy siguen llevándose a cabo), que también se encontrarían (y se encuentran) con el mismo resultado: ceguera, sordera y más odio. El tono razonable adoptado por Menasseh (en contraste con el deslumbrante inicio de sus *Vindiciae Judaearum*, publicadas un año antes) fue consecuencia del hecho de haber sido recibido dentro del círculo encantado de los hebraístas de la Commonwealth y de todos los que creían que la conversión sería fruto de la comprensión mutua. Hombres como Jessey y Sadler o los miembros del Consejo de Estado simpatizantes con la causa de los judíos —el propio Cromwell, el secretario de Estado Thurloe y los generales Lambert y Whalley— eran buenos amigos, pero su número era escaso. Sin embargo, la procesión de personalidades eminentes que hacían cola para visitar a Menasseh en su residencia situada enfrente del New Exchange, en el Strand, no hizo más que reforzar su optimismo. Una de ellas fue el científico Robert Boyle, junto con su hermana, la condesa de Ranelagh. Henry Oldenburg,

que sería el primer secretario de la Royal Society y el fautor de la revisión por pares de las publicaciones científicas, llamó a la puerta de sus aposentos; lo mismo hicieron personajes más enloquecidos como Arise Evans, el milenarista galés que, prescindiendo de cualquier prudencia política, intentó convencer a Menasseh de que el Mesías estaba efectivamente a punto de llegar y de que su nombre era Carlos II Estuardo, el hijo del rey decapitado. Adam Boreel, el colaborador de Jacob Judá León, Templo, y fundador del colegio de Ámsterdam, acudió a presentarle sus respetos, lo mismo que Ralph Cudworth, catedrático de hebreo y tan interesado en la cábala como en el neoplatonismo. Se discutieron planes para la creación de una nueva Biblia políglota. Todo aquello era de lo más alentador.

Pero las palabras de dulce razonamiento y de simpatía mutua eran engañosas. Menasseh y los tres rabinos estaban viviendo en una burbuja de optimismo. Fuera de ella, más allá del Strand, más allá de Whitehall, las palabras que se oían no podían ser más descabelladas. Los judíos, los judíos, los judíos habían ofrecido su vil metal para comprar la catedral de San Pablo y también la biblioteca Bodleiana (con todos sus manuscritos hebreos); iban a comprar toda la villa de Brentford para instalar en ella su gueto de Londres; se habían puesto a investigar el linaje davídico de Oliver Cromwell para asegurarse de que era su Mesías redentor, o quizá pensaran que era el Mesías «del linaje de José»; habían venido a circuncidar a Inglaterra, a hechizarla con su celebérrima y poderosa magia, a dejar a los niños cristianos en las fauces devoradoras de Moloch, como habían hecho durante el reinado de su malvado rey Manasés. La más enfervorecida de aquellas manifestaciones fue la *Breve objeción*, panfleto escrito y publicado por William Prynne, antiguo abogado y veterano polemista al que habían marcado ambas mejillas con las iniciales «L» y «S» por los libelos sediciosos que, según la acusación, había hecho públicos durante el reinado de Carlos I. De héroe de las libertades de Inglaterra, Prynne había pasado a ser una espina clavada a todas horas en el costado de los que se consideraban sus guardianes, en el de Cromwell en particular, del que Prynne sospechaba

acertadamente que ambicionaba la corona. ¿Quién podía financiar el trono de Cromwell mejor que aquellos ricachones omnipresentes y obsequiosos, que aquellos cobistas de los poderosos, los judíos? Eliminando de un plumazo la historia documentada a la perfección que ofrece Menasseh en sus *Humildes exhortaciones*, Prynne repetía todas las viejas acusaciones lanzadas contra los judíos en la Inglaterra medieval, desde el asesinato de niños hasta la avaricia desorbitada, y llegaba a la conclusión de que la expulsión había sido una de las pocas cosas buenas que podían atribuirse a la antigua monarquía; más aún, era una medida que no debía ser revocada, en cualquier caso no sin una nueva ley del Parlamento.

No era eso lo que tenía en mente el lord protector. Desde su fortaleza casi regia de Whitehall, Oliver Cromwell, aunque despreciaba la estrechez de miras de las invectivas de los tribunos, se guardaba muy mucho de parecer un tirano. De modo que cuando los asnos empezaron a rebuznar, comprendió que habría sido muy inoportuno desde el punto de vista político taparse los oídos. Como de costumbre, habría que manejar debidamente las cosas. A primeros de noviembre de 1655 presentó el asunto al Consejo de Estado: ¿era lícito o no readmitir en el país a los judíos? Y de serlo, ¿en qué condiciones podía permitírseles residir y comerciar en la República? Se nombró un subcomité de siete miembros (escogidos de entre los once que componían el Consejo) encargado de estudiar el asunto, que incluía todos los simpatizantes conocidos de la causa que pudo encontrar Cromwell entre el clero, los profesionales del derecho y los grandes generales. Pero tan grande llegó a ser el cabildeo generado a su alrededor que los consejeros, percatándose de que lo que habían puesto en sus manos era un cartucho de pólvora a punto de estallar, en cuanto pudieron remitieron el asunto a un órgano deliberativo de Whitehall más general, una junta de 28 miembros seleccionados entre todos los distritos electorales de Inglaterra, que debía debatir el asunto en el plazo de un mes. Ni el consejo ni la citada junta escucharían directamente a Menasseh ben Israel, aunque, según una versión al menos, había sido «cortésmente recibido» por el propio lord protector. Los detalles se

desconocen (en especial por lo que se refiere a la provisión de alimentos, teniendo en cuenta que Menasseh era estrictamente kosher); pero a ningún historiador se le ha pasado por la cabeza pensar que aquellos dos hombres — que, pese a coincidir en aquel momento providencial, provenían de dos mundos tan diferentes, el Portugal de los marranos y la East Anglia de los puritanos, unidos por las pasiones hebraicas de uno y otro— pudieran no llegar a un consenso.

Todo ello, sin embargo, no sirvió de mucho a la hora de promover el asunto. El relato de la reunión de la junta de Whitehall que escribió Henry Jessey confirma la probabilidad de que sus 28 integrantes estuvieran divididos en tres grupos: el de los que deseaban la readmisión inmediata de los judíos en Inglaterra (en efecto, una minoría); el de los que habían llegado a convencerse de que debían aceptar la propuesta, pero solo bajo las condiciones más estrictas; y el último, a todas luces ruidoso y contundente, que no admitía la posibilidad de aceptar las razones teológicas, comerciales o nacionales. Los clérigos —de múltiples tendencias— creían que la presencia de los judíos resultaría insidiosa y peligrosamente tentadora para los buenos cristianos; los comerciantes de la City pusieron el grito en el cielo alegando en tono cada vez más histérico que los judíos iban a robarles el negocio. Hubo algunos motivos de consuelo para Menasseh. Los representantes del poder judicial habían declarado que no había motivos legales que impidieran rescindir el decreto real de expulsión de 1290; el meollo de la cuestión pasó a ser entonces las restricciones que debían imponerse a quienes pudieran ser admitidos. Pero daba la sensación de que esas condiciones iban a ser de una estrechez asfixiante y, lo que es peor, fueron apoyadas por aquellos que Menasseh suponía que eran sus valedores. Entre ellos destacaría John Dury, que en ese momento hizo saber que los judíos, una pobre gente que no era capaz de valerse por sí misma, eran incorregibles, pues no desistían en sus «designios» hacia las naciones y por lo tanto tal vez lo mejor fuera mantenerlos a distancia. Henry Jessey, supuestamente en un intento de congraciarse con los objetores, propuso limitar la presencia de los israelitas a

«las ciudades y los puertos arruinados», poniendo así a prueba la afirmación que había hecho Menasseh de que los judíos serían un elixir de regeneración comercial para cualquier localidad en la que se establecieran.

Cromwell puso reparos. En aquellas condiciones, Londres perdería la oportunidad de convertirse en una verdadera rival de Ámsterdam; los importantes activos de capital, inteligencia e iniciativa inherentes a los judíos portugueses, por no hablar de los fondos que aportaban para la expansión de su imperio piadoso, se desperdiciarían. Los sefarditas se marcharían. Durante la última sesión de la junta —y la única que fue pública—, celebrada el 18 de diciembre, una semana antes de la Navidad que sus grandes generales estaban intentando abolir, Cromwell rompió su ceñudo silencio. La junta, dijo, había sido «una babel de discordancias». Había esperado obtener claridad del consejo de los clérigos, pero no iba a conseguirlo. Si, como decían que esperaban y deseaban, la conversión de los judíos era el cumplimiento de los designios del Todopoderoso, ¿cómo podría conseguirse si no estaban realmente presentes en el país en el que el Evangelio era predicado como era debido? ¿Cómo? En cuanto a los delegados de la City, «decís que [los judíos] son las personas más viles y despreciables. Sea. Pero, en ese caso, ¿qué pasa con vuestros temores? ¿Realmente podéis temer que esa gente despreciable y vilipendiada sea capaz de imponerse en el comercio y en el crédito a los mercaderes de Inglaterra, los más nobles y más estimados de todo el mundo?».[65] Como la junta no había sabido resolver la cuestión, añadió el lord protector, al final tendría que ser resuelta por su Consejo de Estado.

Cualquier esperanza que hubiera podido abrigar Menasseh, cuando se dio la vuelta al calendario y comenzó 1656, se vio condenada por el informe del propio Consejo sobre los debates de Whitehall. Aunque no hizo el menor intento de modificar la sentencia que concluía que la readmisión del pueblo judío sería lícita, la rodeó de manifestaciones de tremenda hostilidad. «Los motivos y las razones por los que Menasseh ben Israel en nombre del resto de su nación [...] desea su admisión en esta república son tales que consideramos muy pecaminoso

para esta o cualquier nación cristiana acogerlos en su seno.» A continuación seguía una letanía de las viejas paranoias y prejuicios recalcitrantes. «El peligro de que puedan seducir a las gentes de esta nación en asuntos de religión es muy grande [...] El hecho de que tengan sinagogas o celebren cualquier tipo de reunión pública para el ejercicio de su religión no solo es un mal en sí mismo, sino además es motivo de escándalo para otras iglesias cristianas.» Sus hábitos de matrimonio y de divorcio eran ilícitos y constituían un mal ejemplo. En virtud de una vieja mala interpretación, el *Kal Nidré*, la declaración que da paso al servicio vespertino del día de la Expiación y en la que se cancelan los votos existentes entre los hombres y Dios, se convertía en una prueba de que los judíos eran capaces de anular todos los contratos y acuerdos alcanzados. Por tanto, su sola presencia perjudicaría los negocios de la City. Aquello habría podido ser un golpe devastador, de no ser porque algún miembro del gobierno de Cromwell, tal vez John Thurloe, manipuló el informe añadiendo una serie de condiciones restrictivas que afectaban a los judíos —no podían desempeñar cargos públicos, no podían emplear criados cristianos, no podían trabajar los domingos, etc.—, lo que daba a entender que la cuestión legal de la readmisión había sido resuelta a favor de los hebreos. Tampoco decía nada acerca de dónde podrían vivir ni de las profesiones que podrían ejercer.

Pasaron varios meses sin que sucediera nada más. Cromwell volvió a la cubierta oscura de su taciturnidad. Menasseh puso fin a las grandes declaraciones que esperaba que se convirtieran en el estatuto legal de una comunidad judía renacida. Pero una nueva guerra contra España permitió indirectamente introducir un tipo diferente de planteamiento. La incautación de un barco y su cargamento perteneciente al mercader sefardí Antonio Robles, en razón de la ostensible nacionalidad española de su propietario, permitió que este (junto con varios otros mercaderes, entre ellos Manuel Martínez Dormido) presentara al Gobierno una petición que reclamaba su liberación, alegando que ninguno de ellos era español, pues que todos pertenecían a la «Nación Hebrea». El nombre de Menasseh figuraba en la petición. Aquello fue de hecho una salida

del armario de la comunidad clandestina de unas cuarenta familias que hasta ese momento habían vivido tras la máscara de cristianos nuevos. Aquel agravio material produjo un efecto que todas las peticiones de Menasseh no habían logrado. La breve petición que presentaron al Gobierno solicitaba seguridad de residencia y permiso para adquirir un terreno en el que establecer un cementerio, así como para desarrollar actividades comerciales y de negocios.

Para que no consiguieran su objetivo fueron publicados nuevos panfletos fóbicos, en particular la *Teoría de la religión judía*, de Alexander Ross. La *Breve objeción* de William Prynne dejaría de ser tan breve al ampliarse en ella el inventario de crímenes y hábitos antisociales de los judíos en su segunda edición, que repetía la primitiva vindicación de la expulsión original del siglo XIII. La nueva oleada de veneno, junto con el punzante recuerdo de los prejuicios repetidos en las primeras secciones del informe del Consejo de Estado, convenció a Menasseh de que debía romper su hábito de contenerse y, en abril de 1656, decidió publicar a modo de contraataque las *Vindiciae Judaeorum*, obra con la que pretendía refutar de una vez por todas las calumnias más brutales dirigidas contra su pueblo. Algunas explicaciones del ritual, las tradiciones, las costumbres y los principios de la fe de los judíos habían sido publicadas ya en Italia por Leone da Modena, cuya *Storia de' riti hebraici*, encargada originalmente por el rey Jacobo I, acababa de ser traducida al inglés por Rabí Simone Luzzatto, casi contemporáneo del autor. Los dos rabinos venecianos eran citados en el texto de Menasseh, pero en efecto el autor consideraba que su verdadero precursor era el primero de los Grandes Exégetas, Flavio Josefo, cuya obra *Contra Apión* intentaba desmontar las calumnias y las leyendas que circulaban en el mundo romano acerca de la avaricia y las tramas de abducción de los judíos. De ese modo Menasseh comienza con una fría explosión de rabia contra los que perpetuaban la horrenda mentira del libelo de sangre propalado durante la Edad Media:

Pues bien, en primer lugar debo lamentar con amargas lágrimas y gran pesar del alma las duras y

terribles acusaciones vertidas por algunos cristianos contra los judíos que viven dispersos y humillados entre ellos, diciendo (¡tiemblo ante la sola idea de escribirlo!) que a la hora de celebrar su fiesta de Pascua se sirven para fermentar su pan de la sangre de algunos cristianos, a los que previamente han dado muerte con ese fin; cuando, como demuestra tristemente la experiencia en diversos lugares, fueron los propios calumniadores los que cometieron ese acto execrable y bárbaro, o los que, por decirlo más suavemente, arrojaron en las casas o los barrios de los judíos algún cadáver encontrado por casualidad, para luego achacar la comisión de esa atrocidad a los judíos inocentes con una cólera y un tumulto desenfundados; y tanta maldad unas veces es perpetrada con el fin de tener un pretexto para cometer esas crueldades, y otras para justificar y disimular las ejecuciones ya perpetradas.[\[66\]](#)

A continuación, armándose de paciencia, recuerda a los lectores cristianos el mandato bíblico que dice: «Los judíos tienen absolutamente prohibido comer sangre de cualquier manera que sea [...] Es más, si encuentran una gota de sangre en un huevo, lo tiran de inmediato por considerarlo prohibido. Y si cuando comen un pedazo de pan, al masticarlo cae en él una gota de sangre de las encías o del paladar, antes de degustarlo debe ser debidamente lavado y limpiado de dicha sangre». Así las cosas, según manda la Torá y reitera la guía de la debida observancia, el *Shulján Aruj*, «¿cómo puede a nadie pasársele por la cabeza que precisamente esos mismos judíos vayan a comer sangre humana, cosa que es todavía más abominable?». Además, el mandamiento del Decálogo que prohíbe quitar la vida a una persona «es de aplicación general; es una ley moral. De modo que los judíos tienen prohibido no solo matar a cualquiera de las personas entre las cuales moran, sino que por la ley de la gratitud están obligadas a amarlas». En Ámsterdam, donde residía, dice, «he sido testigo continuamente de una buena conducta, de todo tipo de intercambios de fraternal afecto y de diversos actos de amor recíproco entre las dos naciones. En tres ocasiones he visto a unos cristianos flamencos caer al río en nuestro barrio, llamado Flemburgh [Vlooienburg] y a nuestros correligionarios tirarse al agua para ayudarlos y salvarles la vida».

Siguiendo en la misma línea, Menasseh evoca luego el consejo de Jeremías a los israelitas cautivos, exhortándolos a orar por el bien de la ciudad a la que habían sido deportados, como ejemplo de que los judíos de todos los países y

todas las generaciones incluyen en sus rezos bendiciones para «los príncipes y magistrados bajo cuya protección viven». Cuenta con detalle la historia de los orígenes y de la difusión del libelo de sangre, y enumera las inicuas persecuciones de las que han sido objeto los judíos. En una iglesia de Lisboa, en 1631, una noche se echó en falta una caja de plata con una hostia en su interior; el dedo de la gente señaló de modo completamente arbitrario a «un joven de nuestra nación [es decir, un converso] cuyo nombre era Simão Pires Solís», quien al pasar por las inmediaciones de la iglesia cuando iba a visitar a una dama

fue prendido, lo metieron en la cárcel y fue víctima de torturas terribles. Le cortaron las manos y, tras llevarlo a rastras por las calles, lo quemaron en la hoguera. Al cabo de un año, estando ya al pie del cadalso, un ladrón confesó que él era quien había robado la caja con la hostia, y no aquel pobre inocente, al que habían quemado vivo. El hermano de este joven era un fraile, un gran teólogo y predicador; ahora vive como judío en Ámsterdam y se llama Eleazar de Solís.

Menasseh pasa de la denuncia a la explicación, concentrándose en los principios constituyentes del judaísmo más proclives a tocar una cuerda de simpatía en la Inglaterra protestante. Los judíos habían sido los primeros en abandonar el culto de las imágenes, y evitaban la idolatría con tanto rigor que si alguno tenía que pasar por delante de una iglesia con imágenes en el exterior y por casualidad se le clavara una espina en la planta del pie, no se detendría a quitársela para que nadie pensara que se inclinaba ante una imagen. Mientras que en Asia, cuando algún rey publica un decreto, sus súbditos lo acogen tradicionalmente besando la imagen del soberano,

nosotros debemos mucho más a la palabra de Dios y a sus divinos mandamientos [...] Los israelitas tienen por artículo de fe que hay un solo Dios, que es la simple unidad, eterno e incorpóreo; que dio la ley escrita a su pueblo, Israel, de manos de Moisés, el príncipe y caudillo de todos los profetas; cuya Providencia se preocupa del mundo que ha creado; que observa la actuación de todos los hombres y consecuentemente los premia o los castiga. Por último [creen] que un día vendrá el Mesías a reunir de nuevo a los israelitas dispersos por el mundo, y que poco después se producirá la resurrección de los muertos.

Las oraciones de los judíos estaban destinadas a todos los hombres, aseguraba Menasseh, y pese a las cargas que los egipcios habían impuesto a los israelitas, estos no debían aborrecerlos, pues, como decía la Torá, «forastero fuiste en su tierra». En sus transacciones comerciales se les exigía que trataran a los gentiles con justicia, obligados por el mandamiento de no defraudar nunca ni abusar de nadie con quien tuvieran negocios. Del mismo modo tampoco debían ofender la religión de sus anfitriones, ni hacer proselitismo entre ellos.

Menasseh termina con la esperanza compartida por todos los que habían intentado desmontar las calumnias lanzadas contra su pueblo, vertidas de generación en generación en los oídos de los más crédulos. Dice así que esos odios desaparecerían y los judíos serían vistos como hombres y mujeres iguales a todos los demás, salvo por la antigüedad y la fortaleza de su religión, la firmeza de sus creencias y la brutalidad sin par de sus sufrimientos. Si se tenía la intención de defender la verdad frente a la calumnia, sin duda se haría justicia y se daría tregua a los judíos, los cuales, desesperando de que el gobierno inglés se decidiera a actuar, habían empezado a trasladarse a Italia y a Ginebra. «A la honorabilísima nación inglesa ruego con la mayor humildad que lea mis argumentos con imparcialidad, libre de prejuicios y de todo apasionamiento, encomendándome a su clemencia y su favor.»

No es imposible que este último gran grito de Menasseh y primero de los nobles intentos de superar el antisemitismo por medio de la razón y de la historia verdadera surtiera cierto efecto. Al cabo de un mes, los magistrados dictaron una sentencia favorable a la petición presentada por Robles de que se le devolvieran sus bienes y su barco. Y aunque todavía no se hubiera producido ninguna declaración decisiva por parte de Cromwell, tuvieron lugar muchos otros acontecimientos importantes. En 1657 se compró un terreno en Mile End, en el East End de Londres, para establecer el primer cementerio judío, y allí sigue todavía, hoy entre los jardines de Queen Mary College y Mile End Road. Pero el cementerio no abrió a tiempo para acoger los despojos de Samuel, el hijo de Menasseh, cuya muerte aquel mismo año supuso una verdadera debacle para su

padre. En cualquier caso, Samuel había expresado su deseo de ser enterrado en Holanda, su tierra natal. Su desconsolado padre —que había conseguido una especie de victoria, aunque no el gran éxito que con tanto ardor había deseado— regresó con el cadáver de su hijo a Middelburg, en Zelanda, de donde había salido dos años antes cargado de esperanzas. Allí dejó reposar a Samuel, y dos meses después, sin tener ya nada por lo que vivir y con el Mesías retrasando incomprensiblemente su aparición el año que él había previsto que lo hiciera, Menasseh entró en el jardín del Paraíso. Sus restos mortales fueron conducidos a la Casa de la Vida de Ouderkerk, donde fueron depositados junto a los de su padre.

Con el tiempo, también Inglaterra se convertiría en un jardín en el que los judíos pudieran establecerse. Y fue posible a pesar de los renovados esfuerzos de los incansables judeófobos, ansiosos por revocar la decisión tomada *de facto* que permitía a los hebreos fijar su residencia en el país. En cuanto murió Cromwell se presentaron peticiones en ese mismo sentido a su hijo y sucesor, Richard. Cuando el protectorado fue sustituido por la monarquía restaurada —y de paso cambiaron muchas otras cosas— se presentaron múltiples quejas a Carlos II en las que se le solicitaba que revocara las medidas tomadas por el usurpador regicida. El monarca, sin embargo, no se dejó influir. Durante un tiempo había habido judíos republicanos, pero Carlos había sido apoyado también por algunos judíos monárquicos en La Haya. Esos mismos partidarios suyos sostenían por entonces (y en cierto modo no les faltaba razón) que nunca habían aprobado el acercamiento de Menasseh a Cromwell. Carlos II mantuvo la decisión tomada con anterioridad e incluso amplió sus previsiones, concediendo alguna protección oficial a la seguridad de las vidas y las propiedades de los judíos. No mucho tiempo después, la comunidad de la City, que tanto ruido había metido y tan hostil se había mostrado hacia los judíos, decidió que estos constituían más un activo provechoso que una carga, como Menasseh había previsto. Salomón Dormido, el sobrino de Menasseh, fue el primer corredor de Bolsa admitido en el Royal Exchange, siendo exonerado expresamente de prestar el juramento de

rigor sobre un ejemplar del Nuevo Testamento. La casa arrendada por Antonio Carvajal en Creechurch Lane, en la que los sefardíes se habían estado reuniendo para celebrar sus cultos en la clandestinidad, pasó a convertirse en sinagoga, y cuando en 1701 se inauguró otra mucho más grande en Bevis Marks, sus estrechos bancos de roble fueron trasladados al nuevo edificio como piadoso recuerdo de la forma en que la comunidad había regresado a Londres. Cada vez que me siento en ellos pienso en Menasseh, en la conmovedora generosidad de su optimismo, y en el fuego purificador de su cólera.

La corona

I. APARICIONES

¿Cuánto se habrían podido llegar a perder los israelitas? Según el impresor e informante Robert Boulter, cuyas antenas estaban muy bien ajustadas para captar las más imperceptibles señales de milenarismo, habían ido a parar a Aberdeen.

[1]

Durante la tercera semana de octubre de 1665, una nave que se dirigía a Ámsterdam se había desviado de su rumbo a causa del mal tiempo y había atracado en ese puerto escocés. Lo raro fue descubrir que sus provisiones consistían solo en arroz y miel, aunque más raro aún resultó comprobar que sus escotas y obenques parecían hechos de satén blanco retorcido. En la vela mayor había un letrero que rezaba: «ESTAS SON LAS TRIBUS DE ISRAEL». Un «catedrático de lenguas» escocés había acudido a hablar con la tripulación, vestida en su totalidad con casacas azules de rayas negras; pero apenas pudo sacar nada en claro de su lengua, que parecía un hebreo misteriosamente deformado.

Aquel otoño, mientras Benedicto Spinoza pasaba la afilada hoja de la razón por todas las «supersticiones infantiles», la comunidad de Ámsterdam que él mismo había abandonado vivía increíbles maravillas, no todas ellas fruto del delirio de la peste. Se recibieron cartas procedentes de Marruecos y Livorno que daban testimonio de algunas cosas asombrosas relacionadas con los judíos. Los mercaderes, rabinos y médicos de El Cairo y Tesalónica, Praga y Venecia, Lublin

y Mantua, habían intercambiado cartas en las que se comunicaban «GOZOSAS NUEVAS» (aunque la medida de ese gozo variaba de unos casos a otros). ¡Las tribus israelitas se habían puesto en marcha! Venían del otro lado de las cumbres del Cáucaso, de Anatolia y Persia, de las inmensidades desiertas de Arabia o África. Una enorme horda judía, formada por más de un millón de hombres, según algunos acaudillada por un general llamado Jereboam, aunque según otros no, armada solo con arcos, flechas, lanzas y salmos, había derrotado ya a los regimientos del sultán Mehmed. Los turcos habían disparado sus cañones y sus mosquetes contra los israelitas, pero sus balas habían rebotado y habían vuelto a caer sobre los desventurados artilleros otomanos. Los jenizaros estaban perplejos, lo que se dice aterrorizados. La Meca había sido asediada. El *haj* había sido cancelado. Presa del pánico, el señor del Imperio otomano había ofrecido a los israelitas Alejandría y Túnez a cambio de que dejaran La Meca en poder de los musulmanes. Al otro lado del Atlántico, en Boston, Increase Mather predicaba a su grey sermones basados en informaciones seguras que afirmaban que los israelitas estaban volviendo a la tierra de sus antepasados. En Fez se decía que una multitud de judíos marchaba hacia el interior del país y se dirigía a una montaña de arena altísima, dispuestos a penetrar en una subterránea cámara secreta en cuyo interior había una trompeta de metal, cuyos ecos, al ser tocada, resonarían por todo el mundo. Cuando se oyera su estridor, la tierra temblaría y todas las religiones enfrentadas del mundo, junto con sus centros de culto rivales, caerían hechas polvo. Los creyentes hostiles se levantarían todos a una bajo la autoridad del Dios Todopoderoso y sus Mandamientos. «Se producirá entonces una congregación y asamblea general de todas las naciones del mundo en un solo lugar de pasto, que será Sión, y todas las disensiones cesarán.»^[2]

No solo eran los crédulos y los ingenuos los espoleados por estas noticias. Tras las decepciones de 1648 y 1656, muchos eruditos se habían quedado despiertos hasta altas horas de la mañana recalculando el calendario milenarista a la luz de las velas. Los signos y los portentos ya estaban ahí. Al cometa de

1664 le había seguido un estallido de peste en Londres y una misteriosa oleada de muertes en masa de los árboles que flanqueaban los canales de Ámsterdam. De nuevo había estallado la guerra entre ingleses y holandeses. El año 1666, con sus evidentes asociaciones diabólicas, sería aquel en el que serían anunciados los Últimos Días. O quizá fuera 1667. Petrus Serrarius —clérigo valón de ideas milenaristas, hebraísta y amigo de Menasseh ben Israel—, basándose en las informaciones que recibió de un judío de Livorno (que a su vez las había recibido de un conocido suyo de Alejandría), estaba convencido de que no tardaría en ser testigo de los Últimos Días y confirmaba a sus numerosos corresponsales el asedio de La Meca por los judíos y la milagrosa invulnerabilidad del ejército israelita.[3] Durante los últimos meses de 1665 y a lo largo de todo el invierno, aquella locura se intensificó. Una flotilla de ochenta barcos cargados de judíos se dirigía, al parecer, desde India a Palestina para preparar un éxodo masivo hacia Israel. Otra flota de 125 embarcaciones estaba siendo armada en Ámsterdam para formar un gran convoy de redención. A los enemigos de los judíos no les llegaba la camisa al cuerpo. Los perseguidores alemanes y cosacos serían castigados por las decenas de millares de violaciones y asesinatos que habían perpetrado contra judíos inocentes e indefensos. El cielo parecía temblar de ilusión. Los relámpagos revelaban la presencia de monstruos en el firmamento. Tal como había sido profetizado, los hijos de Moisés habían cruzado el Sambatión: los rubenitas, los gaditas, los zabulonitas y todos los demás llegaban perfectamente ordenados en formación de batalla y marchaban cantando salmos.

Todo aquello solo podía significar una cosa: que el Mesías estaba por fin a punto de aparecer, y que el rey de los judíos, nacido de la casa de David, los conduciría triunfalmente de regreso a Jerusalén. (La identidad del segundo Mesías, del linaje de José, aquel que había caído en el campo de batalla, iba a provocar discrepancias entre los optimistas.) El Templo volvería a levantarse, exactamente igual al que había diseñado Jacob Judá León de Ámsterdam. En Praga, la túnica de Salomón Molkho, sobre cuya seda descolorida estaban

peligrosamente bordadas ciertas letras místicas, fue sacada del lugar en el que descansaba, en la sinagoga Pinkas, y llevada en procesión por las calles del barrio judío. Salomón había sido el precursor. Dios había esperado más de un siglo. Pero ahora había enviado al rey.

Natán Eliyahu Ashkenazi conoció la identidad de este Rey-Mesías antes incluso de que pisara el umbral de su puerta. En 1665 Natán tenía veintidós años y era un aplicado *bokhur* más que frecuentaba una *yeshivá*, enflaquecido a causa de los ayunos autoimpuestos. Nacido en Jerusalén, se había trasladado a Gaza, ciudad de gran fervor y erudición para los judíos, centro de la poesía hebrea de la dinastía de los Najar. Natán era además cabalista, al estilo de los que un siglo antes solían pasear por los prados de Safed y observar las estrellas, tradición cuya influencia se había intensificado (aunque quizá no de una forma tan generalizada como asegura el gran especialista en este campo, Gershom Scholem).^[4] Como tantos otros de su generación, Natán era muy reacio a los dictados del legalismo talmúdico. La Gemará y los comentarios sobre el *Shulján Aruj* no bastaban para alimentar su imaginación vertiginosa. Sus prolongados ayunos, seguidos por largos días de aislamiento absoluto, causaron en él estados de trance profundo. En uno de esos momentos de visiones sublimadas, descrito más adelante en su *Libro de la Creación*, Natán ascendió lo bastante alto y lo bastante lejos como para poder contemplar la totalidad de la creación durante los siete días de suspensión cósmica que pasó allá arriba. Cuando subió más alto todavía y se internó en el mar de las estrellas, divisó el carro celeste —la *merkabá* de la que hablaba el texto cabalístico del *Zohar*— y en él aparecía representado el hermoso y dulce rostro de un hombre. Sin querer, salieron de sus labios estas palabras: «Su nombre es Sabatái Zeví, y gritará y clamará contra sus enemigos».^[5] Al volver a la tierra, Natán pensó que había sido visitado por un *maggid*, un personaje sagrado benévolo que había utilizado sus labios y su lengua para pronunciar una verdad oracular.

Dentro de la comunidad judía de Gaza, Natán ya era conocido como un sanador de almas. Su don consistía en identificar las transgresiones y dudas

concretas del individuo, las imperfecciones internas que causaban a sus poseedores la enfermedad y la desgracia. Natán se encargaba de diagnosticar el problema y de prescribir el remedio, en general un régimen de plegarias penitenciales que él mismo había escrito para casos como aquellos, junto con los severos y prolongados ayunos como los que él mismo se imponía. La mortificación penitencial comportaría la iluminación sanadora. Se trataba del *tiqqun*, el principio tomado de la cosmología cabalista en virtud del cual las chispas vitales atrapadas en partículas de materia gruesa podían ser liberadas de su prisión material.

Y lo mismo que pasaba con el cosmos ocurría también con las personas. Las penitencias y las purgas recetadas para sus enfermedades espirituales permitirían que la energía vital flotara libremente e hiciera de nuevo de cuerpo y alma un todo. El hombre alto, rollizo, de cara rubicunda y barba redondeada que fue a ver a Natán a comienzos de la primavera de 1665 no era, supuso este, más que otro de esos dolientes. Sus violentos cambios de humor (el clásico péndulo bipolar entre la euforia maníaca y los abismos melancólicos) eran un síntoma de alguna dislocación terrible en la concepción que tenía de sí mismo. El paciente esperaba una cura. Pero en vez de eso recibió una revelación de aquel joven, en el sentido de que él, Sabatái Zeví, hijo de un agente romaniota de los mercaderes ingleses en la ciudad portuaria de Esmirna, era efectivamente el Mesías esperado. Se cuenta que, al oír semejante noticia, Sabatái se echó a reír, reconociendo que él mismo lo había pensado en otro tiempo, aunque luego esa convicción se había esfumado. Pero como el joven y sabio cabalista estaba tan seguro, todas las visiones y las voces que habían obsesionado a Sabatái desde su juventud se concretaron en un momento de autorreconocimiento. En Hebrón, donde Abraham Pereyra, el rico mercader de Ámsterdam, había fundado una *yeshivá*, todas sus dudas desaparecieron y el director de la academia, Rabí ben Meir Hiyya Rofe, se convirtió en uno de los primeros defensores entusiastas de su causa. A su regreso a Gaza durante la festividad de las Shavuot (fiesta de las Semanas o Pentecostés), la enfermedad de Sabatái lo hizo pasar de una euforia

frenética a un abismo catatónico. Mientras se hallaba incapacitado, Natán, en compañía de los «sabios de Gaza», fue poseído por los espíritus, se puso a dar vueltas de acá para allá recitando de memoria un tratado entero del Talmud y ordenó a varios de los presentes que cantaran determinados himnos. Luego se contaría que, mientras ocurría todo aquello, la habitación se llenó de una fragancia tan insólita y tan maravillosa que algunos de los presentes salieron de la casa deseosos de descubrir su origen, inconscientes de que emanaba de Natán, que en ese momento se puso a bailar y se rasgó las vestiduras hasta quedar en paños menores. Dando saltos en el aire cayó por fin abatido en el suelo y permaneció allí completamente inmóvil.^[6] A los que le tomaron el pulso les dio la impresión de que su corazón no latía. Todos lo dieron por muerto. Le cubrieron el rostro con un paño. Pero al cabo de un rato pudo oírse un sonido grave por debajo de este, y cuando se lo retiraron se le oyó pronunciar otro mensaje mágico: «Cuidad a mi hijo bien amado, a mi Mesías, Sabatái Zeví», dijo la voz. Al cabo de un rato, Natán ungió a Sabatái y lo declaró «digno de ser rey de Israel».

A decir verdad, aquel Mesías era un poco *nebbish*. De niño, en Esmirna, el pujante puerto del Imperio otomano, Sabatái había sido un chico solitario. Su madre, Clara, había muerto cuando él tenía seis años. Cuando se encontrara en el culmen de su fama, Sabatái ordenaría a sus seguidores que peregrinaran para visitar la tumba de su madre, por lo que parece que durante toda su vida sintió profundamente su pérdida. Más o menos por la misma época en la que murió Clara (como luego afirmarían los admiradores y biógrafos de Sabatái) el muchacho recibió la visita del esplendor femenino de la *shejiná*, que adoptó la forma de un fuego que le quemó por completo el pene. Sus dos primeros matrimonios no llegarían a consumarse. Su nacimiento había tenido lugar el Tisha b'Ab, esto es, el día 9 del mes de ab, fecha de la destrucción del Segundo Templo, conmemorada con un ayuno solemne motivado por la aflicción, pero también es, según los sabios, el día en que debía nacer el Mesías. Esta circunstancia quizá le diera las primeras indicaciones de lo que iba a ser su

destino, pues Sabatái solía violar la prohibición de pronunciar el nombre de Dios, leyendo en voz alta el tetragrámaton, YHWH, tal como se escribía, en voz alta y en público. Además de hacer esas exhibiciones, Sabatái solía efectuar inmersiones rituales en el mar, meneando torpemente sus kilos en el agua salada al tiempo que murmuraba sus preces de purificación. Durante años no fue más que un adolescente latoso y excéntrico que seguía los tres pasos místicos de rigor: ayuno, trance y retiro en aislamiento. Pero sus arrebatos resultaban tediosos para los rabinos y quizá fueran demasiado peligrosos para permitir a Sabatái quedarse en Esmirna. Le vendría bien llevar una vida errante. Marchó a Tesalónica y desde allí a Jerusalén, donde se alojó en una habitación individual, semejante a una celda. Mientras recorría el desierto de Judea buscaba la sombra de las antiguas cuevas, en las que entraba en contacto con los ángeles de la alianza.

Hartos de sus provocaciones, los rabinos de Jerusalén enviaron a Sabatái a Egipto a recaudar dinero para sus *yeshivot*. En El Cairo experimentó un cambio positivo de humor. El *nebbish* se convirtió en una persona encantadora, y atrajo la atención de Rafael Yosef, arrendador de la recaudación de impuestos y hombre acaudalado que acababa de convertirse en *chelebi* o jefe de la comunidad. Rafael Yosef también era cabalista y se sintió más atraído que repelido por las escenas sagradas montadas por Sabatái. ¡Para atreverse a hacer cosas como aquellas, para pronunciar el nombre de Dios y no caer fulminado, tenía que haber algo en él! En El Cairo Sabatái se casó por tercera vez. Sus dos matrimonios anteriores, contraídos en rápida sucesión con unas mujeres cuyo nombre se desconoce hasta la fecha, acabaron en divorcio por no proporcionar satisfacción conyugal.^[7] La última esposa, en cambio, duró más tiempo a su lado. Huérfana de las atroces matanzas de 1648, Sara había sido recogida por una familia católica polaca (algunos dicen que de noble cuna), que la había criado en la fe de Cristo. Se cuenta que la joven era extraordinariamente hermosa, y que estaba previsto que se casara con el hijo de sus benefactores, pero el día antes de la boda fue visitada por su padre difunto, que le reveló cuál

era su verdadera religión y (según una versión) le ordenó que fuera al cementerio de los judíos, donde había un cadáver que iba a ser enterrado al día siguiente. Allí Sara se encontró con su propio cuerpo, casi sin ropa (o completamente desnudo, dependiendo de las fuentes), cubierto apenas por la piel de un animal que su padre le había dado y en la que apareció escrito en letras misteriosas un mensaje que decía que iba a ser la esposa del Mesías. La joven se lo tomó en serio, se convirtió en profetisa y, trasladada a Livorno, anunció una y otra vez en público cuál era su destino. Los antisabateos añadían a esta biografía la costumbre que tenía Sara de acostarse con cualquiera, según unos por placer y según otros también por lucro. Al enterarse de la decisión que había tomado aquella mujer de ser su esposa, Sabatái no vio motivo para que no fuera así. Con toda verosimilitud, la violación de todos los cánones sociales que era tan de su agrado no hizo más que contribuir a que la posibilidad de casarse con ella resultara más intrigante. ¿Acaso no había dicho Dios al profeta Oseas: «Toma por mujer una prostituta»? Algún tiempo después se casaron en El Cairo. Los comentaristas discrepan sobre si en efecto tuvo lugar o no la consumación del matrimonio, aunque el hijo que poco después tuvo Sara da entender que el matrimonio se consumó. Pero al menos supuso un cambio respecto a las ceremonias que Sabatái solía orquestar, y en las que con quien contraía matrimonio debajo de la *hupá* era con la Torá.

Fue Natán el que convirtió al hombre en el Mesías; Natán el que tenía el don de la promoción extática y de la invención mítica. Antes de que Sabatái fuera lanzado debidamente al mundo, Natán declaró haber «descubierto» un antiguo texto apocalíptico que, varios siglos antes, había profetizado la venida de Sabatái Zeví, el redentor. Ni que decir tiene que era él el que había escrito este documento con la notable ayuda de los versos de Salomón Molkho, y el que, sin parar mientes en otra cosa, había deteriorado su superficie para darle apariencia de antigüedad. (Contaba para ello con buenos precedentes. En los libros de los Reyes y de las Crónicas se dice que durante el reinado de Josías de Judá el sumo sacerdote «descubrió» un antiguo texto de la Torá en el edificio en decadencia

del Templo cuando estaban haciéndose obras de renovación en él.) En el apocalipsis de Natán, un tal Rabí Abraham, que había vivido en la Alemania del siglo XIII, tiene un sueño en el que una voz proclama el futuro nacimiento de Sabatái, que, como verdadero Mesías, iba a «someter al gran dragón que vive entre los ríos» (la habitual alusión poética a los faraones de Egipto). La victoria se alcanzaría no ya con «manos» (a pesar de los citados israelitas armados), sino con cantos e himnos, y se establecería un reino que duraría hasta el fin de los tiempos. Aparece un hombre «semejante a metal bruñido», seguido de un hurón y un camaleón, y detrás un segundo hombre con barba, esta vez el propio Mesías luciendo un pene de un codo y medio de largo (para que se enteren los *goyim*). Semejante portento hace pedazos con un martillo un monte, en cuyo interior luego cae y desaparece. No os asustéis, dice el hombre de latón, «veréis su poder».

Las visiones fantasmagóricas no eran en realidad mucho más exageradas que las de algunos de los libros proféticos más exaltados de la Biblia —Ezequiel, por ejemplo— o que las de obras espurias como el libro de Henoc. En una época de visiones extremas, las suyas resultaban sumamente atractivas, pero fue la extensa carta enviada por Natán al *chelebi* Rafael Yosef de Egipto la que se convirtió, como dice Gershom Scholem, en «la orden del día» para los creyentes, pues fue impresa, traducida y leída desde los púlpitos de las sinagogas de toda Europa, en las que los sabateos tenían la mayoría, y así fue entre noviembre de 1665 y el otoño de 1666. La carta consistía en una cábala todavía más elaborada, seguida de un almanaque de los próximos años mesiánicos. Se alcanzaría por medio de los salmos una victoria tan concluyente que el sultán se convertiría en lugarteniente y virrey de Sabatái. La edificación del Tercer Templo se pondría en marcha en cuanto el Mesías identificara su emplazamiento exacto en Jerusalén y recuperara las cenizas de la novilla roja, la gran purificadora. Dejando a su leal servidor gobernando sus dominios, Sabatái se retiraría durante unos años más allá del río Sambatión, para regresar con su verdadera esposa, Rebeca, la hija del

Moisés resucitado. Vendría montado en un león celeste, con una serpiente de siete cabezas en el pecho a modo de brida, y cuando «las naciones lo vean, se prosternarán todas por tierra».

Muchas de estas palabras habrían podido ser desechadas y tachadas de disparates, pero aquella iluminación había venido de la Tierra Prometida: de Gaza, Aleppo, Hebrón y de manera intermitente de Jerusalén, y no, como había ocurrido con Asher Laemmlein Reutlingen y David Ha-Reuveni, de Alemania y del norte de Italia, o de la geografía mítica de Afroarabia. Como pareja de encantadores, Natán y Sabatái, la palabra y la acción, constituían un dúo muy potente. Los dos (pero sobre todo Natán) se habían sumergido lo suficiente en los textos tradicionales y en el canon cabalístico como para otorgarles el sitio profético que les correspondía a todos aquellos signos, portentos y símbolos, especialmente en la década de 1660, cuando las expectativas tanto del mundo cristiano como del judío eran más arrebatadas. Todo aquello bastó para convertir a muchos rabinos destacados, así como a numerosos laicos, ricos y poderosos de muchas comunidades judías, desde Podolia hasta Egipto. Si hombres como Rafael Yosef en El Cairo y Abraham Pereyra (fundador de una *yeshivá* en Ámsterdam y de otra en Hebrón) se habían convertido en apasionados discípulos suyos —el segundo hasta el punto de vender sus cuantiosos bienes inmuebles y toda su fortuna comercial para unirse a la misión mesiánica—, ¿quiénes eran los judíos de menor categoría para discrepar de ellos?

Gershom Scholem sostiene que como la cábala se había convertido en el judaísmo normativo de la época, el mundo hebreo estaba perfectamente preparado para acoger un fenómeno como el de Sabatái. Pero empezando por Leone da Modena y continuando por el rabino Jacob Sasportas de Hamburgo, algunas de las voces más elocuentes del judaísmo se mostraron también cuidadosamente cautas ante la hechicería de la cábala, cuando no de hecho en contra de ella, por considerar que coqueteaba con la herejía. A lo que había apelado Leone da Modena había sido a un compromiso racional con la Torá, no a las incertidumbres del trance. Había que venerar a Dios como fuente de la

inteligencia racional, como habían enseñado Maimónides y anteriormente Saadías en la Mesopotamia del siglo IX en su gran obra *El libro de las creencias y opiniones*.^[8] Sus leyes eran el camino hacia una vida terrena realizada de manera concreta, y no una iluminación de la cosmogonía primigenia. Pero el propio Natán estaba empapado en Maimónides y sabía que en la *Guía de perplejos* la meditación metafísica iba acompañada del razonamiento. En cualquier caso, no era posible volver a meter dentro de la lámpara el genio cabalístico. Al fin y al cabo, el Talmud era un imperio de inferencias y la autoridad de una ley oral recibida al mismo tiempo que la ley escrita debía ser aceptada a pies juntillas. De modo que, ¿por qué no sacar la conclusión de que el significado aparente de la Biblia era solo una membrana que recubría un corpus de conocimientos mucho más profundos que podían ser aprehendidos por medio de una contemplación intensa y disciplinada de la jerarquía de los signos? Las palabras, y las letras que las componían, expresaban el significado más sutil y la verdad más profunda. Todos los sabios cristianos, musulmanes y clásicos, lectores en profundidad de Platón, creían que podían ser conducidos, paso a paso, hacia la sabiduría sobrenatural. Y ¿por qué no los judíos?

Sin lugar a dudas, muchos iniciados y practicantes de la cábala estaban predispuestos a investir a Sabatái de un aura mesiánica y hacer de él la encarnación de la verdad mística que emanaba libremente de las leyes formales de la Torá y el Talmud. Pero Jacob Sasportas —que se había trasladado de Hamburgo a Londres como rabino de la incipiente comunidad hebraica, para luego volver a la ciudad alemana cuando la peste asoló Inglaterra— era un cabalista que veía en Sabatái no ya una encarnación del Misterio, sino una perversión vulgar de este. Era exactamente la vulgarización que obraba el hechizo. Sabatái atraía a una multitud enorme de judíos para los que la cosmología superior y el complicado simbolismo de la cábala estaban completamente fuera de su alcance. En gran medida sus adeptos seguían siendo judíos de la sinagoga para los cuales el legalismo de la *halajá* estaba muy bien

para el día a día y el sábado a sábado, aunque hasta cierto punto no respondiera a su idea de predeterminación de lo que eran la vida y la memoria de los judíos.^[9] El Mesías venía a rellenar el vacío psíquico. Al fin y al cabo, los judíos sabateos no eran los únicos que tenían esas visiones. Por esa misma época ya fue señalada la similitud entre las visiones de los judíos y las de los cuáqueros. No había pasado tanto tiempo desde que el profeta James Nayler había imitado a Cristo, entrando en Bristol montado en un pollino y proclamándose rey de los judíos. Sobre todo aquello pesaba la terrible experiencia de las matanzas en masa de 1648 en Polonia y Ucrania. Si bien es cierto que algunos de los núcleos más intensos de la histeria sabatea fueron también algunas de las ciudades de Europa más seguras para los judíos —Ámsterdam, Hamburgo, Venecia y Tesalónica—, estas eran también los centros a los que habían llegado los supervivientes de aquella tragedia, traumatizados y desprovistos de todo, salvo de un puñado de pesadillas. (Se calcula que en aquellos años casi el 90 por ciento de los judíos de Polonia y Ucrania fueron asesinados o se vieron obligados a huir.) Sara, la esposa de Sabatái, era uno de esos heridos ambulantes, necesitados urgentemente de un Mesías vengador. Tanto para las víctimas inmediatas de aquellos terribles sucesos como para las comunidades de las ciudades que las acogieron, la perspectiva de un regreso mágicamente victorioso a Jerusalén —y del justo castigo infligido a sus perseguidores— era suficiente ya para inducirlos a enrolarse en las legiones del Mesías.

Avanzando entre las multitudes de seguidores que aullaban, se prosternaban, cantaban y bailaban en Alepo, Natán y Sabatái comprendieron hasta qué punto se complementaban uno a otro. Natán era el portador de las palabras, los significados y las predicciones. Sabatái, que no era tan bueno como él en lo concerniente al mensaje, se especializó en el teatro sacro y además era un auténtico virtuoso de las transgresiones; sabía apreciar la emoción inherente a las rebeldes violaciones de las normas (pues él mismo las había experimentado) y presentárselas a su escandalosa grey no solo como una bendición, sino como un deber. En Jerusalén, desafiando la prohibición islámica de que los judíos fueran

montados a caballo, Sabatái hizo ostentación de que estaba por encima de las convenciones montando en un caballo y corriendo siete veces alrededor de la ciudad, igual que Josué, como si pretendiera que las grandes murallas de Solimán cayeran ante la fuerza de su carisma. Pero sus antimandamientos iban dirigidos contra toda la estructura de autoridad rabínica y talmúdica basada en la paradoja perversa que dice: *Bittulah shel torah zehu kiyumah* («En la violación de la Torá está su cumplimiento»). Sus actos de audacia juvenil en Esmirna —la pronunciación en voz alta del tetragrámaton sin caer fulminado por perpetrar tal blasfemia— se convirtieron en aquellos momentos en un signo de su elevado rango. Cuando Sabatái proclamó que la Ley de Moisés estaba de más, sus seguidores participaron en una sagrada comunión de la Nueva Revelación. Los ayunos (excepto el día de la Expiación) se convirtieron en banquetes en los que se festejaba la inminente reconstrucción del Templo. Algunas de las leyes relativas a la dieta (otro de los objetos de ataque favoritos de los racionalistas escépticos) podían ser pasadas por alto, y Sabatái sabía convertir en todo un espectáculo el hecho de comer el *heleb*, la grasa prohibida de los riñones. Se envolvía en sus vestiduras reales —la seda de color verde que sus acólitos emulaban prendiéndose cintas verdes en sus casacas— o pasaba montado ostentosamente a caballo (también aquello debía de ser muy complicado) con el taled o manto de la oración cubriéndole la cabeza. Puedo hacer con Israel lo que me dé la gana, había dicho a Natán después de aceptar la veste de Mesías. Y cuantas más osadías cometía, más creíble resultaba.

En Esmirna, durante la Hanuká, la confianza en sí mismo de Sabatái se convirtió en megalomanía. Se produjo otro casamiento oficial con la Torá bajo un baldaquín nupcial. Las entradas en la sinagoga adoptaron la forma de procesiones, precedidas de portadores de jarrones de flores y bandejas de dulces. Su séquito estaba compuesto por personas de ambos sexos, que luego eran invitadas a hacer las lecturas. Algunos rabinos escogidos sujetaban la cola de su traje. Su bipolaridad daba perfectamente la impresión de arbitrariedad, rasgo que se suponía que formaba parte del temperamento mesiánico. Había un Sabatái

cantor de himnos dulcísimos y un Sabatái monstruo terrible de petulancia vengativa. Un secretario suyo, Samuel Primo, había escrito que no había mayor santificación del sábado que atacar físicamente, dentro del recinto de la propia sinagoga, a cualquiera que se atreviera a expresar su descreimiento. Y precisamente eso fue lo que hicieron muchos de sus seguidores más fanáticos en Italia y en Holanda.

El rey de trinos melodiosos y de cuerpo robusto podía convertirse en un auténtico bruto. Durante la Hanuká, en Esmirna, Sabatái se enteró de que la sinagoga portuguesa era un nido de descreídos. Con toda verosimilitud, el personaje más eminente de esa congregación, el mercader Hayyim Peña, le negaría la entrada. Para comprobar su capacidad de resistencia, el gran hombre se presentó en la sinagoga al frente de una comitiva de seguidores pendencieros e indignados, y entró en ella rompiendo sus puertas a hachazos. Peña, que ya en otra ocasión se había librado por los pelos de perecer a manos de una turba de sabateos, logró escapar por una ventana. Cuando llegó a su casa descubrió para mayor consternación que sus dos hijas se habían convertido en profetisas convencidas del presunto Mesías, sufrían convulsiones visionarias y no paraban de gritar ante su padre: «¡Corona, corona!». «Cuando se tuvo noticia de ello, todo el mundo estaba ansioso por escuchar las profecías de sus hijas, pese a que había muchos profetas aparte de ellas. Pues todo el mundo quería comprobar si de veras era cierto que las hijas de Hayyim Peña pronunciaban profecías acerca de Sabatái Zeví.»[\[10\]](#)

Dentro de la sinagoga portuguesa, el servicio del sábado se convirtió en un espectáculo impresionante, en el que el Mesías dio rienda suelta a su indiferencia ante todo lo que supusieran el decoro y las convenciones, desafiando a la congregación a que se opusiera a su libertad para revisar sus leyes y sus costumbres como le pareciera conveniente. Declaró que la *amidá*, la oración de pie en la que se declaran las dieciocho bendiciones, columna vertebral meditativa de todos los servicios religiosos —matutinos, posmeridianos y vespertinos—, estaba de más. Con la *shemá* bastaba. Sabatái se dirigió al Arca y

golpeó en la puerta varias veces con su bastón como si le ordenara que obedeciera. La Torá, la novia, ahora era suya, y no al revés. En vez de leer la porción de los rollos sagrados correspondiente a la semana, sacó un *chamash* (una versión en formato libro del Pentateuco) ya desgastado y leyó algunos fragmentos, entonando el estribillo de su canto ladino favorito, «Meliselda», y luego se puso a repartir «reinos» del Imperio otomano entre sus seguidores, empezando por sus hermanos Elías y José.

Durante el invierno de 1665-1666, las noticias acerca de las hazañas de Sabatái circularon con rapidez por toda la diáspora, poniendo a las comunidades hebraicas en un estado de continua agitación. Se publicaron feroces denuncias en casi todos los principales centros, pero en ninguno lograron imponerse los escépticos. Lo más que pudieron hacer los *parnassim* acorralados y los ancianos de la comunidad fue adoptar una apariencia de nerviosa neutralidad. Pero mientras tanto, la mayoría de los miembros de la congregación eran presa de un paroxismo de arrepentimiento, siguiendo las instrucciones de Natán. En Italia, donde desde los tiempos de Leone de' Sommi el teatro era un legítimo entretenimiento judío, el público acordó no asistir a las funciones y prescindir también de las mascaradas y los bailes de los Purim. Los dados y las cartas, los juegos por excelencia que volvían locos a los judíos, fueron abandonados desde Roma hasta Ámsterdam. Eran tantos, ricos y pobres, cultos e ignorantes, los que acudían a las *yeshivot* que hubo que añadir más bancos para acomodar a los asistentes. En muchos lugares, los que hacían penitencia y los que tenían visiones extáticas rivalizaban entre sí intentando superarse unos a otros. Los ayunos se prolongaban peligrosamente y se repetían durante dos o tres días seguidos a la semana. En Ferrara incluso provocaron la muerte de tres judíos después de un ayuno de seis días y seis noches consecutivas.^[11] El propio invierno se convirtió en escenario de automortificación. Leyb ben Ozer, el notario de la comunidad asquenazí de Ámsterdam, habla de hombres y mujeres que se sumergían en las aguas heladas de Polonia; otros se echaban a rodar desnudos por la nieve durante media hora sin parar. Las ordalías de este tipo

tenían lugar a menudo durante las largas horas nocturnas, pues las devociones de Natán estaban pensadas para ser recitadas y cantadas expresamente a medianoche. El arrepentimiento exigía dolor. Algunos devotos derramaban cera fundida sobre su cuerpo; otros se fustigaban con ramas de zarza hasta que se convertían en un amasijo irreconocible de piel desgarrada y sangre. Pero el instrumento predilecto de la penitencia eran las ortigas. Los que se tomaban más en serio eso del arrepentimiento se ataban cuerdas de punzantes ortigas alrededor del cuerpo, en la frente y a la espalda, y luego se ponían encima ropas ajustadas de lana con el fin de intensificar el dolor. Fruto de todo aquel entusiasmo fue la escasez de ortigas, lo que obligó a los penitentes a buscar provisiones en campos y bosques lejanos, o a pagar precios desorbitados para que se las trajeran a casa.

Ámsterdam, la próspera y segura comunidad portuguesa del *kahal kados* Talmud-Torá, fue puesta patas arriba como consecuencia de aquella manía. Sus rabinos se dividieron en dos. Isaac Aboab da Fonseca se convirtió en un sabateo entusiasta, lo mismo que Aarón Sarfati, que había llegado a Holanda proveniente de Marruecos, igual que los dos cantores de la comunidad sefardí y algunos de sus eruditos más preclaros, como Isaac Nahar, que había estudiado en la misma escuela Talmud-Torá que Spinoza. Jacob Sasportas —el mayor antagonista del movimiento mesiánico, fieramente consciente de que era descendiente de Nahmánides, el gran rabino catalán que había defendido el Talmud en la disputa de Barcelona de 1263— quedó espantado al ver tanto cántico y tanto baile por las calles, así como en el interior de la sinagoga. «Los rollos de la Ley fueron sacados del Arca junto con todos sus hermosos ornamentos sin tener en cuenta el posible peligro que pudieran correr como consecuencia de la envidia y el odio de los gentiles. Por el contrario, [los sabateos] proclamaron públicamente [la noticia] e informaron a los gentiles de lo sucedido.»^[12] Desde Hamburgo, Sasportas lanzó sus denuncias contra los malvados y los crédulos, pero hasta septiembre de 1666, cuando se produjo la apostasía de Sabatái y se tuvo conocimiento de su conversión al islam, su éxito fue muy escaso, pues los judíos más importantes de Ámsterdam, como por ejemplo el magnate del azúcar

Abraham Pereyra, eran sabateos acérrimos. El peor momento para Sasportas tuvo lugar el día 9 de ab, cuando el ayuno se convirtió en un banquete celebrado por todos los miembros de la congregación, que no paraban de engullir comida y de trasegar vino. Tantas personas estaban deseosas de bailar que hasta los sabateos tuvieron que restringir el número de los que se ponían a patalear alrededor de la *tevá* a grupos de doce. Lo más que podían hacer los que se oponían a aquella histeria era salir de la sinagoga ostentosamente cuando se leían las oraciones por el Mesías Sabatái Zeví no solo el sábado, sino también los lunes y los jueves. Los incrédulos eran intimidados y obligados a guardar silencio por temor a las consecuencias que pudieran derivarse de su actitud. Hasta que un famoso descreído, el mercader Alatino —que había reprendido a los creyentes gritándoles: «¡Estáis locos! ¿Dónde están los signos? ¿Dónde están las nuevas que el profeta Elías tiene que traer?»— cayó muerto de repente después de pasar una mañana en la Bolsa, mientras se lavaba las manos y comía pan, los tímidos no aprendieron bien la lección.[\[13\]](#)

En aquella ciudad tan formal en todo lo tocante a los negocios, los bienes y los capitales de los hebreos empezaron a ser liquidados, reducidos a precios irrisorios. Los judíos tenían prohibido obtener beneficio de las rebajas mesiánicas comprando los bienes de otros judíos. En tierras alemanas, los habitantes de las ciudades y los campesinos deseosos de hacer buenos negocios se encargaron de precipitar la huida en masa de los israelitas mediante los actos habituales de violencia. Poco importaba: a todos se les daría algo en la tierra de Israel. Mientras tanto, las categorías sociales y las costumbres se disolvían. Los hombres solteros se casaban con mujeres sin dote; los más ricos acogían en su casa a los estudiosos empobrecidos. Por otra parte, los desafíos al decoro continuaban separando a las gentes acomodadas de los que estaban a la cola. Pereyra, que había malvendido sus bienes por cincuenta mil florines, no tuvo dificultad en trasladarse junto con toda su familia a Venecia, donde, por alguna razón, permaneció sin moverse hasta que el desastre mesiánico hizo añicos sus sueños. En cambio, los judíos menos ricos se las veían y se las deseaban para

encontrar pasaje. En la Europa oriental, especialmente en Lituania, no tardó en encontrar seguidores un antiguo *midrás* que afirmaba que, cuando llegara la época mesiánica, Dios trasladaría a su pueblo a Israel en una nube. Riéndose entre dientes, los cristianos y los judíos antisabateos contaban que había muchos judíos simplones que se pasaban el día contemplando las nubes. Una mujer embarazada, preocupada por la eventualidad de que su estado le impidiera realizar el largo viaje hasta Jerusalén, se tranquilizó cuando su marido le dijo que el traslado en una nube le facilitaría el viaje. En Arta, en Grecia, otro judío se partió el cuello y murió al caerse del tejado cuando intentaba subirse a una nube.

Era algo absurdo, pero no incomprensible. Pues durante este breve periodo se produjo una comunión social de gentes entusiasmadas, un ambiente de esperanza extática en el que podía refugiarse un pueblo al que hasta el asilo más seguro debió de parecerle siempre provisional. El sabateísmo era lo contrario del fatalismo resignado, la infinita estampida huyendo de la calamidad. Era una carrera hacia la redención, la llamada hacia Sión. Y su carácter improvisado, la sorprendente y excitante violación de los mandamientos, unida a la incesante autopurificación, crearon lo que los especialistas en antropología cultural denominan «espacio liminal»: una zona de transición en la que todo podía ser remodelado. En efecto, muchos judíos —no solo Uriel da Costa, Daniel de Prado o Baruch Spinoza— pensaban que la remodelación del judaísmo era procedente. No cuesta tanto trabajo entender que pudiera imponerse el culto de la angustia y la euforia, un estado de desorden bipolar colectivo.

Aquello tenía que acabar, y lo hizo en las tierras del sultán Mehmed IV, cuyos soldados, según aquellos informes fantásticos, habían caído ante las lanzas de los israelitas y sus nutridos coros. Tras el triunfo cosechado en Alepo, Natán y Sabatái se habían ido cada uno por su lado a difundir su mensaje. Dejando su ciudad natal en poder de sus seguidores y poseído enteramente por su propia mitología, Sabatái se embarcó rumbo a Constantinopla en marzo de 1666. Según sus acólitos, su barco fue salvado cuando estaba a punto de naufragar en medio de una gran tempestad por una misteriosa columna de fuego que se apareció en

diversos momentos para preservarlo de todo peligro. Pero el fuego no impidió que fuera arrestado, conducido ante el gran visir, Ahmed Köprüllü, interrogado y encarcelado. La euforia enloquecida se convirtió en depresión. Aunque desconcertados al ver la impotencia del Mesías ante sus captores, los judíos de Constantinopla, Adrianópolis y Tesalónica (y de Esmirna, cuando la noticia llegó a la ciudad) pensaron que todo aquello formaba parte del plan mesiánico. Quizá el cautiverio y el sufrimiento fueran tan solo los preliminares de la redención y la resurrección.

Preocupado tanto por la eventualidad de que los musulmanes lanzaran un ataque contra los judíos engañados como por la posibilidad de que estos intentaran liberar a su Mesías, Köprüllü trasladó al apenado Sabatái al otro lado del mar de Mármara, a la fortaleza inexpugnable de Galípoli, en los Dardanelos. Su estrategia consistió en mitigar el peligro por medio de la decepción (y no mediante la ejecución de un mártir). En vez de meterlo en una sombría mazmorra como aquella en la que lo habían encerrado en Constantinopla, Sabatái recibió en la fortaleza de Galípoli todo lo que necesitaba salvo la libertad. Dispondría de comida succulenta y bebida abundante, de alfombras y tapices. Los peregrinos que fueron a visitarlo —como Rabí Mardoqueo el Mediador o el doctor Isaías el Reprobador, procedentes de Polonia— quedaron maravillados al ver los platos de oro y plata en los que comía el Mesías, y fueron agasajados por los músicos y cantores turcos con los que Sabatái entonaba sus melodías favoritas. Los sabateos más crédulos o bien se convencieron de que había sido un milagro que su rey no hubiera sido ejecutado en Constantinopla o bien pensaron —con mayor seguridad— que el sultán y sus favoritos, sabiendo con quién tenían que vérselas, sintieron miedo de deshacerse de él, pues habría resucitado de cualquier sepulcro para derrotarlos. Lejos de que el encarcelamiento en Galípoli acabara con el movimiento en Europa y en el norte de África, lo que hizo fue enardecerlo más aún, y de hecho el entusiasmo mesiánico alcanzó nuevas cotas durante la primavera y el verano de 1666, en especial cuando Sabatái se recuperó del desánimo que lo embargaba y se

apoderó una vez más de él aquella efervescencia exaltada. Se produjeron manifestaciones de entusiasmo sabateo entre los judíos del Kurdistán y del Yemen, donde a punto estuvieron de desencadenar otra de las matanzas que periódicamente tenían lugar en el sur de Arabia. En Polonia, fueron tantos los que salieron en procesión por las calles portando imágenes de Sabatái Zeví que se vieron amenazados con provocar un ataque de los católicos, de modo que el rey Juan II Casimiro tuvo que prohibir la exhibición pública de esas imágenes, al tiempo que lanzaba serias advertencias contra cualquier ataque de que pudieran ser objeto los judíos.

Ningún lugar estaba demasiado lejos, ningún viaje era demasiado largo para los peregrinos que quisieran ir a Galípoli. Para ellos Sabatái era el *Amirá*, acrónimo creado a partir de las iniciales hebreas de la expresión «Nuestro Señor y Rey, que Su Majestad sea ensalzada». Unas veces cientos de ellos, otras miles, se situaban ante las puertas de la fortaleza a orillas del Egeo, ahora rebautizada con el nombre de torre de la Fuerza, con la esperanza de poner sus ojos en el Señor. Los que llegaban con dinero contante y sonante, lo conseguían. Eran recompensados con el espectáculo de la corte sabatea, pero también se encontraban con un hombre que se había adaptado mejor a la elegancia de su papel como cautivo que cuando estaba libre y podía campar por sus respetos. Una delegación de Ucrania, encabezada por su rabino, le preguntó si podía contarle los horrores de las matanzas de 1648-1649 y hablarle de los benditos mártires que habían perdido la vida. Pero como única respuesta Sabatái señaló con la mano al libro que relataba aquella historia y que estaba abierto encima de la mesa. Luego preguntó por el estado de salud del padre del rabino. Como habría cabido esperar de un octogenario, le respondieron: estaba delicado. ¿Querría el *Amirá* contribuir a fortalecerlo y a que viviera unos años más? Sabatái tomó entre sus dedos un trozo de azúcar, se lo dio al rabino y le dijo que le sentaría bien a su padre; luego cogió un pañuelo tejido con hilos de oro y un gabán y se los regaló al padre y al hijo. A pesar de toda aquella absurda vanagloria, había momentos en los que Sabatái se comportaba verdaderamente

como si fuera el soberano sanador. No es de extrañar que muchos salieran de la audiencia que les habían concedido en Galípoli afirmando que el rostro del Señor resplandecía con un brillo sobrenatural, tan intenso que ningún simple judío mortal podía mirarlo directamente sin quemarse. Fue por entonces cuando se escribieron poemas en su honor desde un extremo a otro del mundo judío, en yídish, en judeoespañol, en portugués, en italiano y en hebreo. Incluso los derviches sufíes, intrigados por los cuentos que corrían acerca de su majestad mística, se presentaron a rendirle homenaje.

Desde su confinamiento cortesano en Galípoli, Sabatái ordenó, con mucha anticipación, que no solo el 17 de tamuz, sino también el día de su cumpleaños, el 9 de ab, pasaran de ser días de ayuno a ser festejados con un banquete, y estableció los himnos y las fiestas con los que debían ser celebrados. Y quizá fuera el estallido de gozo desmedido que se produjo en toda Europa, y más concretamente en la propia Turquía, lo que indujo a Köprüllü a cambiar de opinión. A mediados de septiembre Sabatái fue conducido a Adrianópolis, el lugar de veraneo preferido del sultán. Ahora que estaba a punto de producirse, el encuentro que tanto había deseado Sabatái lo llenaba de desazón y acabaría por cambiarlo todo. A través de la celosía de una ventana, Mehmed vio cómo Sabatái era abordado por el *kaimakam* o gobernador de Adrianópolis, el *sheikh ul-Islam* [«jeque del islam»], y el famoso predicador de la corte Mehmed Vani Efendi. Le dijeron que iba a ser utilizado como diana de los arqueros del sultán. Si, como aseguraba, era efectivamente el Mesías, las flechas rebotarían de su cuerpo sin hacerle daño y todo el mundo reconocería la verdad. Pero si se negaba a someterse a la prueba, sería llevado a la picota para ser empalado en la puerta del serrallo. (Una versión alternativa cuenta que la ejecución con la que lo amenazaron consistiría en desfilar por las calles de la ciudad con unas cuantas antorchas encendidas clavadas en el cuerpo, que irían consumiéndolo poco a poco.)

Había, por supuesto, una tercera alternativa, y Sabatái la escogió de inmediato, quitándose el sombrero y (según dijeron algunos) pisoteándolo al

tiempo que se ponía el turbante blanco de *kapici bashi* o portero del palacio, honor no precisamente pequeño. El Mesías de la casa de David pasaría a ser en adelante Mehmed Efendi Pachá. Habría para él una bolsa de plata y un traje en consonancia con su nueva religión y su nuevo rango. Ahmed Köprüllü y el sultán comprendieron que habían puesto fin a la amenaza.

Pero, sorprendentemente, cuando la noticia llegó a sus legiones de seguidores, fue acogida por muchos con obstinado escepticismo. Sabatái no había apostatado, se dijo, sino que había ascendido a los cielos dejando tras de sí tan solo el cascarón de su cuerpo, rematado ahora con el turbante blanco. O, por el contrario, había descendido (temporalmente) al tenebroso reino de las *qelippot* o cascarillas, la mejor opción para derrotarlo y preservar las últimas chispas sagradas. O bien simplemente había adoptado la forma de un fiel súbdito musulmán del sultán como preparación para asumir el gobierno que le correspondía. O bien había hecho aquello, por lo demás de forma inexplicable, como habría hecho un Mesías-Rey, con el fin de librar al pueblo judío de una matanza general. O tan solo es que había desaparecido al otro lado del río Sambatión; siempre quedaba esa alternativa. El astuto Ahmed Köprüllü decidió no infligir ningún tipo de castigo colectivo a las masas de creyentes, aunque algunos de los rabinos más destacados que habían alentado el movimiento mesiánico fueron detenidos. El gran visir y el sultán, sencillamente, dejaron que la desilusión hiciera su trabajo. Y, en efecto, eso fue lo que sucedió, tanto en las tierras del Imperio otomano como en Europa, donde la decepción sufrida supuso un duro golpe. Lo más curioso de lo que sucedió después de la apostasía no fue el desmoronamiento de la fe, sino el elevado número de los que persistieron en sus actos de devoción. Cuando regresó a Ámsterdam, Abraham Pereyra continuó reuniéndose sin complejos en una casa particular con otros sabateos impenitentes, entre ellos uno de los cantores de la sinagoga, para rezar por el bienestar de Sabatái. Más sorprendente aún fue la tenacidad de la fe de los cristianos. Una mujer cristiana se convirtió en profetisa sabatea y se negó a retractarse. Y durante sus últimos años el clérigo valón Petrus Serrarius, que

había conocido prácticamente a todos los protagonistas de este drama y había trabado amistad con ellos —Menasseh ben Israel, John Dury o Baruch Spinoza— se dedicó a traducir las devociones de Natán, y cuando contaba ya ochenta y muchos años emprendió un viaje para reunirse personalmente con Sabatái en Adrianópolis, aunque murió por el camino (y quizá de ese modo se librara de sufrir una gran decepción).

Sabatái tuvo noticia de todo esto y fomentó aquella situación llevando una doble vida en Adrianópolis. Se convirtió en una especie de marrano musulmán —asistiendo fielmente a la mezquita para participar en la oración de los viernes y escuchando los sermones de los imanes—, pero continuó también, según dijeron muchos, encendiendo velas el viernes por la noche y observando el sábado lo mejor que pudo. Por último se volvió demasiado temerario y en 1673 fue denunciado por ofender al islam o bien fue acusado de reincidir en el judaísmo. La acusación habría podido dar lugar a una ejecución sumaria, cosa que habría resultado del agrado de los rabinos que lo habían excomulgado y de todos los que tenían fe en él. Pero Köprüllü decidió una vez más adoptar una actitud indulgente y desterró a Mehmed/Sabatái a un remoto rincón de Albania, donde, después de volver a casarse con una mujer joven, murió en 1676.

Sin embargo, la idea de que Sabatái había continuado siendo en secreto Sabatái significaba que, pese a las denuncias y las excomuniones que llovieron sobre él desde los púlpitos judíos, había muchos que, hasta bien entrada la década de 1670, siguieron creyendo en él. Natán de Gaza fue uno de ellos, incluso cuando se vio abocado a llevar una vida de vagabundeo yendo de una comunidad judía a otra en busca de fieles clandestinos. Visitó en dos ocasiones Adrianópolis, donde se entrevistó con su Mesías convertido en portero real, quien quizá lo convenciera de que debajo de la máscara de Mehmed Efendi Pachá seguía estando Sabatái Zeví. En Venecia Natán permitió que se confeccionara una «confesión» en la que supuestamente admitía que había sido engañado e inducido al error y la locura, pero sus razones eran tan endebles que resultaría increíble. La ferocidad con la que fue perseguido da testimonio de la

angustia que causaba el peligro que pudiera seguir representando. Yosef Haleví, uno de sus críticos más feroces, calificaba a Natán de «adolescente sin seso que, no contento con proclamarse profeta, llegó a ungir rey de Israel al burdo y maléfico lunático que solía llamarse Sabatái Zeví».[14]

Peores cosas se dijeron acerca del propio Mesías caído, en parte con el fin de impedir la proliferación de otros profetas, pues había muchos candidatos al puesto, entre los que destacaba Abraham Miguel Cardoso, un médico converso que vivía en Livorno en la época en la que hizo su aparición Sabatái, y cuya cuñada era capaz de tener visiones y de hacer milagros, curándolo a él de cataratas y a ella misma de una deformación de sus miembros. La historia de Cardoso —incluido el episodio de una hijita suya de tres años contando visiones mesiánicas y diciéndole a su padre que se las había oído contar «al hombre que está en tu cabeza»— constituye una narración muy inspirada, y no tardaron en aparecer otros relatos por el estilo (aunque no tuvieran su misma calidad narrativa) a pesar de la apostasía del presunto Mesías. La necesidad de redención y de restauración, concentrada en la persona de un Mesías, no acabaría en los siglos subsiguientes, y pese a la vituperación de que fue objeto por parte de los guardianes de la ortodoxia como Jacob Emden —que calificaba a Sabatái de «granuja de lengua fácil [...] que se llevó la presa en sus garras [...] como una ramera que se abre de piernas para todo el que pase y sea capaz de fornicar con un asno»—, el impulso místico en el seno del judaísmo no desaparecería nunca.

Hubo, sin embargo, escenas de patética consternación. El suegro de la diarista Glückel de Hameln, que era un gran creyente, había enviado a Hamburgo varios barriles llenos de ropa blanca y de comida seca como paso previo para emprender el viaje a Tierra Santa. Durante los tres años siguientes a la apostasía de Sabatái, se negó a permitir que se abrieran los toneles. «Durante tres años los toneles permanecieron listos [...] mientras mi suegro aguardaba que se produjera la señal de la partida. Pero al Altísimo le plugo que las cosas fueran de otra manera.» Ni siquiera las ciruelas y los guisantes secos o los embutidos duran para siempre. Solo cuando los alimentos en descomposición amenazaron con

estropear la ropa blanca de primerísima calidad en la que iban envueltos permitió el anciano que se abrieran los preciados barriles, en cuyo interior se encontraba la gusanera de los sueños mesiánicos.[\[15\]](#)

II. EL TRIUNFO DE LA RUTINA

En alguna parte, entre las obligaciones del rigor y el delirio de los sueños, en Vlooienburg, el *Jodenbuurt*, latía el pulso de la vida: cofias y cestas, el brillo del *Vismarkt* y los gritos de la Bolsa; sombreros de copa alta y el frufurú de los vestidos de satén; miriñaques y blusas, colillas de puros y clavos de olor; el bocinazo del shofar en la mañana de Rosh Hashaná silenciando las campanadas de la *Zuiderkerk*; el ruido de las botas sobre el pavimento cubierto de arena de la sinagoga, una barcaza cargada con un cadáver envuelto en un sudario que remonta el *Amstel* camino del lugar de su último reposo en la Casa de la Vida. También se representa la vida en el teatro ceremonial de una familia judía: una *brit milá*, una circuncisión; solo los más ancianos de los personajes del grabado recuerdan cómo fue cuando aquellos hombres adultos venidos de España y Portugal decidieron circuncidarse en aras de la alianza. Hace dos años de la apostasía de Adrianópolis y este acto parece ya mucho más importante: el *mohel* ocupa el centro de la escena, como si fuera el capitán Frans Banning Cocq; el orgulloso padre y la amorosa madre todavía en la cama con dosel en la que ha dado a luz; el niño ya crecudito, inquieto y juguetón; el rabino de barba blanca y postura patriarcal; quizá el *haham*, el anciano Isaac Aboab da Fonseca en persona, casi ciego, y la vergüenza de su sabateísmo, que se ha esfumado ya como un mal sueño. Y detrás de este dibujo, otra historia llena de detalles desconocidos, pero con un contenido esencial importantísimo: la colaboración entre gentiles y judíos. El judío (algunos creen que es Mozes Curiel, uno de los miembros más ricos y destacados de la comunidad) habría encargado el dibujo a modo de recordatorio familiar; el gentil sería Romeyn de Hooghe, el artista

gráfico mejor dotado de su generación, todavía un principiante, aunque ansioso por conseguir fama y fortuna como satírico y polémico defensor del estatúder Guillermo III, y cuando el príncipe se convirtió en Guillermo III de Inglaterra, panegirista real también en papel.[\[16\]](#)

Es la trivialidad de todo esto lo que, en los anales de la historia judía, resulta tan asombroso: la naturalidad en el trato entre patrono y artista; entre una ceremonia judía y la indumentaria holandesa, de modo que los hebreos no pueden diferenciarse de cualquier otro habitante de Ámsterdam más que por el gesto triunfal con que se muestra la bandeja con el cuchillo del hombre que va a efectuar la circuncisión. Durante los diez últimos años solo había habido dos clases de espectáculos en la sinagoga sefardita de Ámsterdam: el *hérem* impuesto a Spinoza y los bailes celebrados el 9 de ab con los rabinos Aboab da Fonseca y Sarfati batiendo palmas. Cada una de estas dos escenas conduciría al futuro de los judíos en el mundo moderno. Esos dos caminos que arrancaron en Ámsterdam eran tan divergentes como cupiera imaginar: uno conduciría al rechazo de la observancia legalista, a la historización de la Biblia y el Talmud, a un tipo de judaísmo de sinagoga con aparcamiento, a un *tiqqun* ecuménico de unión interconfesional; el otro conduciría al corazón mismo del misterio, a un ensimismamiento con los ojos cerrados, lleno de movimientos hacia delante y hacia atrás, que comportaría la autoeliminación, una *kavaná*, una devoción suma, con exclusión de todo salvo la palabra salmodiada, o las bendiciones musitadas en silencio o el éxtasis alcanzado entre palabra y palabra.

Pero en Ámsterdam hubo también una tercera vía: la vía de la rutina, el acomodo a los ritmos de la semana, del mes, del año; el sábado; el cómputo de los Omer; las ramas de palmera agitadas durante la fiesta de las Sukkot; los cantos de los niños durante los Purim. Algo que no habían tenido los judíos desde que había dado comienzo el cristianismo, y que de algún modo se había conseguido en la república neerlandesa: una semblanza de vida normal. Además, en 1670 había más cosas: más dinero, más mendicidad, más fachadas de piedra en las casas de los ricos, algunos de los cuales se habían trasladado lejos de la

Breestraat y se habían instalado en el Binnen Amstel o incluso, en el caso del «barón» Belmonte, en el número 586 del Herengracht. Había más música en la *saal*, la sala donde se recibían las visitas, y más cuadros en las paredes; más comida, más vino, más pelucas, más poemas, más obras de teatro, más maestros de danza italianos y más recitales de canciones francesas; más libros en más lenguas, y muchos más judíos: 2.500 sefardíes y 1.800 asquenazíes.

Esto significaba que había llegado la hora de los templos. De modo que justo al mismo tiempo que Spinoza publicaba por fin —aunque de forma anónima— su *Tractatus Theologico-Politicus* —en el que Dios, en la medida en que había un Dios, no era ni más ni menos que la acción predeterminada de la naturaleza, indiferente al pecado y a la virtud, al castigo y al premio, a las leyes y a las matanzas de los judíos, y de hecho a los propios judíos—, los asquenazíes y los sefardíes pensaron que debían tener lugares de culto lo bastante grandes y hermosos como para señalar que se habían establecido de manera irreversible en Ámsterdam. Los asquenazíes, con la idea de efectuar una afirmación que refutara, desde el punto de vista arquitectónico, el desprecio con el que los miraban los sefardíes, contrataron a Elias Bouwman (cuyo apellido significa «constructor»), perteneciente a una familia de albañiles que habían trabajado en la Oosterkerk y en otros monumentos de la ciudad más bonita del mundo. Pero Bouwman trabajaba bajo la supervisión de una figura todavía más formidable: Daniel Stalpaert, constructor de iglesias y del gran almacén de la Compañía de las Indias Orientales. Ni que decir tiene que aquello no hizo más que espolear a los sefardíes a no quedarse atrás. El 23 de noviembre de 1670, Isaac Aboab da Fonseca pronunció un sermón en la sinagoga del Houtgracht con el fin de pedir fondos para la edificación de una nueva casa de culto. Logró recaudar cuarenta mil florines —casi la mitad del coste total de la obra— después de aquel único sermón. ¡Qué tiempos aquellos! Para no quedarse atrás, otro gran señor de la familia de Sotto se ofreció a adelantar cien mil florines contantes y sonantes a condición de fijar su propio calendario de amortización de la deuda. Su propuesta fue rechazada por el *ma'amad*, que por entonces estaba lleno de

grandes millonarios con casas de campo y fabulosas cuentas bancarias. Ofendido por la presunción de los asquenazíes, el *ma'amad* escogió a la misma cuadrilla de Bouwman que trabajaba a las órdenes de Stalpaert con el propósito de pasar por delante a la comunidad rival. Hubo alguna que otra discusión sobre si la nueva sinagoga debía levantarse en el mismo lugar que la vieja o no, pero al final se compró un amplio solar en el Muidergracht, enfrente del Leprozenhuis («leprosería») y a unos cien metros de la Grote Sjoel («Escuela [sinagoga] Grande») de los asquenazíes. La rivalidad era un tanto excesiva, pero en conjunto las dos sinagogas serían los templos gemelos de los judíos de Ámsterdam.

Las obras empezaron en 1671, pero enseguida quedaron interrumpidas por la catástrofe que se presentó en 1672 —el *rampjaar*, el año del desastre— en forma de un doble ataque sorpresa contra la república lanzado por los barcos de los ingleses y los ejércitos de Luis XIV. La invasión francesa fue tan repentina y tan terrible que solo la apertura de los diques y la consiguiente inundación defensiva impidieron que el país fuera arrollado. En La Haya una muchedumbre asesinó, a modo de chivo expiatorio, al gran pensionario (*Raadpensionaris*) Johan de Witt y a su hermano Cornelis, y expusieron sus cadáveres mutilados y arrastraron por las calles de la ciudad algunas partes de estos. Guillermo III, nieto del estatúder que había visitado la antigua sinagoga en 1642, fue el beneficiario de todo aquel caos; Guillermo se puso al mando de la república en calidad de capitán y almirante general y, con la ayuda de los préstamos y del material bélico suministrado, entre otros, por los banqueros judíos, rechazó a los invasores y los obligó a detenerse. Romeyn de Hooghe celebró la victoria en una serie de grabados laudatorios de batallas por tierra y por mar, así como con diversos textos propagandísticos contra el fanatismo inquisitorial entronizado en la ciudad ocupada de Utrecht, donde la Sint-Janskerk fue convertida en catedral católica. Uno de los poemas que escribió De Hooghe acerca de la inauguración de la Esnoga (la sinagoga portuguesa) subrayaba el hecho de que los judíos habían intentado en vano encontrar refugio «a orillas del Sena o del Tajo [...] pero más

sabia es la ciudad del Amstel», que reconoce la religión de los judíos.

La libertad de la persecución religiosa —azote de Europa durante siglos— era por aquel entonces un tópico holandés. Pero en cualquier caso resultaría verdaderamente pasmoso, una vez que se reanudaran las obras después de otro revés —el terrible huracán que se abatió sobre la ciudad el 1 de agosto de 1674—, ver cómo sobre el amasijo de edificios urbanos se levantaban las dos sinagogas en una época en que los católicos romanos y los menonitas todavía tenían que disimular las fachadas de sus iglesias, obligados de hecho a celebrar sus cultos en secreto (aunque fuera un secreto a veces). Los judíos, en cambio, se encontraban lo bastante seguros como para no solo edificar sus templos a la escala más grande imaginable, sino como para de hecho jactarse de ello, citando textos en los que se les ordenaba construir casas de oración más altas y más grandes que cualquier edificio circundante. La grandeza de ambos bloques centrales (como el propio Templo) se veía acentuada por el hecho de levantarse en el interior de un patio cercado por una fila de edificios más bajos. Juntos formaban una comunidad entera: el alojamiento de los dos *samasim*, o sacristanes, y de los dos *chazzanim* o cantores (prez y alegría de los servicios religiosos), las aulas del Etz Hayim, una biblioteca amplia y hermosa, las salas de reunión del *ma'amad* y un cuarto de aseo para los congregantes que entraran en el recinto.

Entrar en la Esnoga era quedar bañado en luz, y esto suponía además una diferencia muy elocuente respecto a los pequeños espacios góticos de las sinagogas medievales construidas sobre todo como refugio seguro (a menudo en vano). Su tejado quedaba a más de treinta metros de altura, lo que permitía que el edificio tuviera tres hileras de ventanas, cuadradas las de la planta baja y las del ático, que iluminaban la galería de las mujeres. Entre unas y otras había otras ventanas en forma de arco maravillosamente altas, cinco en la pared frontal y otras cinco en la pared trasera, más siete a cada uno de los lados, que permitían que la luz inundara el espacio interior más o menos según las líneas de las grandes iglesias calvinistas. Las dimensiones de la sinagoga eran también

extraordinarias: casi cuarenta metros de longitud por más de treinta de anchura, con espacio para mil doscientos hombres en la planta baja y cuatrocientas mujeres en las galerías superiores. En uno de los sermones inaugurales se dijo que la Esnoga era solo una pizca más pequeña que el Templo de Salomón, según la descripción de Villalpando y la maqueta de Jacob Judá León.^[17] Tanto la *tevá* como el *heichal* —el Arca— que contenía los rollos de la Torá eran de madera de roble recubierta de una plancha de palisandro de Pernambuco, llamado *sakkerdan* en holandés, la más delicada y costosa de las maderas, suministrada y costeadada por Mozes Curiel. Los elementos tallados estaban hechos de palisandro macizo, y en el *heichal* adoptaban la forma de columnas corintias que llegaban hasta la inscripción con los mandamientos. Y luego había todo un bosque de lámparas de latón que daban cabida a ochocientas velas.

Todas ellas se encendieron el viernes 2 de agosto de 1675 por la noche, para la inauguración de la Esnoga. Al espectacular edificio erigido en el Muidergracht acudió *le tout Amsterdam*: burgomaestres, concejales y el alguacil de la ciudad, el *schout*. Era la víspera del *Shabbat Nachamu*, el inicio de una semana de «consolación» tras el ayuno del 9 de ab, en el que se cantaban los versículos de Isaías 40 «Consolad, consolad a mi pueblo». La inauguración se prolongaría durante ocho días, los mismos que duró la purificación del templo por los macabeos tras la liberación del paganismo helenístico. A nadie podía escapársele el simbolismo que conllevaba todo aquello tanto en el plano del calendario como en el de la historia. Para semejantes momentos de redención local no era obligatoria la presencia de ningún Mesías.

Las ilustres figuras de la comunidad se congregaron en la nueva sala del *ma'amad*, al que fueron llevados los rollos de la Torá, magníficamente engalanados con paños bordados con hilos de oro y plata y rematados con coronas y pináculos. El anciano Aboab da Fonseca tuvo el honor de encabezar la procesión con el primer rollo, y los otros vinieron detrás siguiendo un orden estricto: los funcionarios de la escuela y las autoridades del *bikur holim*, la fundación para la visita a los enfermos, y luego los *velhos*, los ancianos de la

comunidad, y delante de cada uno marchaba un grupo selecto de miembros de la congregación con una antorcha encendida en la mano. Cruzaron el patio y entraron a la Esnoga propiamente dicha, en cuyo interior dieron tres vueltas, iluminados por las luces de las velas que se reflejaban en las lámparas de latón. Cuando se abrieron las puertas del Arca la congregación pudo contemplar otra maravilla: las paredes interiores estaban revestidas de cuero con adornos dorados, con dibujos de flores de color carmesí impresionados sobre toda la superficie, que, según decían, era una tradición sefardí venida junto con otros recuerdos de Lusitania. El *haham* predicó la primera *derashá*; le seguirían siete más durante siete días, entre ellas algunas disquisiciones sobre el poder de la oración, la armonización de la religión y la *Hollands vrijheid*, y una ambiciosa comparación entre la labor de Dios como constructor del cielo y de la tierra y la construcción de la Esnoga por la comunidad. En la función inaugural se pronunció un *shahachi yanu*, la bendición por la nueva casa, por la nueva época, por la nueva maravilla. Se cantó el *yimlokh* con música compuesta por Salomón van Rafael Coronel, y luego el salmo de David, el *mizmor LeDavid*.

A petición de Mozes Curiel, De Hooghe realizó un grabado de la gran escena, incluyendo la procesión y guardando una absoluta fidelidad a los más mínimos detalles arquitectónicos. Pero, además, encima del *heichal* el artista insertó una composición alegórica que venía a dar testimonio del lugar natural que aquella comunidad ocupaba ahora dentro de la ciudad en general y de la república que, al fin y al cabo, seguía siendo una institución cristiana. A un lado se encuentran la personificación de la República y la doncella de Ámsterdam con sus respectivos escudos de armas, y al otro aparece la personificación de la propia sinagoga, que hasta ese momento había sido un elemento estándar de la iconografía cristiana que representaba la ciega obstinación. En esta ocasión, iba acompañada de la figura de Aarón sujetando un rollo de la Torá desplegado. La inscripción latina reza: *Libertas Conscientiae Incrementum Reipublicae*, «La libertad de conciencia es el incremento de la República». No dejaba de ser llamativo que la prueba viviente de ello fuera la casa de los judíos.

Durante los años posteriores se realizó toda una serie de grabados desmitificando a los judíos y al judaísmo para todo el que quisiera conocer la verdad, así como para los judíos que disfrutaran con la representación de sus ceremonias y costumbres. El Séder de Pascua era ensalzado, en vez de ser presentado como una escena de conspiración siniestra (lo cierto es que el libelo de sangre seguía vivo y coleando en muchos otros lugares de Europa). Bodas y entierros en Ouderkerk, con su comitiva de plañideros y enlutados, eran representados sin la actitud defensiva que Menasseh ben Israel no había podido evitar cuando intentó desengañar a los ingleses y corregir sus peores fantasías. En algún momento incluso el pintor Emanuel de Witte, cuya especialidad eran los interiores de iglesias, pintó tres cuadros en los que mostraba el interior de la Esnoga, al menos uno de ellos destinado a un cliente judío.^[18] Como solía hacer en la mayoría de sus obras, el artista se tomaría alguna que otra licencia. En la planta baja aparecen algunas mujeres elegantemente vestidas paseando y conversando con otros personajes; un perro, presencia habitual en muchos de sus cuadros, está haciendo, incluso en el recinto sagrado de la Esnoga, lo que suelen hacer los perros. Se trata quizá de una de las muchas escenas de visitas turísticas efectuadas a un edificio religioso desde que la Esnoga se convirtió en una parada obligatoria para los visitantes de la ciudad, más incluso de lo que habían sido sus antecesoras. En todo momento se presentaban quejas al *ma'amad* en que se cargaba contra los congregantes que saltaban de sus asientos para dar la bienvenida a los gentiles que entraban a visitar aquel hermoso lugar. La mutua afinidad seguiría viva en los Países Bajos generación tras generación. La Esnoga y la *shul* asquenazí eran parte integrante del barrio, y por consiguiente parte de la ciudad; fue por eso por lo que, cuando los nazis dieron comienzo a las redadas de judíos en 1940, los gentiles del vecindario, estibadores y otros trabajadores de la ciudad, no duraron en arriesgar sus vidas declarándose en huelga.

En todo esto solo faltaba un personaje imprescindible de los sefardíes de Ámsterdam, aunque en cierto modo estaba presente a través de su representante arquitectónico: Jacob Judá León, «Templo». Para la construcción de la sinagoga

habían sido consultados algunos hermosos grabados coloreados a mano, recientemente fabricados para él por Jacob de Geurs, y los contrafuertes arqueados que apuntalaban los muros exteriores de la casa de Dios de Salomón fueron reproducidos, aunque a menor escala y en su mayor parte con fines ornamentales, en los muros exteriores de la Esnoga, en la que llegaban hasta el suelo.^[19] Judá León debió de sentirse muy satisfecho al ver que las piedras eran modeladas de esa forma, pues su fortuna, aunque no su fama, había disminuido un tanto. Para poder llegar a fin de mes, se había visto obligado a dar clases en la escuela Etz Hayim como sucesor de Menasseh ben Israel, pero como muchos alumnos optaban por recibir clases particulares de otros maestros, la cosa ya no le interesaba mucho. ¡En 1661 se le prohibió, cosa por lo demás perfectamente comprensible, que los sábados abriera la casa en la que exponía su maqueta del Templo para los visitantes que pagaran la entrada!^[20] Cada vez más buscaba que le prestaran atención —y le pagaran— fuera de Ámsterdam, fuera incluso de la República de Holanda. La última obra que publicó fue una edición de los Salmos en español: muy adecuada para la comunidad sefardita internacional. Y quizá pensara que el interés por su maqueta del Templo era mayor al otro lado del mar del Norte, en especial entre los socios de la Royal Society de Londres. En 1674, su antiguo alumno de hebreo, Constantijn Huygens, que para entonces tenía ya setenta y tantos años pero que aún seguía estando en forma, envió una carta de presentación a Christopher Wren, también en el negocio de los templos y prolífico modelista. Se le pedía que se encargara de que la maqueta y su fabricante fueran presentados a los miembros de la Royal Society, al arzobispo de Canterbury y a la corte de Carlos II.^[21] Junto con su familia, Judá León se trasladó a Inglaterra para estar presente en la exposición de su maqueta, que se dice que causó una gran sensación entre los sabios, los científicos y el público en general. Quizá fuera el acicate que impulsó a Isaac Newton a embarcarse en un importante proyecto acerca del Templo de Salomón que le llevaría varios años y que daría lugar a varias publicaciones eruditas acerca de la medida del codo bíblico, un comentario de la descripción de Ezequiel y muchos otros asuntos,

hasta el punto de convertirse en una obsesión que perduraría hasta la década de 1720, cuando se exhibió en Londres otra maqueta del Templo, en este caso la de Gerhard Schott.[22] En el verano de 1675, Judá León regreso solo a Ámsterdam por razones que se desconocen, quizá sintiendo cercana su muerte y deseando descansar por siempre en la Casa de la Vida de Ouderkerk, donde en efecto fue enterrado en el mes julio, pocas semanas antes de que la Esnoga, que tanto debía a la maqueta construida por él, fuera inaugurada oficialmente.

La maqueta se quedó en Inglaterra, donde se dice que seguía expuesta en 1680. El científico Robert Hooke recordaba haber mantenido largas discusiones sobre ella con Isaac Newton.[23] A mediados del siglo siguiente fue muy admirada por los francmasones británicos, cuyo culto se basaba en los misterios del Templo. En 1771 un periódico de La Haya informaba de que la maqueta había sido expuesta en la ciudad, con la evidente intención de facilitar su venta, pues la noticia concluía en los siguientes términos: «Este Templo puede ser adquirido por cualquiera que esté interesado». Al parecer no hubo compradores, pues en 1778 se hallaba de nuevo en Inglaterra y era propiedad de un tal M. P. Decastro, época en la que apareció una nueva edición inglesa del libro de Judá León titulada *An Accurate Description of the Grand and Glorious Temple of Solomon*. Existen algunos comentarios de carácter especulativo que sitúan la maqueta, de vez en cuando, en Holanda y en Inglaterra, pero lo cierto es que acabó perdiéndosele la pista. Sería un gran hallazgo si alguien la encontrara bajo una espesa capa de polvo y la devolviera a la ciudad que, al menos para su constructor, era la nueva Jerusalén: Ámsterdam, *Ha-Makom*, el Lugar.

Confluencias de mentes

I. RUINAS

Fue cuando el rabino llevó los rollos de la Torá a la sección femenina de la *shul* de Frankfurt cuando la congregación supo que estaba a punto de suceder algo espectacular. ¡Qué barbaridad! Pero era Judá Ha-Hasid, venerado y justo, así que a nadie se le pasó por la cabeza pararle los pies. Era el año 1700 y además *Shabbes Hagadol*, el Gran Sábado, el último sábado antes de Pascua, día reservado para las declaraciones de mayor trascendencia. De pie en el estrado de las lecturas, el *bimá*, con los pliegues de su manto de oración recogidos sobre la cabeza, Judá Ha-Hasid no decepcionó a nadie. «Preparaos —dijo—, el fin de los días se acerca; y con él la llegada del *Mosiakh*, el Mesías.» Sabatái, que su nombre sea borrado, había sido una maldición y había supuesto una dura prueba. Esta vez era diferente. Judá había consultado el calendario con la mayor minuciosidad y no había error posible. Debían hacer una expiación y marchar con él a la tierra de Israel, donde por fin se cumplirían las promesas del Todopoderoso. Sería ese año, no el próximo, en Jerusalén. Se había comprado una casa que sería su sinagoga en Sión; habría alojamientos preparados para acogerlos. Venga.

Hubo quien se encogió de hombros y quien puso los ojos en blanco. Pero otros dejaron que el entusiasmo se apoderara de ellos. Supongamos que el *rebbe* fuera de verdad el profeta, el heraldo. ¿Qué tenía de extraordinario Frankfurt que

los obligara a quedarse allí? Ciertamente, los judíos habían estado viviendo en aquella ciudad de forma ininterrumpida desde hacía siglos, pero ¿qué podía verse en ella en aquellos momentos? Un hormiguero, un estercolero, quinientas familias, lo más que permitía la regulación de 1616, hacinadas en la Judengasse; dos mil, tres mil almas. Habían implorado a los ancianos de la ciudad imperial que les concedieran un poco más de espacio para poder respirar, pero todo había sido en vano. Un gueto era un gueto. Los judíos tenían prohibido salir de él los domingos, no podían utilizar los caminos, debían permanecer aprisionados en sus conejeras llenas de suciedad y de barullo. A medida que fue aumentando su número, las casas a cada lado de la Judengasse fueron cortadas por la mitad, creando cuatro filas de viviendas en toda la calle. La única dirección en la que era posible construir era hacia arriba, así que eso hicieron las casas, un empujoncito y ya está, y los aleros de madera sobresalían tanto que invadían la calle y casi se tocaban unos con otros. Año tras año, el espacio de calle que estaba iluminado había ido disminuyendo y quedando en sombra. La proximidad seguro que habría generado prudencia. Si alguien hacía algo raro en los pisos altos, enseguida era de dominio público y se enteraba toda la Judengasse. Unas contraventanas cerradas daban pie a que cualquier cosa dicha al vuelo se convirtiera en una certeza y a infinitos gestos yídish con la cabeza cuando las mujeres llevaban el guiso a los hornos de los panaderos el viernes por la tarde. La proximidad generaba escándalo, pero también daba lugar a enfermedades. La música de la Judengasse era un coro de toses. Las habitaciones interiores tenían poca o nula ventilación. No obstante, el ritmo de los nacimientos era más rápido que el de las muertes. Dios había debido de querer que así fuera.

De modo que habría más bocas que alimentar en la Judengasse. La regulación que permitía la existencia de las quinientas familias impedía también que trabajaran en cualquiera de las ocupaciones controladas por los gremios. De modo que no había artesanos, ni siquiera tiendas al por menor dentro del gueto. Las ventas tenían que ser al por mayor, como de costumbre, pero siempre podía uno ganarse la vida con los tejidos, el grano, la cera y, luego, como en cualquier

otro sitio, como ropavejero, prestamista o montando una casa de empeño. Estaban además los carniceros y los matarifes, los *mohel*, las casamenteras, los maestros de la *beit hamidrás*, y siempre, en todas las esquinas, como si fueran uno de esos sarpullidos que no se van nunca, ahí estaban los *schnorrer*, los pedigüeños, *pfuey* [¡fo!]. Pero hasta ellos estaban un pelín por encima de los *Beteljuden* que andaban por las zonas rurales; verdaderos ejércitos, peores que los gitanos, más deplorables y más peligrosos: sin techo, sin ley, sucios, malolientes, piojosos, cubiertos de llagas, harapientos, ciegos golpeando el suelo con sus bastones, y el resto yendo de un sitio a otro, un paso siempre por delante de los guardias que se encargaban de mantenerlos alejados de sus localidades. Los perros se ponían a ladrar y a gruñir en cuanto los oían llegar, hasta que desaparecían metiéndose en la espesura de los bosques y los pantanos. Llevados al extremo, los padres menesterosos se veían obligados a vender a sus hijos a cualquiera que estuviera dispuesto a tomarlos como sirvientes y a ponerlos a trabajar después de darles un buen frotado. Además, nunca se sabía lo que podía pasar. En 1773, el abogado de una chica de quince años que había asesinado al amo al que había sido vendida la defendió pintando un cuadro lamentable de la mísera situación en la que se hallaba la pobre muchacha. No era más que una de esas *Beteljuden* que andan por los caminos, cargadas de fardos a la espalda, sin que quepa diferenciarlos de los animales.^[1]

Entonces ¿qué había de bueno en la Judengasse que los obligara a no ir a Sión? Además, había otro motivo para que los judíos de Frankfurt pensaran que lo más probable era que su suerte no mejorara próximamente, al menos no en el mundo asquenazí. Al mismo tiempo que Judá Ha-Hasid lanzaba su mensaje, aparecían los primeros ejemplares del tratado en dos volúmenes de Johann Eisenmenger *Entdecktes Judenthum* («El judaísmo desenmascarado»), publicado en la ciudad en la que ambos vivían. El libro resultaba tanto más venenoso por cuanto estaba disfrazado de erudición. Eisenmenger era un verdadero hebraísta, catedrático de la Universidad de Heidelberg, y se había metido a fondo en el Talmud y en la literatura midrásica buscando con toda diligencia pruebas

tomadas de labios de los propios judíos que demostraran que eran hijos de Satanás, incorregiblemente entregados a la destrucción de los cristianos y del cristianismo. Si Cristo viniera de nuevo, los judíos estarían encantados de crucificarlo por segunda vez. Aunque los rabinos dijeran que no hacían labor de proselitismo, se había dado el caso de tres cristianos que se habían convertido al judaísmo en Ámsterdam, suceso que había desencadenado en primera instancia la cólera de Eisenmenger, y la consecuencia que cabía extraer de su libro, que venía a reciclar todas las calumnias más grotescas acerca de los infanticidios de los judíos, era que no se podía seguir viviendo con aquella gente. Eran miasmas humanos, contaminaciones andantes, alimañas de dos patas. Ese era el motivo de que los egipcios se los hubieran quitado de encima y de que hubiera que expulsarlos de las comunidades cristianas, relegándolos a las ocupaciones más miserables y degradantes, y obligándolos a cerrar sus sinagogas. Era el viejo argumento de la bula *Cum nimis absurdum* de Paulo IV, publicada en 1555, pero reafirmado en plena época barroca. Y frente a los esfuerzos llevados a cabo en Holanda por los propios judíos y por sus pintores e ilustradores cristianos con el fin de humanizar sus rituales y su religión, Eisenmenger había conseguido demonizarlos con mayor exhaustividad que nadie desde los tiempos de Martín Lutero.

Así que, ¿por qué no irse de allí? Algunos judíos de Frankfurt empezaron a prepararse para la partida. Vendieron sus bienes y posesiones. Quedaron libres unas cuantas viviendas y las prisas crearon el consabido mercado favorable al comprador. Judá Ha-Hasid, que era originario de Polonia, siguió propagando la noticia por Brandemburgo, Sajonia, Bohemia y Moravia.^[2] Un pequeño ejército de seguidores se entregó a los rituales de penitencia, más exagerados incluso que los de los de tiempos de Sabatái Zeví. Buscaban estanques que siguieran tan fríos como si aún no hubiera llegado la primavera y se zambullían en ellos hasta que se ponían morados y empezaban a tiritar llenos de contrición. Obedecían la orden de Hasid de no meterse en la cama. ¿Para qué dormir, cuando podían rezar y estudiar? Si tenían que cerrar un poco los ojos, mejor que lo hicieran tumbados

sobre las tablas desnudas del suelo o en un terreno pedregoso. El verdadero penitente no necesitaba dormir más que dos días a la semana, y de hecho tampoco necesitaba comer, por supuesto, nada que procediera de animales, ni carne ni leche. Y de nada valía que fuera Pascua, no había que poner mantequilla en la *matzá* seca. El hambre era la portadora de las visiones.

A lo largo y ancho de todas las tierras de lengua alemana e incluso más al este se formó una *chevrá*, una asociación de amigos comprometidos con el gran éxodo hacia Sión. Algunos de los que vivían en las ciudades más populosas nombraron emisarios que fueron enviados por todo el mundo asquenazí. Organizados e instruidos por el lugarteniente de Hasid, Hayim Melech, esos emisarios se presentaban ante sus correligionarios vestidos con túnicas de satén blanco con el propósito de infundir en ellos esperanzas y recaudar dinero. Cuando sus miembros estuvieron listos para emprender la marcha, la mitad desde Venecia y la otra mitad desde Constantinopla, la *chevrá* estaba formada por mil setecientos individuos. Esa cifra fue disminuyendo a causa de las enfermedades y del desencanto durante el viaje hacia Sión; pero incluso los mil que llegaron a su destino en octubre de 1700 permitieron que de repente se duplicara el volumen de la población judía indígena de Jerusalén. Suspiciouses, crónicamente pobres y celosos de que pudiera llegar otra caravana de peregrinos mesiánicos, la población local exhaló, como de costumbre, un suspiro de resignación ante la aparición de aquellos emigrantes entusiasmados. Sabían reconocer un problema en cuanto lo veían.

Seis días después de su llegada a Jerusalén, Judá Ha-Hasid cayó muerto. No se había puesto enfermo. No tenía una edad excesivamente avanzada. Había engrosado la lista de los sabios piadosos que apenas habían logrado sobrevivir a la realización de su sueño, empezando por el rabino que, según se decía, era su antepasado, Moisés ben Nahmán, Nahmánides, el defensor del judaísmo en la disputa de Barcelona de 1263. La nueva *shul* estaba cerca de la sinagoga Rambán, en la que se perpetuó la memoria de Nahmánides. Al fin el patriarca y el profeta se habían reunido en el más allá, mientras que la pequeña grey de

Hasid se dispersó en medio del mayor desconcierto y la desesperación ante el último capricho del incomprensible Todopoderoso.

El resto de la historia fue como era previsible. La angustia se convirtió en ansiedad y la miseria fue royendo los estómagos vacíos. Los rostros se volvían demacrados y asustadizos. Los niños lloraban sin cesar. Resultó que Hayim Melech no tenía de rey más que el nombre.⁽⁴⁾ Se contraían deudas; el plazo de los tributos impuestos por las autoridades turcas iba venciendo y no había forma de pagarlos. Ni los gritos ni la cárcel podían obligar a aquellos desgraciados a aflojar el dinero, pues no había ninguno. Muchos intentaron encontrar la manera de regresar a Frankfurt, a Praga, a Posnania o a Breslavia. Otros se quedaron y se convirtieron al islam o a la fe de la Iglesia; daba igual: a lo que mayor seguridad les diera. La *shul* fue desmoronándose y quedó abandonada a su propia ruina durante otros 140 años, hasta que una nueva cohorte de sionistas piadosos la reconstruyó y la resucitó a mediados del siglo XIX. Esa sinagoga, llamada Hurva o «ruina», fue completamente destruida de nuevo por el ejército jordano durante la guerra de 1948. Su última reconstrucción ha sido inaugurada recientemente, en medio de fuertes controversias entre los ultraultraortodoxos que han tomado posesión de ella y los ortodoxos «modernos» (no tan ultraultra), que se sienten excluidos, y por supuesto entre los dos grupos arriba citados y los palestinos de Jerusalén, dolidos al ver que se levanta una nueva sinagoga en el corazón de la Ciudad Vieja y convencidos como están de que no es más que un nuevo episodio de la trama que pretende construir un Tercer Templo en el Haram al-Sharif.

Hubo otros príncipes en Israel, pero en 1700 también ellos se vieron cercados por la ruina. Más o menos por la misma época en que Judá Ha-Hasid se ponía al frente de sus mil seguidores con destino a Sión, la hermosa *Residenz* de Samuel Oppenheimer en el Bauernmarkt de Viena era hecha pedazos. Una turba de artesanos enfurecidos, capitaneada por un espadero y un deshollinador, se puso a gritar que los judíos estaban llevando a la ruina a los vieneses. Oppenheimer —*der Hofjude*, «el judío de la corte»— mandaba en el imperio y en el

emperador. Se paseaba en una carroza tirada por un tronco de cuatro caballos con su escudo de armas pintado en las portezuelas mientras que los cristianos honrados se morían de hambre. Y lo que era aún peor, se rumoreaba que los judíos habían formalizado una alianza con los turcos. De modo que la mansión de Oppenheimer, que se levantaba junto a los puestos de los verduleros, fue saqueada, vaciada de sus insultantes bandejas de oro y de sus candelabros de plata. Los tapices y los cortinajes demasiado voluminosos incluso para las carretas que esperaban en el exterior para ser cargadas fueron cortados a cuchilladas, destrozados de mala manera, y la muchedumbre se puso a bailar sobre ellos con sus botas sucias de barro; los objetos de porcelana fueron hechos añicos y acabaron aterrizando entre las cestas de nabos. Los ricos vinos de la bodega de Oppenheimer corrieron por los gznates de los amotinados, que se divertían haciéndose muecas unos a otros y mirándose en los espejos de marcos de bronce de los salones, cuya superficie había quedado reducida a una especie de telaraña a consecuencia de los porrazos recibidos.

El blanco de toda aquella violencia logró escapar a través de un pasadizo secreto construido expresamente en previsión de tales contingencias. Cuando el furor de las turbas se calmó, el patrono y antiguo protector de Oppenheimer, el titular del Sacro Imperio Romano Germánico, Leopoldo I, se encargó de que el espadero y el deshollinador fueran ahorcados. No es que le preocupara demasiado el judío, pero los desórdenes podían empezar a proliferar. Apenas un año antes se habían producido graves disturbios entre los campesinos. En las zonas rurales de Franconia la gente la había tomado con los judíos, y nunca se sabía cómo podían acabar las cosas. El *Oberkriegsfaktor* Oppenheimer no era ningún loco. Sabía que el espadero y el deshollinador eran los culpables de conveniencia y que los que ahora fingían querer hacer justicia habían tenido mucho que ver con los desmanes cometidos. El momento en el que se había producido el motín no había sido casual. Le debían muchísimo dinero, doscientos mil florines, en concepto de reembolso de las sumas pagadas a sus subcontratistas. ¿Creían tal vez los señores del consejo que los caballos y los

carros, el centeno, el trigo y la harina molida, los cañones y la pólvora, los mosquetes y las carabinas, las granadas y las balas, las casacas, los sombreros y las botas crecían solos en los árboles? Si el emperador quería presentar batalla a Luis XIV un año tras otro, alguien tenía que suministrarle los medios, y eso era lo que él había hecho. Había llegado el momento de pedir a la *Hofkammer* que le devolviera el dinero, tal como se había comprometido a hacer por contrato. Pero el *Finanzminister* se había encogido de hombros, le había mostrado las manos vacías y se había limitado a decir: «Entschuldigen Sie mich», pero todavía había tropas en campaña y no tenía ni un *Groschen* del que pudiera prescindir. ¡Ah! ¿Luego entonces impago de la deuda, incumplimiento de contrato? ¿Qué conciencia tan limpia tenían los cristianos cuando acusaban a los judíos de jugar con dos barajas! Oppenheimer ya había visto cosas como aquella. Diez años antes habían llegado a deberle la bonita cifra de cinco millones de florines y le habían estafado. Como entonces, se hizo correr la voz de que a los subcontratistas los iban a dejar en la estacada y que se produciría un verdadero pánico en la bolsa. Como había hecho con anterioridad, Oppenheimer escribió directamente al emperador, pero en la respuesta que recibió se le decía que estaba muy equivocado. Eran los judíos los que tenían una deuda con el Estado, y no al revés. Oppenheimer tenía enemigos por doquier. El cardenal Kollonitsch, que odiaba a los judíos, no le había perdonado el colapso de su propio consorcio de banqueros católicos. El ataque de que había sido objeto la mansión de Oppenheimer no era más que un recordatorio y una enseñanza de que si aquel judío presuntuoso seguía insistiendo, las cosas podían ponerse mucho peor para él. Ya sabía lo que era que lo encerrarán en una cárcel austríaca, pues apenas tres años antes había sido detenido junto con su hijo Emanuel, acusado falsamente de conspiración para asesinar a su rival, Samson Wertheimer.

Como las reiteradas decepciones mesiánicas, la ruina de Oppenheimer era una historia judía muy vieja. Los judíos de la corte de la época barroca no eran más que la última versión de algo que había empezado en tiempos de la Edad Media. Gracias a los contactos comerciales de larga distancia y a los lazos familiares,

los judíos habían sabido asegurarse unas mercancías de poco bulto y gran valor, como las piedras preciosas o las especias, y colocarlas en el mercado obteniendo grandes beneficios y amasando así grandes capitales. Los elevados intereses cobrados por los prestamistas cristianos y la desaprobación oficial de la usura por parte de la Iglesia habían contribuido a darles cierta ventaja en la competición por la concesión de préstamos de dinero, por lo que podían ofrecer un adelanto de las rentas del Estado a cambio del arriendo de la recaudación de impuestos y de los derechos de aduana. No obstante, los riesgos eran enormes. Sabían, porque así se lo había enseñado una y otra vez la experiencia, que en cualquier momento sus deudas podían ser no reconocidas, sus bienes confiscados, y ellos mismos o sus herederos desahuciados y encarcelados, siempre que le conviniera al gobernante endeudado de turno. Pero ellos siguieron ofreciendo sus servicios, pues por cada caso como el del judío Süß, también de la familia Oppenheimer, ahorcado para regocijo general en Stuttgart tras el fallecimiento de su patrono, el duque de Württemberg (se acuñaron hermosas monedas y medallas con la soga alrededor del cuello del judío), había muchas historias de éxito de banqueros y maestros de la ceca que habían sobrevivido a los peligros y se habían hecho extraordinariamente ricos. E incluso los menos afortunados de entre ellos gozaban de privilegios especiales de residencia y de permisos para viajar, así como de la exención de los impuestos que agobiaban a los judíos de condición humilde.

Las necesidades de los príncipes —ejércitos, ciudadelas y palacios— no habían cambiado entre los siglos del arte gótico y los del barroco. Pero el volumen de la demanda sí lo había hecho. A mediados del siglo XVII los Habsburgo, tanto los de Austria como los de España, finalmente habían abandonado la campaña lanzada por Carlos V un siglo antes con el fin de aplastar la herejía protestante y de volver a unir a la cristiandad en una cruzada contra los turcos. En 1700 nadie imaginaba ya una reunificación confesional. Pero las guerras entre cristianos prácticamente no habían acabado y ya fueron

reemplazadas por el mercantilismo armado. Su premisa era una macroeconomía de juego de suma cero, la última fase del cálculo de activos competitivos antes de que los dioses del crecimiento infinitamente elástico llegaran a gobernar el mundo. Según la tesis predominante durante un poco más de un siglo, entre 1650 y 1780, en el mundo había una cantidad fija de riquezas que era preciso poseer, y pobre del reino que no usara una fuerza preventiva en caso de necesidad con el fin de maximizar o incrementar la parte de riqueza que le correspondía. Esa riqueza podía ser computada en población, en tierras, en esclavos, en capitales, en oro, en barcos, en mercancías, en minas o en manufacturas. Algunas dinastías depredadoras —los suecos, los Hohenzollern de Prusia, los Borbones— tenían los ojos clavados en sus competidores y estaban dispuestas a abalanzarse sobre el más débil o sobre el que se dejara sorprender con facilidad. Una reina estéril era el signo de una guerra de sucesión dinástica, y cada uno de los grandes participantes en el tablero movía un peón que lo representara. La acción era el poder. Quedarse quieto era morir poco a poco.

Así era como se había lanzado la carrera armamentística del Barroco, y la factura a pagar era muy elevada. Vauban, el gran ingeniero militar de Luis XIV, había transformado la arquitectura defensiva, pero sus bastiones en forma de punta de flecha, con muros más densos y más impenetrables que cualquiera de los que se habían visto hasta la fecha, llevaban adjunta una etiqueta con un precio desorbitado. Además, requerían el diseño de una artillería de asedio realmente monstruosa. Los ejércitos triplicaron, cuando no cuadriplicaron, su volumen; los buques de guerra y su armamento competían en superarse unos a otros por su potencia de fuego. Y todo eso sucedía exactamente al mismo tiempo que la destrucción económica tras infinitas décadas de guerras, con la transformación de los territorios en meras ciudades incendiadas, desoladas y medio arrasadas, implicaba que los que estaban obligados a pagar tributos —los campesinos vinculados a la tierra y a sus propietarios— no dieran de sí para satisfacer las rentas que se requerían. Para agravar las limitaciones logísticas, los «estados» (esto es, los estamentos) nobles tenían la irritante costumbre de negar

al rey o al margrave de turno los recursos que necesitaba para hacerse valer entre los estados guerreros enfrentados. La idea de que, si el príncipe así lo deseaba, podía usar su potencia de fuego para reducirlos a la más absoluta irrelevancia política estaba muy presente en la mente de aquellas corporaciones de aristócratas que podían decidir mantenerse en sus trece y privar de fondos a los monarcas. Pero un gobernante, desesperado por edificar su propia imitación de Versalles con su consiguiente cola de artillería pesada, no podía hacer nada por impedirselo. Y sin oropeles ni granaderos no sería capaz de mirar cara a cara a sus rivales.

Que entren en escena los judíos. Entre Oppenheimer o «Samuel O», como lo llamaban en las cancillerías, *Hofoberfaktor* y luego *Oberkriegsfaktor* de Leopoldo I, titular del Sacro Imperio Romano Germánico. Entre también en escena la empresa holandesa de Machado y Pereyra, que prestó los mismos servicios para la invasión de Inglaterra lanzada por Guillermo III en 1688, seguida de su campaña del Boyne contra el ejército católico francoirlandés de su suegro, Jacobo II. Y entren después, por este orden, Salomón Medina, que subvencionó las campañas del duque de Marlborough contra Luis XIV en la guerra de Sucesión española; la familia Gumperz de Cléveris, judíos de la corte y maestros de la ceca del gran elector de Brandemburgo-Prusia, Federico Guillermo, de la casa de los Hohenzollern; los dos maridos de Ester de Praga (de soltera Schulhof), Israel Aaron y Jost Liebmann, que alimentaron el gusto del rey Federico Guillermo de Prusia por las joyas y su insaciable deseo de lujos palaciegos de todo tipo; y también Berend Lehmann, que sufragó la construcción del Zwinger de Dresde, el espectacular palacio de Augusto el Fuerte de Sajonia, con sus grutas, sus piscinas y su enorme cantidad de pomposas estatuas. Y muchos más.^[3] Entre los príncipes a los que los judíos suministraron los fondos necesarios para que hicieran la guerra a lo largo de un periodo de tiempo tan dilatado cabría citar a luteranos como los reyes de Prusia, a calvinistas como Guillermo de Orange, y a católicos romanos como Leopoldo I. Había todo tipo de motivos para que los agobiados ministros de Hacienda de los estados

alemanes prefirieran a los judíos antes que a los suizos o los hugonotes. Podían obligarlos a fijar unos intereses que no superaran el 6 por ciento, o incluso a rebajarlos todavía más. La devolución del principal podía dilatarse a plazos generosamente largos, o incluso podía no producirse nunca. Los judíos, además, tenían la interesante costumbre de pelearse unos con otros, de modo que el rechazo de un elemento de la corte podía suponer una gran oportunidad para otro. Por si fuera poco, gracias a sus redes de contactos de larga distancia, unas veces familiares, otras simplemente de colegas, en las comunidades asquenazíes más remotas y en múltiples puertos, desde Ucrania hasta Dinamarca, podían suministrar al ejército en relativamente poco tiempo enormes cantidades de tejidos holandeses, de salitre bohemio o de grano polaco.

Hasta que se acabó su suerte en 1700, Samuel O había acudido en diversas ocasiones en ayuda del emperador de la casa de Habsburgo. En 1683, con las tropas otomanas de Kara Mustafá a las puertas de Viena, sus servicios supusieron la diferencia entre la resistencia y la catástrofe. Oppenheimer, que había sido insultado en público y desplazado a favor de un sindicato de banqueros católicos, soltó el dinero cuando los fondos bendecidos por el clero fallaron. Su brillante retrato constituye un estudio impresionante de autopublicidad, sin precedentes en la iconografía judía. Ahí tenemos al gran autor de la derrota del asedio, una especie de cruce entre rabino y mariscal de campo, señalando con el dedo todo lo que está bajo su mando: pólvora, morteros y mosquetes; y luce con descaro el casco normalmente asociado a la soberanía y un papel con el águila bicéfala de los Habsburgo.

Pero lo cierto era que tanta jactancia se correspondía con los hechos. Samuel O movilizó verdaderas flotas fluviales de balsas y barcasas para transportar tropas, y trasladó bestias de tiro y de carga, así como piezas de artillería, por el Danubio hasta las fortalezas acorraladas de Hungría. Corrales flotantes de ganado vacuno y ovino, así como de pollos y patos, fueron recorriendo la ruta fluvial entre mugidos, balidos y graznidos de todo tipo hasta llegar a su cita con los espetones y las marmitas de los regimientos. Acantonamientos y cuarteles

fueron provistos de pan, municiones y vendas. Sables, mosquetes, cañones y pistolas, pólvora y proyectiles, espoletas retardadas y mechas cortas, incluso cerillas y yesca: todo se materializaba como por arte de magia. En febrero de 1683 el hijo de Oppenheimer logró reunir en una semana 150 caballos, y otros 500 en marzo. Se suministraron 26.000 granadas solo al gran campamento establecido en Linz. La flota de Oppenheimer, cuyas embarcaciones llevaban cincuenta tripulantes o más, recorría los mares del norte y del sur en busca de todo lo que necesitaran. Pero, sobre todo, el judío logró echar mano al producto más valioso de todos, aquel que realmente determinaba el resultado de la guerra: la avena. Sin avena no había caballería. Sin avena, no había carros para la artillería. Sin avena, el ejército ya podía rendirse y volver a casa. De hecho, cuando los suministros de avena de Oppenheimer se interrumpieron por la demora de un subcontratista y el *Hoffaktor* se vio obligado a buscar con toda premura otros proveedores al margen de los habituales, el avance de toda una división del ejército imperial se vio frenado. Al final llegaron a producirse más de 132 toneladas de avena. Las estratagemas más exquisitamente planeadas acabarían fracasando por falta de avena.

Cuando el rey de Francia sustituyó al sultán otomano como principal enemigo, el dinero judío fue incluido en la elaboración de los cálculos estratégicos. A pesar de los recelos de la Iglesia y, de hecho, del propio emperador, el gran mariscal del Imperio, el príncipe Eugenio de Saboya, sabía a la perfección que cuando la tacañería del Parlamento inglés le negara los subsidios necesarios siempre podría contar con el judío. Cuando en 1701 dio comienzo la guerra de Sucesión española el gobierno austríaco recurrió a Oppenheimer, y este una vez más respondió a su llamada. Cuando Samuel murió en 1703, su antiguo empleado y socio minoritario, Samson Wertheimer, que había llegado a convertirse en un temible rival, se ofreció a sustituirlo. El hijo de Oppenheimer, Emanuel, continuó con el negocio familiar, hasta que la sistemática mala fe del gobierno lo llevó a la quiebra. Cuando murió en 1721 se le negó a su viuda la herencia automática del derecho de residencia y se le ordenó que abandonara

Viena de inmediato.

Aleccionado por las vicisitudes de su antiguo patrón, a Wertheimer le asustaban los contratos militares. Pero si quería mantener el favor del emperador, no tenía más remedio que acceder a transacciones de ese estilo. Su carta de nombramiento lo definía como hombre «industrioso, infatigable, eficiente, leal y desinteresado», lo que en realidad significaba que cabía confiar en que adelantara un millón de florines mientras el imperio estuviera en guerra, y parecía que dicha perspectiva iba a ser eterna.^[4] Como banquero personal de la noble dinastía húngara de los Esterházy en Eisenstadt, a unos setenta kilómetros al sur de Viena, Wertheimer se había ganado una excelente reputación de probidad empresarial y, lo que era más importante, era famoso por su capacidad infalible de proporcionar dinero en metálico. El hecho de que fuera conocido también como principal rabino (*Grandrabbiner*) de Hungría, Moravia y Bohemia, acostumbrado a pronunciar sermones muy incisivos, se tradujo de alguna manera en fama de integridad empresarial. Sus negocios eran infinitos. Explotaba las minas de sal de Siebenburg y el monopolio de tabaco de los Balcanes, que de hecho se convirtió en un Departamento de Estado al cargo de un solo hombre al servicio de los emperadores de la casa de Habsburgo. Cabía fiarse de Wertheimer y pensar que se encargaría de sufragar los costes de las embajadas austríacas en el extranjero, y que además recurriría a las personas adecuadas siempre que se necesitara una cuantiosa dote para cimentar alguna alianza matrimonial con fines diplomáticos, liberar a la emperatriz de la habitual tela de araña de deudas en la que estaba presa, o pagar los fuegos artificiales, la música y las procesiones de una coronación imperial. Cuando Carlos VI sucedió a su hermano José I como emperador en 1711, Wertheimer y su hijo fueron invitados a los festejos de la corte. Al fin y al cabo, habían sido ellos los que los habían pagado. No obstante, tanta deferencia era mucha: dos judíos, con sus casquetes y sus mantos rabínicos de seda negra, en medio de aquel océano de joyas, de aquellas cascadas de encajes, de aquellos bosques de espadas, bastones y sombreros de plumas pertenecientes a cuatro mil aristócratas.

En Viena, Praga, Frankfurt y Eisenstadt Wertheimer llegó a ser considerado un tesoro no solo de dinero en metálico, sino también de sabiduría, hasta tal punto que Leopoldo le regaló un retrato de él vestido con todas las galas imperiales como condescendiente manifestación de su agradecimiento. Este hecho quizá infundiera en Samson Wertheimer la idea de seguir su ejemplo y de posar para un pintor luciendo las galas y la barba de rabino, y sujetando en la mano una carta. De hecho, se había convertido en heredero de una larga tradición de *resh galuta* (cabeza del exilio, exilarca), en el *nasí* y en el *shtadlan* (protector de los judíos en tiempos de dificultades, que nunca faltaban). Mientras que Oppenheimer había intentado utilizar su influencia financiera para conseguir que *El judaísmo desenmascarado* de Eisenmanger fuera acallado, fue Wertheimer, mucho más diplomático, el que consiguió que la campaña iniciada por su predecesor tuviera éxito. Pero el atractivo del libro para los lectores alemanes era tan general que en 1711 volvió a publicarse una nueva edición en Berlín.[\[5\]](#)

A pesar de las expulsiones, los abusos y los ataques que cada cierto tiempo se cometían, Wertheimer seguía creyendo en la posibilidad de un futuro judío en el imperio de los Habsburgo. Después de que los judíos fueran expulsados de Eisenstadt durante la insurrección de la pequeña nobleza rural húngara en 1708, Wertheimer los convenció de que volvieran a la capital y llegó incluso a construir una sinagoga particular en su casa para que los recién llegados pudieran utilizarla. Deteriorada como consecuencia de un incendio en 1795, fue reconstruida en la década de 1830 en el contenido estilo clasicista que todavía es visible hoy en día. En noviembre de 1938, cuando los incendios provocados durante la *Kristallnacht*, instigados por los numerosos austríacos que acogieron con entusiasmo el reciente *Anschluss* de su país al Tercer Reich, destruyeron la principal sinagoga de la localidad, la *Wertheimer shul* logró salir milagrosamente indemne, con toda probabilidad por encontrarse en el primer piso de la vieja mansión. Su congregación no tuvo tanta suerte a la hora de salvarse de las llamas. En la actualidad la casa funciona como un lugar de piedad espiritual y alberga el Museo Judío de Austria.[\[6\]](#)

Tanto dentro como fuera del mundo judío, Wertheimer llegó a ser conocido como *der Kaiser der Juden*, «el emperador de los judíos». Aquella denominación no siempre era un cumplido. En la corte y en los niveles más altos de la Iglesia había quienes hablaban con desdén de sus pretensiones y se mostraban molestos por el poder que ostentaba. Aunque sabían que siempre podían echarlo por tierra de un plumazo, eran conscientes también de que semejante gesto sería muy poco prudente. Su dinero pagaba los jardines artísticamente recortados, los pabellones de caza y los sucesivos gabinetes que los embajadores atravesaban boquiabiertos antes de llegar al salón donde el monarca les concedía audiencia.

En el limitado número de ciudades imperiales que tenían abiertas para vivir, los judíos abrigaban unos sentimientos más complejos hacia Samson Wertheimer. Se inclinaban ante el rabino banquero y al mismo tiempo envidiaban la exclusividad de sus privilegios, pero a menudo se sentían también dolidos por ello. Sabían, en cualquier caso, que no podían prescindir del *Hofjude*. En cuanto el «judío protegido» contaba con la buena voluntad de un soberano, ese mismo favor era extendido al puñado de hebreos útiles a los que se le permitía residir en una ciudad —Berlín, Budapest, Viena o Praga—, aunque en general se vieran sometidos al pago de unos impuestos especiales elevadísimos y a la exclusión de la mayor parte de las ocupaciones. De modo que los judíos de la corte, señores feudales urbanos, mandaban sobre sus correligionarios como déspotas benignos, aunque a veces se les fuera la mano. En 1684 Jost Liebmann obtuvo licencia para construir la primera sinagoga de Berlín dentro de su mansión palaciega. Los judíos habían sido autorizados a residir en esa ciudad ya en 1671, aunque no tenían derecho a construir lugares de culto públicos. Pero la expulsión de Viena un año antes indujo al príncipe elector a pensar que quizá pudiera atraer a los judíos a su ciudad ofreciéndoles el derecho a abrir una sinagoga privada en alguna de sus casas. En cuanto Liebmann aprovechó la ventaja de ese permiso, una facción rival empezó a preguntarse en voz alta por qué no iban poder gozar ellos del mismo privilegio.

¿A ellos? ¡A ellos no los verían allí ni muertos! La riña entre los bandos enfrentados se volvió tan enconada que las autoridades tuvieron que intervenir y apaciguar a los rivales. Cuando Liebmann murió en 1702, la dirección de la empresa familiar pasó a su viuda, Ester, que, como tantas mujeres de la época, fue una gestora formidable y activa del negocio familiar, acostumbrada como estaba a acompañar a su marido a la feria de Leipzig y sin lugar a dudas también a regatear de forma despiadada. A Ester no le gustó nada enterarse de que había surgido un tercer proyecto, organizado por Markus Magnus, que pretendía construir una sinagoga pública destinada a toda la comunidad. La viuda hizo todo lo posible para que el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo I, frustrara semejante proyecto, pero como formaba parte de la tradición de los Hohenzollern detestar al propio padre y ya que Federico Guillermo despreciaba en particular a su predecesor y progenitor, Federico I —cliente fundamental del negocio de piedras preciosas de los Liebmann—, el nuevo monarca se abstuvo de prohibir la apertura de la sinagoga pública. Por el contrario, se encargó de convertirse en su patrono real.

Ester murió en 1714 en un estado de enorme disgusto y de total insolvencia, y rodeada de los pleitos de sus herederos por arramblar con los despojos de su fortuna. La nueva sinagoga pública se levantó en la Heidereutergasse, cerca de la Spandauerstrasse, donde vivían muchos judíos ricos, pero muy cerca también de una iglesia. Cuando se puso la primera piedra del edificio, se incluyó en uno de los ladrillos de los cimientos una oración especial por el rey. Dos años después, el día de Año de Nuevo de 1714, la sinagoga abrió sus puertas y el monarca, famoso por su carácter irritable, asistió graciosamente al acto y mostrándose del mejor humor. Aunque el exterior era de un clasicismo riguroso, el interior —diseñado por el maestro carpintero cristiano Michael Kemmeter, que también había decorado la Neue Kirche [Deutscher Dom] de los luteranos de Berlín— había sido concebido y ejecutado con unas proporciones impresionantes. No es de extrañar, pues, que la sinagoga se pareciera a muchas de las capillas protestantes alemanas, del mismo modo que la Esnoga de Elias Bouwman se

había inspirado en las iglesias de Ámsterdam, con sus altos techos y los ventanales que las inundaban de luz.^[7] El centro de culto de Berlín era alargado, alto y estaba iluminadísimo; justo lo contrario de las casas de oración abovedadas, semejantes a cuevas, de la Alemania y la Bohemia de la Edad Media, construidas ante todo para ser un lugar de refugio y mantener un perfil bajo, modesto y prudente, en medio de la hostilidad y los recelos de la ciudad.^[8] La sinagoga de la Heidereutergasse había sido ideada para causar impresión. Tres lámparas de bronce sobredorado colgaban del techo, de casi trece metros de altura. Las ventanas, a la manera del Barroco protestante, eran esbeltas y arqueadas. El matroneo tenía una balaustrada elegantemente esculpida y una celosía a través de la cual las mujeres podían contemplar el servicio que se celebraba debajo y a sus maridos tocados con las pelucas a la moda. Al entrar de la calle todas las miradas se dirigían hacia el espacio procesional por el que la Torá era conducida hasta el Arca, flanqueado por elevadas columnas que llegaban hasta el segundo piso, con cornisas y frontones quebrados. Un doble y empinado tramo de peldaños confería a los que subían a hacer la *aliyá* los honores de presidir la función —la apertura del Arca, o la elevación del Séfer Torá— y una sensación teatral de la propia importancia. Confería además a los que recibían los honores de ese ascenso una poderosa impresión del rango que ostentaban en el orden jerárquico de la comunidad.

No se escatimaban gastos para la *hiddur mitzvá*, la «glorificación» ampliada por el Talmud a partir de la mera exclamación recogida en el Éxodo 15, 2: «Él es mi Dios, yo lo alabaré», para que significara el embellecimiento de los objetos sagrados: el espléndido manto de la oración, las balaustradas hermosamente labradas del estrado de las lecturas. Desde que había habido sinagogas, periodo que se extendería desde la Antigüedad clásica tardía, los nombres de los donantes habían aparecido en los pavimentos y las paredes de los edificios. Ahora eran tejidos en las cortinas de seda adamascada y de brocado del Arca, o en los mantos de la Torá. Aunque en la cultura hebrea ya existía una venerable tradición de orfebrería, la demanda de objetos preciosos rituales se intensificó

hasta el punto de que maestros artesanos cristianos como Jeremia Zobel de Frankfurt, Matthias Wolff de Augsburgo o Johann Konrad Weiss de Núremberg recibieron muy pronto encargos para fabricar planchas protectoras sobredoradas para los rollos de la Torá, así como coronas y remates, estuches cilíndricos para los rollos del libro de Ester leído durante los Purim —a menudo esculpidos con escenas tomadas de su contenido—, copas de vino para el *kiddush* del sábado y los especieros usados en la ceremonia de la *Havdalá* que ponía fin al sábado: todo ello venía a encarnar la gloria compartida de la comunidad. Cuantos más rollos tuviera uno en su Arca, mejor; y mejor si cada uno de ellos estaba costosamente ornamentado.^[9]

Los ancianos de esas comunidades renacidas de Alemania, Bohemia y Hungría debieron de pensar que existía un encaje natural entre sus propios ceremoniales y los de sus vecinos cristianos. Pese a mantenerse absolutamente fieles a sus tradiciones judaicas, sus asociaciones comunales imitaban o reflejaban los gremios de las ciudades alemanas.^[10] De modo que las sociedades encargadas de dar sepultura a los muertos, las *chevrot kadishá*, por ejemplo, organizaban complejas procesiones para llevar al difunto hasta su lugar de descanso en el cementerio, justo fuera de los límites de la ciudad, tal como prescribían la Torá y el Talmud, y luego conmemoraban su solidaridad colectiva en vasos o copas de plata hermosamente decorados, con sus nombres grabados en ellos, o con relieves de escenas fúnebres, y en las que cada miembro de la asociación bebía luego durante el banquete celebrado cada año.^[11]

Todos estos ostentosos ceremoniales —el montaje del decorado que debía acompañar la lectura de la Torá, la ufana prepotencia de los *groyse Makher*, los «Peces Gordos»— resultarán familiares al instante para cualquier judío moderno, fuera de las comunidades ultraortodoxas en las que siguen predominando las tradiciones más ascéticas de los *shtetl* hasídicos orientales. Pero la grandiosidad de la Alemania asquenazí comenzó con las ostentosas florituras del Barroco judío. Eufóricos ante aquella arquitectura extraordinaria, aquellos tejidos suntuosísimos, aquellos espléndidos objetos de plata, los

asquenazíes de Prusia, Bohemia y Moravia se permitieron el lujo de creer que habían conseguido el éxito que se merecían.

Esto es, hasta que en diciembre de 1744 la emperatriz María Teresa de Austria ordenó expeditivamente que antes de que acabara el próximo mes de enero debían abandonar Bohemia y Moravia todos los judíos del imperio; hasta el último de ellos.

El edicto cayó como un mazazo sobre los treinta mil hebreos de Praga. Eran los herederos de sus grandes predecesores del siglo XVI: Mordechai Maisel, que había construido dos sinagogas y un ayuntamiento; el rabino Jehuda ben Löw, el místico «Maharal», cuya vertiginosa mente produjo el Golem, y que era capaz de intercambiar especulaciones cabalísticas con el propio emperador Rodolfo II. Sus imprentas habían publicado las primeras *Hagadot* de Pascua provistas de grabados. Habían producido libros, objetos de plata, música, filosofía, dinero. Habían logrado sobrevivir a las feroces guerras entre cristianos del siglo XVII. En 1689 un incendio incontrolable había acabado con casi la totalidad de la ciudad vieja judía. Poco a poco la habían reconstruido, sustituyendo las viejas trampas mortales de madera por casas de ladrillo o piedra. Siguiendo las directrices de los edictos municipales, las calles eran ahora más anchas y más rectas. El barrio ya no parecía un gueto.

Y de pronto llegaba la orden de marcharse de allí: el recordatorio, en medio de la prosperidad y la seguridad de que gozaban, de que en cualquier momento podían ser víctimas del capricho real. No importaba en absoluto que el nuevo palacio imperial de Schönbrunn hubiera sido financiado por el barón Diego d'Aguilar, de origen sefardí, al cual la emperatriz había ennoblecido y admitido, por los habituales motivos de conveniencia, en su Consejo de Hacienda. Lo que contaba era que durante la guerra los judíos habían hecho negocios con las tropas prusianas, que en 1744 habían ocupado Praga durante un breve periodo.

[\[12\]](#)

En realidad, todos los habitantes de Praga y de todas las ciudades y zonas

rurales de Bohemia y Moravia habían hecho lo mismo durante aquella campaña, pero fueron solo los judíos los escogidos para sufrir aquel castigo brutal. La judeofobia de María Teresa venía de antiguo y era muy profunda. «Su aversión a la simple vista de los judíos —comunicaba sir Thomas Robinson, embajador británico en Viena— es demasiado grande como para poder ocultarla.» Cuando visitó Pressburg (la actual Bratislava), la soberana se sintió horrorizada al tener que pasar con su carroza por las calles atestadas de judíos. La primera orden que dio cuando llegó a Praga fue que no se permitiera a ningún hebreo la entrada en ningún lugar situado dentro del recinto de su palacio. La emperatriz era tan entusiasta de la persecución de los judíos que llegó a ofrecerse a los distintos príncipes italianos, sin que ninguno de ellos se lo pidiera, para ayudarlos a limpiar de hebreos sus dominios.

Aquel acto fue despiadado. Según los términos del decreto de 18 de diciembre de 1744, los judíos de Bohemia tenían seis semanas para liquidar lo que constituyera su medio de vida, vender o simplemente abandonar sus hogares y salir del reino. El 31 de enero de 1745, se subrayaba en el documento, no debía quedar ni un solo judío en Bohemia. Todos serían arrojados al gélido invierno de la Europa central. «¿Qué haremos, pobres de nosotros? —escribían los ancianos de la comunidad en un llamamiento desgarrador a sus correligionarios de toda Europa—. Los niños, las mujeres, los inválidos y los ancianos no están en condiciones de caminar, especialmente ahora con el frío y el tiempo glacial que hace, y además [...] muchos han sido despojados hasta de la camisa.»^[13] Los ancianos de Praga pedían la intercesión de aquellos gobiernos sobre los que los judíos pudieran ejercer influencia. «Hacedlo por nuestras nueve espléndidas sinagogas; hacedlo por nuestros cementerios y las tumbas de los santos que descansan en ellos, hacedlo por las treinta o cuarenta mil almas que por nuestros pecados se hallan ahora en peligro.»

Curiosamente, al menos algunos de esos gobiernos, en particular el holandés y el británico, expresaron su consternación ante el gobierno imperial a través de sus embajadas en Viena. Se dijo que el rey Jorge II se sintió enormemente

conmovido por la terrible situación a la que se veían abocados los judíos expulsados, según le habían contado Moses Hart y los reverendos de la sinagoga de Duke's Place. Su Majestad ordenó a sir Thomas Robinson que solicitara que, por lo menos, la ejecución del edicto fuera aplazada hasta que mejorara el tiempo. Las protestas surtieron efecto, hasta tal punto que el plazo final fijado para el mes de enero fue relajado, pero en cuanto aparecieron los primeros brotes de la primavera, la maquinaria de la expulsión se puso de nuevo en marcha. Entre finales de la primavera y comienzos del verano los judíos de Praga emprendieron la marcha y comenzaron a salir de la ciudad que había sido su hogar, dejando tras de sí todos sus hermosos edificios y sus sinagogas vacías. Corrió un bulo despiadado que decía que se habían llevado consigo las ventanas y las puertas de sus casas con la esperanza de poder volver algún día. Ojalá fuera verdad. Otra carta remitida por los desahuciados contaba en tono conmovedor su «peregrinación de ciudad en ciudad [...] los enfermos son obligados a vagar por el campo, hasta que llegan a algún lazareto, pues los judíos no están autorizados a llevar a sus enfermos al interior de las ciudades [...] muchos mueren en los carros por los caminos, y a los que logran sobrevivir, cuando llegan a ese lugar [la leprosería] apenas les queda resuello, por lo que se contentan con encontrar una sepultura en la que descansar».[14]

En 1747, la que había sido una de las comunidades judías más florecientes de Europa se hallaba en un estado de ruina tanto física como social: las casas habían sido saqueadas y despojadas de todo aquello que pudiera tener algún valor, otras simplemente habían sido asaltadas y destruidas, y las sinagogas habían sido desvalijadas. A pesar de las quejas de sus representantes, los gobiernos extranjeros habían podido hacer muy poco para que la emperatriz cambiara de idea respecto a los judíos o para que derogara el decreto que había promulgado, aunque cuando el embajador británico amenazó con poner fin a la ayuda financiera facilitada a los ejércitos de los Habsburgo, la soberana le prestó alguna atención. Pero fueron más bien las quejas por el colapso de su economía que le hizo llegar la población no judía de Praga y de las demás ciudades las que

movieron a María Teresa a permitir a un selecto número de israelitas volver a Bohemia y Moravia en 1748 (al altísimo precio que tal privilegio solía conllevar). Cuando llegó a su fin la guerra de Sucesión austríaca siguieron sus pasos muchos otros, y poco a poco, como tenían por costumbre, los judíos encontraron la manera de reanudar y de recuperar su fortuna, su cultura y sus vidas. Un segundo gran incendio, en 1754, supuso un nuevo gran revés, pero durante la década siguiente las sinagogas fueron restauradas y redecoradas al estilo judeorrocó. El ayuntamiento de Maisel, situado junto a la *Altneuschul*, fue uno de los edificios recuperados, y de hecho se le añadieron una torre del reloj barroca y hermosos remates en forma de gablete, que constituyen hoy el primer detalle de la Praga judía que llama la atención a los turistas que visitan la ciudad. Como todos pueden apreciar, el reloj tiene dos esferas, una con números romanos y manecillas que giran en el sentido habitual, y otra con números hebreos y las manecillas girando en sentido antihorario, como si volvieran al futuro. Al margen de lo que hubieran podido aprender, los judíos de Praga sabían que siempre conviene asegurar la jugada.

II. PASEOS POR EL JARDÍN

¿Puede la reaparición de un libro desencadenar una revolución cultural? Sí puede, si ese libro es la *Guía de perplejos* de Moisés Maimónides, el médico filósofo medieval. Escrita originalmente en árabe y luego traducida al hebreo por Samuel ibn Tibón, la *Guía de perplejos* fue denunciada de inmediato por los rabinos más severos, que la acusaron de aplicar la lógica griega a la Torá revelada por Dios, y por tanto totalmente inmaculada. Los críticos la habían prohibido y en algunos casos la habían quemado en la hoguera. Pero la obra había sobrevivido en la versión de Ibn Tibón y en una traducción al latín de comienzos del siglo XVI.^[15] Durante siglos las imprentas judías se habían negado a publicar la *Guía*, aunque continuaba siendo la estrella polar que guiaba

a todos los judíos en su afán por convencerse a sí mismos de la compatibilidad entre fe y razón. Esos seguidores de Maimónides pensaban que era posible dudar que el sol de veras se hubiera detenido por orden de Josué hasta que hubo liquidado a los amorreos, y permanecer fieles al mismo tiempo al judaísmo de la Torá. De hecho, lo mismo que Maimónides, estaban seguros de que la facultad de la razón, lejos de traicionar su religión, la exaltaba. Todo lo que importaba podía justificarse a través de la razón. Con acierto o no, la *Guía de perplejos* era la obra que, a juicio de sus devotos, separaba a los judíos mecánicamente obedientes de los serios y meditativos. Pero para los que no la habían leído, era un libro perverso que no hacía más que sembrar dudas, el primer paso en el camino de la asimilación. Era demasiado peligroso para que pudiera andar suelto. Un judío lituano de veinticinco años, Schlomo ben Yehoshua, lo descubrió de mala manera en sus propias carnes. En 1778 llegó a Berlín, donde esperaba convertirse en un médico de mentalidad filosófica, como tantos otros. Cuando le preguntaron por sus intenciones en un hogar de pobres situado junto al Rosenthaler Tor, que hacía de centro de selección para los examinandos, «lleno de enfermos y de chusma indecente», Schlomo cometió el error de decir al rabino encargado de examinarlo que estaba trabajando en una nueva edición comentada de la *Guía de perplejos*. Apenas era capaz de contener su entusiasmo por el hecho de haber encontrado una filosofía judía de verdad. Semejante descubrimiento, escribiría más tarde, solo podía «compararse con un hombre que, tras pasar largo tiempo hambriento, de repente se ve ante una mesa bien provista y se lanza sobre la comida con enorme avidez, hasta el punto incluso de llegar al hartazgo y la saturación».[16]

Pero en vez de recibir el elogio esperado, el joven fue despachado sin contemplaciones y echado a la calle de una patada. En el Berlín judío no querían herejes. Al serle denegado el permiso para estudiar en Berlín, Schlomo se sintió como si le hubiera caído un rayo encima; le dolió en particular la conducta del supervisor del asilo, que lo condujo hasta la puerta de la ciudad con la intención de acelerar su marcha.

Una vez allí me tiré al suelo y empecé a llorar amargamente. Era domingo y muchas personas tenían por costumbre salir a pasear a la puerta de la ciudad. La mayoría de la gente no se volvía ni siquiera a mirar al gusano gemebundo que veían en mí; pero a algunas almas compasivas les chocaba semejante espectáculo y me preguntaban por la causa de mi lamentable situación. Yo les respondía, pero ellos, en parte porque mi lengua les resultaba incomprensible, y en parte porque el llanto y los sollozos interrumpían constantemente mis explicaciones, no me entendían.

Tanta histeria desarmó al supervisor, que se llevó de nuevo intramuros al joven gemebundo con el fin de echarle una breve reprimenda. La desesperación, sin embargo, degeneró en un ataque de fiebre. Schlomo se puso a temblar y a tiritar, pero en cuanto los síntomas remitieron, el vendedor ambulante de ideas peligrosas fue echado de nuevo a los caminos junto con su manuscrito subversivo. Cuando volviera a Berlín muchos años después, lo haría convencido de que había un despotismo obtuso que gobernaba la vida de los judíos creyentes, y decidido a no volver a arrastrarse ante los ignorantes y los timoratos. Como enemigo declarado de la «superstición», añadiría el nombre de su héroe al suyo propio, y durante el resto de su dramática y torturada vida sería conocido como Salomón Maimón.[\[17\]](#)

El ejemplar de la *Guía de perplejos* que tantos problemas le acarreó en el Rosenthaler Tor debió de ser la versión en dos volúmenes tamaño cuartilla de la traducción de Ibn Tibón publicada en Jessnitz en 1742, la primera edición moderna que vino a interrumpir la ausencia centenaria de la obra. Había sido editada en la imprenta hebrea fundada por Moses Benjamin Wulff, banquero de la corte de Sajonia-Anhalt. Jessnitz estaba cerca de la vecina Dessau, donde había una comunidad asquenazí muy viva y en constante aumento.[\[18\]](#) El rabino de la localidad era David Fraenkel, que predicaba en la sinagoga sita en el domicilio de Wulff y al que nadie habría podido acusar del escepticismo a la moda. El campo preferido de los comentarios de Fraenkel era el Talmud de Jerusalén, segundo violín en el léxico de los comentarios rabínicos, después del Talmud de Babilonia, el más ampliamente seguido. En lo tocante a las cuestiones

relacionadas con el sacrificio del Templo, a juicio de Fraenkel, el corpus de Jerusalén debía de estar más cerca del recuerdo de los rituales originales. Semejante convicción lo indujo a entablar un debate acerca de las detalladas disposiciones en torno al sacrificio de los animales, el *korban*, y qué defectos podían excluir a un animal y cuáles no. Esa meticulosidad compulsiva era considerada el sello propio de un talmudista serio. Pero al mismo tiempo Fraenkel era también un firme seguidor de Maimónides. Tres años antes de la reaparición de la *Guía de perplejos*, había supervisado una nueva edición de la *Misné Torá*, el digesto de leyes judías del filósofo cordobés, impreso en la imprenta de Jessnitz. Había sido un globo sonda con vistas al proyecto más audaz de la *Guía de perplejos*.

Lo cierto es que el rabino de Dessau tenía un joven discípulo lleno de curiosidad: Moses Mendelssohn, un chico de corta estatura, vehemente, ambicioso, hijo de Mendel Heimann, escriba de la Torá y *shammés* de la sinagoga de la ciudad. Al reconocer el talento del muchacho para la erudición, Fraenkel aceleró las primeras fases de los estudios religiosos y lo introdujo en las obras de Maimónides. A medida que aumentaban las ansias de saber del chico, su pobre padre, viendo que tenía más bocas que alimentar que dinero para sostenerlas, se empobreció todavía más. De modo que cuando David Fraenkel recibió una llamada que lo invitaba a ir a Berlín para ocupar el cargo más importante que pudiera imaginar —el de rabino de la sinagoga de la Heidereutergasse, junto con el encargo de crear una *yeshivá* para una expansión más rápida de la comunidad—, le pareció buena idea pedir al hijo de Mendel que lo acompañara. Si el rabino promovía los estudios del muchacho y cumplía su promesa, ¿por qué iba un padre a interponerse en el camino de su hijo? Berlín suponía no solo un capítulo más de la educación religiosa, sino algo mucho más tentador: un ascenso en el ámbito de los contactos sociales. La madre de Moses, Bela Rachel, habría sido particularmente consciente de este hecho, pues por una parte era descendiente del gran erudito religioso del siglo xvi Moses Isserles, y

por otro tenía relaciones familiares con Moses Benjamin Wulff. Quizá pusiera por nombre Moses a su hijo por el propio Wulff, pues el gran hombre había fallecido pocos días antes de que naciera el chico. Una leyenda familiar decía que Wulff había sido desterrado de Berlín al ser el perdedor de una disputa entre él y la competencia: la pareja formada por Ester y Jost Liebmann. En cierta ocasión cómicamente desastrosa, los malos sentimientos entre ellos se habían agudizado hasta el punto de que los dos *Hofjuden* se enzarzaron en una pelea en la que acabaron tirándose de los pelos, y aun así la reyerta a puñetazos no habría sido más que un fallo perdonable y fácil de olvidar si no hubiera tenido lugar en casa del director de finanzas de Prusia. Considerado el culpable del episodio y desterrado de la ciudad y del reino de Prusia, Moses Wulff había presentado reiteradas solicitudes de readmisión, pues Dessau era una charca demasiado pequeña para un pez tan gordo como él, pero todos sus intentos se vieron frustrados. Si el gran hombre no podía volver a la ciudad, al menos algunos protegidos suyos como Fraenkel se establecerían en ella.

Cuando falleció la esforzada Ester Liebmann, los contactos de Wulff que seguían en la ciudad facilitaron a Rabí Fraenkel el regreso a Berlín. Resultó de bastante ayuda que el cuñado de David Fraenkel fuera Veitel Ephraim, un formidable señor del dinero, uno de los *Hofjuden* más grandes todos los territorios alemanes. Fue a través de él que Fraenkel consiguió su nombramiento. Al igual que sus antecesores, Veitel Ephraim había empezado siendo el joyero de los Hohenzollern, continuó como maestro de la ceca de la corona prusiana y fue el encargado de financiar el ataque no declarado pero maléficamente efectivo de Federico el Grande contra la provincia austríaca de Silesia en 1740. A Federico no le preocupaban lo más mínimo los judíos, por ricos y cultos que fueran. Puede que tanto él como Voltaire, que durante algún tiempo fue su intelectual doméstico, se rieran juntos a sus expensas, pues el filósofo, afectado apóstol de la tolerancia, era violentamente alérgico a los hebreos. Pero dada la envergadura de sus elevadísimas ambiciones, Federico tuvo que resignarse ante el desagradable hecho de que los judíos fueran indispensables. Veitel Ephraim y su

socio Daniel Itzig se aprovecharon de las urgencias militares del Estado prusiano, y sobre todo después de la guerra de los Siete Años (1756-1763) alcanzaron un poder extraordinario y un estatus elevadísimo. Veitel Ephraim llevaba un estilo de vida principesco en su mansión de la Spandauerstrasse, y no tardaría mucho en construirse una casa de veraneo en el Schiffbauerdamm, a orillas del Spree (no muy lejos de donde hoy se encuentra el teatro del Berliner Ensemble). Tenía en ella un invernadero en el que criaba naranjas y melocotones, y disfrutaba contemplando cómo se deslizaban los cisnes en el agua. La suntuosidad que rodeaba a Itzig era mayor incluso, puesto que llegó a derribar una manzana entera de casas en la Kopernikusstrasse para construirse una sola grandiosa mansión, imprudentemente calificada de «regia», en la que disponía de una sinagoga privada, cuartos de baño con agua corriente y una sala de música. Adelantándose a su socio, encargó al arquitecto paisajista Heydert que diseñara para él unos jardines con mil árboles frutales que inundaran profusamente de flores la primavera berlinesa, y en cuyas ramas se posaran las tórtolas y lanzaran sus quejidos judaicos. Más adelante Itzig construiría una vaquería en el terreno contiguo, con un pabellón para su hijo Isaac Daniel, que, a la manera pastoril recomendada por Rousseau, era amigo de llevar cada cierto tiempo un estilo de vida rústico. ¡Y qué conveniente resultaba tener una granja en plena ciudad, que surtiera día a día de mantequilla y nata fresca las cocinas kosher de los Itzig! Pero las manadas de vacas urbanas eran superadas en número por el auténtico ejército de barberos y peluqueros, sastres, cocheros, mozos de cuadras, lacayos, postillones, músicos, profesores y secretarios. A diferencia de la generación anterior de los Oppenheimer y los Wertheimer, que no dudaban en presentar una apariencia rabínica a la hora de posar ante sus retratistas, Daniel Itzig y Veitel Ephraim se afeitaban y lucían pelucas perfectamente empolvadas y rizadas, o las nuevas pelucas con tirabuzones y lazos y un poco de hilo de oro adornando el terciopelo: la viva imagen del judío moderno.[\[19\]](#)

Eso no los hacía irreligiosos, y mucho menos vanamente filisteos. Algunos

Hofjuden, en especial Samson Wertheimer y David Oppenheimer, el sobrino de Samuel O, fueron magníficos coleccionistas de libros y manuscritos; este último llegó a poseer una biblioteca de 4.500 ejemplares y 780 manuscritos hebreos. Pero incluso Veitel Ephraim y Daniel Itzig estaban decididos a ser considerados más que meras bolsas de dinero andantes. En sus bibliotecas se acumulaban no solo los tesoros de la tradición judía (incluidos los dos Talmuds, los comentarios canónicos, Maimónides, Abraham ibn Ezra [Abenesdras]), Samuel Usque, Elia Delmedigo y Menasseh ben Israel), sino también la infinita sabiduría de la Antigüedad pagana y la nueva visión de los modernos: Leon Battista Alberti en materia de pintura y arquitectura, los *Principia* de Newton, la filosofía moral de Leibniz o los escritos de Locke sobre el conocimiento. Sus muebles estaban llenos de elegantes incrustaciones, pero Veitel Ephraim deseaba tener a su disposición ebanistas de la mente a modo de equipamiento social, y del mismo modo que cualquier representante del despotismo ilustrado buscaba filósofos reconocidos a los que asociarse con el fin de equipararse a Federico de Prusia o a Catalina la Grande, también los judíos de la corte estaban al acecho de cualquier talento precoz.

¿Habría podido algún muchacho judío estar mejor dotado para esta feliz perspectiva que el niño prodigio hijo de Mendel de Dessau? Se habría podido afirmar incluso que sus hombros redondeados y su columna aquejada de escoliosis eran la marca del verdadero erudito, inclinado siempre sobre sus libros. ¡La fama lo aguardaba en Berlín! *Zay gezunt en zol zayn mit mazel* («¡Salud y suerte!»). La realidad se impuso en cuanto el chico salió de casa y dejó tras de sí Dessau. Rabí Fraenkel había hecho el viaje en coche; Moses Mendelssohn recorrió a pie los cien kilómetros que separaban su ciudad natal de Berlín, intentando que no lo confundieran con un *Beteljud* («judío pordiosero»), durmiendo en las tabernas y fondas más viles, apartando la vista de los borrachos y las muchachas. Pero por fin ahí estaba, ante las puertas de la ciudad, patrulladas por los propios judíos que daban acceso o no dependiendo de si el aspecto de uno era de su agrado; ahí estaba el joven Moses, apenas traspasado el

umbral del *bar mitzvá*,⁽⁵⁾ no precisamente demasiado agradable a la vista; antes bien, la viva imagen de lo que los gentiles se imaginaban despectivamente cuando evocaban la figura del judío: bajito, moreno, de nariz ganchuda y cargado de hombros. Si alguien hubiera profetizado quién iba a ser el judío más famoso de Europa, el primer intelectual favorito de los gentiles, a nadie se le habría pasado por la imaginación que lo sería aquel muchacho de catorce años, Moses Mendelssohn de Dessau. Pero, aunque se hubiera puesto en duda su entrada en el círculo privilegiado de los «judíos protegidos», la recomendación del nuevo rabino habría bastado para franquearle la puerta de la ciudad. Se uniría a los demás satélites de la industria de los servicios religiosos que estaban a las órdenes de los judíos protegidos y de las autoridades de la ciudad.

Una vez en Berlín, Moses se alojaría en una pequeña habitación, oscura y desnuda, con olor a cebolla y a col, y se sostendría enseñando el *chumash* a los niños pequeños. Se trataba de la iniciación textual al hebreo para los que estaban acostumbrados a oír tan solo yídish en casa y en la calle. La reafirmación del hebreo, el aprendizaje disciplinado de su gramática y la inmersión en su riqueza poética se convertirían paradójicamente en sendos pilares del saber judaico moderno. Pero muy poco después se le presentaría al joven Mendelssohn una disyuntiva: ¿pasaría el resto de sus días llevando una vida circunscrita a las vías ya conocidas y a unos textos repetidos infinitamente, añadiendo su fútil granito de arena a la montaña de quisicosas del Talmud, o saldría de ella y se adentraría en un territorio intelectual desconocido? Para dar ese salto de audacia necesitaría otras lenguas que no fueran el hebreo: el latín, el griego, el alemán, el francés, la *lingua franca* del nuevo pensamiento, y tal vez también el inglés para leer a Hobbes, Locke, Leibniz, Newton, Montesquieu y Shaftesbury.

Moses Mendelssohn aprendió solo todos esos idiomas fundamentalmente con la ayuda de diccionarios y mediante la comparación y el cotejo de las palabras. Su mundo físico era muy estrecho, pero su mundo mental se extendía más allá de cualquier cosa que hubiera podido imaginar en Dessau. Sin embargo, no fue un explorador solitario. La novelería de la *Haskalá* —la Ilustración judía, tal

como me la enseñaron en la escuela hebrea allá por los años cincuenta del siglo xx— presentaba al joven Moses, consciente de llevar sobre sus hombros encorvados el nombre —Moisés— del legislador bíblico y del filósofo medieval, como único creador de una nueva mentalidad judaica, como un héroe solitario. La realidad, como han demostrado Shmuel Feiner, David Ruderman, David Sorkin y toda la cohorte de especialistas modernos en la historia de la Ilustración judía, es que se sumó a toda una generación sedienta de lo que tanto sus defensores como sus detractores llamaban con sarcasmo las *chokhmot*: los saberes modernos. Algunos de los nuevos *chokhem* habían empezado ya a hacerse notar en el pequeño mundo del Berlín judío (unas dos mil personas en una ciudad de cien mil habitantes) y habían actuado como mentores de Moses Mendelssohn.[\[20\]](#)

Dos de esos *chokhem*, uno mayor que él, otro un poco más joven, no podían ser más diferentes entre sí.[\[21\]](#) Israel ben Moses Haleví Zamosc había llegado a Berlín procedente de lo más profundo de Galitzia, en el sur de Ucrania, la cuna del hasidismo, el culto de la comunión emotiva. Los objetos de interés de Israel Zamosc, en cualquier caso, eran los clásicos de Maimónides —las matemáticas y la filosofía—, de modo que tuvo que escapar a Berlín para empaparse en ellos. Veitel Ephraim lo había contratado como profesor en la *beit hamidrás*, la escuela que había creado. Su hospitalidad dio fruto. Dos años antes de la llegada de Mendelssohn, Zamosc había publicado una obra sobre la astronomía y la geometría del Talmud, un nuevo y esforzado intento de obligar a la tradición rabínica a acatar la racionalidad científica.

Los eslabones de la cadena empezaban ya a unirse. El patrono acaudalado contrató al rabino, el rabino animó al maestro de tendencias científicas, estudioso de Maimónides, y en su círculo mágico acabó por entrar el joven de brillante futuro.

El segundo promotor del interés de Moses Mendelssohn por las *chokhmot* provenía de un mundo social totalmente distinto. Aaron Gumperz era rico de

cuna, nacido en el seno de una dinastía de judíos cortesanos que habían empezado su carrera en Cléveris, una excrecencia territorial de los dominios de Prusia por el oeste, cercana, geográfica y culturalmente, a la República de Holanda. Cuando comenzó la expansión del poder de los Hohenzollern en tiempos del gran elector, un miembro injustamente encarcelado de la familia Gumperz fue compensado por el soberano con el cargo de maestro de la ceca de Berlín. Pero el violín de los Gumperz tenía una cuerda más, que, como no podía ser de otra forma, era la medicina. Los *collegia medico-chirurgica*, y en particular el de Berlín, estaban abiertos a los judíos, que por entonces iban a graduarse o bien a la Universidad de Halle o a la de Frankfurt del Óder. Un tío de Aaron, Moses Salomon Gumperz, se había licenciado en esta última institución en 1721 antes de convertirse en médico de la comunidad judía de Praga.[\[22\]](#)

Durante siglos la medicina había sido la profesión encargada de ensanchar la mente de los judíos más allá del recinto cerrado de la Torá y el Talmud.[\[23\]](#) Irónicamente, la elevada reputación de la que gozaban los médicos judíos en las cortes de los califas y de los reyes cristianos se basaba en la idea de que de alguna forma tenían acceso a conocimientos arcanos inaccesibles para los demás, mientras que la verdad era que se trataba de observadores muy agudos, hábiles diagnosticadores y expertos en anatomía que casi siempre se limitaban a seguir las huellas de sus antecesores griegos y árabes. Pero esos médicos judíos (como Efraím Bueno en Ámsterdam) eran también a menudo grandes eruditos en materia de tradición judaica, así como en matemáticas, filosofía, astronomía y medicina. De la Padua renacentista, donde habían entrado en contacto con sabios y catedráticos no judíos, habían incorporado todo aquello que habían aprendido y habían empezado a transmitírselo a su propia cultura a través de traducciones de los clásicos de la medicina al hebreo o bien a través de contribuciones originales propias, a menudo sobre especialidades como la óptica o el aparato digestivo (dos eternos temas de interés para los judíos). Muchos se esforzaban especialmente en combatir la medicina popular: las pociones y amuletos que,

según se decía, curaban la tiña (un auténtico azote de la población) y aliviaban los casos más agudos de hemorroides. El más excéntricamente hermoso de entre los libros de teorías nuevas es el *Ma'aseh Tuviyah*, la *Obra de Tobías*, publicado por Tobías Cohen en Venecia en 1708.

La familia Cohen era polaca, y el abuelo y el padre de Tobías habían sido los dos médicos antes que él. Tobías había comenzado sus estudios de medicina en 1679 en Frankfurt del Óder, pero al chocar con el odio contra los judíos, se trasladó al clima más benigno de la Universidad de Padua. Allí llevó una vida más bien peripatética, como judío asquenazí en el mundo en gran medida sefardita de las comunidades mediterráneas del Imperio otomano, primero en Adrianópolis y luego en Constantinopla, donde, siguiendo la tradición de la dinastía de los Hamon, se convirtió en médico de la corte de cinco sultanes seguidos, antes de trasladarse a Jerusalén al final de su vida, revirtiendo así la emigración de sus antepasados, que habían salido de Palestina para llegar a Polonia. La *Obra de Tobías* era un intento de anatomizar la mente de los judíos respecto a la configuración del mundo, procediendo a través de la estructura del conocimiento desde los elementos cósmicos hasta los fundamentos biológicos. En consecuencia, empezaba por la «teología», pasaba luego a la astronomía (Tobías era un ardiente seguidor de Copérnico que se dirigía a una ortodoxia rabínica en gran medida precopernicana), a continuación venían las matemáticas, la anatomía, la higiene, las enfermedades venéreas (sobre todo la sífilis), la botánica médica y por último un estudio de los temperamentos, el mismo tema que constituiría la base de la tesis doctoral del joven Aaron Gumperz.

Para Tobías Cohen (y por supuesto era muy importante que fuera un Cohen del linaje sacerdotal), la medicina y las ciencias naturales no eran alternativas al judaísmo, sino extensiones orgánicas de su fe nuclear en la unicidad del Creador y en la ingeniosidad incomparable de su creación. Por consiguiente, se hallaba a medio camino hacia la idea de una «religión natural», antes de que la definieran como tal Gottfried Leibniz y Christian Wolff. El axioma de que el genio del Todopoderoso se manifestaba tanto en los fenómenos perceptibles del mundo

natural, distinguidos y analizados a través de la investigación racional, como en la letra de la ley escrita y oral, se convirtió en la gran perogrullada tópica de la Ilustración tanto judía como cristiana. Spinoza se había hecho famoso por identificar a la divinidad y a la naturaleza, pero ese *Deus sive Natura* ausentaba al primero de las posteriores operaciones de la segunda y era indiferente a las acciones de esta, especialmente a las de la humanidad. Para individuos como Christian Wolff y Tobías Cohen, así como para sus lectores Aaron Gumperz y Moses Mendelssohn, la ingeniosidad de la creación, y la posibilidad de remediar sus males, eran la prueba de la presencia, no de la ausencia de Dios (a pesar de todos los males y calamidades que cada cierto tiempo pudieran echar a perder su obra). Rafael Levi, discípulo de Leibniz que vivió en la propia casa del filósofo en Hannover durante seis años, afirmaba que había estudiado astronomía y había escrito sobre esta ciencia con el fin de comprender mejor «la grandeza del Creador y del dueño de los cielos».[24] Un delicioso retrato de Levi, conservado en el *Leibnizhaus*, nos lo muestra con rostro amable, y junto a él aparecen un compás, un telescopio y un globo terráqueo, aunque, eso sí, él vestido con los ropajes de un erudito-clérigo, viniendo a reafirmar así la compatibilidad no forzada entre la fe y la ciencia.

Según estos principios, ser un buen religioso en el mundo moderno significaba ser científico en todos los sentidos, no solo doctor en filosofía, sino también un sanador de los enfermos. La adquisición de los conocimientos seculares no implicaba necesariamente una pérdida de la fe, aunque desde luego suponía cierto escepticismo en torno a algunas de las «supersticiones» más irracionales que aún habitaban en las mentes de los crédulos. Los investigadores judíos se presentaban a sí mismos como los restauradores de un saber judaico antiguo, omnívoro, con anchura de miras, que se había vuelto árido debido al apego a la casuística de los talmudistas. Moses Steinhardt, hijo del rabino de Fürth, decía de esa decadencia «que nos hemos precipitado desde el pico más alto [del saber] hasta el abismo más profundo, hemos sido objeto de burla, y se han reído de nosotros todas las naciones». Su antídoto consistía en «llenar muchos cuadernos

con toda la sabiduría humana, todas las ciencias filosóficas y divinas». Y de hecho Steinhardt se definía a sí mismo como «ingeniero, astrónomo, filósofo y rabino de Hannover».[25]

A veces esas ansias reavivadas de saber se hacían sentir de manera literal. Cuando todavía no era más que un estudiante, Ascher Anshel Worms, que llegaría a médico del hospital judío de su ciudad natal, Frankfurt, soñaba con construir todo un léxico hebreo de ciencias naturales y morales. Su primera pasión fue el álgebra (seguida de cerca por el ajedrez), tema sobre el cual publicó el primer texto moderno en hebreo ya en 1722, antes incluso de licenciarse como médico. En la acalorada imaginación de Worms el álgebra era «una virgen rubia» descubierta por el narrador «con la frente pegada al suelo», en la isla desierta a la que había sido arrojado por las olas después de un naufragio.[26] ¿Habría naufragado ella también? Anshel se enamora. Anshel está muy nervioso y se pone a aplicar sus técnicas de salvamento con la señorita Álgebra, que convenientemente se encuentra tumbada boca abajo. «Le saqué toda el agua que había tragado, y unté su cuerpo con aceites y perfumes hasta que volvió a ella el aliento de vida.» Debidamente agradecida por haber sido resucitada, el Álgebra se ofrece a revelar a su salvador, que no cabe en sí de gozo, todos sus profundos saberes ocultos, pues «en adelante caminaré por la tierra de los vivos».

A menudo, como ha documentado de forma brillante Shmuel Feiner, se oponía resistencia al señuelo de los conocimientos mundanos como si fueran una tentación sexual. Rabí Shlomo de Chelm decía en uno de sus escritos que su corazón ansiaba «las delicias de la sabiduría», y que su «dedo meñique rozó la ciencia de la naturaleza y lo que está más allá de ella» antes de calmarse y volver a la Torá, rebajando el placer que suponía familiarizarse con las ilustraciones prohibidas al nivel de una «importancia secundaria».[27] A veces, sin embargo, el recurso a la medicina abría, casi sin querer, las puertas a unos conocimientos peligrosos. La gran autoridad rabínica del mundo asquenazí, Rabí Jacob Emden, deprimido por las pérdidas económicas sufridas en Ámsterdam, se dedicó a

tomar té —tetera tras tetera— con el fin de obtener un poco de consuelo. Inundado por aquella corriente incesante de tanino y cafeína, su tracto urinario se rebeló. «La sangre se me volvió agua, de modo que la orina manaba como una fuente y me veía obligado a orinar casi a cada minuto, lo que me causaba severos dolores en mis partes [...] Apenas podía dar un paso sin sentir necesidad de aliviarme.»^[28] Semejante situación no es buena para un rabino cuyas respuestas a las cuestiones que se le planteaban requerían una reflexión paciente. Tras intentar todo tipo de soluciones, incluida la oración, sin encontrar alivio, el pobre Rabí Jacob echó mano a «un libro extranjero de medicina escrito por un tal doctor Buntekel». O al menos eso dice, pues el famoso tratado del médico holandés Cornelis Bontekoe recomendaba de hecho tomar té para tratar una gran variedad de enfermedades. En cualquier caso, una vez que Emden se adentró en el campo de la sabiduría ajena, algo muy hondo se revolvió en su interior, obligándolo a pasar de la autoprotección angustiada a un hambre voraz por todo tipo de conocimientos antiguos y modernos. «Ignoraba yo por completo la literatura no judía, aunque siempre me había interesado por estudiar asuntos mundanos relacionados con otras naciones, sus creencias religiosas, su ética, su carácter y su historia, realidades todas ellas sobre las cuales nuestra literatura religiosa no ofrecía ninguna información.» Por fin Emden pensó que estaría mejor armado para refutar a los escépticos si compartía con ellos el terreno común de sus conocimientos. Como no le era posible pagar un profesor particular, pidió a un criado cristiano que lo ayudara con el alfabeto alemán y de ahí pasó a las palabras, las frases y aun a libros enteros. Siguió después con el holandés y el latín, y llegó así a entender (pues, en efecto, una vez alcanzado ese punto, el Génesis ya no le bastaba)

cómo surgió la Tierra, cuya existencia fue causada por los movimientos de los planetas. Pues aunque en nuestros textos se hace alguna mención a ellos, la descripción es muy breve. Una vez más sentí deseos de aprender acerca del mundo de la naturaleza: el carácter de los minerales y las cualidades específicas de las plantas y las hierbas. Y sobre todo quise estudiar algo de medicina, [pero también] los problemas de los monarcas y sus guerras, aparte de otros acontecimientos históricos. Quise saber algo acerca de los

nuevos descubrimientos geográficos, los océanos, los ríos, los desiertos, así como las artes y oficios de otras naciones.[\[29\]](#)

Las ansias enciclopédicas de Emden por alcanzar un conocimiento mundano eran estratégicas, como el mejor medio de reforzar las vallas de protección puestas alrededor de la Torá. Tras la descripción que hace en su autobiografía de su sed de conocimientos modernos no duda en añadir que «me encargué de no estudiar ninguno de esos temas en profundidad». Pero, aunque el objeto de sus deseos era un conocimiento general, somero, susceptible de ser desplegado de forma selectiva, no puede evitar confesar, en alusión al acertijo de Sansón, que «aun así, en varias ocasiones logré extraer dulzura del fuerte y la miel que encontré en él la derramé en mi mano».

Para otras almas menos atormentadas, la búsqueda de nuevos conocimientos constituía un fin en sí mismo. El dominio de esos saberes ofrecía la posibilidad de una doble reconciliación: entre la ciencia y el judaísmo, pero también entre los judíos y los gentiles, pues podían ahora hablar unos con otros, de sabio a sabio, sobre la base de unos conocimientos comunes. Eso fue lo que le sucedió al mentor de Moses Mendelssohn, Aaron Gumperz.[\[30\]](#) Gumperz empezó intentando complacer a sus padres. La madre tenía ambiciones rabínicas para Aaron, de modo que el joven dedicó algún tiempo a asistir a la *yeshivá* de Israel Zamosc y David Fraenkel. Su padre, por su parte, quería que fuera médico, así que ingresó en la Universidad de Frankfurt del Óder, y se licenció a los veintiocho años, en 1751. Se convirtió así en el primer médico judío titulado de Prusia. Pero lo que Gumperz ansiaba con más vehemencia era ser el primer judío desde Spinoza en ser tomado en serio por el mundo intelectual no judío. Había leído mucho, tanto libros de teología racional sobre religión natural —la obra de Leibniz y su discípulo Christian Wolff—, como, por si acaso, las polémicas de aquellos de sus adversarios que se presentaban como fieles seguidores de Isaac Newton. Hablaba con fluidez alemán y francés (que era la *lingua franca* de las grandes mentes que coleccionaba Federico el Grande en Potsdam), y estaba lo

bastante seguro de su capacidad de persuasión como para llamar a la puerta de gentes importantes. En 1745 realizó un acercamiento al bibliotecario real, el marqués d'Argens, uno de los talentos contratados por el monarca, escritor de novelas filosóficas prolífico y popular (cosa por lo demás incomprensible), la más famosa de las cuales era *Les lettres juives* («Las cartas judías»).

Debió de ser el tema ostensible del libro del marqués d'Argens lo que tal vez diera a Gumperz la confianza necesaria para proponerse como secretario suyo, como amanuense o para desarrollar cualquier servicio que pudiera resultarle útil. Los judíos del título de la obra no son más que productos espurios de la imaginación de d'Argens —el rabino al borde de incurrir en la herejía caraíta, el mercader de Livorno, el viajero—, a todos los cuales da nombres vagamente exóticos, sin que ninguno sobrepase el nivel de la invención literaria. El truco colonialista a la inversa de utilizar el asombro o la repulsión de un personaje exótico para hacer que los europeos pensaran en las rarezas y las iniquidades de su propia cultura había sido utilizado ya en las *Cartas persas* de Montesquieu, en las que aparecía también un pseudojudío. D'Argens sabía que presentar un intercambio epistolar de carácter literario entre judíos se vendería bien precisamente porque era algo atípico. De modo que quizá encontrara divertido ver que se presentaba ante él en su domicilio un espécimen de verdad, solo que sin turbante ni caftán; por el contrario, bien vestido y con una peluca correctamente empolvada; a todos los efectos, un ejemplar civilizado que tan solo venía a demostrar que existía lo impensado. Gumperz constituía una curiosidad deliciosa. Podía ser llevado y enseñado por ahí como quien muestra a un loro que sabe recitar el catecismo.

Pero Gumperz era lo bastante serio o lo bastante útil como para que, dos años después, d'Argens lo recomendara al *Präsident-Direktor* de la Real Academia de Ciencias, francés igual que él, Pierre-Louis Maupertuis, matemático, *homme de lettres* y partidario inflexible de la física de Newton. La ortodoxia reinante, establecida por Leibniz, con su tranquilizadora máxima de que este debía de ser el mejor de los mundos posibles (pues ¿cómo podía un Dios de la naturaleza

benévolamente inventivo haber elegido otra cosa?), hacía que Maupertuis se pusiera enfermo de rabia, y de hecho dedicó buena parte de su vida a renegar y vociferar contra esa complacencia imaginaria y superficial; esa irritabilidad heroica suya debió de pegársele sin duda a Voltaire, que llegó a Berlín invitado por el rey en 1750. Maupertuis era un científico en acción. Para demostrar que Newton tenía razón cuando afirmaba, basándose en las leyes de la física, que la Tierra no era en realidad una esfera perfecta, sino que estaba achatada en sus extremidades polares, no dudó en viajar a Laponia y sacar sus varas de medir en medio de los renos que lo miraban con indiferencia hasta que todo quedó demostrado para su completa satisfacción. Como le ocurría al veleidoso rey que le daba empleo, no resultaba fácil quitarse de encima a Maupertuis con zalamerías literarias. Pero, a diferencia del monarca, supo descubrir que existían judíos listos y atentos que eran capaces de defenderse solos en una conversación ingeniosa. Y Aaron Gumperz era uno de ellos.

La experiencia directa de esos torneos de mentes en los que se enzarzaban los gentiles le vendría muy bien a Aaron. En 1752, cuando ni siquiera había cumplido los treinta años, era un médico judío que impartía lecciones de disecciones anatómicas y mostraba las cámaras del cuerpo humano que Tobías Cohen había estudiado con tanta exhaustividad. Se había convertido en un elemento fijo de todas las tertulias de sabios de Berlín. No faltaba a ninguna reunión del *Montagsklub* (el «Club de los Lunes») en la Mohrenstrasse (que, por supuesto, al principio tenían lugar los jueves), a cuya fundación contribuyó. Allí tomaba café (la nueva adicción de la sociedad) con personajes como Carl Philipp Emanuel Bach, el filósofo Johann Georg Sulzer (que, casi sin darse cuenta, inventó la pila al poner dos fichas de metal en la lengua y activar una descarga eléctrica por medio de la saliva), el experto en estadística Johann Peter Süßmilch y el dramaturgo y crítico literario Gotthold Ephraim Lessing.^[31] Los tertulianos intercambiaban ideas pasando por encima de las fronteras confesionales: Lessing era hijo de un pastor luterano y Sulzer era católico; pero ningún salón interconfesional estaría completo sin un judío agradable y

elocuente. De hecho, era en ese tipo de judío en particular en el que había pensado Lessing cuando en 1749 empezó a escribir su drama *Die Juden* [«Los judíos»], publicado cuatro años después, que fue la obra que lanzó su carrera literaria. La pieza inauguró además un fenómeno que resulta muy fácil de olvidar, pero que es importantísimo recordar: el filosemitismo alemán.

Lessing era conocido por tener un encanto literario alojado en una mente agudísima. En *Die Juden* había elementos de lisonja cómica (barbas postizas, criados borrachos y balbuceantes), pero la obra tenía una finalidad misionera. Era, según decía su autor, «resultado de una seria reflexión acerca de la vergonzosa opresión sufrida por un pueblo que, a mi juicio, un cristiano no puede contemplar sin una especie de veneración. De él, pensaba yo, salieron en otros tiempos tantos héroes y profetas, y ahora, en cambio, se duda que pueda encontrarse en él un hombre honrado». Lessing observaba la locura con una calma sardónica. Conocía a los judíos. Vivía cerca de la Spandauerstrasse, a tiro de piedra de la sinagoga de la Heidereutergasse. Gumperz acudía a ella, y también lo hacía su protegido, Mendelssohn.

Die Juden fue el primer fruto de la afinidad entre Lessing y Gumperz. El principal objetivo del dramaturgo era hacer que el público que asistiera a la representación, y por extensión todo aquel que oyera hablar de la obra y llegara a leerla, se avergonzara de sus prejuicios y de las venenosas calumnias perpetuadas por el libro de Eisenmenger *El judaísmo desenmascarado*, enormemente influyente. El hecho de que fuera una pieza en un solo acto que daba un giro sorprendente y contundente casi al final no hacía más que contribuir a la efectividad de su polémica repercusión.

Un barón que viaja acompañado de su hija es asaltado y desvalijado por una banda de delincuentes barbudos que, por su apariencia y su acento grosero, se supone que serán identificados de inmediato como judíos, que en Alemania (como en Inglaterra) tenían una reputación inmerecida de ladrones y de cometer todo tipo de fechorías sin escrúpulos. Pero en realidad los bandidos son los propios criados del barón, incluido el administrador de su hacienda. Un viajero

anónimo acude en su ayuda arremetiendo contra los malhechores, y en el transcurso de la caótica pelea que se desencadena los ladrones pierden sus barbas y revelan su identidad. En un raptó de agradecimiento el barón ofrece sin dudar la mano de su hija al gallardo joven que los ha salvado, pues la muchacha parece decididamente atraída por él. El magnífico héroe de la obra, tan noble, tan gallardo, tan altruista, expresa cortésmente su agradecimiento por el gesto del barón, pero declina su oferta, pues acaba declarándose —¡el público queda boquiabierto!— judío. Los estereotipos se invierten. Se demuestra que los gentiles tienen los mismos vicios delictivos atribuidos habitualmente a los judíos, mientras que el verdadero semita no se diferencia en absoluto de los cristianos más magnánimos. El «viajero» judío desafía incluso esos mismos estereotipos mostrándose indiferente al dinero. Decepcionado al ver que no va a haber boda, el barón pide al desconocido que por favor se sirva aceptar todos sus bienes, pues «prefiero ser pobre y agradecido, que rico e ingrato». El judío rechaza de nuevo su ofrecimiento, «pues el Dios de mis padres me ha dado más de lo que necesito». «¡Oh, qué respetables serían los judíos, si se parecieran todos a vos!», exclama el barón. Y el judío replica: «¡Y cuán dignos de estima serían los cristianos, si todos poseyeran vuestras cualidades!».

El cumplido que le hace el barón es al mismo tiempo el problema, pues inconscientemente viene a reforzar el estereotipo que Lessing pretendía corregir. La perla en medio del estiércol no hace sino que este resulte más repulsivo. Lo que hacía falta no era el pasmoso descubrimiento de las excepciones, sino el reconocimiento de que en general los judíos eran hombres y mujeres como los demás. Aun así, había quienes consideraban que la sola idea de un judío valeroso, altruista, bienhablado e inteligente era sencillamente inconcebible. El crítico Johann David Michaelis desestimaba con desdén al protagonista de la obra por considerarlo un ente de ficción fruto de la imaginación sentimental de Lessing. No era del todo imposible, debía admitirlo, pero sí sumamente improbable. El dramaturgo respondería utilizando su mejor carta: no uno, sino dos judíos de ese estilo. Uno de ellos escribía una epístola en la que expresaba su

dolor y su indignación al otro, su amigo Gumperz, y Lessing la publicó junto con su propia réplica. El autor de la carta, tan magníficamente enfurecido, era el joven Moses Mendelssohn, que a la sazón no tenía más que veinticuatro años. «¡Qué desprecio tan exagerado! —decía a Gumperz—. El vulgo cristiano nos ha visto siempre como si fuéramos la escoria de la naturaleza, la llaga de la sociedad humana. Solo que de los hombres cultos me esperaba un juicio más justo [...] ¿Con qué cara puede una persona que tenga todavía cierto sentido de la honradez negar a toda una nación la posibilidad de albergar en su seno un solo hombre honrado?» Mendelssohn reservaría para el emotivo final la última pincelada de pasión, que precisamente tocaba el asunto al que más importancia daban los pensadores de su generación: «No se nos niegue la virtud, el único consuelo de las almas acosadas, el único refugio de los abandonados».[32]

Sería el destinatario de aquella conmovedora carta, esto es, Gumperz, y no su autor, el que decidiría asumir el reto de convertir lo que era una indulgencia excepcional en un cambio general de opinión y de idea, aunque habría de encontrar en Lessing un colaborador muy bien dispuesto. Entre el momento de la composición de *Die Juden* y su publicación, Lessing había viajado a Holanda e Inglaterra, donde había observado dos actitudes muy distintas ante las respectivas comunidades de judíos. En Ámsterdam vio un lugar en el que, en la medida en que algo así era posible en el siglo XVIII, los judíos parecían estar en paz con sus anfitriones cristianos (aunque algunos murmuraban de la pobreza, la mendicidad y las supersticiones de los inmigrantes polacos). Pero Lessing llegó por casualidad a Londres en 1753, durante la histeria que acompañó la aprobación del «proyecto de ley judía», una locura pública tal que obligó al gobierno de Pelham a rechazarlo, aunque su alcance era muy moderado y se limitaba a no exigir el cumplimiento de la Test Act —la declaración oficial de adhesión al cristianismo anglicano— para que los particulares presentaran una solicitud al Parlamento. Lessing oyó los rumores absurdamente paranoicos que hablaban de que los judíos iban a comprar la catedral de San Pablo para hacer de

ella una sinagoga, y vio las grotescas caricaturas que representaban a Inglaterra amenazada por el cuchillo usado para practicar la circuncisión.

En 1753 Lessing y Gumperz (siendo el médico el que tomó la iniciativa) redactaron una propuesta en virtud de la cual se concedían derechos civiles plenos no solo a ciertos judíos escogidos aquí y allá, y considerados «dignos» en atención a su riqueza (como los judíos de la corte) o a su singular erudición, sino a todo el pueblo en general.^[33] El documento fue publicado de forma anónima y supuso el primer argumento fundamentado que afirmaba que la degradación de los judíos era fruto de los condicionamientos sociales que les habían impuesto sus perseguidores, y no una característica innata de ningún tipo. Aunque Voltaire (presente en Berlín desde 1750 durante el breve periodo en el que se le adjudicó el cargo de gran talento intelectual fichado por Federico el Grande) incluía a los judíos en su lista de las personas que debían ser toleradas, creía que en el fondo había en ellos algo irremisiblemente repulsivo. Pero entre los exponentes del pensamiento social del siglo XVIII había otros —como Montesquieu o los escoceses Adam Ferguson y lord Kames— que insistían en que las culturas eran fruto de su entorno; no solo de la geografía y la historia, sino también del largo impacto de los condicionamientos institucionales. Si los judíos pobres se veían reducidos a la mendicidad, al latrocinio, al ejercicio de oficios de dudosa reputación como el de ropavejeros, y a tener un comportamiento pasivo-agresivo a un tiempo obsequioso y defensivo, se debía a que durante largos siglos se habían visto reclusos en guetos, habían sido excluidos del ejercicio de todas las artes y oficios «honestos», de las escuelas y las universidades, de las profesiones liberales y de la posesión de tierras y bienes inmuebles, y habían sido objeto de las desquiciadas mentiras acerca del asesinato de niños repetidas veces en los libros de Eisenmenger: todo eso, en efecto, había deformado su conducta social y por fuerza había limitado su instrucción solo a la que pudieran darles los rabinos. Como diría de forma escueta Mendelssohn, «nos atáis las manos y luego nos acusáis de no usarlas». Bastaba con liberar a los judíos de todos los

prejuicios (los suyos y los de los antisemitas), con dispensarlos de las restricciones sociales y económicas y con ampliar su cultura, para que se comportaran como cualquier otro ciudadano. Aunque esta propuesta se convertiría en el lugar común de la emancipación de los judíos hacia finales de siglo, fue planteada por primera vez con toda claridad, aunque bajo el prudente manto del anonimato, una generación antes.

Aunque nunca pudiera compararse con Mendelssohn ni como intelectual ni como escritor prolífico, Aaron Gumperz fue el intrépido precursor de la Ilustración judía y el único capaz de convencer a los gentiles más compasivos de que prestaran atención a su causa. Es probable que Gumperz presentara a Mendelssohn en el Club de los Lunes, pues era conocido de C. P. E. Bach y del *Gelehrtes Kaffeehaus* [«Café Culto»], dos salones que el grupo alquilaba una vez a la semana en un establecimiento y en los que los miembros de la asociación leían revistas y periódicos, empezando por aquellos para los que ellos mismos escribían, y jugaban al *tarock*, un antiguo juego para el cual se requería una baraja de 78 cartas, incluidos los triunfos del tarot. El juego no impedía que se desataran acaloradas discusiones. «¡Qué curioso! —exclamó sonriente Gumperz en cierta ocasión mientras estaba jugando—. ¡Tres matemáticos que no saben contar hasta 21!» El otro elemento habitual de la cultura de los cafés, el ajedrez, ya era popular, y algunos de los grandes maestros utilizaban el primer manual moderno de este juego, escrito por el médico y polímata Ascher Ansel Worms. Se colocó también una mesa de billar y los módicos precios que se cobraban por participar en los juegos contribuían a pagar el alquiler de los salones. Se servía café sin cesar, y una vez al mes se daba una conferencia; los contenidos serios adoptaban el ropaje ligero del pasatiempo intelectual. En mayo de 1755 el editor Friedrich Nicolai afirmaba haber escuchado al gran matemático suizo Leonhard Euler leer un artículo sobre el juego del billar titulado «Sobre el movimiento de dos bolas en un plano horizontal». Se inhalaba rapé, se fumaba en pipa y se tomaban enormes cantidades de café, bebida que los judíos degustaban con suma delectación desde que los rabinos (muchos de ellos severamente adictos a su

consumo) la habían declarado perfectamente kosher, y de hecho no ponían objeción alguna a que se tomara incluso en sábado, siempre y cuando fueran gentiles los que la prepararan.[34]

El pequeño Moses Mendelssohn de Dessau entró en contacto con aquella interesante compañía. Todos y cada uno de los consumidores de café quedaron sorprendidos por su cortesía y su encanto (tan poco habituales en los judíos, murmurarían tapándose la boca); por su apabullante honestidad, expresada siempre con alegría; por su amable autoironía (esta sí más habitual en los judíos); por la asombrosa amplitud de sus lecturas; por el dominio autodidacta de tantas lenguas; por la claridad de su pensamiento; y por algo que nadie podía palpar, pero que los ingenios y las grandes mentes de la época buscaban sin cesar como si fuera un santo grial humano: su inequívoco decoro. Era, como él mismo diría, tan solo «ein Mensch» [«un hombre»]. Junto con Lessing, Friedrich Nicolai y Gumperz, formaba un cuarteto de mentes afines, conscientes de que se habían embarcado menos en una campaña en pro de la tolerancia, a pesar del panfleto publicado por Gumperz-Lessing, que en la experiencia directa de ella. A diferencia de los *philosophes* franceses, que esquivaban a los judíos y nunca en su vida se cruzaron con uno, el mundo del *Kaffee, Kuchen und Kant* (que en Königsberg aceptó tener alumnos judíos, pese a sufrir la indignidad de quedar segundo en un concurso de ensayos ganado por Mendelssohn) fue siempre una sociedad mixta.

Cuando empezaron a aparecer sus escritos en alemán allá por la década de 1750, Moses Mendelssohn atrajo la atención de los curiosos y alcanzó cierta dosis de fama literaria. Pero la literatura y las *Conversaciones filosóficas* que publicaba no daban para vivir. Durante la segunda década que pasó en Berlín trabajó como tenedor de libros de un mercader de sedas judío, Isaak Bernhard, uno de los empresarios industriales que Federico el Grande estaba ansioso por añadir a su inventario de activos prusianos. Mendelssohn trabajó también como preceptor de los hijos de Bernhard, y protestaba y se enfurecía con un estilo que recuerda exactamente a los enfados de su tocayo, Moisés Maimónides, porque

nunca tenía tiempo para llevar a cabo el trabajo que Dios le había asignado: la felicidad de perfeccionar su mente. No obstante, los progresos que había alcanzado en el conocimiento de las lenguas —sobre todo del latín y del francés— eran asombrosos, y los otros tres miembros del cuarteto lo animaron a traducir diversas obras del francés al alemán para su publicación como forma de perfeccionar el dominio tanto de uno como de otro idioma. El *Discours sur l'inégalité* («Discurso sobre la desigualdad») de Jean-Jacques Rousseau supuso una elección muy elocuente como primera prueba en este tipo de actividad, entre otras cosas porque en Mendelssohn había un componente obvio del «honnête homme». Cuando en la década de 1770 pintaron su retrato, el modelo, de forma consciente o no, adoptó el sencillo traje por lo general marrón y vagamente pomposo del Hombre de Virtud Sencilla, y vestido de esa guisa se hizo casi tan conocido como los otros dos virtuosos de su época: Benjamin Franklin y Rousseau. De ese modo se convirtió no solo en el Judío Listo, sino también en el Judío Bueno. Al igual que los otros dos grandes personajes, Mendelssohn era presentado como el antídoto de las modas vanas, entre otras cosas porque verdaderamente se conciliaban en él la convicción religiosa y la sofisticación filosófica en una medida que los más burlones consideraban imposible o hipócrita.

Paradójicamente esta circunstancia lo remitiría, una y otra vez, a ese otro judío que, según su opinión, había sido acusado de forma equivocada de separar la fe de la razón: Baruch Spinoza. Era evidente, sobre todo para sus amigos, que Moses se identificaba con el judío «caído» que había previsto su propia vocación de filósofo hebreo, pero que al final había llegado a la conclusión de que dicha vocación suponía una contradicción *in terminis*. Como era habitual en él, Gotthold Lessing pretendía halagar la idea que de sí mismo tenía Mendelssohn en su fuero interno cuando llamó a su amigo «un segundo Spinoza, idéntico a él en todos los sentidos excepto en sus errores».[35] Cuanto más iba conociendo acerca de Spinoza y de la brutal fiereza de los viejos términos de su excomunión, con la monstruosa reiteración de maldiciones que la caracterizaban, cuanto más

se lo imaginaba solo en su desván, cerca de La Haya, cuanto más a fondo lo leía, más deseaba Moses traerlo de vuelta póstumamente al redil, esto es, reivindicarlo con toda plenitud como judío. En algunos temas importantes Mendelssohn nunca podría competir con él. Moses mantuvo con fidelidad la adhesión a su tocayo original, creyendo con fe inquebrantable que en efecto le habían sido entregadas las tablas de la ley en el monte Sinaí, sin que nunca se le pasara por la imaginación que el Éxodo fuera otra cosa más que un hecho histórico. Pero no veía nada extraño ni antijudío en la afirmación de Spinoza, que decía que la legislación mosaica debía ser entendida en el contexto de su época y de su lugar, y que tenía por objeto el gobierno de un pueblo desarraigado e indisciplinado. Pero, a diferencia de Spinoza, creía que la historicidad de esa legislación no hacía de ella algo superfluo cuando las circunstancias cambiaban. Mendelssohn también relegaba la representación de la revelación en el monte Sinaí a un significado secundario, pues estaba de acuerdo con el autor del *Tractatus* en que era absurdo suponer que las leyes —o mejor dicho, la ética social que subyacía detrás— hubieran podido ser entregadas solo a un pueblo. En este sentido el origen de la legislación debía diferenciarse de su objetivo; uno era particular, y el otro universal. Mendelssohn creía que Israel había sido hecho el custodio, no el único propietario, de un sistema ético cuya finalidad era la práctica común de la humanidad. Las revelaciones dividían; la razón reconciliaba. Ese era el meollo de la cuestión.

El Spinoza rejudaizado se convertiría en la piedra de toque de todo lo que Mendelssohn deseaba hacer. Quería un judaísmo liberado de la actitud defensiva: se había hablado demasiado de las «barreras» talmúdicas colocadas en torno a la Torá. Aunque por supuesto no rechazaba el Talmud, Mendelssohn creía que, entendido debidamente, el fondo ético de la ley no necesitaba barreras; en realidad debía ser algo que uniera a judíos y cristianos. (No le habría importado nada admitir el moderno cliché de la «tradición judeocristiana».) Mendelssohn tampoco veía ningún motivo para pensar que la idea de Dios como causa no causada del universo estaba en contradicción con el relato bíblico de la

creación, una vez leído con un discernimiento alegórico. Pero a diferencia de Spinoza y los deístas, Mendelssohn no pensaba que eso fuera el fin de la presencia divina en el mundo; por el contrario, siguiendo a Leibniz y a Wolff, daba por supuesto que la divinidad podía ser vista en los fenómenos cotidianos de la naturaleza, desde el brote de un capullo hasta una puesta de sol. En contraste con el tenor habitual de las prédicas judías y de buena parte de la liturgia de la sinagoga, el Dios judío de Mendelssohn no era un juez severísimo, siempre dispuesto a castigar cualquier desliz de una persona, de una ciudad o de todo un imperio. El Jehová de Mendelssohn lucía una sonrisa dieciochesca. ¿Cómo no iba a lucirla, si toda su creación terrena tenía por objeto el placer y la felicidad, y sus correcciones eran más bien parecidas a las de un jardinero celeste, que cada cierto tiempo poda sus plantas y arranca las malas hierbas con el fin de asegurar un nuevo florecimiento?

La revista hebrea semanal (y efímera) que fundó y editó Mendelssohn en 1758, el *Kohélet Musar* («Predicador moral»), desmentía a conciencia su nombre excepto en la forma en que resonaban en él los ecos y el tono burlón del *Kohélet* original, el maestro del Eclesiastés. Pero mientras que el tono predominante de ese libro sapiencial era de melancolía gnómica ante la condición humana, la doctrina que impartía Mendelssohn era de entusiasmo por la vida terrenal, un placer que daba por supuesto que Dios había querido que gozara el hombre.^[36] En particular Mendelssohn celebraba la belleza del mundo natural con una exuberancia no vista muy a menudo en la tradición judaica desde los poetas de la España medieval. El *Kuzari*, la obra filosófica de Yehuda Haleví (Judá Leví), y algunas de sus poesías habían vuelto a convertirse en objeto de las lecturas de los hombres cultos, y Mendelssohn creía —y no se equivocaba— que esa generación de escritores medievales había utilizado un hebreo ricamente vital y elástico que había sido también el instrumento usado por los autores de la Biblia, pero que se había secado y vuelto árido durante los siglos y siglos de infinitos comentarios exegéticos. El nuevo despertar del placer judío que presentaba Mendelssohn coincidiría, pues, con su convicción de que el hebreo podía volver

a recuperar su esplendor poético y convertirse, una vez más, en vehículo de iluminaciones metafísicas y a la vez de versos terrenales.

A menudo se ha dicho que el Dios hebreo es un arquitecto sublime, y en ocasiones ha sido caracterizado como el artista original; de ser ello cierto, su género habría sido el paisaje y su obra maestra sería la inmensa gloria del mundo natural. Dios era, en efecto, un jardinero, y cuando Mendelssohn en efecto paseaba por el jardín de su amigo, el editor Friedrich Nicolai, o disfrutaba de una caminata por las veredas bien enarenadas de Itzig o Ephraim, se reafirmaba en su creencia de que el goce de la belleza natural no solo no era una distracción de las enseñanzas imperecederas de la Torá, sino que de hecho constituía una forma de acercarse al sublime secreto de la creación.

Mendelssohn dio permiso a los judíos para que fueran felices. Su réplica como editor del *Kohélet Musar* a la carta que un epistológrafo de ficción había enviado a su semanario afirmaba: «Me alegro mucho en mi corazón de ser un hombre. Estoy contento al anochecer y me pongo a cantar al rayar el día [...] Llamo a mis compañeros y los invito a beber vino especiado y zumo de granada [...] Me despierto en las viñas y me alojo en las aldeas. La alegría fluye como el agua en nuestras entrañas, como el aceite en nuestros huesos».[37] En cierto número del *Kohélet Musar*, a propósito de un comentario sobre la obligación de recitar una bendición al ver los primeros brotes de la primavera, Mendelssohn decía embelesado: «Los capullos y las flores del campo dan alegría e inocente placer a todo el que los ve. Los ojos no pueden hartarse de contemplar su belleza. Pues mientras una persona la mira, su alma añadirá la satisfacción a su bondad y nunca lamentará la alegría que inunda su corazón. Su rostro brillará como si estuviera untado de aceite. Irá y vendrá entre hileras de olorosas flores con la fuerza del espíritu y sus ojos verán la bondad y la bendición con que Dios lo ha colmado».[38]

En la primavera de 1761 Mendelssohn experimentó un florecimiento personal. En una carta a Lessing remitida desde Hamburgo, le informaba de que solía ir al teatro y reunirse con hombres sabios, pero luego tímidamente añadía la siguiente

confesión: «Esto le parecerá a usted extraño, pero he cometido la locura de enamorarme a los treinta años. ¿Se ríe usted? Adelante, no se detenga, podrá ocurrirle a usted cuando llegue a los treinta».[39] El objeto de su amor, decía con una mezcla un tanto torpe de guasa y de suficiencia condescendiente, «no es en absoluto hermosa ni en absoluto culta, y aun así su galante adorador ha quedado tan prendado de ella que cree que podría vivir con ella y ser feliz». Lo que no decía era que Fromet Guggenheim era bisnieta del legendario dueño y señor del *Bauernmarkt* de Viena, el primero y el más grande de los judíos de la corte, Samuel Oppenheimer. Pero lo que había quedado de la fortuna de los Oppenheimer tras la caída y muerte de Samuel había ido a parar a otra parte, de modo que Fromet disponía solo de una dote modesta. No obstante, el suyo sería un matrimonio por amor. Tras marchar de Hamburgo, Mendelssohn escribió a la joven una carta de amor en la que decía: «Hasta los besos que os robé fueron mezclados con tristeza, pues la cercanía de nuestra separación embargaba mi corazón y me impedía disfrutar de las cosas».[40]

Durante su ausencia, Moses escribió a Fromet dos veces por semana, y antes de su boda, que tuvo lugar en Hamburgo al año siguiente, dijo a Lessing incluso que pensaba en su vivaracha prometida más como en una compañera que como en una esposa pasivamente cumplidora de sus obligaciones. «Me gustaría que compartiera no solo mi felicidad y mi vida, sino también mis ideas.» Se nombró su tutor en materia de filosofía, y cuando tenía que salir de viaje al servicio de la sedería que le daba empleo, se encargaba de que Herr Doktor (Gumperz), «que nunca dice que no a la docencia, como sé por propia experiencia», continuara con la instrucción de la joven. Shaftesbury, Locke y el resto de los sospechosos habituales fueron puestos a su alcance. Mendelssohn, que adoraba el papel de marido y de padre, sintió con gran amargura la muerte de su hija Sarah, de apenas once meses, y nunca olvidaría conmemorar su *Jahrzeit* ni el dolor causado por su pérdida. Al convertirse en un buen burgués mejoró un poquito su aspecto, absteniéndose de las vanidades de la moda, sí, pero, a pesar de las denuncias rabínicas en contra de su uso, lucía la peluca típica de la época —la

Stutzperücke— y se recortaba la barba hasta dejarla reducida a una simple perilla.

Más tarde (tal vez en 1774), Fromet y Moses regalaron a la sinagoga un *parokhet*, una cortina para el Arca, fabricada, como a veces solía hacerse, con el traje de novia de la mujer, cuya seda blanca fue adornada con unos bordados que recordaban las flores de la primavera: alhelíes y junquillos, tulipanes, escabiosas azules y peonías encarnadas, claveles, margaritas, hibiscos y lirios del valle. A su lado aparecían también, reproducidos al mismo tamaño y con el mismo relieve, sus nombres bordados con hilo de oro. Cada vez que se abrían las puertas del Arca para llevar a cabo la lectura de los libros de la Ley, los judíos de Hamburgo tenían ocasión de recrearse la vista con aquella cenefa vegetal surtida con tanta abundancia.

En 1763, al término de la guerra de los Siete Años, Mendelssohn se había hecho famoso en el Berlín de los Hohenzollern, tanto entre los judíos como entre los cristianos, y se sintió lo bastante seguro (o fue lo bastante imprudente) como para reseñar un pequeño volumen de poemas escrito por el rey, cuando semejante encargo le habría parecido a cualquiera el cáliz envenenado definitivo. Dedicó a la obra tímidos elogios, sin dejar traslucir en ningún momento el menor atisbo de condena, aunque soslayó con enorme habilidad la cuestión de la calidad quejándose de que, al elegir el francés para escribir sus poemas, el soberano había privado a la lengua de su tierra natal de un regalo auténticamente regio. Los judíos de Berlín adoptaron una actitud apasionadamente patriótica ante todas las vicisitudes del conflicto, y Mendelssohn y otros compusieron oraciones por la salud y el triunfo del rey destinadas a ser leídas en la sinagoga. Por último fue recompensado con el estatus de judío protegido, con derechos permanentes de residencia que, sin embargo, no fueron extendidos a su esposa ni a sus hijos. Pero cuando fue elegido miembro de la Real Academia, a propuesta de D'Argens y con el voto mayoritario de los demás académicos, el rey no dudó en vetar el nombramiento del «judío Moses» para el cargo.

En 1767 apareció *Fedón*, el tratado de Mendelssohn acerca de la inmortalidad

del alma —escrito a la manera de los diálogos de Platón, pero con un Sócrates actualizado a propósito al estilo del siglo XVIII—, que se convirtió en un éxito editorial nunca visto, llegándose a vender tres mil ejemplares de la obra durante las primeras semanas, hasta alcanzar con rapidez las cuatro ediciones en alemán, aparte de las traducciones que se hicieron a muchas otras lenguas. El libro, hermosamente escrito, venía a demostrar la asombrosa capacidad de Mendelssohn para apoderarse de casi todos los géneros literarios y filosóficos que abordaba. Al final de la década había conseguido lo imposible, seguir fiel al judaísmo y ejercer como sabio estudioso de la Biblia al tiempo que participaba plenamente en los debates universales de la época sobre los asuntos más variados: la Gran Cadena del Ser desde las formas naturales más simples hasta las más complejas, que culminaban en el hombre; las relaciones entre las ciencias morales y las matemáticas; y el carácter imprescindible de la estética. Y mientras tanto llevaba a cabo nuevas traducciones al alemán y escribía comentarios de los Salmos y el Eclesiastés.

Tanta fama acabaría por convertirlo en blanco de los oportunistas defensores de la conversión al cristianismo, el más resuelto de los cuales fue Johann Caspar Lavater, teólogo suizo que en 1769 le tendió una emboscada intelectual. Como inventor de la fisiognomía «científica», según la cual podía deducirse el carácter de un individuo por sus rasgos faciales, Lavater se interesó también muchísimo por la curiosa obra del científico y filósofo ginebrino Charles Bonnet. Bonnet afirmaba haber descubierto la existencia anatómica de dos cerebros (uno que gobernaba el alma, y otro que gobernaba el cuerpo). Pero sostenía además que, como la verdadera inmortalidad, que residía en la perpetuación de la memoria, no podía ser aprehendida por la sola razón, el Creador había encargado al Salvador proclamarla a través de la revelación. Entusiasmado, Lavater tradujo al alemán la obra, que consideraba que era una verdad «científica» irrefutable del cristianismo y dedicó su publicación a Mendelssohn, al que pidió que desmintiera sus argumentos. La dedicatoria se convirtió así en un cumplido de lo

más ambiguo, pues Lavater insistía en que si Mendelssohn se veía incapaz de refutar a Bonnet, debería hacer «lo que la prudencia, el amor a la verdad y la honradez le exija, lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído este tratado y lo hubiera considerado irrefutable», es decir: convertirse a la verdadera fe de la Iglesia.[\[41\]](#)

Era mucho lo que estaba en disputa en aquel juego psicológico y Moses Mendelssohn lo sabía, como también lo sabían todos sus amigos, desde Lessing hasta Gumperz, disgustados como estaban con la estratagema de Lavater. En el fondo de esta yacían los términos en los que se basaba el moderno experimento que estaban llevando a cabo: la coexistencia de unas creencias compartidas pero no idénticas. Durante siglos, la simpatía mostrada por los estudiosos cristianos del hebreo, tanto católicos como protestantes, hacia los judíos se había basado en la conversión tarde o temprano de estos al Evangelio de Cristo. Pero, aunque semejante resultado quizá hubiera hecho feliz a Lessing, era indudable que para él constituía un verdadero motivo de orgullo contar como amigos a Mendelssohn y a Gumperz, sin exigirles el abandono de sus convicciones. Toda la trayectoria del progreso humano, tal como la veían tanto él como los demás ilustrados, cristianos y judíos, se encaminaba a la armonización de unas creencias distintas, que coexistían en una sociedad compartida. No tenía que ver con una serie de afinidades artificiales basadas en el presupuesto de absorber a los judíos en el conjunto del cristianismo. Abandonar el principio de que la concesión de la plena ciudadanía a los judíos dependía de que se cristianizaran inauguraría el pluralismo occidental moderno.

Profundamente ofendido —empezando por la presunción de que pudiera ser lo bastante necio como para sentirse halagado por la «dedicatoria» de Lavater—, Mendelssohn se guardó muy mucho de morder el anzuelo. Ni leería a Bonnet ni se rebajaría a sí mismo a armar una defensa en toda regla del judaísmo como si fuera un rabino medieval atrapado en la trampa de una disputa amañada. No se molestaría en entablar una polémica discusión con gente versada a medias en cuestiones rabínicas que lo único que producían eran digestos «baratos». Antes

bien, se limitó a señalar la diferencia entre el ardor de los cristianos por conseguir la conversión de los judíos y la aversión de estos por el proselitismo. «No mandamos misiones a las Indias ni a Groenlandia a predicar nuestra religión a esos pueblos remotos [...] la religión divina en la que fui educado me enseña que todas las naciones de la Tierra pueden alcanzar la felicidad eterna si viven según las leyes de la razón, es decir, si practican la virtud, y que Dios, por ciertos motivos especiales, impuso determinadas obligaciones concretas [...] exclusivamente a mi nación.»[\[42\]](#) Tres años después expondría en términos aún más generosos el principio de la coexistencia amistosa. «Tengo la buena fortuna de contar como amigos a muchos hombres excelentes que no son de mi fe. Nos queremos sinceramente, aunque sospechamos que en asuntos de religión tenemos opiniones del todo distintas. Disfruto del placer de su compañía, que me beneficia y me deleita. Nunca mi corazón me susurró en secreto: “¡Lástima que un alma tan encantadora se pierda!”»[\[43\]](#)

Como era previsible, el feroz contragolpe propinado por Mendelssohn a Lavater desencadenó en Berlín una auténtica erupción de impropiedades antisemitas entre los que estaban convencidos de que los judíos se pasaban la mayor parte del tiempo en la sinagoga maldiciendo a Cristo y difamando a la Iglesia. Por alguna razón, según los rumores propalados por los que lo habían visto, se creía que la oración del *Aleinu*, que se reza casi al final de los servicios religiosos y que comporta que los fieles hagan una leve inclinación y se pongan de rodillas, era una parodia de la genuflexión cristiana. De modo que, con el estilo ecuménico que lo caracterizaba, Mendelssohn se apartó de su camino para hacer un resumen de lo bueno que los judíos tenían que decir acerca del fundador del cristianismo. Una vez más sacaría deliberadamente el mayor provecho de ello. En el círculo del café que frecuentaba, donde judíos y cristianos se encontraban como buenos amigos, sin duda los primeros no tenían ningún inconveniente en alabar las bondades de Jesús como maestro de moral. Las opiniones en ese sentido habrían sido bastante más groseras si hubiera escuchado lo que se decía en el gueto de Frankfurt o en los callejones de Brody.

Los judíos, insistía Mendelssohn, aceptaban el fondo ético de las enseñanzas de Jesús y la inocencia inspiradora de su vida y su mensaje. Pero, por esa misma razón, negaban los atributos que habían sido proyectados retrospectivamente sobre aquel inocente después de su muerte. Jesús nunca había afirmado tener una naturaleza divina igual a la de Dios; nunca pidió que se le rindiera culto, ni durante toda su vida mostró el menor signo de pretender derribar la religión de sus antepasados, que, al fin y al cabo, él mismo practicaba. Aquellas observaciones no contribuyeron precisamente a calmar los rencores en Berlín. A medida que el encono fue creciendo, uno de sus admiradores, Elkan Herz, preguntó a Mendelssohn si lamentaba haberse visto envuelto en todo el asunto de Lavater. Todo lo contrario, respondió Moses: «Me habría gustado verme más envuelto en él. Gracias a Dios no tengo nada de lo que lamentarme al respecto y no presto la menor atención a la basura que se escribe sobre mí».[44]

Pero la controversia quizá se cobrara un tributo. Una mañana de marzo de 1771, Mendelssohn se encontró al despertar que no podía abrir los ojos ni pronunciar palabra. Sus miembros se negaban a moverse y a obedecer sus órdenes y al cabo de un rato sintió un dolor punzante en la espalda, como si le pincharan en la columna con «varas terribles». Fromet llamó de inmediato a su médico, Marcus Herz, que dictaminó que el problema era una «congestión de la sangre en el cerebro». Muchas risas causó aquel diagnóstico, que verdaderamente era bastante tosco, pero Herz, y con él un médico gentil, el doctor Zimmermann, que pronunció un veredicto similar, quizá lo que describieran fuera un pequeño derrame o «apoplejía». Casi quince años después uno más fuerte acabaría por matar a Mendelssohn. Aunque por supuesto no había discusión, Herz le prohibió que hiciera el más mínimo esfuerzo mental: nada de leer ni escribir, lo que para Mendelssohn equivalía a ser condenado a una muerte lenta. El paciente no debía comer carne ni beber vino ni tomar café, aunque tenía permitida la limonada. Le prescribieron pediluvios con granos de mostaza y cataplasmas también de mostaza aplicadas a las plantas de los pies, junto con unas cuantas sanguijuelas en las orejas. Si eso era lo mejor que podía

ofrecer la medicina judía, tenía todavía mucho camino por recorrer. Al cabo de más o menos un año la enfermedad remitió un poco, pero Mendelssohn estaba aterrizado ante la idea de que pudiera recrudecerse. No cesaría, sin embargo, de ser una persona de altos pensamientos, por mucho que las tardes transcurridas desarrollando un poquito de filosofía, traduciendo algunas partes de la Biblia al alemán o incluso escribiendo cartas fueran consideradas una especie de juego con la muerte. Los intervalos entre ataque y ataque fueron prolongándose misericordiosamente, aunque nunca cesaron del todo.

Cuando se encontró lo bastante bien como para reflexionar sobre su presente y su futuro, Mendelssohn no se batió ni mucho menos en retirada. Los años que le quedaran, escribiría en una carta, deseaba dedicarlos al bienestar por venir de sus seis hijos y, por extensión, de toda su nación. Fue así como pasó de la crítica filosófica (y en la década de 1770 había empezado ya a ser tratado como una celebridad entre los gentiles) a emprender diversas campañas públicas y a convertirse en protector y mediador de su pueblo. Hasta que Mendelssohn asumió ese papel, el requisito para ser *shtadlan*, como los exilarcas judíos de la Edad Media, era tener mucho dinero y, a ser posible, poseer al mismo tiempo una gran erudición religiosa: el perfil más o menos de Samson Wertheimer. Mendelssohn tenía poco dinero, pero mucha erudición religiosa, y además dominaba la lengua y los recursos intelectuales necesarios para hablar ante las cortes de los déspotas ilustrados.

Fue en calidad de tal como recibió una llamada de los judíos de Mecklemburgo-Schwerin para que intercediera ante el titular de ese ducado, el cual, tras la alarma suscitada en aquellos momentos por algunos casos de personas que habían sido enterradas con vida, había prohibido a los judíos que inhumaran a los difuntos el mismo día de su fallecimiento. En un principio, en 1772, el llamamiento de los judíos de Schwerin había sido dirigido al gran pilar de la ortodoxia judaica, Jacob Emden, quien, tras confesar que no dominaba el alemán lo suficiente como para negociar asuntos de ese estilo con los gentiles, se lo remitió a Mendelssohn, dando por supuesto que defendería a toda costa

aquella práctica tradicional establecida en el Talmud. Para espanto de Emden, Mendelssohn no lo hizo. Los judíos de Schwerin, dijo, habían armado demasiado alboroto. Los enterramientos efectuados el mismo día de la muerte databan de época muy antigua, cuando los judíos eran sepultados en cuevas funerarias, ante las cuales se apostaban guardianes durante tres días. Pero ahora las cosas habían cambiado. En efecto, podía darse el caso de que una persona fuera enterrada viva. La prohibición del duque no dejaba de ser razonable y el judaísmo era, ante todo, razonable. Haciendo valer su influencia, Mendelssohn llegó a un compromiso con el gobierno del duque en virtud del cual los judíos podrían seguir con sus prácticas a condición de que presentaran previamente un certificado de muerte válido. Esto no impidió a Emden, que hasta entonces había sido un gran admirador de Mendelssohn, escribirle reprochándole haberse atrevido a desestimar una obligación tradicional por adaptarse a las modas de los gentiles. A ese paso el Talmud no tardaría en verse arrastrado por el carro de la «racionalidad»; debería darle vergüenza. Pero a Mendelssohn no le daba ninguna vergüenza. Lo que sentía era indignación, y se produjo un intercambio de opiniones sin que ni una ni otra parte dieran su brazo a torcer.

Aquel hombre bajito y cargado de hombros no fue nunca egotista, pero desde luego estaba dispuesto a aceptar cualquier muestra de magnificencia. Los judíos ya habían empezado a hablar de él como el sucesor de los otros dos grandes Moisés: el príncipe de Egipto y Maimónides, médico de califas y visires. Cuando casi la mitad de la población judía de Dresde se vio amenazada por la expulsión inmediata a causa de no abonar el aplastante impuesto sobre las personas físicas al que estaban obligados, al único al que decidieron recurrir para que intercediera por ellos fue a su Moisés. Mendelssohn sintió en sus propias carnes la humillación de sus correligionarios en 1776 cuando, con ocasión de una visita a Sajonia, se vio obligado a pagar el *Leibzoll* que se debía abonar por el tránsito de ganados y de judíos dentro de la región. Y seis años antes había conocido a uno de los ministros del elector de Sajonia, Thomas von Fritsch, cuando había sido citado en Sans Souci, el inmenso palacio barroco de Federico el Grande.

Aquella fue la forma que encontró el rey de Prusia de agasajar y al mismo tiempo insultar al judío, usando una táctica genuinamente fredericiana. Fritsch había ido a visitar el palacio de Potsdam y había comentado al monarca que tenía pensado trasladarse desde allí a Berlín para ver al famoso Mendelssohn, del que hablaba todo el mundo. Federico le propuso que invitaría al judío a venir a palacio, y así lo hizo.

La cita coincidió con la celebración de Sukkot, la fiesta de los Tabernáculos, y la fecha fijada para la visita resultó ser el día santo de *Shemini Atzeret*, en el que estaban prohibidos los viajes en carruaje. Pero el momento era tan feliz que las mentes talmúdicas decidieron saltarse las normas, y no sería la primera vez que lo hicieran. Siempre y cuando Mendelssohn bajara de la carroza ante el portal del palacio y fuera caminando a pie hasta la entrada propiamente dicha, el viaje sería kosher. En efecto, la guardia le cortó el paso y, a modo de respuesta ante la pregunta por su identidad, alguien sacó a relucir su fama. «¿Fama de qué?», preguntó el granadero de guardia. «Ich spiele aus der Tasche!» («Hago juegos de manos»), replicó Mendelssohn. El episodio se convirtió al instante en una anécdota popular, hasta tal punto que el pintor germanopolaco Daniel Chodowiecki publicó un pequeño grabado con el encuentro entre el altísimo granadero y el pequeño judío.

Mendelssohn siguió adelante por la *grande allée* y subió la gran escalinata de piedra, pasó por debajo de la grandiosa cúpula con sus tres Gracias y entró en la imponente galería pavimentada con metros y metros de mármol blanco y jaspe rojo, decorada con grandes espejos que iban desde el suelo hasta el techo y que reflejaban la figura del hombrecillo vestido con su mejor casaca de seda negra, lo mismo que las medias. Llegó así hasta los aposentos del rey, donde, por supuesto, no estaba Federico, que se había ausentado y había dejado al ministro sajón encargado de recibir a Mendelssohn del modo más cortés posible dadas las circunstancias.

Años después, a través de Fritsch, Mendelssohn encontraría a alguien compasivo con la situación de los judíos de Dresde: un tal barón Von Farber, al

que explicaría lo que significaba el golpe brutal de la expulsión:

¡Dios de bondad y misericordia! ¿Dónde van a ir estos desgraciados con sus inocentes esposas e hijos? ¿Dónde van a encontrar cobijo y protección después de haber sido expulsados por el país en el que han perdido todo cuanto poseen? Para un judío la expulsión es el castigo más duro. Es más que el mero destierro; es, como quien dice, una extirpación, una erradicación de la faz de la tierra de Dios, al ser rechazados por la fuerza de las armas en todas las fronteras. ¿Deben sufrir unos seres humanos este rigurosísimo castigo, aunque no tengan culpa de nada, solo porque están comprometidos con una religión distinta y por su infortunio se han visto reducidos a la pobreza?^[45]

El destino personal de Mendelssohn se hallaba ahora ligado de forma irremisible al de su pueblo. Más que a cualquiera de los *gvirim*, los señores banqueros y mercaderes con sus *Residenzen* y sus troncos de caballos, la gente recurría a él en busca de saber y de socorro, precisamente porque lo que había de valor en él era la mente, no el dinero. Para aquellos que pensaban que la intolerancia religiosa había envenenado el mundo, la expansiva generosidad con la que conversaba con quienes no eran de su misma fe ejemplificaba la forma en que la razón podía prevalecer sobre los prejuicios. En 1779 Lessing, al que solo le quedaban dos años de vida, publicó el drama *Natán el sabio*, en el que aparece una versión apenas disimulada de Mendelssohn trasplantada a la Jerusalén de las Cruzadas, mediando entre cristianos, musulmanes (incluido el propio Saladino) y judíos, todos ellos enredados en historias familiares. La obra, que fue estrenada después de la muerte de su autor, fue acusada por los críticos cristianos de menospreciar a la Iglesia. En momentos como aquel, Mendelssohn se sentiría deprimido al ver la distancia existente entre los individuos cargados de prejuicios y los ilustrados. Pero dentro de los círculos restringidos de las personas cultas — ya fueran escritores, reformadores del gobierno o clérigos— había logrado reducir el espacio que separaba a judíos y no judíos. Buena parte del mérito debería atribuirse al celo con el que personajes singularmente compasivos como Lessing se habían mostrado dispuestos a responder. Y, en efecto, así había sido, y las amistades surgidas más allá de las líneas divisorias de la religión eran

absolutamente nuevas debido a la mutua calidez y la intimidad que las caracterizaba. Y ese detalle era muy importante por cuanto la idea de amistad se había convertido en el siglo XVIII en un auténtico fetiche y había sido caracterizada como el más auténtico y honesto de todos los lazos que unen a los hombres, por encima del amor y sus complicaciones carnales, por encima incluso del afecto que une a padres e hijos, sujetos como estaban al distanciamiento y a la muerte. Para judíos y cristianos hacerse amigos y seguir siendo amigos era en sí un acto revolucionario.

En la década de 1780, Mendelssohn se embarcó en una campaña no solo en pro de los judíos, sino también, a través de ellos, en defensa de la causa de toda la humanidad. La presencia de tantos males sueltos en el mundo era fruto de unos odios heredados de manera absurda, de sangrientos cuentos de brujas. Del mismo modo que en un primer momento había recaído en los judíos la tarea de ser los primeros custodios de un código ético destinado a ser practicado de manera universal, ahora el trato dispensado a estos debía convertirse en la piedra de toque de la capacidad de tolerancia humana que tenía la civilización. Ver que su pueblo estaba constituido ante todo por seres humanos como los demás y que solo después eran judíos, y entender que eran perfectamente capaces de hacer todo lo que hacían los cristianos, significaría poner fin no solo a la opresión de los hebreos, sino a la ceguera de todos los demás.

No le faltarían ocasiones de retomar la causa. En 1779, en Alsacia, un abogado venenosamente judeófobo llamado François Hell publicó un panfleto en el que reciclaba las acusaciones vertidas por Eisenmenger contra los judíos y aseguraba que se dedicaban a cometer toda clase de crímenes y asesinatos, y que estaban biológicamente incapacitados para ser otra cosa más que delincuentes fanáticos. Por primera vez —y no sería la última— los hebreos eran acusados de constituir «un Estado dentro del Estado». La solución que daba Hell no podía ser más sencilla: el exterminio físico o, si los gobiernos eran demasiado tiquismiquis, el destierro permanente en masa. Mendelssohn recibió una petición

de ayuda de un proveedor del ejército de Estrasburgo, Herz Cerf Berr, personaje lo bastante destacado como para haber recibido todos los privilegios de un súbdito del gobierno de Luis XVI. Ocupado en ese momento con diversas traducciones y ediciones, Mendelssohn contrató a un funcionario estatal prusiano de apenas treinta años, Christian Wilhelm Dohm, del que sabía que simpatizaba con los judíos, para que elaborara un memorándum en el que explicara que habían sido los siglos de persecución los responsables de la degradación de los hebreos. Si se habían visto reducidos a hacer de buhoneros, ropavejeros y prestamistas, era porque les habían sido negados todos los demás medios de ganarse la vida.

Dohm respondió a las expectativas, aunque el memorándum enviado al Consejo de Estado de Francia no logró cambiar la condición de los judíos de Alsacia y Lorena. Pero por lo menos Hell, su enemigo, fue detenido, aunque no por el delito de desear la muerte en masa de los judíos. Pero el joven prusiano, animado por Mendelssohn, se decidió a escribir otro memorándum más largo y mejor trabado, en el que exponía las persecuciones de que habían sido objeto los judíos e insistía en que eran seres humanos como los demás. Desde el punto de vista moral no eran más corruptos ni más incapaces de disfrutar de los modernos derechos ciudadanos que cualquier otro individuo. Eran lo que había hecho de ellos su trágica historia. Si se les quitaran las aplastantes desventajas y exclusiones que les habían sido impuestas, el mundo cristiano vería de inmediato que podían ser artesanos, agricultores, personas capaces de producir cosas, y no solo hombres de dinero, grandes y pequeños.

Prusia no estaba preparada para oír aquello, y mucho menos para seguir el optimismo social de Dohm. A pesar del alboroto causado por Mendelssohn (o quizá debido a él), el viejo rey no mostró el menor signo de estar dispuesto a abandonar el desagrado que sentía por los judíos, tanto si llevaban barba como si lucían una peluca bien empolvada. Pero resultó que había soberanos que compartían muchos de los presupuestos de Dohm: Gustavo III, el radical rey de Suecia, o el emperador de Austria, José II, de la casa de Habsburgo, hijo de la

emperatriz María Teresa, que había expulsado a los judíos de Praga en 1744. La misma primavera que vio la aparición del tratado de Dohm, José II publicó una *Toleranzpatent*, un edicto de tolerancia, que establecía las medidas en virtud de las cuales podría llevarse a cabo una transformación completa. Con toda probabilidad el documento habría sido redactado por el visionario ministro Joseph von Sonnenfels, nieto de un rabino convertido a la fe católica. Ese edicto constituía un ejercicio radical de ingeniería social ilustrada. Todos los impedimentos a la participación de los judíos en los distintos oficios, en la industria e incluso en la agricultura serían abolidos junto con los onerosos impuestos que se les cobraban. El edicto no llegaba a conceder la plena igualdad jurídica y los derechos civiles plenos a todos los judíos del imperio, y de hecho reafirmaba las restricciones a su residencia en algunas partes de este, pero los elevaba de rango, y pasaban de ser una población indefensa, siempre vulnerable al capricho o las veleidades de los gobernantes, a gozar casi de los derechos de ciudadanía.

En consonancia con el espíritu de la época, el gran motor del cambio sería la educación. Los judíos habían sido admitidos ya en todos los institutos de enseñanza media del imperio, pero además José II hizo obligatoria la escuela elemental para todos sus súbditos, incluidos los judíos. Se les ofrecía una opción: si decidían asistir a una escuela cristiana, los judíos estarían protegidos de cualquier intento que se hiciera de convertirlos al cristianismo, y las «materias modernas» —los idiomas y las matemáticas— los convertirían en súbditos «útiles» del imperio; pero si ponían algún reparo a esos centros de enseñanza, el Estado suministraría a las escuelas judías los maestros de las materias modernas que hicieran falta.

Algunos de los integrantes del círculo de Mendelssohn compartían esa idea de la educación como liberación. El yerno de Daniel Itzig, David Friedländer, había abierto en 1778 la primera «escuela libre» de Alemania, en la que se enseñaban materias religiosas y laicas. Pero nadie se mostró más apasionado por la reforma educativa que Naphtali Hartwig Wessely, que en 1779, el mismo año en que

fueron publicadas las importantísimas obras mencionadas, escribió su libro *Disvrei shalom ve'emet* («Palabras de paz y verdad»), todo un programa en pro de la reforma de la educación judía. Wessely no proponía eliminar la enseñanza religiosa tradicional, sino solo introducir disciplinas seculares modernas como las matemáticas, las ciencias, la historia y la geografía. Pero fue la forma en que justificaba que los dos tipos de saber coexistieran dentro de una misma escuela lo que le acarreó un auténtico chaparrón de insultos por parte de los guardianes de la ortodoxia rabínica (sobre todo del siempre atento rabino supremo de Praga, Ezechiel Landau). A juicio de Wessely, había dos tipos de Torá: la *Torá Hashem*, que era el corpus tradicional de mandamientos y doctrinas, y la *Torá Adam*, la Torá del Hombre, y para espanto de los rabinos él proponía que esta última debía ser al menos tan importante como la primera. Aquello debió de sonar a música celestial en los oídos de Sonnenfels y los reformistas de Viena, que venían a decir más o menos lo mismo. Para los rabinos más rigurosamente ortodoxos, Wessely sería demonizado a partir de ese momento como un «hombre malo» y como «enemigo del judaísmo», como alguien que había uncido la Torá y el Talmud al vanidoso carro de la erudición de los gentiles, que prefería la «etiqueta» a los textos sagrados y que, si sus ideas llegaban a ponerse en práctica, llevaría a las generaciones futuras por la senda de la autodestrucción cultural. Rabí David ben Natán de Lissa (Leszno) dijo que su único consuelo por todo el daño que había hecho Wessely era la noticia de que en Vilna su libro primero había sido colgado de una cadena de hierro en el patio de la sinagoga y luego quemado en la hoguera.[\[46\]](#)

Mendelssohn se libró de las denuncias de los rabinos porque de todos era sabido que se trataba de un judío que observaba la ley de forma irreprochable; de hecho, sostenía que la observancia de la Torá era lo que definía la esencia de la identidad judía. En su boca no entraba ni una cucharada de nada *trayf* o prohibido cuando pasaba el rato con Lessing o Nicolai. Tanto él como Fromet guardaban el sábado al pie de la letra y disfrutaban sentándose a la mesa con toda su familia: velas, sal, pan, vino, bendiciones, mejillas sonrosadas y voces

firmes al proclamar el *birkhat hamazón*, la oración recitada al término de la comida, siendo orquestada toda la escena doméstica por la incansable Fromet. El sábado en casa de los Mendelssohn se hizo famoso por doquier como sinónimo de idilio judío. Sus puertas estaban abiertas de par en par a todos los visitantes, que eran tratados como si fueran de la familia, y el viernes por la noche o el sábado por la tarde se unían al coloquio que Mendelssohn celebraba acerca del fragmento de la Torá que tocara cada semana. Cuando Salomón Maimón regresó a Berlín, quiso saber la opinión que tenía Mendelssohn de la crítica que había hecho a la filosofía de Kant. Pero cuando llegó al umbral de la casa del filósofo y echó un vistazo a su interior, Maimón se quedó helado. Una casa burguesa, *Kultur, Kuchen, Kaffee*, cortinajes y alfombras, sillones tapizados de damasco; risas, bromas y conversaciones ingeniosas. ¿Quién era él? El perpetuo estudiante; un don nadie con la cabeza llena de opiniones. Aquella visita había sido un error. Había llegado el momento de marcharse antes de que las cosas fueran a peor. Pero entonces apareció el hombrecillo de nariz ganchuda, le hizo entrar amablemente, lo presentó a toda la concurrencia y lo trató con gentileza. La acogida animó a Maimón; empezó a sentirse la mar de ufano por la feliz seguridad que iba adquiriendo. Después de la felicitación recibida de Immanuel Kant por haber entendido el meollo de su filosofía (aunque lo que pretendía era criticarla), aquel fue el mejor momento de la inestable vida de Salomón Maimón.

Pero Mendelssohn no siempre gozaba de un optimismo radiante. La muerte de Lessing en 1781 lo dejó sin consuelo. Cuando su difunto amigo fue acusado de ser más o menos un seguidor de Spinoza, un panteísta —un ateo, si se quisiera emplear un nombre más elegante— para el que Dios era tan solo la naturaleza, Mendelssohn se vio enzarzado en una larga y amarga controversia con el objeto de reivindicar la figura de su amigo. Dos de los hijos de Mendelssohn murieron a una edad cruelmente temprana: Mendel, cuando era un niño de apenas seis años, y Sarah, una criaturita de solo once meses. Lo peor era tener que decir el *kaddish* por los propios hijos. Su propia muerte era algo imprevisible. Cuando se iba a la cama se ponía en manos del Todopoderoso, sin saber si a la mañana

siguiente, cuando se despertara, sería presa de la parálisis y del dolor. Y pese a los cambios trascendentales encarnados en el edicto de José II y en el tratado en pro de la emancipación de Dohm, Mendelssohn se sentía incómodo con otro modelo de futuro de los judíos. En la obsesión del emperador por la uniformidad, él sentía un tufillo de proyecto de conversión obligatoria disfrazado de tolerancia. Pese a la repetición machacona del concepto de utilidad y a su aversión a los frailes y los jesuitas, de la que tanta publicidad hacía, José II no dejaba de ser el titular del Sacro Imperio Romano Germánico, y aquellas escuelas cristianas con sus clases de alemán y de álgebra quizá no fueran del todo inocentes y en realidad representaran la vieja campaña en pro del bautismo.

Por bien intencionado que fuera Dohm (¿quién podía ponerlo en duda?) había algunas cosas de las que decía en su libro que eran torpes, cuando no ofensivas. Estaba muy bien eso de querer que los judíos fueran más «productivos», pero ¿por qué debía dar por supuesto que una vida dedicada a los negocios era menos «útil» que una pasada trabajando como artesano, labrador u operario? ¿No se le había ocurrido pensar que el propio Mendelssohn era uno de esos mercaderes, pues se había puesto al frente del negocio de sedas de Bernhard tras la muerte de su patrón y de la viuda de este? ¿Qué tenía de bueno, al fin y al cabo, producir mercancías si no había un mercader que las transportara a los mercados tanto en el interior como en el extranjero? Los judíos, con su incomparable red de familias y sus empresas comerciales y financieras, su dominio de incontables lenguas, su mapa instintivo de los contactos existentes entre el suministro de productos exóticos y los mercados cosmopolitas, eran los conductos a través de los cuales fluía el comercio internacional. Estaban en todos los puertos y en todos los centros comerciales del mundo: en Burdeos, Livorno, Trieste, Tesalónica, Túnez, Alejandría, Madrás. Acudían todos los años a la feria de Leipzig para comprar centeno polaco y pieles rusas ,y vender porcelana y vino; y en la India compraban diamantes en bruto y vendían coral del Mediterráneo. En un sistema económico liberal serían tan «productivos» como cualquiera que labrara la tierra o manipulara un telar.

Más inquietantes aún eran las previsiones que hacía Dohm en el sentido de que, por mucho que se integraran en las instituciones del reino, había que permitir a los judíos mantener sus propios tribunales, autorizarlos a excomulgar a los miembros de la comunidad juzgados por haber violado sus normas. Le gustara o no, el fantasma de Baruch Spinoza no se alejaría nunca demasiado de Mendelssohn. La verdadera tolerancia, decía, debía extenderse a los que fueran considerados heréticos, intrusos o incluso ateos; a cualquier persona, fuera de la opinión que fuera. Como los que tenían religiones distintas no podían ponerse nunca de acuerdo, ninguno debía tener derecho a criminalizar aquello que considerara pecaminoso ni a condenar al ostracismo a aquellos a los que considerara transgresores. Los tribunales judíos podían juzgar asuntos relacionados con la propiedad entre los miembros de su comunidad si preferían esas sentencias antes que las de la autoridad civil. Pero no tenían ningún derecho en absoluto a declarar a nadie un paria, con el aislamiento social y económico que tal declaración comportaba. «La casa de la oración del raciocinio no necesita cerrar sus puertas. No tiene que guardar nada dentro ni tiene que impedir la entrada a nadie que venga de fuera.»

Estas palabras aparecían escritas en el prólogo de Mendelssohn a la traducción alemana de las *Vindiciae Judaearum*, el libro profundamente conmovedor de Menasseh ben Israel, aparecido el mismo año en el que Spinoza había sido expulsado de la comunidad sefardí de Ámsterdam y había sido sepultado bajo una auténtica avalancha de maldiciones. El opúsculo de Menasseh, un desafiante contraataque frente a los prejuicios ingleses, había sido un informe de la larga historia, tan irracional como violenta, del odio a los judíos. En aquellos momentos, perfectamente consciente de lo que representaba, entre otras cosas por los casos de libelo de sangre surgidos en Posen (Posnania) y en Varsovia, y de que las peores calumnias contra los judíos no habían pasado a mejor vida, Mendelssohn venía a poner al día aquella sombría historia. En otros tiempos, escribía, se decía que los judíos «profanábamos las hostias consagradas; había santuarios que envilecíamos por pura maldad; que perforamos y hacemos

sangrar crucifijos; que circuncidamos a niños en secreto y los desmembramos por puro placer, que necesitamos sangre de cristianos para celebrar nuestra Pascua [...] ahora los tiempos han cambiado. Esas calumnias ya no surten el efecto deseado. Ahora de lo que se nos acusa es de “superstición” y de estupidez, así como de falta de sentido moral, de buen gusto y de buenos modales; de incapacidad para las artes, para las ciencias y para los oficios útiles [...] y de una invencible propensión al fraude, a la usura y al desprecio de la ley».[47]

A medida que iba aproximándose la posibilidad de que los judíos se integraran plenamente en la sociedad civil, fue intensificándose también la ferocidad de los ataques contra ellos, no ya con los perpetuos improperios callejeros, sino con los incisivos aguijones de los ilustrados. Johann David Michaelis, el mismo crítico cuyo escepticismo acerca de la verosimilitud del judío bueno de Lessing en *Die Juden* había inaugurado la carrera de Mendelssohn, afirmaba ahora que la ley mosaica constituía una barrera infranqueable para que los judíos llegaran a integrarse en una república realmente unida. Su sábadó significaba que no podían responder al llamamiento del país a las armas; su obsesión por el regreso a Sión significaba que esa sería siempre su lealtad primordial. Después la línea de ataque se personalizó. Otro polemista preguntaba, en unos términos que recordaban a Lavater, cómo podía Mendelssohn compaginar su ostensible liberalismo con el oscurantismo irracional de su religión. Si de veras creía en la religión natural, en un credo de la razón, lo único razonable que podía hacer era aceptar lo inevitable que se le venía encima.

Después de un profundo suspiro, Mendelssohn aceptaría la responsabilidad de dar una respuesta, pues la andanada solo lo afectaba a él de manera tangencial, y en su mayor parte perjudicaba sobre todo al judaísmo y a los judíos en general. Su réplica, *Jerusalén o Sobre el poder religioso y el judaísmo*, apareció en 1783, tres años antes de su muerte. ¿Qué otra opción tenía? Si no lo hacía él, ¿quién iba a hacerlo? El tratado, uno de los mayores hitos del liberalismo del siglo XVIII, estaba dividido en dos partes. La primera se refería al asunto básico que ya había

tocado en su prólogo a las *Vindiciae Judaeorum* de Menasseh ben Israel, negando al conjunto de las religiones cualquiera de los poderes que tenía el Estado para asegurar el bien común. Mendelssohn seguía a Hobbes y Locke, y analizaba con ellos las implicaciones que tenía el hecho de que el hombre pasara del estado natural al contrato social de la soberanía. Pero acababa insistiendo en que el uso del poder del Estado para conseguir la coacción religiosa no solo era una usurpación, sino también una ofensa contra Dios. «No premiéis ni castigéis ninguna doctrina [...] No permitáis que nadie [...] se apropie un derecho que el Omnisciente se ha reservado solo para sí.»^[48] En una sociedad justa y racional, nada, salvo la absoluta separación de la Iglesia y el Estado, podría proteger el bien indispensable de la libertad de conciencia.

A continuación, Mendelssohn tendría que dar un quiebro repentino para defender su propia adhesión al judaísmo y a su propia religión de las acusaciones que se vertían contra ella de ser incompatible con el bien general del Estado y de la sociedad. De ahí que tuviera que impartir otra clase elemental sobre el verdadero carácter del judaísmo, en el mismo espíritu que Flavio Josefo, Leone da Modena, Simone Luzzatto o Menasseh ben Israel. ¿Cuántas veces habría que repetirlo? El judaísmo, decía Mendelssohn, no se basaba en la revelación, sino en las leyes: en un conjunto de preceptos, de «normas de vida». La epifanía del Sinaí les había dado un aura de sacralidad, pero eran sobre todo una serie de instrucciones para vivir, no una teología de salvación, y tampoco comportaban ningún tipo de dogma. Ningún mandamiento de la Torá exigía en realidad ningún tipo especial de profesión de fe. Era cierto que históricamente, durante un breve periodo, el estado de Judá había formado una alianza con la religión mosaica, pero eso había acabado con la destrucción del Templo, y ahora aquellas normas y aquella guía moral constituían la esencia de lo que hacía que un judío fuera tal. Y no había en ellas nada que impidiera que ese judío practicante fuera también un ciudadano consciente de dónde estaba viviendo. La experiencia de la vida en una sociedad tolerante como la república neerlandesa venía a demostrarlo. El servicio militar era perfectamente posible para un buen judío si

así lo exigía la defensa del país.

Esas leyes especiales habían sido hechas solo para los judíos, librándolos por tanto de la obligación de imponérselas a otros por la fuerza. De ahí que el judaísmo fuera de hecho la religión menos coercitiva que cabía imaginar. Pero sus prácticas se basaban en unos principios más generales, que debían ser descubiertos y sobre los que había que meditar en interminables conversaciones orales con el texto: un núcleo común de valores éticos, accesibles a todos. Los hombres libres podían suscribir esa ética si estaban convencidos de ello, pero en el judaísmo no había nada dogmático. Mientras que el cristianismo exigía un sometimiento incondicional a la fe en Cristo el Salvador, al significado salvífico de su sacrificio como único camino para salvar a la humanidad del pecado original, la Torá no pedía expresamente a nadie en ningún punto que creyera en ninguna teología. En último término, sostenía Mendelssohn, era indiferente a la revelación excepto como trasfondo del fundamento de un código moral. El judaísmo tenía en consideración incluso la idea genérica de un conjunto de principios éticos que se sabía que habían existido antes de la entrega de las leyes mosaicas. Los que cumplían las instrucciones éticas supuestamente dadas a Noé, las «leyes de los hijos de Noé», que abarcaban la esencia del comportamiento ético —la aversión por la idolatría pagana, la creencia en un solo Dios, el aborrecimiento del asesinato, etc.—, no serían apartados de las puertas del cielo, sino que participarían de «la vida futura». Pues ¿cómo un Dios amoroso, se preguntaba retóricamente, podía dar a los hombres una serie de leyes que condenaban a casi toda la humanidad a la perdición?

La cohabitación ética era vital para Mendelssohn debido al carácter gregario y social de su experiencia personal de la Ilustración. Su fundamento, la amistad —o, como la llamarían los legisladores de la Revolución francesa, la *fraternité*— unía a las personas en la comprensión mutua aun cuando discreparan en otras cosas importantes. El Club de los Lunes o el Café Culto era su modelo de lo que constituía toda una sociedad política. Allí, entre partidas de cartas y mesas de billar, rodeado de música y periódicos, habría podido mantener una buena

controversia con cualquiera sobre el primer asunto que se les ocurriera sin necesidad de pegarse tiros en caso de que la discusión terminara sin llegar a un acuerdo. Un escenario semejante de expresión de opiniones diversas era el único en el que, según imaginaba Mendelssohn, los judíos podrían medrar de verdad, pues implicaba que podían seguir adelante con la observancia de sus normas sin ser intimidados por una mayoría religiosa o política y sin tener que arrastrar la acusación de deslealtad. El pluralismo liberal era el único sistema que podía ser realmente positivo para los judíos. Pero ellos también acabarían reportando beneficios, pues aquella nueva bendición era una hoja de doble filo: era el único sistema que podía ser beneficioso también para el conjunto de la humanidad.

Pues bien, si en las leyes del judaísmo no había nada que alejara a sus seguidores del edificio de la sociedad civil, ¿por qué se les tenía que exigir que abandonaran sus preceptos como pago por su admisión en ella? Porque el mantenimiento de esos ritos y esas costumbres, se repetía una y otra vez, iba en contra de la unión civil. ¿De verdad? ¿La circuncisión de sus hijos? ¿Bailar con los rollos de la Ley dentro de la sinagoga el día de Simjat Torá? Si, en contra de la razón, los demás insistían en semejante incompatibilidad, decía Mendelssohn, entonces más valía que los judíos renunciaran a la unión civil antes que abandonar las costumbres de sus padres.[\[49\]](#)

En una coda propia de un verdadero virtuoso, Mendelssohn daba un brillante y polémico quiebro para volver a su convicción original, la que más importaba a los judíos y por lo tanto al mundo en general. ¿Qué había en esa «unión» que fuera tan valioso para invalidar las pretensiones de diversidad? Las diferentes creencias, en especial cuando se basaban en revelaciones que se excluían las unas a las otras, nunca serían capaces de disolverse en una especie de cortesía ficticia o transitoria, por conveniente que fuera. «Si os preocupa la verdadera piedad, no finjamos un acuerdo cuando la diversidad es a todas luces el plan y la finalidad de la Providencia.»[\[50\]](#) ¿Por qué no aceptarlo y limitar el papel del Estado a garantizar que los conflictos insolubles no sean llevados hasta el extremo de causar daños físicos? La alternativa a la tolerancia de la diversidad

era la coacción en aras de la unidad, lo cual estaba condenado a ser la admisión de un fallo, pues la capacidad de persuasión de una doctrina era la única forma segura de crear una comunidad duradera de fe.

Si hoy en día todo esto suena a una piedad tópica, no era así por aquel entonces. Siguiendo las huellas de Locke y del deísta John Toland —y muy en consonancia con lo que Jefferson había dicho unos años antes en el proyecto de ley de tolerancia de la república de Virginia, documento que es hartamente improbable que conociera Mendelssohn—, *Jerusalén* constituye la manifestación clásica del compromiso del liberalismo occidental con la protección de la libertad de conciencia. Su título no puede ser más significativo. Como la de Blake, la de Mendelssohn era la Jerusalén de una mente no maniatada. Su respuesta a la acusación de Michaelis, que afirmaba que el anhelo por volver a Sión hacía de los judíos una población perpetuamente desleal, era que no estaba previsto un regreso físico a Palestina. La principal urgencia era construir una Jerusalén aquí y ahora y, además, una Jerusalén como no había logrado ser la de verdad: un enclave de creencias distintas basado en la necesidad de coexistencia. Ese era el verdadero emplazamiento del templo de la paz, el único que importaba. Allí donde los judíos prosperaran protegidos por el toldo de la tolerancia, también allí florecería la humanidad en general.

Los argumentos de Mendelssohn siguen siendo en extremo relevantes en nuestro mundo actual, donde son tantos los lugares en los que la intolerancia se levanta una vez más peligrosamente en armas. Siguen siendo una luz que nos guía porque, a diferencia de las críticas de Voltaire sobre este mismo tema, habían nacido del amor a la religión, no del desprecio por ella, y por eso dan una medida exacta de las necesidades psicológicas del ser humano. «Al que no disturba la felicidad pública, al que actúa honradamente respecto a las leyes civiles, respecto a vosotros y a sus conciudadanos, dejadle hablar y decir lo que piensa, invocar a Dios a su manera o a la de sus padres y buscar la salvación eterna donde crea que puede encontrarla. No dejéis que en vuestros estados nadie sea escudriñador de corazones y juez de pensamientos. Que nadie se

apropie un derecho que el Omnisciente se ha reservado solo para sí mismo.»

Como todas las grandes obras escritas durante su generación, desde Escocia hasta Nápoles o Weimar, ya fueran escritas por Adam Ferguson, Giambattista Vico o Johann Gottfried Herder, la *Jerusalén* de Mendelssohn esconde también entre sus argumentos una vena de antropología social, sobre todo en su discusión de los orígenes del lenguaje y de la naturaleza de los signos. El hecho de que encontrara un lugar para la libertad de expresión al lado de otros credos análogamente apasionados, en vez de volver a imaginar el mundo como un paraíso feliz de escépticos, nos da la medida del altruismo de Mendelssohn, que no ha disminuido con el paso de los siglos. Solo en las clases de teoría política podrían sus argumentos parecer meras perogrulladas. Para casi todo el resto del mundo, desde su época hasta la nuestra, siguen siendo un sueño utópico o una herejía odiosa y amenazadora. Pregunten, si no, a un cristiano copto en El Cairo o a un musulmán en Mandalay. De los muchos avances que los *philosophes* suponían que acabarían siendo irreversibles a medida que la humanidad fuera progresando hacia la luz —la erradicación del analfabetismo, la ignorancia, la superstición, la pobreza y la enfermedad— la imposibilidad de crear sociedades tolerantes que existe en gran parte del mundo sería lo que más perplejidad les habría causado.

A medida que fuera envejeciendo, Mendelssohn se vería agobiado por las insuperables dificultades que encontraría a la construcción de aquella Jerusalén suya de diferencias pacíficas. Los dolores de su cuerpo parecían aumentar y descender con los tormentos causados por el mundo. Cuando podía, iba a pasear por parques y jardines para sentir la fragancia de las flores, las mismas que habían sido bordadas en el traje de novia de Fromet y que ahora adornaban el Arca de la Torá. Recorría los senderos en compañía de su esposa o se sentaba solo a leer un libro en algún cenador. El largo camino que lo había alejado de Dessau lo había llevado de vuelta —siempre sería así— al lenguaje, motivo por el que había intentado investigar sus orígenes y sus implicaciones en *Jerusalén*. Manejarse con la misma facilidad o una parecida en lenguas distintas era la clave

para la solución de las diferencias. Lo contrario de la guerra era la conversación. El mediador de los conflictos era la traducción. La vía lingüística que se abría ante los judíos, pues, era evidente. Para seguir firmemente apegados a la Torá tenían que experimentar de nuevo la fuerza y la belleza poética del hebreo. Pero para actuar en el mundo de sus vecinos necesitaban el alemán. El yídish, que no era ni una cosa ni otra, los dejaría en tierra de nadie, siempre desconectados, siempre expuestos al peligro, siempre extraños a los que oían su jerga sin hacerle caso. Convencido de ello, Mendelssohn se embarcó en una empresa que abrigaba la esperanza de que pudiera construir un puente que uniera la lengua de la religión y la lengua de la emancipación social.

El *Bi'ur*, como pasó a ser conocida, era una traducción del Pentateuco, la Torá, al alto alemán. Pero para hacer más fácil la transición, fue escrita en caracteres hebreos, más o menos del mismo modo que los judíos escribían el árabe en caracteres hebreos durante la Edad Media en las tierras del islam. Concebida al principio como un instrumento pedagógico para sus hijos, la traducción de Mendelssohn pretendía arrebatarse a los hebraístas cristianos las Sagradas Escrituras que habían trasladado a su alemán. Volver a andar el camino que había llevado al propio Mendelssohn a dominar el alemán era, y sigue siendo, una cosa muy hermosa, pero también una fantasía. En el Club de los Lunes mental de Mendelssohn, mientras leía en silencio lo que había escrito (junto con los preceptores de sus hijos, Salomón Dubno y Herz Homberg), le parecía perfectamente eufónico, una verdadera confluencia de mentes y de lenguas. Al fin y al cabo tenía que haber un comienzo, si se quería crear de veras una cultura judeoalemana. *Bereshit, bara Elohim at hashamayim ve'et ha'arets. Im Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde.* Al principio creó Dios los cielos y la tierra.

Pero mientras que leídos en silencio los caracteres hebraicos suenan como una canción, las palabras que forman crean otra distinta.

Y a veces las palabras se comportan mal. Hubo una tarde de verano, en 1780, en la que Mendelssohn había salido a dar un paseo con su familia a disfrutar del

crepúsculo berlinés. Era lo que hacían las familias judías de toda Europa, lo que harían en Viena, en Praga, en París o Budapest. Pero esa tarde en particular la serena satisfacción de sentirse como en casa en aquella ciudad se hizo añicos como el cristal de una ventana. La familia de Mendelssohn fue asaltada por una multitud de jovencitos que les tiraban piedras y proferían insultos. En toda la calle se oía: «Juden! Juden! Juden!». [51] Asustados, los niños se volvieron hacia su padre y le preguntaron qué habían hecho para merecer una cosa tan espantosa. «Sí, papáito [...] Siempre nos persiguen por la calle insultándonos y llamándonos: *Juden! Juden!* ¿Ser judío es suficiente razón para que nos maldigan de ese modo?» En la carta donde refiere el suceso a un corresponsal católico, Mendelssohn confiesa que en ese momento en concreto se quedó sin palabras. No pudo decir nada que sirviera de consuelo a sus hijos, asustados y perplejos. Cuando fueran mayores, todos ellos abordarían el problema, cada uno a su manera. De momento él solo pudo decir con un hilo de voz: «Hombres, hombres, ¿cuándo dejaréis de hacer esto?».

Por desgracia, conocemos la respuesta. Y también, en sus momentos más sombríos, la conocería Mendelssohn. En una carta al médico suizo Johann Georg Zimmermann, que había intentado tratar los ataques de dolor paralizante que sufría periódicamente, el filósofo comentaba en tono reflexivo que «no soñábamos con otra cosa más que con la Ilustración y creíamos que la luz de la razón iluminaría el mundo con tanta claridad que ya no se vería por ningún lado ni la ilusión engañosa ni el fanatismo. Pero ahora, cuando vemos desde el otro lado del horizonte, empieza ya a caer la noche con todos sus fantasmas y sus demonios. Lo más espantoso es que el mal esté tan vivo y tenga tanta fuerza. La ilusión engañosa y el fanatismo actúan, mientras que todo lo que puede hacer la razón es hablar». [52]

Judíos sin barbas

I. EL LUCHADOR Y LA AFICIÓN

Incluso cuando estaba dándole una paliza morrocotuda a un adversario, propinándole en ese punto concreto entre las cejas un coscorrón que lo dejara temporalmente ciego, o un buen mamporro en toda la marca, o sea, en la boca del estómago, había algo extrañamente angelical en Dan Mendoza: las largas pestañas que le bordeaban los ojos marrones; los labios dibujados a la perfección; la cabellera oscura y rizada, que llevaba larga y artísticamente cortada, y que recogía en la nuca con una cinta negra de seda. Un día ese mechón de pelo sería su perdición. Era demasiado guapo para ser tomado en serio. Y por añadidura era demasiado bajito y pesaba demasiado poco: medía poco más de metro setenta y apenas llegaba a los 72 kilos, el peso de un principiante. Pero cuando se quitaba la ropa antes de que diera comienzo la pelea, toda la afición podía comprobar que aquella hermosa cabeza estaba plantada sobre un cuello de toro y un pecho fortísimo, y solo eso habría debido bastar a cualquiera que se enfrentara a él para saber que no iba a irse de allí de rositas. Sin embargo, uno tras otro, todos los matones presuntuosos que se fijaban en Dan no veían en él más que un sucio rufián judío de corta estatura originario de Mile End que intentaba probar suerte. Vale, ¿qué daño podía hacer un judío? Pues bastante, mira por dónde. Mendoza tenía «fondo», como recordaría años más tarde Pierce Egan, el autor de *Boxiana o Bosquejos de*

pugilismo antiguo y moderno: «Un fondo nunca puesto en duda; y poseía una respiración que raramente se descomponía».[1] Sin «fondo» (la fortaleza necesaria para recibir una paliza y salir tan campante después) y sin «respiración» (capacidad de aguante) podías tener toda la habilidad del mundo, pero acabarías perdiendo. No obstante, Dan tenía las dos cosas, y más incluso, pues fue considerado el que más golpes bloqueaba y el que pegaba más rápido en un combate.[2] Quizá otros propinaran puñetazos más fuertes, pero Dan los paraba todos con su poderoso brazo, que parecía una auténtica roca, y luego contraatacaba con un revés tan rápido que la lluvia de golpes se convertía en un auténtico chaparrón de rítmicos puñetazos.[3] Si no estabas en guardia, el contragolpe demoledor, el único que seguías sintiendo varios días después, sería el «Mendoza», conocido también como *chop* («chuleta») o *chopper*: un latigazo repentino en diagonal de abajo arriba (o, más raramente, de arriba abajo) asestado con el puño cerrado. Para lanzar uno de esos no solo necesitas una gran rigidez entre la muñeca y el codo, sino además una flexibilidad fenomenal en el hombro. Intenta ensayar un «Mendoza», preferiblemente en el aire, y sabrás lo que quiero decir. A los que recibían uno de esos se les solía quedar cara de tonto. Por supuesto, había quienes consideraban que el «Mendoza» era un truco típicamente judío: rastrero y sucio. Pero luego ellos también lo intentarían. ¿O no?

Buena parte de los aficionados que seguían sus peleas por toda Inglaterra, una vez convertidos a las técnicas del judío, le mostraban su confianza a través de las apuestas. Y cuando sacaban buen partido de lo que hiciera Dan, se unían a los ruidosos coros que gritaban: «¡Mendoza para siempre!». Para los judíos, ver que uno de los suyos era vitoreado, en vez de ser blanco de insultos o de pedradas, suponía una novedad desconcertante. Así que, aun sin creer del todo en su buena suerte, también ellos cantaban las alabanzas de su héroe. A finales del siglo XVIII había ocho mil judíos viviendo en Inglaterra, y llegó a decirse que mil de ellos aparecieron en Doncaster para asistir al tercero y último de sus grandes

enfrentamientos con Richard Humphreys. *Daniel, Daniel, vekhayam!*, cantarían después de que se alzara con la victoria: «¡Viva Daniel, viva Daniel por siempre!».

Lo cierto es que Mendoza vivió mucho. Lo suficiente, en cualquier caso, como para publicar un libro de memorias a los cincuenta y dos años, siendo el primer deportista profesional en hacerlo, aunque desde luego sería el primero en muchas otras cosas. Ningún judío antes había sido conducido en la carroza real a Windsor para conversar con el rey Jorge, y además el monarca lo trató con mucha cordialidad, como si fueran un par de viejos amigos paseando por la terraza del castillo.^[4] Antes de Mendoza, con la notable excepción de las memorias de Glückel de Hameln, las autobiografías judías habían sido terreno exclusivo de rabinos, filósofos, pensadores y religiosos como Leone da Modena o Salomón Maimón.^[5] Pero no todos los judíos, ni entonces ni hoy, por lamentable que sea, piensan que su destino está regido por los afanes de la filosofía, y desde luego tal era el caso en la Inglaterra de los Hannover, mundana, violenta y siempre atareada con los negocios. No es que Mendoza fuera un hombre que no supiera pensar; más bien todo lo contrario. Era, como admitía Pierce Egan, «inteligente y comunicativo», cualidades singulares en un luchador según las reglas de Roughton.^[6] A Mendoza le gustaba considerarse un «catedrático de pugilato», y de hecho fundó una academia de autodefensa cuando solo tenía veintitantos años. Su primer libro, *El arte del boxeo*, iba dedicado a «sus discípulos». El pugilato sin guantes, aunque a menudo acusado de «canallesco», era en su opinión una ciencia que, debidamente analizada, comprendida y estudiada, podía siempre imponerse a las brutales desventajas de la altura y del peso.^[7] Sus enseñanzas iban dirigidas en primer lugar a todos aquellos que quisieran seguir su ejemplo y, muchos, sobre todo entre los judíos de Londres, lo harían. Hubo una sucesión de púgiles judíos —«Dutch» Sam Elias, Elisha Crabbe, Aby Velasco y muchos otros— que fueron discípulos suyos. Pero sus memorias están plagadas de ejemplos en los que fue ofendido, insultado y atacado por ser judío. Desde luego no sería el primer hebreo que se

revolviera contra las intimidaciones con una indignación más física que racional, pero sí fue el primero en escribir sobre el asunto. Los judíos que dominaran el «Mendoza» ya no serían tomados por una presa fácil; eran ya muchos los siglos de tener que agachar la cabeza y arrastrarse. «Escupe al judío en la cara, dale un cachete con una mano y un chavo con la otra —decía un personaje de cierta novela popular de la época, reflejando lo que solía pensarse que era normal—. Aguantará la ofensa y encima te dará las gracias.»^[8] A partir de la aparición de Dan, podías esperar que cualquier judío adoptara una postura combativa.

Cuando nació Mendoza en 1764, ni uno solo de los judíos de Inglaterra había olvidado el odio paranoico con el que habían sido recibidos los tibios intentos de aprobar un proyecto de ley de naturalización de los judíos once años antes. Lo que se habían encontrado había sido un auténtico bombardeo de virulentas insensateces. Infinitas invectivas y panfletos afirmaban que los judíos, inveterados cómplices de la «vieja corrupción», habían sobornado al gobierno de Pelham. Algunos miembros tanto de la Cámara de los Comunes como de la Cámara de los Lores se habían avenido, al parecer, a ser circuncidados a cambio de dinero con el que sufragar sus elecciones. En una caricatura aparecía uno de los principales defensores del proyecto de ley, sir William Calvert, siendo circuncidado en la propia escalinata de San Pablo. Al contrario, la antigua Constitución no «cedería ni un “centímetro”». ¡Ja, ja, ja! Los judíos eran bien conocidos por su habilidad para cortar y recortar, ya fueran prepucios o monedas. Todo el mundo sabía que los agentes judíos controlaban la Bolsa (poco importaba que su número se hallara limitado a doce individuos). ¡Ahora pretendían comprar las comarcas! Langostas es lo que eran, una plaga horrorosa que iba extendiéndose como un enjambre y devorando todo aquello sobre lo que se posaba, y como los gusanos llevaban el contagio en sus cuerpos hediondos. «De veras creo —decía el autor de un panfleto típico— que si el proyecto de ley de naturalización diera lugar a que una segunda plaga de langostas de este tipo llegara y se estableciera en la ciudad, tendríamos una especie de peste o enfermedad con tanta frecuencia como en Constantinopla.»^[9] El lord alcalde⁽⁶⁾

de Londres, sir Crisp Gascoigne, advertía de que la medida «provocaría grandemente la deshonra de la religión cristiana». Antes de que se diera una cuenta, las catedrales se habrían convertido en sinagogas y los sepulcros de la catedral de San Pablo y de la abadía de Westminster contendrían los restos de «sir Nadab Isacar» y del «muy honorable conde de Balaam». En la Noche de Guy Fawkes de 1753, la efigie del conspirador de la pólvora fue sustituida por la de un judío, con su típica barba y su nariz ganchuda, que fue quemada en la hoguera y reducida a cenizas como si se quisiera imitar alguno de los autos de fe españoles.^[7] «Que a los judíos voy a odiar / os lo aseguro de verdad», decía el estribillo de la canción popular. Una idea fantástica de los antisemitas era la de que los judíos se pirraban en secreto por el cerdo que, según decían, detestaban, aunque de hecho se lo zampaban cuando nadie los veía. Algunas caricaturas mostraban a unas judías pechugonas, con las tetas que se les salían por el escote, inclinándose a besar con avidez a un cochinito, en una versión anglicanizada de la antigua imagen de la *Judensau* alemana, en la que los judíos maman de los pechos de una cerda o se tragan ansiosos sus heces. El año 1753 y los sucesivos fueron testigos de algunos casos fortuitos de ingestión forzosa de carne de cerdo. Cuando iban por un camino o entraban en alguna taberna, los judíos eran asaltados y atados a una columna; sus atacantes les abrían la boca a la fuerza y les hacían tragar trozos de jamón o de tocino hirviendo. «Toma un poquito de cerdo, / pínchalo con el tenedor / y dáselo a un niño judío, a un judío»,^[10] cantaba la gente. (En algunas tabernas solo se servían platos de cerdo, como muestra de patriotismo antijudío.) En la parte central de Gales, en el camino que iba de Abergavenny a Crickhowell, se encontró el cadáver del buhonero Jonas Levi. Sus mercancías habían sido robadas y a él le habían aplastado el cráneo; a su alrededor podían verse diseminados fragmentos de hueso.^[11] Hubo más asesinatos, algunos de ellos en los puertos de la armada en los que los judíos compraban y vendían mercaderías a los marineros. Manifestaciones de ese odio enfermizo, consistentes a menudo en escupir a la cara como el que no quiere la cosa a los judíos que pasaban por la calle o en tirarles de la barba, seguían

todavía vivas en tiempos de Daniel Mendoza. Francis Place, el sastre radical, recordaba que «cuando alguien veía a un judío por la calle, daba la señal de ataque. He visto a muchos judíos perseguidos y acosados, tratados a patadas, abofeteados, tirados de la barba y escupidos y atacados tan bárbaramente en las calles sin recibir protección ni auxilio alguno de los transeúntes o de la policía [...] Los perros no podrían ser peor tratados».[12]

Si iba uno a los barrios judíos de Londres, decía un escritor, podría comprobar que «los seguidores de Moisés son la gente más mala y más sucia que hay bajo la bóveda del cielo».[13] El domingo de Resurrección, en los patios de algunas escuelas, recordaba Robert Southey, podía escucharse el canto alegre de los niños: «Cristo ha resucitado / Cristo ha resucitado / Que metan en la cárcel a los judíos». Algunos de los insultos venían a reciclar la persecución de los tiempos de la Edad Media, y proponían que se obligara a pagar a los judíos impuestos especiales por su presuntuosa temeridad. En 1775 uno de los que presentaron semejantes peticiones al primer ministro, lord North, tuvo la suficiente consideración como para aclarar que no estaba a favor de «exterminarlos, pero sin duda mi lord será justo y equitativo y les hará pagar algo por tan extraordinarios favores» como aquellos de los que disfrutaban en esos momentos.[14] La mayor parte de los ingleses veían los ritos religiosos de los judíos con desdeñoso desconcierto, pero algunos eran capaces de ir mucho más lejos. «Hay algo odioso en la naturaleza misma de esas ceremonias que tienen la infamia de calificar de religiosas», decía el radical William Cobbett en uno de sus múltiples exabruptos antisemitas.[15] Otros pretendían que se les obligara a ponerse la marca amarilla o la vieja doble placa blanca que les había mandado llevar Eduardo I, pues los judíos más peligrosos eran los que no parecían lo bastante hebreos, esto es, no los andrajosos y peludos vendedores ambulantes, sino los que no tenían barba y lucían unas mejillas suaves, pudiendo por tanto hacerse pasar por cristianos. Por otra parte, a pesar de sus aires espurios de civilización, si se fijaba uno bien, siempre era posible reconocerlos. Había ciertos detalles reveladores. «Se reconoce a un judío a primera vista —escribía

William Romaine, el famoso predicador evangélico de la iglesia de Saint George, en Hanover Square—. Fíjense en sus ojos. ¿No ven detrás de ellos una negritud maligna que les confiere una forma que indica culpabilidad y asesinato? Siempre puede reconocerse a un judío por esa máscara que da un aspecto de lividez mortal a todos sus rasgos y muestra en su faz pruebas suficientes para delatarlo como culpable de la crucifixión.»

Nadie decía eso de la faz de Daniel Mendoza, y menos en su cara, sobre todo desde que se convirtió en uno de los rostros más famosos de Inglaterra. A finales de la década de 1780 y durante la de 1790 estaba por todas partes: en jarras y teteras, en cajas de rapé y copas, en carteles y cuadernos de canciones. Y esa imagen constituía además un abandono de la habitual figura grotesca del judío que tanto les gustaba a los caricaturistas: greñudo, barbudo, mugriento, con la nariz ganchuda.^[16] Aunque estaba fuera del alcance de incluso un hombre como él conseguirlo del todo, Mendoza llegó a apartar a Shylock, durante un tiempo al menos, como arquetipo del judío. Él no era ningún usurero miserable, de esos que te van matando con mucho «querido» por aquí, «querido» por allá, encorvado sobre su mesa de cálculo, haciendo crujir sus nudillos al tiempo que va tomándote medidas y quitándote el dinero. Todo lo que Mendoza tenía en común con Shylock era el carácter despiadado que mostraba con los que lo habían cuestionado en algún momento, con los que lo habían traicionado, o con los que no cumplían su palabra. Daniel Mendoza sí que sabía cumplir su palabra.

Ningún deportista antes que él había tomado el control de su propio personaje, ni lo había promocionado de forma tan creativa, hasta hacer que la frase «Mendoza el Judío» dejara de ser una expresión de sorprendido desprecio para convertirse en una manifestación de admiración fascinada; de hecho, creó el primer culto a la celebridad deportiva plenamente comercializado. La metáfora astral fue utilizada con un deportista por primera vez cuando se escribió que el joven púgil era «un astro de la máxima brillantez».^[17] Aunque no era especialmente devoto, lejos de intentar escapar de su condición de judío, Mendoza hizo de ella un valor promocional, sobre todo cuando tuvo que

enfrentarse a modelos de virilidad inglesa como Richard Humphreys, «Butcher» Martin, o Tom Tyne. Y su fuerza provenía casi tanto de sus palabras como de sus puños desnudos. Manejaba la prensa como quien toca el piano, convirtiendo sus combates en peleas teatrales en las que también sus contrincantes tenían un papel: extras involuntarios de ese melodrama. Los periódicos publicaban sus intercambios epistolares. El público tomaba partido por uno o por otro y luego compraba las entradas para el espectáculo. Mendoza contrataba a sus segundos y a sus «portabotellas» entre los integrantes del círculo cada vez más grande de sus adversarios vencidos, que acababan convirtiéndose en sus seguidores más fieles, de modo que el personal congregado alrededor del escenario recordaba a un verdadero pelotón de rivales. Cuando su ídolo era puesto en tela de juicio o, según veían ellos las cosas, cuando se tomaba una decisión que le robaba la victoria, estaban dispuestos a meterse en harina ellos mismos y, para mayor deleite de los espectadores, enseguida se desencadenaba un combate secundario. Nadie entendía mejor que Mendoza hasta qué punto necesitaba aquel monstruo recién nacido, pero ya hambriento, el público inglés, alimentarse no solo de un espectáculo truculento, sino también de un relato apasionante. Precisamente en lo improbable que resultaba que hubiera un judío combatiente sabía Daniel que tenía en sus manos una auténtica novela de suspense. A su manera, de forma descarnada, a puñetazo limpio, Dan Mendoza fue otro consumado narrador de la historia de los judíos. Pero además sabía que había dado comienzo a un capítulo completamente nuevo: el judío que combate y devuelve el golpe.

El Londres judío en el que se crio Mendoza era una cultura de extremos sociales, incluso según los parámetros de la Inglaterra hannoveriana. En el punto más bajo se encontraban las legiones de vendedores ambulantes y de buhoneros que recorrían cansinamente las calles; en el más alto, los adinerados. Grandes señores como Samson Gideon y los hermanos Goldsmid llegaron a ganar verdaderas fortunas financiando la deuda estatal en una época en la que, para sostener las disputas imperiales y continentales de mayor envergadura, los gobiernos de Europa padecían una carencia crónica de numerario. Pero actuaban

también en el mercado de capitales como agentes comerciales y corredores de Bolsa con licencia, clientes fijos del Jonathan's Coffee House,⁽⁸⁾ donde intercambiaban chismorreos y predicciones bursátiles, incluso a veces, para escándalo de los rabinos, en pleno sábado después del servicio matutino de la Gran Sinagoga asquenazí de Duke's Place, o de la sinagoga portuguesa de Bevis Marks.^[18] Además de ellos había mercaderes de diamantes y de coral como los Franco, los Castro, los Franks o los Prager, que importaban piedras en bruto de Madrás, donde tenían agentes encargados de comprarlas, a menudo pertenecientes a su propia familia. Como sucedía con casi todo el comercio asiático, resultaba difícil encontrar un producto que quisieran los indios a cambio de sus mercancías. En general eso significaba tener que exportar lingotes de plata o de oro. Pero los comerciantes de diamantes habían conseguido adquirir un producto del que la gente no parecía tener nunca suficiente en el sur de la India, el *Corallium rubrum*, el coral rojo, en forma de rama o de cornamenta de ciervo. Los hindúes de las castas superiores se ponían cadenas de este material alrededor del cuello, de los brazos y de los tobillos, y las depositaban en la pira funeraria de los parientes difuntos con el fin de garantizarles un paso seguro a la vida futura.^[19] Cada primavera cientos de embarcaciones partían de Marsella, Livorno, Nápoles y Córcega con destino a la costa del norte de África. Echaban el ancla a una distancia prudencial de los arrecifes mientras los buceadores, muchachos de corta edad, subían a los botes y se zambullían en el agua para recolectar las preciosas lenguas y ramas submarinas. Conseguir entre trescientos o cuatrocientos kilos de coral era considerado una buena cosecha, que luego se transportaba al mercado de Livorno, desde donde la pujante comunidad judía se encargaba de trasladar buena parte de ella a Londres con destino al mercado exterior de diamantes. La mayor parte de los diamantes en bruto que llegaban a Londres procedentes de la India (y luego de Brasil) eran enviados primero a Ámsterdam y a Amberes para ser pulidos y tallados en las llamadas tallas rosa, en tabla o en forma de brillantes Peruzzi, antes de volver a Inglaterra para su venta al por menor. Pero también había algunos especialistas en el pulido y la

talla de los diamantes en el este de Londres, como Abraham Levy o Levy Norden, «joyero opulento y muy considerable [...] que tenía talleres de diamante en Wheeler Street, White Chapel», que importaban, tallaban y vendían las piedras, todo dentro de una misma empresa.[\[20\]](#)

Entre aquellos judíos adinerados había algunos, los más anticuados, que seguían viviendo encima de sus comercios y almacenes en Bishopsgate y Broad Street. Hacían apariciones regulares en alguna de las grandes sinagogas, la asquenazí de Duke's Place, cerca de Aldgate, ampliada por George Dance el Viejo hasta alcanzar proporciones grandiosas en la década de 1760, o la sefardí de Bevis Marks, inaugurada en 1701, cuyo exterior se hallaba oculto a la vista de los profanos, mientras que su interior seguía el modelo de su grandiosa hermana mayor de Ámsterdam: paneles de madera oscura y grandes lámparas de brazos de latón. Los buenos señores acudían a los servicios religiosos con sus tricornios y sus pelucas; los jóvenes tuvieron que renunciar a regañadientes a lucir sus espadas de gala y sustituirlas por otras de madera que, después de no pocos debates, los rabinos habían decidido que eran admisibles según la *halajá*. Si no mostraban aquellas empuñaduras, por lo demás falsas, corrían el riesgo de ser agredidos cuando se dirigían a pie a la *shul*. Las diversas comunidades cumplían con el mismo tipo de elegantes obligaciones morales con las que se cumplía en cualquier otro lugar de la diáspora europea: había que establecer un modesto hospital con seis camas al servicio de los pobres, había que reservar fondos para los entierros, y había que crear escuelas hebreas en las que también se impartieran ciertas nociones de la enseñanza moderna. Cuando Jorge III subió al trono en 1760, las dos comunidades se unieron para formar una «junta de diputados», cuya función era mantener contactos con el gobierno, y que inauguró sus actividades presentando los parabienes de rigor al nuevo monarca.

Varios peces gordos intentaron fijar su residencia en barrios más elegantes y en más zonas verdes. En su *Viaje a través de toda la isla de Gran Bretaña*, Daniel Defoe reseñaba en 1722 que «los judíos han puesto sus ojos en Highgate y en Hampstead en busca de fincas campestres», mientras que otros compraron

casas en las plazas recientemente construidas del West End y de Marylebone. En la década de 1760, los de rango más elevado se atrevieron a irse más al sur, a las villas de Richmond, Teddington, Isleworth, Mortlake y Twickenham, situadas todas en las proximidades del río. Cuando Yosef Hayim Azulai, emisario de las comunidades de Palestina, llegó a Londres en busca de ayuda financiera e intentó ponerse en contacto con los posibles benefactores, todo el mundo le respondió encogiéndose de hombros y mostrando las manos abiertas, esto es, haciendo el consabido gesto judío que viene a decir: «Lo siento mucho, pero...»; todos se habían «ido al campo [...] a cuidar sus jardines». Los arquitectos de moda fueron contratados uno detrás de otro para construir villas anglopalladianas al estilo de Robert Adam, con sus pequeñas rotondas y sus bibliotecas atestadas de volúmenes como los *Diseños de edificios chinos*, de sir William Chambers, o el *Vitruvius Britannicus*, de Colen Campbell, o de las obras de Pope y Dryden junto con las de Maimónides y Mendelssohn. Los días de verano que hacía bueno los nobles judíos salían a pasear al caer la tarde por el sendero arenoso que discurría a orillas del río. Con un par de perritos correteando a sus pies, colocaban en su tabaquera anatómica, justo entre los dedos pulgar e índice, una punta de rapé, se la acercaban a la nariz y aspiraban profundamente. Y mientras empezaban a sentir el cosquilleo de aquel delicioso placer, observaban la sinuosa línea del río, su encantador Támesis. Todo era perfectamente *comme il faut*. Cuando el yerno del mercader de diamantes Jacob Prager, que ya poseía una confortable residencia en Ámsterdam, fue a vivir a casa de Yehiel, hermano de Jacob, en Clapton, se vio envuelto en un verdadero idilio de elegancia y refinamiento, rodeado de lacayos, ayudas de cámara, criados y jardineros. Jacob escribió a su hermano que, aunque el chico había regresado ya a su ciudad natal, lo había hecho «con la cabeza llena de aire inglés [...] no hace más que hablar de la riqueza, la influencia, la vida placentera que lleváis [...] una vida como no hay otra en el mundo».[21] Allá en la ciudad los rabinos desahogaban su disgusto despotricando contra la escandalosa inmodestia de las judías elegantes, «desnudas hasta el escote [...] dos palmos por delante y

otros dos por detrás». Para las que los llevaban, «la única finalidad» de tales atuendos, escribía Hart Lyon, el sufrido rabino principal de la sinagoga de Duke's Place, durante mucho tiempo en el cargo, era «que no se parecieran a las hijas de Israel».[22]

Para los grandes próceres, sin embargo, el hecho de irse a vivir a orillas del río no debía interpretarse como un abandono de la fe de sus mayores. De hecho, había ciertas ceremonias —el *taschlikh*, consistente en echar restos de pan al agua en la tarde del día de Rosh Hashaná, para que la corriente se lleve las impurezas pecaminosas— para las cuales la proximidad del Támesis resultaba útil. Y aunque las residencias suburbanas los situaban a una distancia considerable de las nuevas sinagogas de la ciudad —no, desde luego, a un simple paseo—, en el interior de muchas casas se construyeron salas de oración privadas desde las cuales el día de Año Nuevo podía tocarse el *shofar* para sorpresa de los barqueros que pasaban por delante. Aquellas mansiones sacaban el máximo partido a su emplazamiento. La casa de Benjamin Goldsmid contaba con treinta dormitorios, todos ellos provistos de agua corriente, y contenía una importante colección de obras de arte, incluidos cuadros de Rubens y Van Dyck sobre temas del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero además poseía una bonita sinagoga privada. Su mesa estaba abundantemente surtida de alimentos de todas clases (en su mayoría kosher, aunque no necesariamente), sus escritorios y armarios estaban decorados con magníficas incrustaciones, sus perros de caza lucían magníficos vestidos de colores, sus modales eran irreprochables y sus bodegas poseían un envidiable surtido de caldos. Enormes retratos de los Goldsmid, dignos de cualquier barón, contemplaban a los visitantes desde las paredes de su mansión, pintados por los grandes maestros de la Academia. Todo era tremendamente magnífico. Cuando Benjamin celebró una fiesta de proporciones gigantescas para celebrar la victoria de su amigo Nelson en el Nilo, toda la buena sociedad reclamó una invitación. Cuando su hermano Abraham se trasladó a su propia gran villa, Morden Lodge, dio una recepción a la que asistieron trescientos invitados. En efecto, entre ellos estuvo el príncipe regente,

con su habitual séquito de galanes, currutacos y petimetres.

Al margen de que sus miembros siguieran siendo formalmente judíos o de que hubieran abandonado la observancia rigurosa de su religión, el patriciado israelita alternaba con sus amigos y vecinos gentiles. Las agudas conversaciones de los judíos del Támesis y la locuacidad y falta de ceremonia de sus mujeres eran lo bastante divertidas para que los invitara a sus cenas el nabab de Strawberry Hill, Horace Walpole, según el cual incluir a uno de esos judíos tan raros entre sus comensales daba a sus banquetes colorido social y vivacidad intelectual. ¡Qué divertidos podían llegar ser cuando se empeñaban! Vamos, que casi podía perdonarles uno la barbarie de sus supersticiones; y si tenían el capricho de cortar con un cuchillo el prepucio de sus hijos en nombre de no sé qué alianza extrañamente inventada era cosa suya, ¿verdad? ¿O no?

Uno de esos judíos ribereños de cuya compañía disfrutaba Walpole era el mercader de diamantes Aaron Franks, miembro de una dinastía cuyos miembros se extendían hasta la otra orilla del Atlántico. Su sobrino de Nueva York, Moses, había llegado a Londres a comienzos de la década de 1760, y se había convertido enseguida en todo un personaje dentro de la comunidad mercantil asquenazí y en uno de los principales donantes que contribuyeron a la reconstrucción de la sinagoga de Duke's Place en 1766. Al cabo de poco tiempo Moses Franks era propietario de una hermosa villa, provista de grandes cuerdas, en Teddington, llamada «La arboleda», a la que se trasladó a vivir con su señora esposa, Phila, la hija de Aaron, y por halagar a la cual Joshua Reynolds hizo cuanto pudo. En noviembre de 1774 la pareja coincidiría con Horace Walpole en la casa de Aaron en Isleworth, donde el anfitrión organizó un recital de cámara del *chazzan* de la Gran Sinagoga de Duke's Place, Myer Lyon. Como cantante de ópera con el nombre de Michael Leoni, Lyon estaba muy solicitado por la buena sociedad, y aquella tarde del mes de noviembre causó las delicias de la concurrencia de una y otra religión. «Oí cantar a Leoni —escribió Walpole (e impresionar al cual resultaba en general muy difícil)—, que me gustó más que cualquier otra cosa que haya podido oír en estos cien años.» La interpretación que hizo Lyon/Leoni

de las canciones y arias de Händel estaba «llena de melancolía», cualidad previsiblemente asociada con los artistas judíos. Aunque repleto de sentimiento vocal, Walpole añadió que el joven cantante actuó «con un estilo auténtico y sencillo, y no produjo angustia a nadie, como esos funambulistas».

Myer había llegado procedente de Frankfurt en 1767 para trabajar de cantor en Duke's Place y siguió en ese puesto durante varias décadas, además de hacer una brillante carrera en la ópera y en el teatro. El suyo es un ejemplo típico de una subcultura de intérpretes londinenses que consiguieron mantenerse irremisiblemente judíos y al mismo tiempo hacerse un sitio en el mundillo del teatro. El puesto que ocupaba en la Gran Sinagoga dependía de que fuera un *yehudi kasher*, esto es, un judío practicante, de modo que no podía actuar en el teatro los sábados (hasta que hubiera acabado la jornada del sábado al anochecer) ni tampoco comer pasteles de cerdo en las celebraciones. Al igual que Mendoza, sabía muy bien cómo convertir su condición de judío en un activo cultural, de modo que llegó a ser admirado por sus elaborados melismas, que, según daban por supuesto sus admiradores y sus críticos, eran una mera extensión de sus florituras canoras (tal vez tuvieran razón). Subiendo una octava tras otra y atacando el falsete cuando era necesario, desarrolló un número de seguidores pertenecientes al público tanto judío como no judío que acudía en tromba a Duke's Place los sábados y los demás días de fiesta para oírlo cantar. Uno de esos seguidores, el compositor de himnos religiosos Thomas Oliver, quedó tan fascinado por la interpretación que hacía el *chazzan* del canto *Yigdal Elohim Chai* («Engrandecido sea el Dios vivo») que lo transformó en el himno *The God of Abraham Praise* («Alabado sea el Dios de Abraham») para ser cantado en la iglesia. En la colección *Hymns Ancient and Modern* sigue apareciendo como autor «M. Leoni».[23]

Lyon tuvo asimismo discípulos, a los que educaba para la *shul* y también, si mostraban unas cualidades prometedoras, para la escena. Su protegido más destacado fue el huérfano John Braham, al que, según dijo, había encontrado en la calle vendiendo lápices y al que educó como *meshorrer* o corista soprano de la

sinagoga. Cuando Braham tenía solo trece años, en 1787, Lyon lo hizo debutar en el Covent Garden la noche en la que él mismo ofreció un festival benéfico, y en la que el joven dio lo mejor de sí interpretando *The Soldier, Tir'd of War's Alarms*, de Thomas Arne. Cuando Lyon emigró a Jamaica para trabajar como cantor de la sinagoga de Kingston (su voz había empezado ya a decaer), Braham fue tomado a su cargo por Abraham Goldsmid, que le pagó las clases con el *castrato* Venanzio Rauzzini. Cuando le cambió la voz, el joven Braham se había convertido en un tenor lo bastante bueno como para cantar con los mejores y para los mejores: la familia real, la nobleza y, por supuesto, para Napoleón y para Horatio Nelson. En sus mejores años llegó a pedir la inmensa suma de dos mil libras por quince actuaciones en Dublín, y su interpretación de *La muerte de Nelson* en 1811 fue tan conmovedora que Emma Hamilton cayó desvanecida víctima de un desmayo emocional y tuvo que ser sacada de la casa, o al menos eso se dijo. Aunque Braham mantuvo una relación con Nancy Storace, que no tenía nada de judía, parece que nunca se convirtió al cristianismo y puede incluso que llegara a cantar en su antiguo centro de culto en algunas ocasiones especiales: en bodas y *Kol Nidrei*. Como Daniel Mendoza y los boxeadores profesionales judíos que siguieron sus pasos, Braham era consciente de que era considerado un judío y de que era oído como tal, y nunca se escondió. ¿Cómo habría podido hacerlo cuando se publicaban sobre él tantos versitos de carácter antisemita? «Su voz y su juicio expía por completo / pues no puede renegar de ese montón de asquerosidad», era un dístico típicamente dirigido a él. Incluso un admirador tibio como Leigh Hunt pensaba que el carácter «nasal» de su canto podía atribuirse a «causas morales, incluso crematísticas».[24]

Los personajes judíos en el teatro —marrulleros y de carácter caricaturesco, siempre chascándose los nudillos— eran un elemento habitual de un tipo de comedia más bajo; pero en el escenario los judíos se hicieron notar con fuerza en una gran variedad de espectáculos georgianos. Como siempre sería el caso, los judíos de talento aprovecharon la oportunidad de actuar para la galería tal como se esperaba de ellos, pero al mismo tiempo supieron poner ante los ojos de los

gentiles todos sus estereotipos, hasta el punto casi de reírse de sí mismos de la forma más burda. Hannah Norsa, que conocía los bajos fondos de Londres mejor que nadie, se convirtió en la primera y más famosa Polly Peachum de *La ópera del mendigo* (*The Beggar's Opera*) de John Gay; el auténtico colorido de su actuación lo sacó de la taberna que poseía su padre en Covent Garden, *The Punch Bowl*. El hecho de ser la amante del maestro supremo del mecenazgo, el primer ministro Robert Walpole (convertido a menudo en el blanco de los chistes de Macheath, el protagonista de *The Beggar's Opera*), no perjudicaría ni mucho menos su carrera. Había también una gran demanda de ilusionistas y de magos judíos, y nadie era tan solicitado como Jacob Philadelphia, originario de esa ciudad; muchos de ellos fueron contratados por el empresario de circo Philip Astley.^[25] Pero Jacob «Jemmy» Decastro fue el primer gran actor cómico judío del teatro inglés, dispuesto, si las necesidades y la bolsa así lo exigían, a hacer unas cuantas payasadas extra para el Anfiteatro del señor Astley o para su dudoso espectáculo subalterno de sombras chinescas. Los progresos judíos de Decastro en el negocio del espectáculo se convertirían en un fenómeno habitual durante las generaciones siguientes, hasta la época del music hall, la radio y el cine.^[26] Jemmy era un chico sefardí del East End, originario de Houndsditch (lo mismo que Daniel Mendoza); su tío era guardián de la sinagoga de Bevis Marks y su padre, de mentalidad estrictamente rabínica, se aseguró de que Jacob aprendiera la Gemará como es debido, y por supuesto encontraba escandaloso su trabajo en los escenarios. Pero el adolescente Jacob había quedado prendado de la literatura inglesa, de la oratoria y del teatro, y no dudaba en ahorrar para ir a ver, siempre que podía, a David Garrick, que, a su juicio, combinaba esas tres artes. A los quince años formó una compañía de comedias de los Purim y se reveló tan bueno para los papeles cómicos que todas las grandes casas judías, e incluso algunas no judías, empezaron a reclamar sus servicios. Pese a poseer un talento tan escandalosamente precoz, lo que en realidad quería el joven Jacob era obtener un buen puesto de trabajo en alguna de las casas que comerciaban con diamantes de Madrás, y lo cierto es que se sintió tristemente decepcionado

cuando vio que sus expectativas no llegaban a materializarse. De modo que volvió a recurrir al talento que todo el mundo había encontrado tan gracioso y que todos habían aplaudido. Jemmy Decastro era un mimo nato, un imitador. Podía remedar a cualquiera, pero su especialidad era el actor Tom Weston. Cuando empezaba a decir, poniendo la voz de Weston, «Lawd he was frumpt» [«¡Señó, qué pervers' era!»], la gente fina se partía de risa, hasta tal punto que si Weston no estaba disponible o resultaba demasiado caro contratarlo, siempre cabía la posibilidad de recurrir a Jemmy para que actuara en su lugar. En un momento determinado dio la sensación de que el Weston de Decastro, para mayor disgusto del actor, era más divertido que el original. Y Jemmy tenía además otras teclas que tocar, ninguna particularmente sutil, pero todas ellas oro puro en el escenario. Era capaz de gorjear como un judío y al estilo italiano utilizando un falsete que no podía salirle peor, pero que el público sabía que era el de Leoni o el de Braham. Se convirtió en un número fijo en el Anfiteatro de Astley y salió de gira con el padre y con el hijo, y, ni que decir tiene, fue contratado como entretenimiento para después de la cena por el coleccionista de talentos que era Abraham Goldsmid, que por fuerza debía tener a su servicio a los mejores músicos, cantantes y actores cómicos y trágicos siempre que daba un espectáculo de primera en Morden Lodge para agasajar a su amigo Nelson o al príncipe de Gales.

Había otras formas de satisfacer el afán de entretenimiento de los gentiles. Plateros de técnica consumada como Abraham López de Oliveira, cuyo abuelo, cristiano nuevo, había sido banquero en Madrid dos generaciones antes, habían sido excluidos del ejercicio oficial de su profesión por el gremio de plateros, y trabajaban la mayor parte del tiempo para las sinagogas, proveyéndolas de exquisitas coronas y remates para el Séfer Torá. Pero el gran momento de Oliveira llegó cuando le encargaron que fabricara la bandeja profusamente tallada y cincelada que se utilizaba cada año como regalo para los nuevos lores alcaldes de Londres cuando tomaban posesión de su cargo. El día del lord alcalde, los platos de Oliveira eran cargados de altísimas pirámides de apetitosas

golosinas sefardíes —los *bolos de amor*, los pastelitos perfumados con unas gotitas de agua de azahar; las *rosquilhas*, unas veces recubiertas de granos de anís y otras no; las *queijadas*; y el tiernísimo mazapán que se funde en la boca —, todas procedentes de la suntuosa cocina de la reina de los dulces sefardíes: Leonor Marais.[\[27\]](#)

Como era inevitable, hubo algunos judíos, sobre todo entre los de Deer Park, que se sintieron tentados por la solución pragmática de la pila bautismal. Al fin y al cabo, no podían ignorar que las clases terratenientes, cargadas hasta las cejas de hipotecas, estaban abiertas a la posibilidad de recibir ayuda del dinero judío a través de un buen matrimonio mixto. El modelo es bien conocido: la primera generación conservaba su acento y el conocimiento del hebreo (llegando incluso a veces a publicar comentarios eruditos en la lengua de sus antepasados), llevando las cuentas y la correspondencia mercantil en yídish o en ladino, y en ocasiones incluso luciendo una poblada barba. Sus vidas tenían un colorido especial debido al mantenimiento de ciertos hábitos de la última residencia familiar: Hamburgo, Altona, Ámsterdam, o Frankfurt. Pero en la siguiente generación, las barbas, los acentos y cualquier vestigio que pudiera quedar de una determinada forma de vestir habían desaparecido por completo; los patriarcas y las matriarcas aceptaban la asimilación, aunque no siempre resultara de su gusto. Samson Gideon pensó que a cambio de soltar un buen millón de libras en tiempos de la rebelión y la invasión jacobita, y otras oportunas trescientas mil para que Gran Bretaña pudiera entrar en la guerra de Sucesión española, permitiendo a Jorge II posar como el vencedor de Dettingen, lo normal era que lo nombraran baronet. Pero, a pesar de lo mucho que le debían, las altas esferas miraron a Gideon y vieron en él al tosco y pretencioso agiotista de la Bolsa y no le hicieron caso. Por muchos aires que se diera Gideon y a pesar de su insistencia en que en realidad no era partidario del proyecto de ley de naturalización, no tuvo más remedio que verse caricaturizado de forma grotesca. Un grabado antigubernamental llamado *La conferencia de los grandes con el judío dominante* muestra a Gideon diciendo en un inglés mal hablado y peor

escrito: «Queríos señores, mis buenísimos amigos, aí está la borsa reunida por mi tribu pa'l gran favor» [*Dare Gentlemens, my very good friends, dere be de puss collected by my tribe for de great favor*].^[28] Pero el honor al que aspiraba Gideon no hizo más que posponerse una generación. El padre sabía lo que había que hacer, y el bautismo de su hijo permitió a su heredero ser elevado, cuando llegó el momento, al rango de baronet. Convertido en lord Eardley, Samson Gideon el Joven contrajo matrimonio con una chica de impecable pedigrí inglés y sin más bulla ni alboroto el antiguo judío desapareció entre las filas de la nobleza terrateniente y sus elegantes casacas de terciopelo.

La Inglaterra hannoveriana era una oligarquía ansiosa de dinero y, por mucho que en las provincias algunos miraran de soslayo la desagradable perspectiva de participar en la caza del zorro en compañía de aquellos ambiciosos hebreos, fueron pocos los sectores de la sociedad georgiana que, en último término, no abrieran sus puertas a individuos de origen judío, llegando a la conclusión de que los «más privilegiados» de entre ellos harían lo correcto en la pila bautismal y añadirían un poquito de azúcar a sus bancos. Una tras otra, todas las instituciones se abrieron incluso a los que solo se habían convertido de boquilla. Durante el último cuarto del siglo XVIII, hombres que habían nacido judíos y cuyos padres en muchos casos seguían siéndolo se podían contar entre los integrantes de la Sociedad de Anticuarios, de la Royal Society, del Real Colegio de Médicos, de los distintos *colleges* de Oxford, de las logias masónicas (un lugar fundamental para desarrollar contactos sociales), como consejeros privados del gobierno de Irlanda, como abogados en los Inns of Court, los centros de formación de los juristas ingleses, y como altos oficiales de la Marina Real. Mantenían relaciones de amistad con las principales lumbreras de la cultura hannoveriana, con David Garrick y William Hogarth, y sus retratos fueron pintados por los mejores artistas, incluidos dos presidentes seguidos de la Real Academia, Joshua Reynolds y Benjamin West.

Como en otros tiempos y en otros lugares, la medicina judía hizo más amigos

que el dinero judío. Isaac Schomberg —hijo, nieto y hermano de médicos— fue el médico particular de Garrick y por lo tanto la última persona a la que este vio con vida en 1779. Se cuenta que el gran actor miró a su médico y amigo judío y dijo: «No por ser el último es el menos amado», frase que suena sospechosamente epigramática para haber sido pronunciada por un moribundo. Se cree que Thomas Hudson, que pintó un retrato amable y comprensivo de Schomberg, lo hizo en pago por los servicios prestados. Isaac era conocido por su «calidez y bondad de espíritu». En cualquier caso, la senda hacia la aceptación no dejó nunca de ser complicada. El padre de Isaac había nacido en Vetzberg, Württemberg, y su nombre era Meyer Löw. El hecho de que el padre de Meyer fuera también médico sin duda dio ánimos a su hijo, que, como otros jóvenes judíos de Alemania, pudo estudiar medicina en la universidad, en su caso en la Ludoviciana de Giessen. El doctor Meyer anduvo luego de un lugar a otro por diversos rincones del mundo asquenazí, ejerciendo su profesión en Schweinsberg y Metz antes de establecerse en Londres en 1721. Aunque su inglés fuera deficiente (como casi con seguridad lo sería) podría apañárselas en el yídish judeoalemán hablado por la mayoría de la congregación de Duke's Place. Y esa lengua fue un activo importante en el primer puesto que ocupó como médico de los asquenazíes, que constituían la mayor parte de la población de la City y del este de Londres. Aquel, sin embargo, no era el tipo de empleo con el que tal vez se conformara Meyer Schomberg (como por entonces se llamaba). Los judíos acomodados y bien relacionados de Duke's Place, muy satisfechos con aquel sabio doctor, cuyo inglés había ido mejorando a pasos agigantados, lo ayudarían presentándoselo a los mercaderes de la City, y Schomberg utilizaría sus propias estrategias para ampliar su clientela. Un testigo y admirador suyo a regañadientes decía de él que «hablaba con fluidez y era un hombre de modales insinuantes» que tuvo la energía necesaria para hacer algo que no se le había ocurrido nunca antes a ningún inglés de su profesión: alquilar una gran finca y, ciertos días, abrir sus puertas y poner a disposición de cuantos se presentaran una mesa bien provista. «Todos los cirujanos jóvenes eran

invitados y tratados con indiscriminada cortesía, que tenía la apariencia de amistad, pero cuya única finalidad no era, de hecho, más que inducirlos a que lo recomendaran a sus clientes.»[\[29\]](#) Esa cordial hospitalidad sin prestar atención al rango social se consideraba extrañamente inapropiada, pero tuvo los resultados esperados. La clientela de Schomberg creció hasta el punto de que en 1740 ganaba ya cuatro mil guineas al año. Fue nombrado miembro de la Royal Society en 1726, hermano de la Orden Regular del Cisne y de la logia masónica Rummer en 1730, y gran mayordomo de ambas instituciones cuatro años más tarde, garantizándose de paso un círculo aún mayor de pacientes. Por supuesto, resultaba muy útil el hecho de que el culto masónico se basara en la obsesión ritualizada que tenían sus seguidores con el Templo de Salomón. Meyer y su esposa Rachel tuvieron siete hijos y una hija, Rebecca. Su vida como profesional judío de clase media en Londres habría debido de estar llena de satisfacciones.

Aunque, en cierto modo, no la estuvo. Meyer riñó con otro médico, el sefardí Jacob de Castro Sarmiento, a quien, por algún motivo, no podía soportar y cuya carrera intentó frustrar por todos los medios, acusándolo en público de prescribir opiáceos de forma indebida y de otras diversas malas prácticas. Esta faceta peleona se la transmitió a su hijo Isaac, que se enzarzó en una agria disputa de dos décadas de duración con el Real Colegio de Médicos. La mayoría de los pacientes famosos de Isaac acudían a su consulta a pesar de que carecía del certificado del colegio.

Otro hijo, Ralph, se convirtió en una verdadera espina clavada en el corazón de su padre. Educado en Merchant's Taylor School, uno de los pocos lugares que durante un breve periodo admitieron alumnos judíos en el siglo XVIII, Ralph se convirtió en un joven disoluto y derrochador, por lo que fue enviado por su padre a diversas academias europeas, donde continuó malgastando la generosa asignación anual que le había concedido Meyer y que ascendía a cien libras.[\[30\]](#) No contento con despilfarrar el dinero de papá, Ralph intentó de hecho ponerle un pleito cuando aquel dejó de pasarle su asignación. Tras recibir la orden de

volver de inmediato a Inglaterra, Ralph se retiró a Scarborough, donde no había ni un solo judío, pero donde un conocido de la familia, el doctor Shaw, se ofreció a no perder de vista al joven derrochador. En cuanto tuvo conocimiento de que estaba siendo vigilado, Ralph se marchó todavía más lejos, a Malton, donde una vez más agotó con rapidez todos sus medios de subsistencia.

En un remedo de arrepentimiento, Ralph intentó reconciliarse con su padre, pidiéndole que le permitiera regresar a Londres para establecerse (al igual que había hecho uno de sus hermanos) como notario. Llegado a ese punto, Meyer no podía negar nada a su hijo. No solo accedió a su petición, sino que estableció a Ralph en un despacho cerca de la Royal Exchange con un socio que al poco tiempo empezó a quejarse de que Ralph descuidaba el negocio de mala manera. Poco después de aquello, Ralph hizo saber que la notaría no era lo suyo, ni mucho menos. Antes de que Meyer tuviera tiempo de descargar sobre él toda su cólera paterna, el joven se embarcó rumbo a Barbados, donde se colocó como preceptor en la plantación de una familia rica, logrando, no obstante, endosar a la cuenta de Meyer, que venía sufriendo sus desmanes desde hacía largo tiempo, cuantiosas facturas. Cuando le cortaron el crédito, Ralph volvió a Londres y, a pesar de la carrera que siguió llevando y que haría parecer monótonas las vidas de los protagonistas de las novelas de Fielding comparadas con la suya, logró ganarse el afecto y la mano de Elizabeth Crowcher, hija de un próspero mercader de Londres. Aquel habría sido el momento (como les ocurriría a muchos otros judíos ingleses de segunda generación) en el que una rápida visita a la pila bautismal habría venido muy bien para sellar el compromiso y organizar una boda en la iglesia. Pero no está muy claro que Ralph llegara a bautizarse nunca. De no haber sido judío, ¿por qué iba a haber seguido su último proyecto de carrera, el de hacerse médico como su hermano Isaac y como su padre, en Marischal College, en la Universidad de Aberdeen? Dentro del espíritu de la Ilustración escocesa, Marischal College se había convertido en la primera y única institución de Gran Bretaña que aceptaba judíos como estudiantes de medicina. Tras inscribirse en un curso por correspondencia, Ralph se sacó el

título de doctor en 1744. El doctor Ralph Schomberg, como ahora se hacía llamar, abandonó de nuevo Londres para abrir una consulta en Great Yarmouth. Durante los años singularmente tranquilos que siguieron, Elizabeth y él tuvieron una numerosa prole: diez hijos en total. Como su hermano Alexander, que tras educarse en Saint Paul's se bautizó y emprendió una brillante carrera naval que lo vio prestar servicio al lado de James Wolfe en la campaña del río San Lorenzo, Ralph realizó este paso a la anglicanización sin pensar siquiera en cambiar de nombre. Era simplemente el doctor Schomberg, un médico de provincias. En algunas ocasiones, por supuesto, la respetable normalidad de toda aquella situación lo sacaba de quicio y de vez en cuando hacía alguna escapada a Bath, donde, con el pretexto de tomar las aguas o de atender a otros pacientes, se las arreglaba para disfrutar al máximo de la sociedad. Al parecer, tampoco era el único judío que iba allí. «Bath está hoy llena y muy animada», decía Ralph alegremente en una carta a su buen amigo Emanuel Mendez da Costa, al que llamaba Manny, «circunstancia a la que contribuye en no poca medida la presencia de SAR el duque de York. No estoy ocioso. Tenemos buen número de Bnei Israel aquí».[31] Pero esos ocasionales paseos por la vida social parece que no bastaban para satisfacer las ansias de pequeñas travesuras que tenía Ralph. La imagen que le gustaba proyectar en su retiro de Pangbourne era la de un caballero rural valetudinario, médico a tiempo parcial, la de un alma moderada y honesta, que es como lo pintó Gainsborough, de cuerpo entero, apoyado en su bastón en el claro de un bosque de Albión, rodeado de robles. Pero según ciertas fuentes quizá no del todo cordiales hacia aquel judío amante de la rusticidad, más tarde lo pillaron metiendo mano en la colecta dominical de la iglesia.

Emanuel Mendez da Costa tendría también sus graves dificultades con la ley, pero no antes de hacerse un nombre como naturalista serio y estimable.[32] Al igual que los Schomberg, Da Costa era un judío de segunda generación, consciente del trayecto que había hecho su familia hasta Inglaterra (pasando por Portugal y Holanda) y del lustre de todo el clan Da Costa. Pero a diferencia de Meyer Schomberg, el padre de Emanuel fracasaría en una precipitada aventura

comercial. Esa desgracia indujo a sus hijos a buscarse cualquier tipo de anclaje en la sociedad británica, aunque todos ellos seguirían rumbos muy distintos. Uno de los hermanos de Emanuel, Jacob, que pasó a llamarse Philip, intentó fugarse con una prima suya y además rica heredera, Catherine da Costa Villalene. Cuando la joven rechazó la idea, Jacob tuvo el atrevimiento de ponerle un pleito por ruptura de compromiso.[33] Emanuel, por su parte, se convirtió en un apasionado de los fósiles, llegando a acumular una gran colección y a hacer alguna contribución al debate sobre la formación de la corteza terrestre, esto es, a las discusiones entre vulcanistas y neptunistas sobre si el papel primordial habría correspondido al fuego geológico o a las inundaciones. Emanuel, que también hizo sus pinitos en la historia del hebreo antiguo, produjo un número suficiente de reseñas respetables sobre tal o cual asunto para ser elegido miembro de la Royal Society y de la Sociedad de Anticuarios, tanto la una como la otra baluartes de los caballeros cultos del Londres georgiano. Para la pequeña nobleza científica, el judío experto en fósiles —y autor de una *Historia natural de los fósiles*— se convirtió por derecho propio en una encantadora curiosidad humana: el judío que seguía fiel a su religión y, sin embargo, se zambullía científicamente en la historia de la creación. Cualquier burla acerca de su condición de judío era en general de lo más ingeniosa. Invitado a colaborar en la creación de una gruta de fósiles para el jardín del duque de Richmond, su anfitrión le preguntó por los preparativos que debían hacerse para las comidas durante su estancia, «a menos que las langostas de Chichester sean una tentación por la que pueda ser seducido un hombre débil». Quizá hubiera otros alimentos que también «pudieran ser una abominación para su nación». Y a continuación vendría la expresión auténticamente conmovedora de la camaradería ilustrada: «Somos todos ciudadanos del mundo y vemos las diferentes costumbres y los distintos gustos sin desagrado ni prejuicios, como hacemos con los distintos nombres y colores».[34]

Emanuel parece que estaba bastante satisfecho con haberse establecido en aquella compañía de científicos y eruditos. Pero nunca tenía bastante, o bien, en

su opinión, era tratado injustamente por ellos. Su mujer era una Pardo, pero de la rama menos adinerada de la familia, y su arruinado padre los reprendía a él y a su hermano David por no haber hecho mejor boda, de modo que hubieran podido contribuir a la manutención de su pobre padre cuando llegara a la vejez. «No tengo ni un solo hijo —se quejaba con amargura el buen señor— que me eche una mano.» Emanuel y David no habían «seguido sus consejos y no habían encontrado esposas con buenas fortunas [y] a él le escandalizaba pensar que trajeran al mundo tanto pordiosero». Cuando se casaron, decía a sus vástagos, «erais jóvenes y estabais sanos y no teníais padre ni madre ni hermanas que mantener, sino solo a vosotros».

Emanuel no le hizo caso. Los fósiles lo tenían atrapado. Cuanto más grande se hacía su colección, más reseñas eruditas podía publicar, más admirado interés despertaba entre los naturalistas nacionales y extranjeros, y su red de corresponsales cultos se extendía desde Suecia hasta Francia. El conde de Buffon, el gran naturalista, lo sabía todo de él, así como Linneo. Tenía trato con el arqueólogo que había excavado Avebury y Stonehenge, sir William Stukeley, y con el gran médico y naturalista ya octogenario sir Hans Sloane. Fue gracias a los buenos deseos y al apoyo de estos patriarcas de la ciencia británica como Emanuel presentó su candidatura a la secretaría de la Royal Society, que, si la conseguía, traía aparejada una vivienda gratuita en Crane Court, a un paso de Fleet Street, junto con un salario de cincuenta libras. En la primavera de 1763, el nuevo secretario-bibliotecario se trasladó a Crane Court. Cuatro años después se reveló que Emanuel Mendez da Costa había malversado fondos de la Royal Society al registrar a algunos socios de pleno derecho (que habían pagado por entero su suscripción) como si fueran socios parciales (que la pagaban a plazos anuales), o bien embolsándose la diferencia o, más probablemente, considerándola una especie de préstamo sin intereses. El fraude se destapó cuando un socio se quejó de que su nombre había aparecido en la categoría equivocada y, después de las habituales expresiones de indignación incrédula, Emanuel fue despachado a la cárcel de King's Bench. Los horribles estereotipos

de los judíos estafadores parecían verse confirmados por el mismo tipo de persona que habría debido servir de ejemplo de lo que suponía la búsqueda desinteresada del saber. Lo cierto era que aquello no resultaba nada bueno para los judíos.

Sorprendentemente no resultó tan malo para Emanuel Mendez da Costa. Había perdido su gran colección de fósiles, la mayor parte de su biblioteca y a todos sus patronos y colegas, pero era tal su imparable y genuina seguridad en sí mismo, y tal el don que sin lugar a dudas tenía para la enseñanza, que se abrió ante él una carrera del todo nueva: las conchas. Se convirtió en el primer gran conchiliólogo de Gran Bretaña; de hecho, fue él el que acuñó el propio término. Dentro de King's Bench había otros caballeros y otras damas que inexplicablemente habían perdido su honra y su fortuna, pero que estaban encantados de recibir clases sobre fósiles y conchas de Da Costa, y él no tenía inconveniente en dárselas cobrando. En sus clases había entre quince y veinte alumnos, y había una demanda tan continua de ellas que al cabo de cuatro años pudo pagarse la salida de la cárcel. Para entonces había llegado a acumular tanto material como para escribir y publicar en 1776 sus *Elementos de conchiliología* y, dos años más tarde, en una nota de patriotismo científico, su *Conchiliología británica*. Ni uno ni otro libro le reportaron mucho dinero, pero en cierto modo se recuperó, sobre todo en el extranjero, de la deshonra sufrida, y se convirtió una vez más en una especie de personalidad en el ámbito de las ciencias naturales, añadiendo a su currículum nuevas credenciales provenientes de las academias extranjeras, desde Suecia hasta Austria; cuanto más se alejara de las dificultades, mejor. Una vez al mes, los lunes anteriores a la luna nueva, participaría en las discusiones de la Sociedad para la Promoción de la Historia Natural. Fue incluso capaz de infundir cierta elegancia moral a las libertades que se había tomado Linneo en su descripción anatómica de la concha llamada *Venus dione*, un bellissimo bivalvo de estrías de color malva-rosado cuyas partes había etiquetado Linneo, sin duda con suma delectación, con los nombres «ano», «vulva», «labios», etc. Mostrando una pudorosa extrañeza ante semejante

«obscenidad», Da Costa proponía utilizar en su lugar los términos «pendientes» y «declives». Los rabinos sin duda le darían su aprobación.

¿Tenían algo de judíos Ralph y Manny, y en realidad el resto de los hebreos más ricos y más cultos de Londres, con sus pretensiones de vivir a la moda, sus elegantes trajes y pelucas de redecilla, por no hablar de sus periódicas relaciones furtivas con la buena sociedad inglesa? ¿O eran solo judíos aguardando su completa asimilación? Por mucho que se desviaran del buen camino, no cabe duda de que aquellos dos granujas se consideraban a sí mismos judíos. Manny encargaba cada cierto tiempo peroles de «col ácida» a Elizabeth, la esposa de Ralph, a la que presumiblemente este había enseñado el arte de los encurtidos étnicos. Ante la llegada de los días santos del otoño, Manny se encargaba de desear a Ralph, recluido en una localidad tan absolutamente poco judía como Great Yarmouth, «un buen Rasasana [Rosh Hashaná]», aunque parece hartamente improbable que ninguno de los dos acudiera a la *shul* a oír tocar el *shofar*. Pero con sus modales típicamente cariñosos, incluso desde la cárcel de King's Bench, Manny se encargaba también de desear a Elizabeth «una feliz Navidad y un próspero año nuevo». Los dos eran el tipo de judíos de los que se quejaban los rabinos porque parecían preferir el pastel de Navidad a las *matzot*. De modo que, según los rigurosos criterios que predominaban en Lituania y Polonia, donde la observancia a la letra de la ley era del todo estricta (dejando a un lado, cosa que en general no podían hacer los judíos, quién estaba cualificado para determinar cuál era esa letra), tanto Manny como Ralph habían abandonado de forma definitiva el redil.

Para algunos guardianes de la integridad del judaísmo la cuestión del vello facial no era una cosa baladí. Seguir la vía del pelo en la cara o de las mejillas rapadas era decir al mundo que deseaba uno ante todo y sobre todo atenerse a sus modas y a sus dictados o, por el contrario, que los judíos habían recibido la orden de mantenerse separados con un distintivo de los demás. Rabí Hirsch Lewin, que se sentía escandalizado por la falta de formalidad de los judíos ingleses, sobre todo por las exigencias de los que se habían casado con mujeres

cristianas, que todavía pretendían que los invitaran a hacer la lectura de la Torá (como se invitaba a muchos), proclamó que el propio hecho de afeitarse violaba un principio fundamental de la Torá y le decía a uno todo lo que le hacía falta saber acerca de los pseudocuasijudíos de Inglaterra. Naphtali Franks, perteneciente a una dinastía transatlántica cuya madre, Isabel, le había avisado de las costumbres disolutas de sus primos de Londres, prosperó en la capital británica, siguió siendo judío, se casó con una prima suya y se convirtió en un gran dignatario de la sinagoga de Duke's Place, pero se afeitaba, llevaba peluca de redecilla y en todos los aspectos visibles tenía el mismo aspecto que cualquier otro individuo del mundo de la alta sociedad y los negocios. Cuando le preguntaron por qué se iba de Duke's Place, Rabí Hart Lyon contestó que esa era la primera cuestión religiosa que deberían haberle preguntado durante todos los años que había pasado en la sinagoga. Es cierto desde luego que, fuera como fuera, la comunidad de los judíos de Inglaterra rara vez se vio desgarrada por intensos debates filosóficos entre judíos y judíos o entre judíos y gentiles. Maimónides no hizo nunca su aparición por las charlas de café, y las potentes olas de judaísmo hasídico y mesiánico que asolaron la diáspora de la Europa oriental se convirtieron en meros bajíos y regatos superficiales cuando llegaron a las costas británicas. Sus discusiones casi siempre adoptaron la forma de las chillonas trifulcas que suelen desencadenarse en el seno de las familias o entre vecinos, y no la de un debate razonado. Un incidente típico fue el que tuvo lugar cuando el alboroto (producido habitualmente por las carracas de madera o *gregger*) que se oía al mencionar el nombre del malvado Amán durante la lectura del libro de Ester en la fiesta de los Purim llegó a ser tan tumultuoso que los dirigentes de Bevis Marks tuvieron que llamar a la guardia para que detuviera a los infractores más recalcitrantes. Entre ellos había un joven perteneciente a la familia Furtado y, aunque tal vez formara parte del grupo que luego se disculpó por el casi motín que habían desencadenado, su padre, Isaac, aprovechó la ocasión para denunciar en público a la sinagoga como un nido de hipócritas. «Renuncio a vuestro judaísmo [...] a los sentimientos y principios inherentes a

vuestro Mundo Futuro, y os he enviado la llave de mi cajón [situado debajo del banco que ocupaba en la sinagoga] para desgajarme por completo de una sociedad tan irreligiosa [...] Estáis hinchados, como si fuerais hidrónicos, de orgullo.» Era un escándalo, seguía diciendo, que el hospital para los judíos pobres del que tanto se enorgullecían tuviera solo seis camas; de que los pacientes fueran tratados en su mayoría por un boticario y no por un médico; y de que todo lo que les dieran de comer por Pascua fueran unas cuantas *matzot*. Al final de aquella notificación de renuncia llena de pomposos insultos (una especie de excomunión al revés) Furtado se encargaba de añadir que su esposa, Sarah, «también desea desgajarse de vuestra sociedad». No obstante, el colérico Isaac Furtado siguió siendo al menos un judío social, construyó viviendas para algunos pobres del East End y se aseguró de que lo enterraran en el cementerio hebraico. Esos últimos ritos resultaban a veces sumamente elocuentes. Joshua Montefiore, tío del estadista Moses Montefiore, mucho más famoso que él, llevó una vida de asombrosas aventuras coloniales —intentó colonizar para la corona la isla de Bulama, frente a las costas del África Occidental, y participó en la campaña emprendida para conquistar Martinica y Guadalupe con el fin de arrebatárselas a los franceses—, hasta que acabó estableciéndose en una granja de Vermont. Pero dándose cuenta de que su final estaba próximo hizo una copia del *kaddish* transcrito en letra inglesa para que su segunda esposa, que no era judía, pudiera leerlo en su funeral.

Algunos de los exabruptos lanzados contra el conservadurismo rabínico fueron más virulentos de lo habitual. En 1746 Meyer Schomberg publicó su *Emunat Omen* («El credo de un médico») en hebreo. Era una crítica fulminante de la mezquindad y la sofistería de los rabinos y las instituciones que dominaban el judaísmo ortodoxo, y de la interminable prolijidad escolástica y la hipocresía de los grandes pilares de la comunidad. Tanto él como sus hijos habían sido criticados por lucir aquellas postizas empuñaduras de espada, que eran más una medida necesaria de prudencia que un signo de frívola vanidad, por los gerifaltes de la sinagoga, que a menudo tenían queridas gentiles «como si con ello

cumplieran un mandamiento, sin la menor vergüenza [...] y además viven y cohabitan con ellas en íntimo amplexo, rechazando de paso a las hijas kosher de Israel, que son de nuestra propia carne y de nuestra propia sangre».[35] Casi con toda seguridad en quien pensaba Schomberg era en Yosef Salvador, uno de los líderes de la comunidad sefardí, pero del que se sabía que tenía trato con famosas cortesanas como Kitty Fisher o Caroline Rudd. Schomberg pasaba de los argumentos polémicos a los teológicos, invocaba los principios esgrimidos por Maimónides en su *Misné Torá* y afirmaba de paso que el rey David ya había reducido los 613 mandamientos de la Torá a once indispensables. La mayoría de los principios de Schomberg equivalían a una especie de deísmo levemente judaizado que él mismo (y otros hebreos de mentalidad parecida a la suya) consideraba que los acercaba más al tipo de fe ilustrada que profesaban en común. «La obligación absolutamente primera de un judío es creer en un solo Dios, en un Ser existente que hizo que existiera todo lo que tenemos ante nuestros ojos.»[36] Esto, que suena como una versión primeriza de judaísmo reformista, era un gesto de despedida, pues, aunque tanto él como dos de sus hijos permanecieron fieles al judaísmo, Meyer animó en realidad a sus vástagos a acercarse a la pila bautismal cuando consideraran que podía mejorar sus perspectivas de progreso. Solo el oficial de la marina Alexander (más adelante sir Alexander) e Isaac —uno bautizado, el otro no— habían cumplido las expectativas de su progenitor. Y, como suelen hacer los padres más duros de corazón, expresó su decepción dividiendo la inmensa mayoría de su legado entre esos dos, mientras que a sus demás hijos les dejó en herencia solo un chelín a cada uno. No es de extrañar que de viejo Ralph se viera obligado a meter la mano en la colecta dominical.

II. NARANJAS Y LIMONES

«Naranjas y limones»,(9)

dicen las campanas de Saint Clement.

«*Me debes cinco cuartos*»,

dicen las campanas de Saint Martin.

«*¿Cuándo me los pagarás?*»,

dicen las campanas de Old Bailey.

«*Cuando sea rico*»,

dicen las campanas de Shoreditch.[\[37\]](#)

«*¿Y eso cuándo será?*»,

dicen las campanas de Stepney.

«*Eso seguro que no lo sé*»,

dice la campana grande de Bow.[\[38\]](#)

Los judíos pobres eran los que vendían esas naranjas y esos limones. Las campanadas de la canción infantil recogida en el *Tommy Thumb's Pretty Song Book* trazan el mapa de la época. Saint Clement no era Saint Clement Danes, situada al final del Strand, sino Saint Clement Eastcheap, junto a los muelles del Támesis, donde se descargaban las cajas de cítricos traídos de Livorno por los comerciantes judíos. Cerca de Saint Martin —no Saint Martin-in-the-Fields, sino Saint Martin Outwich— estaba el prestamista que les había proporcionado el dinero necesario para comprar la fruta. Más les valía hacer una buena venta para devolverle el dinero adelantado, o el acreedor les clavaría sus garras y ellos — que no les cupiera ninguna duda— acabarían en la cárcel de Newgate, donde oírían las tristes campanadas de la iglesia de Saint Sepulchre, justo enfrente de Old Bailey. Sus viviendas —casas de pisos viejas y desvencijadas— estaban localizadas en las calles estrechas y los callejones que llevaban los nombres de los antiguos fosos (*ditches*): Houndsditch, Shoreditch, Fleetditch, algunos de los lugares de Londres más afectados por el hacinamiento y la pobreza. Whitechapel y Stepney —la parroquia de Saint Dunstan— estaban ya igual que durante otros dos siglos: atestadas de judíos asquenazíes —cerca de cinco mil— venidos de Polonia y de Alemania, a veces vía Holanda. Pero los archivos del *ma'amad* de

la sinagoga de Bevis Marks, en la City, ponen de manifiesto que también había sefardíes pobres —quizá unos mil quinientos— provenientes de Italia, Marruecos y Túnez, que habían llegado a Londres vía Livorno o Ámsterdam, y que estaban especializados en la venta de frutos secos, cítricos y tabaco. Desde Saint Mary-le-Bow y Cheapside los vendedores de naranjas reclamarían para sí un territorio de venta en el corazón de la City, alrededor de Leadenhall y Threadneedle Street, o más al norte, en el animado Finsbury Circus, o bien un poco más abajo, a lo largo de Cannon Street, más allá de San Pablo y de Fleet Street hasta el Strand y Leicester Fields, voceando su mercancía por las calles, con la esperanza de haber vendido todas sus existencias antes de que cayera la noche. Muchos no lo conseguían. Los archivos judiciales están llenos de vendedores de naranjas que tenían otra soga al cuello, no siempre legal.

La vida de los vendedores ambulantes no pasaba nunca cerca de los jardines de Teddington, Isleworth y Roehampton. Pero algunos de ellos, muchos incluso, quizá acudieran a Duke's Place y Bevis Marks la víspera del día de la Expiación o de Año Nuevo. Conocemos al menos a un judío sefardí pobre, pero devoto, que rezaba junto con los ricos en Bevis Marks, pues mientras él se encontraba dentro de la sinagoga el día de Rosh Hashaná, su hijo Abraham robaba pañuelos de seda y metros de buen paño, sin que por supuesto le preocupara la perspectiva de ser borrado del Libro de la Vida el año que estaba por venir.^[39] Mucho más dolor le habría causado a su piadoso padre escuchar el nombre de su hijo descarriado pregonado como víctima de un decreto de excomuniación, como les sucedía a todos los delincuentes judíos bajo la jurisdicción de Bevis Marks. A diferencia de lo que ocurría cuando las sinagogas se llenaban de gente con ocasión de las grandes festividades, los contactos entre los judíos afeitados y los judíos pobres con barbas habrían tenido lugar en su mayor parte a través de la beneficencia: con motivo de las visitas de los médicos y los boticarios al hospital de los Judíos de Mile End Road, el primero de los hogares para ancianos de Stepney, o cuando había visita de inspección en la escuela gratuita para niños judíos huérfanos fundada en 1723 por el patriarca de Duke's Place, Moses Hart,

trasladada luego en 1788, cuando aumentó su número, a Houndsditch.

La lengua que hablaba la inmensa mayoría era el yídish y un poquito de inglés entrecortado, aunque nunca tan deslavazado como el que tanto les gustaba reproducir a las groseras caricaturas teatrales y de los grabados. Jack Bannister, el gran actor de sainetes de Drury Lane, que sin duda conocía a cómicos hebreos como Jemmy Decastro, estaba especializado en el lenguaje nasal de los judíos, que nunca llegaba a ser lo bastante exagerado para el público de las galerías, que no paraba de reír. En ocasiones los cristianos se quedaban boquiabiertos al escuchar a cualquier judío vestido de forma humilde, con barbas y gorro, hablar en el inglés del rey sin los habituales sonidos guturales y silbantes que los caracterizaban. Cuando Samuel Taylor Coleridge oyó a un vendedor ambulante que pregonaba su mercancía de ropa vieja, le preguntó por qué no podía decir simplemente «OLD CLOTHES» [«ropa vieja»] en vez del habitual gruñido «Ol clo, ol clo» u «O' cloash, o' cloash». El escritor se quedó de piedra al oír la respuesta del hombre, pronunciada en un perfecto inglés: «Señor, puedo decir “old clothes” exactamente igual que usted, pero si tuviera usted que repetir la frase diez veces por minuto durante una hora seguida, también diría “ogh clo” como hago yo».[40] Coleridge confesaría que quedó tan abochornado que echó a correr detrás del pobre hombre y le dio un chelín a modo de disculpa.

La inmensa mayoría de judíos pobres de Londres estaba formada por vendedores ambulantes de mercancías de segunda mano de un tipo u otro. Tradicionalmente —como en Venecia durante los años de la fundación del gueto— esa era la única actividad que les estaba permitido desarrollar dentro de la legalidad. Incluso antes de que se levantaran algunas de esas restricciones (y en muchos sitios eso no ocurrió nunca), el comercio cotidiano de ropa usada y de mercería era la forma habitual de ganarse la vida que tenían los judíos pobres. Esos eran los judíos que se veían por la calle con un saco al hombro, vacío por la mañana y, si había suerte, con algún pequeño bulto de objetos listos para ser vendidos a media tarde. Pero había también incontables judíos que iban cargados

con su cajoncillo; a menudo eran los últimos en llegar, individuos a los que los dirigentes de Duke's Place o de Bevis Marks habían proporcionado un hatillo con el que empezar a vender artículos de buhonería. El dinero adelantado tenía que ser devuelto a plazos semanales o mensuales a medida que los vendedores fueran estableciendo su comercio callejero. Dentro de esos cajoncillos, colgados del cuello por medio de una correa (como podemos ver todavía hoy día a los vendedores ambulantes en muchos lugares del mundo), llevaban lápices, lacre, puños de bastón de fantasía, botones de cristal, agujas, alfileres y dedales, abanicos, estampas con toscos retratos del rey y la reina, figuritas de barro pintadas de cualquier manera, baratijas y objetos de bisutería, relojes de bolsillo, de vez en cuando algún reloj de cuco y ruibarbo seco, un valiosísimo curalotodo especialmente eficaz para tratar el estreñimiento y otros problemas intestinales. Una vez establecidas, las familias trabajaban por su cuenta, aunque como la buhonería y la venta de ropa usada eran tan territoriales, en los cafés y las expendedurías de grog de Houndsditch solía haber personas que amablemente les aconsejaban dónde les convenía no aparecer, o bien dónde había quedado un huequecito cuando fallecía otro vendedor ambulante.

La jornada del ropavejero daba comienzo antes del amanecer.[\[41\]](#) De las «grajeras» o casas de pisos desvencijadas de Houndsditch, Whitechapel y Mile End surgían los judíos barbudos, tocados con los sombreros planos de ala ancha que sus padres habían llevado en Brody o en Posnania. Al final del día llevaban encima varios otros sombreros superpuestos para venderlos en el Rag Fair, de modo que andaban por la calle con una torre de sombreros de varios pisos tambaleándose sobre su cabeza. Los hombres iban vestidos además en todo tiempo con largos gabanes tipo caftán, enormemente pesados, algunos bordados con hilo negro y un poco desgastados, a la vieja manera de los polacos. Como calzado usaban zapatos de hebilla, y no tanto botas. Si se gastaban demasiado, de forma que no pudieran ser reparados por los «remendones», bueno... siempre había más zapatos de segunda mano esperándolos. A veces marchaban solos por la calle; a veces acompañados de sus mujeres, con varias capas de delantales y

faldas de lana encima y una bolsa colgada del cinturón para la mercancía; y a veces llevaban también consigo a los chiquillos, pues los ocho o los nueve años era la edad a la que en cualquier caso había que iniciar a los niños en el oficio.

Antes que nada estaban las necesidades del estómago: un café de aguachirle tomado en alguno de los establecimientos de poca monta de las inmediaciones; un cuscurro de «hogaza de dos peniques», mojado en leche cuando había suerte; y si se sentían ricos, un trozo de pescado frito —una novedad inaudita hasta que los judíos sefardíes la introdujeron en Inglaterra— que se debía comer frío, la golosina habitual de las mesas de los mercaderes que habitaban en las lujosas villas a orillas del Támesis y del West End y en las zonas bajas del East End.[\[42\]](#) Para la mayor parte de los *schlepper* de ropa usada esa sería la única comida del día, entre otras cosas porque la mayoría de ellos eran kosher y como sus caminatas los llevaban hasta el West End o la zona del nordeste de Londres, no habrían encontrado proveedores de comida judía. Meyer Levy afirmaba que era capaz de aguantar todo el día «solo con el color de un trapo aceitoso», aunque otros llevaban una cajita de hojas de té con la esperanza de encontrar un poco de agua caliente y poder tomar una tacita de infusión a mediodía.

Aquel tipo de negocio era en extremo territorial, y todos se atenían a su propia ruta; a menos que no, en cuyo caso la cosa podía desembocar en insultos y golpes. En alguna ocasión dos compradores de ropa vieja podían ponerse de acuerdo y compartir una misma ruta y sus ganancias, llamadas *rybeck*. Las horas del alba veían la aparición de una procesión de hombres con un saco al hombro caminando hacia los mercados: Billingsgate, todo lleno de destellos escurridizos y de cubos llenos de tripas de pescado; Smithfield, reino de los delantales llenos de manchas de sangre; las avenidas de cueros colgados de Leadenhall; y Newgate, donde el maloliente foso de Fleetditch había sido tapado recientemente, convertido en una cloaca cubierta, y había sido pavimentado para hacer de él un mercado con soportales. Los días de calor, los que tenían más suerte se cubrían la cara con pañuelos perfumados y aspiraban el aroma de una naranja asaeteada con clavos de olor que vendían los naranjeros judíos. En todos

los mercados, mozos, transportistas y empaquetadores llevaban mandiles, polainas y zapatos para vender. Pero en sus caminatas algunos de aquellos ambulantes provenientes de Whitechapel, tras echar un trago matutino de coñac con agua, iban hasta los barrios portuarios del este —Shadwell, Wapping y Limehouse—, donde los marineros, con la cabeza dolorida, después de haber perdido su dinero mientras dormían en el suelo de cualquier taberna o en el regazo de alguna prostituta, vendían a los judíos cualquier objeto que sacaran de sus bolsas o de sus petates.^[43] Si los ropavejeros tenían suerte y eran espabilados, ya sabían cuáles de aquellos lobos de mar habría podido echar el guante a los galones y los alamares de algún oficial y arrancárselos de la casaca o del sombrero. Podía uno pasarse la mañana en busca de ese tipo de oro: cuanto más al este en dirección a los cuarteles de Woolwich, más soldados, más adornos (algunos recuperados de los caídos en la lucha y escondidos por los amigos). Río abajo, al término de las caminatas que llevaban hacia las zonas del este, aguardaba un lúgubre tesoro: las carracas, los buques-prisión atracados en el estuario del Támesis donde los amables capitanes ponían a su disposición la ropa de los reos. Puede que a los prisioneros les llegara parte del dinero, pero al precio estipulado por el comprador, y solo después de que el capitán y su tripulación se llevaran el correspondiente pellizco por sus servicios.

Los vendedores ambulantes de la parte occidental, bajando por Cannon Street desde Tower Hill camino de la City, se dirigían a las cuadras de caballos y coches de alquiler, donde encima de sus animales vivían los cocheros junto con sus familias. Eran los lugares en los que podían adquirir sillas, arneses, riendas, fustas, botas y faroles de carruaje, todo ello de segunda mano, así como los preciados «cristales» que habían sido las ventanillas de los coches y que podían ser recortados, en caso de necesidad, mediante trozos de diamante en bruto que podían adquirirse en Whitechapel. Los compradores más emprendedores se dirigían entonces a los barrios de clase media del West End: una buena caminata hasta Fitzroy Square y Bloomsbury, pero con la reconfortante perspectiva de tentar a la esposa de cualquier comerciante con algún objeto de loza, de vidrio o

de bisutería a cambio de algún vestido largo tiempo olvidado en el armario que la buena mujer sabía que su marido no iba a echar nunca de menos. Se habría producido el inevitable regateo entre las criadas de la señora y los judíos, pues hasta la mujer de un tendero o de un maestro tintorero era impensable que tratara directamente con aquella gente innoble. Por último estaban las callejuelas traseras y las entradas de servicio que daban acceso a las casas de los grandes señores y de los ricos del West End: Hanover Square, a la sombra de la iglesia de Saint George; Mayfair, Cavendish y Devonshire Square. Se decía que los judíos animaban a los lacayos y a las doncellas de las señoras a birlar cosas a sus amos, pero lo cierto era que la ropa desechada de las gentes elegantes tenía que ir a parar a alguna parte, y los criados sabían muy bien qué piezas del guardarropa no tenían que volver a ser vistas nunca más. En las casas grandes rara vez se llevaba la cuenta de los pañuelos. Al saco iban a parar calzones y calzas, pelucas de redecilla o de lazo pasadas de moda, guantes y medias, incluso vestidos de satén o de seda que hacía años que nadie se ponía.

Pasadas las doce, pasada la una, llegaba la hora de emprender la marcha de regreso, hacia el oeste desde la zona de las carracas o hacia el este desde el Strand. En ese momento muchos de los vendedores llevaban puestos dos o tres sombreros, y los sacos iban bien cargados; pero nunca lo bastante llenos como para no aprovechar la ocasión y dejar de pararse en algún café o incluso en plena calle con cualquier individuo que pensaban que pudiera estar dispuesto a desprenderse de un objeto o dos. De todos los rincones de la ciudad, desde Limehouse y Leicester Fields, desde Tottenham Court Road y Gray's Inn, el ejército de judíos tocados con varios sombreros superpuestos confluía automáticamente en un mismo lugar, como si se tratara de una peregrinación: en el Rag Fair, la «Feria de los Harapos», el rastro de Londres. Consistía apenas en unos pocos metros de terreno al final de Rosemary Lane (hoy Royal Mint Street, la prolongación de Cable Street) en el lado de la torre correspondiente a Whitechapel. Pero se había convertido en una de las atracciones de la ciudad. Los turistas acudían hasta allí para mirar embobados el espectáculo, entre los

empujones o la indiferencia de la gente, o para que unos niños chicos, adiestrados para localizar los pañuelos Kingsmen de brillantes colores que no fueran guardados a buen recaudo en el fondo de los bolsillos de su casaca, les robaran el moquero. En realidad, el pequeño ejército de Fagin no era una invención.⁽¹⁰⁾ A las horas de «mayor negocio», entre las tres y las cinco en invierno, o entre las cuatro y las seis en verano, se juntaban en la Feria de los Harapos más de mil ropavejeros que vaciaban sus sacos, en general en un tramo de suelo cubierto con un trapo o una manta. En el perímetro exterior se encontraban los especialistas, que hacían sus negocios desde un puesto fijo o desde alguna tienda, vendiendo pelucas y gafas, relojes y sombreros. Pero la mayor parte de aquel espacio atestado de gente era un bazar escandaloso, un teatro de gritos a voz en cuello, de dedos rapaces, de intercambios de retales y piezas extrañas; de insultos y de acusaciones que a menudo daban lugar a peticiones y como consecuencia a una nueva petición por parte de los vecinos del barrio para que los magistrados clausuraran la Feria de los Harapos. El silencio se adueñaba de la feria tan solo el viernes por la noche y el sábado, pues a diferencia de los judíos acaudalados que no podían mantenerse lejos de la Exchange Alley ni siquiera después de los oficios del sábado, los hombres del mercado de la ropa usada amaban y respetaban sus sabbat: sus hogazas de pan y su pescado; sus velas y su vino aguado; sus canciones y el lavado de los niños, a los que había que quitar la mugre de la semana.

Fue solo durante la primera década del siglo XIX cuando el carnaval de los traperos fue sustituido por una Lonja de la Ropa Vieja, creada por el emprendedor Lewis Isaacs, uno de los primeros verdaderos hombres de negocios judíos de Londres fuera de los magnates financieros de la City. Gracias a su perspicaz astucia Isaacs compró la totalidad de los Phillips Buildings de Houndsditch, situados entre Cutler Street y White Street, rodeó el solar por sus cuatro costados con una valla y lo cubrió con un pequeño toldo para protegerlo de la lluvia. Cobraba medio penique por la entrada, asegurándose así de que solo

tuvieran acceso a sus instalaciones los «acaparadores» —los intermediarios—, y colocó para su comodidad varias filas de sillas y bancos en medio del recinto. Alrededor del perímetro los vendedores de pasteles, de pescado frito y de cerveza hacían su negocio (con los que no fueran demasiado quisquillosos en lo tocante a la observancia kosher) mientras tenía lugar la compraventa.

Hubo algo que no cambió mucho con la transformación de la Feria de los Harapos en la Lonja de la Ropa Vieja: la dificultad de distinguir lo que era legal de lo que no lo era. Pocos compradores se molestaban en hacer preguntas, aunque de las actas de los juicios de Old Bailey, el Tribunal Penal Central de Londres, se desprende que los compradores se acercaban a los acaparadores en la idea de que eran peristas, preguntando específicamente por artículos que sabían que habían sido adquiridos de manera ilícita, y siendo despedidos con gesto de asombro y de disgusto. Casi todo Londres estaba al corriente de que Rag Fair era un lugar en el que el comprador de hoy sería el receptor de mañana. Y de hecho había peristas famosos, como la señora Sherwood, de Bowl Yard, o Isaiah Judah, a los cuales nunca se pudo echar el guante por falta de pruebas sobre el origen de sus pañuelos Kingsman o de diversos tipos de anillos y relojes. En la época tanto de la Feria de los Harapos como de la Lonja de la Ropa Vieja hubo un próspero comercio de exportación de objetos usados con destino a los países de Europa e incluso más allá, al norte de África, América y el Caribe (casi con toda seguridad contaminado por el tráfico de esclavos). Ropa de hogar, mantones y chales entraban y salían del país sin que pudiera hacerse gran cosa al respecto. Una de las acaparadoras reconocía que el tiempo transcurrido entre lo que tardaban los traperos en comprar y vender sus artículos era de unos cinco minutos.[\[44\]](#)

Donde había peristas siempre tenía que haber vendedores, más siniestros y violentos, que los abastecieran. Y nada les impedía vivir a costa de su propia gente. A veces robaban los cajones de los buhoneros de mayor nivel, que a su vez se habían abastecido de fuentes más que dudosas. Abraham Davis, al que robaron su mercancía en 1778, enumeraba entre los objetos que contenía su

cajón un auténtico tesoro ambulante, incluidos 78 relojes, 30 anillos de oro, otras 30 hebillas también de oro (para camisas, zapatos y casacas) y objetos de plata a porrillo.^[45] Muchas de las acusaciones vertidas contra el conjunto de los judíos, en especial la de que se dedicaban a recortar las monedas de plata, eran estereotipos reciclados del antisemitismo medieval. Un reproche habitual que se les hacía, por ejemplo, era que los clientes incautos que compraban en la Feria de los Harapos eran engañados al recibir el cambio, pues de hecho les devolvían monedas con el peso recortado. Pero es indudable que existía una subcultura de delincuentes judíos que operaban en la City y en el East End (junto con otra subcultura rival irlandesa). De tanto en tanto se producía algún crimen espectacular que desembocaba en repercusiones negativas para toda la comunidad, y los responsables de esta llegaron a sentirse tan alarmados ante semejante situación que Moses Hart y Naphtali Franks suministraron a sir John Fielding, el omnipresente magistrado de Bow Street, información sustancial acerca de los judíos sospechosos de llevar a cabo actividades delictivas. En 1771 fue con Fielding con quien Daniel Isaacs, perteneciente a una banda de atracadores judíos (en su mayoría originarios de Holanda), descargó su mala conciencia y confesó el robo cometido en una casa de Chelsea que había salido mal. Isaacs delató a sus cómplices esperando que, una vez reconocida su participación en los hechos y después de haber contribuido a la captura de los malhechores, los supervisores de las obras de caridad de Duke's Place encontrarían la forma de ofrecerle algún tipo de ayuda monetaria. Como es natural, sus esperanzas se vieron frustradas.

El caso fascinó a todo Londres, entre otras cosas porque el cabecilla de la banda era un malvado médico judío, Levi Weil, que se había sacado su título de doctor en la Universidad de Leiden, pero que había descubierto que su vocación era atracar casas en Inglaterra en complicidad con su hermano Asher. A finales de la primavera de 1771, un miembro de la banda de los Weil inspeccionó la residencia de una viuda, la señora Hutchins, en King's Road, metiéndose dentro con el falso pretexto de andar buscando a un individuo que por casualidad

conocía la dueña de la casa. Era una noche calurosa del mes de junio. La banda permaneció un rato al acecho en los alrededores de los jardines de Chelsea hasta que se decidió a entrar en casa de la señora Hutchins. Tras forzar la cerradura, maniataron a los criados, cubrieron el rostro de una criada con sus propias enaguas echándoselas por encima de la cabeza para que no pudiera reconocerlos, y por último exigieron que les entregaran todos los objetos de valor. Cuando uno de los criados logró liberarse, se desencadenó una pelea a la desesperada en el curso de la cual el audaz muchacho fue herido de muerte de un disparo junto con una de las doncellas. Los hermanos Weil le robaron 74 guineas y un reloj a la viuda que, aterrorizada, vio morir a sus servidores. Cuando Isaacs descubrió todo aquello ante Fielding, los malhechores fueron detenidos y, tras un juicio sensacionalista celebrado en diciembre de 1771, pura carnaza para la prensa sedienta de crímenes, los hermanos Weil y otros dos de sus cómplices fueron ahorcados. Se juntó una multitud enorme, incluidos bastantes judíos, para ver la ejecución. A diferencia de lo que solían hacer los capellanes de Newgate, los rabinos que habían asistido a los reos durante su confinamiento (y que los habían excomulgado en la *shul*) no estuvieron presentes en el acto final. Aquello era un mero espectáculo de teatro delictivo, pero al concluirse el juicio ya se había producido un momento asombroso cuando, tras pronunciar la sentencia, el juez que presidía el tribunal se desvió de lo que era su costumbre y felicitó a todos los judíos (incluso a Isaacs, el delincuente que había delatado a sus compañeros) por la colaboración con las autoridades, actitud que mostraba su gran espíritu cívico, y manifestó además su esperanza en que «nadie estigmatice a toda una nación por culpa de unos pocos malvados».[\[46\]](#) Más británico no podía ser.

III. EL PROFETA DANIEL

Dan Mendoza no habría tardado mucho en acabar colgando de una soga en Tyburn. Como era un joven en paro, le pidieron que transportara «mercancías de

distintos tipos desde la costa [a la ciudad y me dijeron] que me proporcionarían un caballo excelente para ese fin [...] Inmediatamente después de comprometerme a ello me comunicaron que me habían seducido con el fin de que diera escolta a mercancías de contrabando y me dijeron asimismo que se suponía que debía guardar y proteger (incluso a riesgo de mi vida) cualquier cosa que se quisiera confiar a mi cuidado». [\[47\]](#) Pero él no quería tener nada que ver con todo aquello, ni de lejos, entre otras cosas porque sabía que no siempre iba a ser capaz de controlar del todo su alarmante fuerza, aunque jurara y perjurara que nunca fue un tipo despiadado. Y, en efecto, cuando vio a Humphreys convertido en un bulto sanguinolento como consecuencia de los golpes que le había propinado en el tercer y último combate entre ellos, se encargó, como por lo demás pudo comprobarse, de permitir que su enemigo derrotado conservara un poco de dignidad, en vez de tratarlo, como solía ser habitual, con muestras de evidente menosprecio. Costaba trabajo saber qué Mendoza iba a aparecer en un momento dado, si el feroz gorila o el paladín judío. Alcanzaba enseguida el punto de ebullición, la fuerza de sus contundentes puños era tremenda y sus objetivos eran seleccionados con un cálculo mortal. El extraordinario libro de Mendoza titulado *El arte del boxeo*, publicado por primera vez cuando se encontraba en la cumbre de su espectacular carrera, con solo veinticuatro años, explicaba con precisión clínica a los principiantes (Daniel tenía tanto de médico como de profesor) los efectos que los distintos golpes podían tener en la anatomía del contrincante. Un puñetazo entre las cejas podía dar lugar a una ceguera transitoria; uno detrás de la oreja izquierda podía inundar el cerebro de sangre, causando una especie de ataque; un golpe fuerte en las sienes, el *stunner*, podía resultar literalmente letal; uno en «las costillas» o en los riñones podía «suponer una tortura tremenda para él y dejarlo cojo durante algún tiempo», además de causarle una «descarga instantánea de orina» que le mojara los calzones, lo cual constituía siempre un golpe psicológico muy conveniente. Un puñetazo descargado con fuerza en la boca del estómago, en el plexo solar, desencadenaría un vómito de sangre, pero si tenía uno la mala suerte de recibir

uno de esos mamporros (y eran la especialidad de Humphreys) estaba demostrado que la severidad del golpe podía evitarse doblando el tórax sobre el estómago y respirando profundamente al mismo tiempo.[\[48\]](#)

Al comienzo mismo del *Arte del boxeo*, Mendoza aclaraba que todos aquellos consejos prácticos no iban dirigidos tan solo a los púgiles profesionales o incluso aficionados, sino a toda la ciudadanía en general que viviera en un mundo urbano peligroso. Llamaba específicamente a su obra el «arte de la autodefensa», y a diferencia del manual holandés de finales del siglo XVII del luchador Nicolaes Petter, ilustrado por Romeyn de Hooghe, el de Mendoza es el primer libro de ese estilo que se presenta de esa forma. La práctica de las «peleas», dice —es decir, los combates organizados a puñetazo limpio y sin guantes—, ha sido acusada de «rayar en la brutalidad y la canallada», pero eso supone malinterpretar su verdadera finalidad, que es la seguridad y el respeto de uno mismo que deben tener todos los ciudadanos.

Hay que confesar [...] que el conocimiento de la ciencia es útil y necesario para cualquier hombre de espíritu ni más ni menos que para protegerse a sí mismo cuando es insultado [...] para un hombre incluso de la constitución más inofensiva la familiaridad con este arte no puede por menos que resultar útil, pues le permite andar por las calles con idea de seguridad y si decide no soportar un insulto tiene la satisfacción de reflejar que está en su mano no hacerlo.[\[49\]](#)

La población de Londres que Mendoza consideraba especialmente vulnerable al insulto verbal y físico era en efecto una muy concreta: el colectivo al que él mismo pertenecía. Aunque en ningún pasaje de su manual de boxeo señala en específico a los judíos como si estuvieran necesitados en grado sumo de resolución y del «arte» de responder a los ataques verbales y físicos de los que eran objeto a diario, es evidente por las anécdotas que se conocen de vida juvenil, relatadas en sus memorias, que fue la experiencia formativa la que hizo de Mendoza no solo un luchador, sino también un maestro para los indefensos y los más vulnerables. Ningún judío antes de él en ninguna parte había hecho nada parecido, desde los tiempos de los autores de los libros de los Macabeos. De su

padre, nos dice, aprendió la diferencia entre el «valor verdadero y el falso», y también la diferencia entre la mera intimidación y la autodefensa propiamente dicha. Nadie «aborrecía más el carácter de un bravucón o de un hombre pendenciero»; pero

siempre que volvía yo a casa con un ojo morado o con cualquier señal externa de violencia, mi padre no dejaba nunca de indagar estrictamente y de preguntar el motivo de mi estado, reprendiéndome con severidad cuando resultaba que yo mismo me había metido gratuitamente en una disputa; en cambio, si descubría que mi actuación había sido solo para defenderme o por cualquier otro motivo justificado, me perdonaba con gran magnanimidad y afirmaba que no ejercería nunca su autoridad paternal para impedir que actuara en defensa propia cuando fuera atacado injustamente.[\[50\]](#)

Siendo todavía un chaval se había metido ya en muchos líos, pero nadie sentía con mayor viveza que él la necesidad de que los judíos se rebelaran contra la intimidación. En cierto sentido los contragolpes de Mendoza no eran muy distintos de los contragolpes filosóficos de Menasseh ben Israel o Moses Mendelssohn, por cuanto los tres entendían que la experiencia de los judíos tenía aplicación fuera de ellos mismos y podía afectar al resto de la humanidad. Cuando Mendoza afirmaba que las cualidades que él propugnaba (en su caso la autodefensa «fogosa» y la capacidad de contraatacar), aunque esenciales para su propia especie, eran por extensión esenciales para casi toda la ciudadanía, estaba muy cerca de la creencia de Mendelssohn en que la diversidad tolerante, además de buena para los judíos, era también lo mejor para el mundo en general.

Puede que Mendoza no fuera un parroquiano regular que acudiera todas las semanas a Bevis Marks, aunque de hecho tampoco sabemos a ciencia cierta que no lo fuera. Su padre y su madre, pertenecientes a una familia sefardí modesta, pero no pobre, eran con toda verosimilitud judíos practicantes, pues se encargaron de enviar a Daniel a la escuela israelita, casi con toda seguridad a la Escuela Gratuita fundada por Moses Hart, donde aprendió hebreo y estudió los textos religiosos. Pero sus memorias dejan meridianamente claro que aprendió también un correcto inglés y otras materias «modernas» como las matemáticas.

Esta educación mixta fue trascendental para la consecución de la fama, pues permitió a Mendoza entrar en el mundo de los no judíos en pie de igualdad y con gran confianza en sí mismo; de hecho, con el perspicaz dominio de la expresión que ponen de manifiesto todas y cada una de las páginas de sus libros. Al margen de que permaneciera o no dentro del redil, no hubo en la vida de Mendoza ningún momento en el que no fuera del todo consciente de su condición de judío; en efecto, toda su identidad pública y profesional, y su determinación de enseñar su arte a otros jóvenes judíos se construyeron alrededor de ella, y en ese sentido fue un verdadero modelo de precursor del judío no rabínico sin complejos, localizado con mayor frecuencia en los escritos de los deístas. Nadie fuera del pequeño círculo de los eruditos habría prestado demasiada atención a sus manifestaciones. Pero en Gran Bretaña todo el mundo, desde el rey en Windsor hasta los matones de Bermonsdey, sabía quién era Mendoza el Judío.

Desde el primer momento hubo algo en Daniel que llevó a los más incautos a meterse con él —quizá la arrogancia de aquel chico bajito, pero fornido— y su aprendizaje comportó toda una serie de lecciones impartidas a matones demasiado grandes para él: primero fue el hijo de un maestro vidriero con el que había trabajado como aprendiz después de su *bar mitzvá*; luego, cuando se puso a trabajar para un verdulero de la zona, los fanfarrones del barrio que se habían acostumbrado a insultar a las mujeres del negocio familiar «debido a su religión judía».[51] Meterse con los judíos no era buena idea cuando el judío en cuestión era el pequeño Mendoza. En cierta ocasión, en uno de los múltiples oficios que desempeñó (comerciante de té, confitero, estanquero) Daniel viajó con un primo suyo a Northampton, donde le habían dicho que las perspectivas de trabajo quizá fueran mejores. De camino a la ciudad, al salir de una taberna se encontraron con un matón de la localidad que dijo para quien quisiera escucharlo que «odiaba ver a unos tíos como nosotros paseando por la plaza» y que «era una lástima que no nos mandaran a Jerusalén».[52] Tras la inevitable «bronca» en la que el bocazas aquel se llevó la peor parte pese a ser el mejor púgil de Northampton, el padre

del individuo salió de hecho a buscar a Daniel (o al menos eso cuenta el propio Mendoza) para felicitarlo por haber propinado a su díscolo hijo el correctivo que él no había sabido darle. Los dos muchachos recibieron la orden de hacer las paces, y no dudaron en darse un buen apretón de manos. Ahora que todos eran buenos amigos, el padre de Northampton se ofreció a dar comida y alojamiento gratis a los dos primos judíos durante todo el tiempo que quisieran permanecer en su casa. ¿Demasiado bonito para ser verdad? Tal vez sí.

Una de esas primeras pendencias cambiaría la vida de Mendoza. Por entonces estaba trabajando para un comerciante de té de Whitechapel, y cuando llegó procedente del muelle un mozo que traía un envío, Daniel le ofreció la habitual pinta de cerveza y una propina por sus servicios. Eso era lo que solía pagarse. Pero por el motivo que fuera aquel mozo en particular se sintió ofendido, rechazó la cerveza, exigió más dinero y se comportó de un modo tan amenazador que Dan, pese a tener solo dieciséis años, decidió plantarle cara. Los dos hombres se quitaron los ropajes y salieron a pelearse a la calle, donde pintaron un cuadrilátero con tiza en el suelo, y aunque, como de costumbre, Daniel era inferior en estatura, en edad y en corpulencia a su oponente, propinó una buena zurra al que lo había ofendido con tanta audacia. Se reunió a su alrededor una multitud. Entre los circunstantes se hallaba, al parecer por casualidad, Richard Humphreys, apuesto y fornido, por aquel entonces auténtico modelo de hermosura pugilística, de fuerza y elegancia, anunciado como «EL BOXEADOR CABALLERO», muy por encima de la larga serie de antiguos soldados, marineros, estibadores y jornaleros de buenos puños que componían la mayoría de la hermandad de púgiles.[\[53\]](#) Pero Humphreys era además un astuto gestor de su propia carrera, y sabía reconocer en cuanto lo veía a cualquiera que tuviera madera de estrella, potencial para el teatro o para la taquilla. De modo que, antes incluso de ver boxear a Mendoza, se ofreció espontáneamente a actuar como segundo suyo en aquel combate. A sus dieciséis años, el adolescente batió a aquel zopenco, mucho más grande que él, y lo obligó a rendirse: moviéndose de

un sitio para otro como si estuviera bailando, con el cuerpo agachado casi a la altura del suelo, convirtiéndose en un blanco esquivo, bloqueando con el brazo todos los golpes que intentaba darle su contrincante y propinándole luego un auténtico chaparrón de puñetazos en tropel. A cada minuto que pasaba viendo aquella lucha callejera, Humphreys iba convenciéndose cada vez más de que estaba contemplando el futuro, que tenía ante su vista un fenómeno prodigioso. Olía a espectáculo; olía a dinero.

Todavía no había llegado la hora de ir a por el muchacho, que fue haciéndose conocer por una sucesión de tipos pesados y lentos, a menudo marineros y trabajadores de los muelles que iban buscando pelea. Las cosas no salían siempre como Mendoza se esperaba. Hubo una vez, cerca de los muelles de Saint Katharine, en la que sus amigos y él se encontraron con una pelea entre dos mujeres que daban gritos y se escupían al tiempo que se clavaban la mirada una a otra, mientras una multitud de hombres las abucheaban y las jaleaban a un tiempo. «Nunca me gustó ver competiciones de este estilo y por consiguiente intenté reconciliarlas, aunque todo fue en vano.»[\[54\]](#) Su intervención fracasó, de modo que Mendoza apostó algún dinero por una de las amazonas y ganó. Aquello sentó muy mal al novio de la perdedora, que era un marinero, así que se desencadenó una segunda pelea. Varios días después Mendoza fue abordado por una pandilla de individuos que pretendían vengar a la chica que había resultado perdedora y a su compañero, pero además valiéndose de porras. Tras recibir una paliza que lo dejó inconsciente, Mendoza fue dado por muerto. Aquella derrota no hizo más que arreciar sus ansias y empezó a hablarse de su intrepidez por doquier, desde Kent Road hasta Shepherd's Bush, y entre toda la afición desde Brighton hasta Bristol. Humphreys salió en su busca de nuevo. Halagado —¿cómo habría podido no estarlo?—, Mendoza se dejó adoptar, enseñar, entrenar y patrocinar. Todavía había cierta incertidumbre en su mente sobre si debía escoger aquella profesión o no. Había habido luchadores judíos, sobre todo entre los sefarditas de Londres, conocidos del público en años pretéritos. *Boxiana* habla de «Isaac Mousha» (cuyo verdadero nombre sospecho que debía de ser

Smouha) y de Abraham da Costa, que se enfrentaron a Jack «el Yesero» Lamb en la década de 1750, aunque los dos salieron derrotados. En efecto, hubo risitas mal escondidas ante la derrota de la «Tribu de Israel». «Desde luego se sintieron terriblemente decepcionados al ver que el CORDERO(11) no era tan tierno como ellos se habían imaginado, pues resultó ser algo que a ellos no les gusta nada: ¡un magnífico trozo de carne de cerdo!»[55]

Mendoza no daría pie a una diversión tan fácil: aquel judío cómicamente atrevido intentó mantener un perfil bajo. Humphreys sería su promotor y su maestro. Entrenaban juntos. Organizaron combates que atrajeran al público y también al dinero, el más importante de los cuales fue el enfrentamiento con Tom Tyne, famoso por su brutalidad. Mendoza perdió, pero luego no tendría problemas en organizar peleas por veinte o treinta guineas, lo que sería el comienzo de la obtención de importantes premios en dinero.

Fue durante los preparativos para otro combate de este estilo cuando las cosas se torcieron entre el mentor y su protegido. Humphreys había arreglado con un amigo suyo para que Mendoza se entrenara en una casa de su propiedad en Epping Forest. Pero enseguida resultó evidente para Daniel que la casa en cuestión era un burdel, y su vena de santurronería burguesa que nunca dejó de estar presente se sintió ofendida por semejante insulto, por mucho que fuera involuntario. A Mendoza le dio un ataque de mortificación; llegados a ese punto fue entonces Humphreys el que se sintió ofendido, entre otras cosas porque, sin Mendoza, su protegido, que era la verdadera estrella, perdía el dinero que le correspondía como su promotor. O sea que el muchachito judío pensaba que podía seguir por su cuenta, ¿no? Una buena somanta de palos le enseñaría que las cosas no eran así. Y si era necesario sería él mismo quien se la propinara. Es el cuento más viejo en la historia del deporte y en esta ocasión sería verdad.

Se encontraron, ya fuera a propósito o por casualidad, en el pub The Roebuck de Aldgate. Delante de los clientes, muchos de los cuales eran seguidores y admiradores suyos, Humphreys desafió a Mendoza. «Después de utilizar un

lenguaje harto calumnioso e insultante, me agarró por el cuello de la camisa y me la desgarró con suma violencia.» The Roebuck era un pub de Humphreys, y Mendoza sabía muy bien que no debía intentar saldar sus cuentas en ese lugar. Dijo al que había sido su amigo y ahora era su adversario que «aunque prefería no darme por ofendido por sus insultos en ese momento —“darse por ofendido” era la expresión clave usada por los boxeadores para indicar que el agravio iba a convertirse en un enfrentamiento físico— podía tener la seguridad de que no iba yo a olvidarlo fácilmente y que no dudaba que llegaría el momento en el que me las pagaría».[56]

Humphreys esperaba que Mendoza quisiera abarcar más de lo que podía, y presumió que otros le administrarían el castigo debido y que no haría falta que lo hiciera él. Se organizó una pelea en el hipódromo de Barnet contra el segundo boxeador más famoso y formidable de Inglaterra después del propio Humphreys: «Butcher» [«Carnicero»] Martin, de Bath. Mendoza tardó 26 minutos en acabar con el Carnicero. Poco tiempo atrás, Humphreys había necesitado una hora y tres cuartos para deshacerse de él. Peor aún, a raíz de la famosa victoria sobre el Carnicero de Bath, Mendoza valía mil libras para los buenos señores del séquito que fue detrás de aquel héroe inesperado en una larguísima fila de cabalgaduras y de carrozas, y que cerraba la plebe que gritaba: «¡Mendoza, Mendoza, Mendoza por siempre!». Había dado comienzo el culto del combatiente judío, el estallido de entusiasmo más inesperado de la Inglaterra de la época de la Regencia.

Para Dick Humphreys aquello resultó sumamente embarazoso, incluso intolerable. Lo único que podía parar en seco a Mendoza era una derrota a sus manos; más que una conquista, sería una lección para aquel pequeño judío presuntuoso. Los contactos entre una y otra parte adoptaron la forma de sangrientas escaramuzas entre los dos bandos de seguidores rivales. Estalló una verdadera guerra en las calles de Londres, en las ferias y en los jardines de recreo. Cachiporras y mangos de fusta entraron en acción; hubo cabezas rotas, narices ensangrentadas y patadas en los muelles. Su visibilidad pública había

hecho que a Mendoza se le subiera un poco la fama a la cabeza, pero la celebridad también lo exponía a un peligro muy real. Una noche, paseando con su esposa, en avanzado estado de gestación, por Vauxhall Gardens, se vio rodeado por veinte hombres de Tom Tyne (al servicio de Humphreys), que se lo llevaron y lo encerraron en una habitación. Logró escapar arrojándose por una ventana para encontrar al poco rato a su esposa sentada en un banco: la pobre mujer no había sufrido ninguna molestia, pero se hallaba aterrorizada y llorosa. Suplicó a Dan que dejara de pelear y el joven, conmovido por sus ruegos, le prometió poner fin al pugilismo; es decir, una vez que las cuentas con Humphreys quedaran saldadas. No retiró el desafío. Los dos hombres se intercambiaron insultos, lanzados a los cuatro vientos para mantener caldeados los ánimos y de paso mantener vivo el interés del público. «Vamos a ver, señor, ¿por qué se ha tomado usted esas libertades con mi nombre?», dijo Humphreys a Mendoza en uno de aquellos rifirrafes en otra taberna. (Mendoza estaba seguro de que Humphreys iba siguiendo sus pasos de forma deliberada por todas partes con el fin de provocar discusiones públicas.) «¿Que por qué, señor? Lo mismo podría decir yo de usted, y si quisiera zanjar la cuestión entre nosotros aquí y ahora me tiene a su entera disposición.» La gente hizo un círculo a su alrededor en el patio de la taberna; los dos hombres se quitaron la camisa, se pusieron en guardia y a los pocos minutos Mendoza había cerrado uno de los ojos de Humphreys. Pero aquello no fue más que una especie de peloteo. La verdadera batalla campal estaba todavía por venir.

Tanto si pretendía llamar la atención como si no (y lo más probable es que sí lo pretendiera), Mendoza siguió estando a la vista de todo el mundo día y noche. Su academia de boxeo de Capel Court, la primera en su especie, se hizo famosa. Comerciantes, miembros de la baja y de la alta nobleza, hombres incluso de la abogacía hacían cola para ser instruidos en el viril arte de la autodefensa, que por primera vez se convirtió en una obsesión popular; la violencia se hizo cívica. Mendoza participaba como *sparring* por dinero en combates celebrados en teatros (hasta que se lo prohibieron por tratarse de una infracción de las normas

que regían los espectáculos escénicos), hacía exhibiciones y daba conferencias, presentando los supuestos estilos de boxeo de los distintos campeones del pasado y del presente (incluido Humphreys). Pero a continuación empezó a entrenar con seriedad, siguiendo las líneas recomendadas en su propio manual. El régimen de Mendoza era muy preciso y riguroso: sesiones diarias de ejercicio, nunca hasta el punto del agotamiento. Regularidad más que intensidad era el objetivo; el aumento de la fortaleza y de la resistencia, pero nunca a expensas de la rapidez, de modo que más caminatas que carreras; baños fríos y masajes en seco. El desayuno debía ser ligero: suero de queso, no té, y un vaso de vino aguado. Para cenar, ternera guisada y arroz o «carne de ave bien criada» hervida con jalea, y luego un vaso de vino blanco. Nada que cargara demasiado el estómago y nada de licores espirituosos; chocolate mejor que café; nada de sal; biscotes mejor que pan; una pizca de mantequilla dura con una galleta tostada. Piensa en las tácticas; practícalas. Mira siempre al adversario directamente a los ojos; estudia la longitud de su brazo y su lenguaje corporal para que te digan cuál va a ser la dirección de sus golpes y sus objetivos. Aparta la vista solo cuando vayas a hacer una finta o quieras engañarlo para que no sepa los golpes que has decidido propinarle.[\[57\]](#) No dejes de moverte. No dejes de pillarlo desprevenido. Camina, no corras. No dejes de moverte.

Odiham, en Hampshire, fue el lugar escogido para el encuentro en enero de 1788. Toda Inglaterra estaba al corriente y todos los entusiastas seguidores que constituían la afición se dieron cita allí: duques, caballeros de la comarca, concejales de la ciudad, mercaderes adinerados. El día anterior había estado lloviendo con mucha fuerza y el escenario se encontraba todavía peligrosamente húmedo. Pero había escampado, como si la providencia quisiera contemplar también el espectáculo. El dramatismo del momento era irresistible. Humphreys era la flor y nata de la virilidad inglesa; la encarnación viviente de que la elegancia no debía confundirse con la categoría social, de que era cuestión de carácter, cuya carta de naturaleza estaba escrita en la forma de un cuerpo hermoso. Enfrentándose a aquel galán rubio estaba el judío renegrido, cuyas

victorias se basaban en las mejores cualidades de su pueblo: ingenio, maña, vivacidad. Quizá incluso su famoso «fondo» —el aguante y la fortaleza que le permitían recuperarse de un duro golpe y devolverlo con intereses— podría decirse que era una cualidad de su raza en general, pues ¿de qué otra manera habría logrado esta sobrevivir a los embates sufridos a lo largo de los siglos? Mendoza se jactaba de todo eso. Su segundo, su «portabotellas» y el árbitro elegido eran todos judíos: Mr. Jacobs, Mr. Isaacs y un tal Mr. Moravia. En medio de un griterío enorme, Humphreys subió al escenario, una figura literalmente resplandeciente, pues sus medias llevaban salpicados hilos de oro. No hubo nunca un púgil más hermoso. Mendoza, recordaría *Boxiana*, optó por la moderación, mostrando simplemente una «apariencia agradable». Las grandes apuestas habían ido a parar todas a Humphreys, pero a medida que se iban sucediendo los asaltos y que ninguno de los famosos golpes del campeón parecía hacer demasiado daño al judío, las probabilidades empezaron a cambiar, y con ellas las apuestas. La superficie resbaladiza del escenario hacía que los dos se tambalearan de vez en cuando, siendo Humphreys el que daba la impresión de mayor inseguridad. Al sonar el vigésimo minuto (cada asalto duraba un minuto), Humphreys se quejó de lo apretados que le estaban sus elegantes calzones, sobre todo en la parte en la que encajaban con las zapatillas, y paró para cambiarlos por unos «simples calzones de estambre». Según Mendoza, aquello no fue más que un truco para recobrar el aliento, pues el cambio de ropa duró cuarenta segundos más de lo que permitían las normas. Un golpe «de los que tumban» propinado por Mendoza en una esquina del ring fue bloqueado por uno de los segundos de Humphreys. Dos faltas, pues, que, a juicio de Mendoza, habrían debido sentenciar a su favor el veredicto. En cambio, hizo lo que no aconsejaría nunca hacer a sus discípulos: permitir que la pasión venciera a la estrategia. Lleno de impaciencia intentó derribar a Humphreys, quizá por medio de un cruce lateral que habría sido letal. Dándose cuenta de que podía pillar a Mendoza desequilibrado, Humphreys se agarró férreamente a la barandilla del cuadrilátero y lanzó el golpe definitivo. Mendoza cayó al suelo boca arriba. Peor aún, sintió

un dolor violentísimo que le llegó hasta los «riñones». Se le había dislocado un tobillo, si no era algo peor. No era capaz de levantarse. Se había acabado. Humphreys no perdió el tiempo y escribió una carta a uno de sus mecenas, que no había podido asistir en persona al combate, diciendo: «He acabado con el judío y estoy bien de salud».

Mendoza había perdido la batalla, pero no la guerra, en especial no en lo concerniente a la publicidad. A sabiendas de que iba a haber por lo menos un combate de revancha (Humphreys parecía deseoso de que así fuera), se puso en marcha toda una industria Mendoza. En la Inglaterra de 1788 podía verse por todas partes la imagen de dos hombres con los puños en alto (el Caballero y el Judío). Personajes parecidos a Dan aparecieron en escena en Covent Garden y Drury Lane; las baladas sobre Dan el Flojucho hacían furor, en especial las que hablaban en tono de burla de la caída del presuntuoso hebreo. Los hebreos, por su parte, estaban entusiasmados con su nuevo Macabeo.

Pero Dan se encontraba dolido y muy desanimado tras la muerte de su único hijo. La recuperación de su lesión en la ingle era lenta y los entrenamientos para la repetición del combate debían ir despacio. Fue además lo bastante prudente como para no forzarlos. Su reticencia, por lo demás harto sensata, dio a Humphreys —que sabía que sus enfrentamientos habían traspasado ya los límites de la multitud habitual de aficionados al deporte y de seguidores para convertirse en una especie de obsesión nacional— la oportunidad para echar más leña al fuego de la publicidad provocando un poco a la gente. Instantes después del primer combate, irritado todavía por las faltas no pitadas, Mendoza había recurrido a la prensa, en particular al periódico *The World*, para volver a exponer su versión de lo ocurrido en la pelea.^[58] Humphreys respondió de inmediato y se burló de las quejas de Daniel recordándole la fábula de la zorra y las uvas («¡Están verdes!»), llamándolo mal perdedor y un largo etcétera, y dando a entender que las lesiones que utilizaba para posponer la revancha eran el lamentable lloriqueo de un cobarde que se fingía enfermo. La publicación por parte de Mendoza de una carta de su cirujano —una baja médica— dio lugar a

nuevas fanfarronerías. Respecto a la lesión de Mendoza, bromeaba Humphreys, «vamos, hubo gente que llegó a jurar haber visto que se le habían salido tres huesos [...] la lesión pasó gradualmente a sus caderas desde donde menos habría cabido confundirla con una dolencia reumática, [y luego] se colocó con un dolor insoportable en los riñones, donde supongo que seguirá durante todo el tiempo que [Mendoza] crea conveniente».[59]

Seis meses después del primer combate, en julio de 1788, Humphreys realizó una aparición inesperada en el gimnasio de Mendoza durante una sesión de entrenamiento, asentando descaradamente sus posaderas en un lugar situado junto al ring en compañía de su habitual séquito de admiradores. Mendoza, que iba vestido de negro riguroso debido al luto por la muerte de su único hijo, interpretó el papel del caballero, agradeciendo con cortesía a Humphreys que viniera a honrar su establecimiento con su presencia. Pero entonces Humphreys saltó al cuadrilátero y se burló de Daniel delante de su propia gente acusándolo de rehuir la revancha con un pretexto cualquiera. Mendoza se acercó a él. Iniciaron una pelea solo de boquilla:

MENDOZA. —No pensará usted, señor Humphreys, que le tengo miedo, ¿verdad?

HUMPHREYS. —Parece que tiene usted palpitaciones.

MENDOZA. —Usted, señor, parece muy poco dispuesto a enfrentarse a varias personas que deseaban pelear con usted.

HUMPHREYS. —Esa no es la cuestión. No deseo pelear con nadie nada más que con usted.[60]

Pese a su reputación de impetuosidad, Mendoza se negó a dejarse arrastrar a un combate prematuro. Se tomó su tiempo. Poco a poco fue recuperando la forma. Una dieta de convalecencia —biscotes, suero de leche y ternera guisada — contribuyó a que así fuera. En aquellos momentos la buena sociedad estaba muy atenta. No tardó en aparecer un mecenas: sir Thomas Apreece, que tenía también una pizca de boxeador, y asimismo mostró su interés un trío de

miembros de la familia real, los duques de Cambridge, Cumberland y York, que habían hecho su aparición en la sinagoga, situada convenientemente en Duke's Place [«plaza del Duque»].

El 6 de mayo de 1789, mientras en Versalles los Estados Generales iniciaban el fin del Antiguo Régimen, en Inglaterra tenía lugar una auténtica revolución en el ring. El lugar elegido fue Stilton, en Huntingdonshire, en el parque de uno de los nuevos apasionados seguidores de Mendoza entre los miembros de la alta sociedad: Henry Thornton. El interés por aquella revancha entre adversarios irreconciliables era tan grande que se construyó una pista a la medida para dar cabida a un público de miles de individuos, que pagaron la cuantiosa suma de media guinea por asistir al combate del siglo. Se habían erigido varias filas de gradas para acomodar a los espectadores. Teniendo en cuenta cómo había ido el anterior enfrentamiento, las probabilidades y las apuestas eran favorables a una repetición del triunfo por parte de Humphreys, pero en esta ocasión empezaron a cambiar las tornas mucho antes y mucho más deprisa a favor del judío. Después de unos cuantos asaltos fue quedando meridianamente claro que Mendoza iba a dar al Caballero toda una lección de pugilato; especialmente por lo que se refiere a esas «paradas en seco» por las que lo recordaría la historia del boxeo: el judío que paraba los golpes. Cuanto más fuerte pegaba Humphreys con golpes directos en ligera rotación, con más precisión los recibía Mendoza en su brazo, y los devolvía con una descarga cerrada de dolorosísimos contragolpes en todas partes, pero sobre todo en la hermosa cara de su oponente, que iba convirtiéndose en un amasijo sanguinolento. Todos los espectadores supieron que estaban contemplando el final de un reinado y el comienzo de otro.

En el vigésimo segundo asalto Humphreys «cayó». Las reglas decían que si un boxeador caía sin haber recibido un golpe, se consideraba que había perdido el combate. La esquina de Mendoza reclamó que se aplicara la normativa. Pero, tras conseguir levantarse, Humphreys insistió en que había recibido un golpe y que el combate debía continuar. La esquina de Humphreys intentó burlarse de sus oponentes reclamando una falta inexistente para no tener que seguir

combatiendo. Enfurecida, la esquina de Mendoza insistió en que su púgil no tenía que reanudar la pelea: ya había ganado. El altercado entre las dos esquinas alcanzó tal grado de encono que amenazó con convertirse en un segundo combate. Pero Dan no quería que ninguna disputa ensombreciera aquel enfrentamiento, como había ocurrido con el anterior, y afirmó que estaba dispuesto a continuar. Los dos contendientes siguieron peleando otros treinta minutos hasta que Humphreys volvió a caer al suelo sin haber sido ni tan siquiera tocado, y esta vez su esquina no puso en duda el veredicto. La victoria pertenecía al judío. Luego, en sus memorias, Mendoza recordaría la tremenda juerga que se corrieron hasta altas horas de la madrugada en el Bull Inn, y después en una segunda fiesta, y por último, con una pizca de autoironía, añade que toda la pandilla se perdió mientras buscaba la casa de un tal señor Newbury, su anfitrión, y que fueron así a parar a un corral, donde cayeron en un hoyo «lleno de estiércol», un tipo de escena cómica que la mayoría de héroes del deporte generalmente omitirían. Pero, como Inglaterra no tendría más remedio que reconocer, Mendoza era en general un buen chico.

Ahora que Humphreys y Mendoza habían ganado cada uno un combate, tenía que celebrarse un tercero y definitivo que zanjara la cuestión de una vez por todas. Se convocó el 29 de septiembre de 1790, en Doncaster. Al otro lado del canal de la Mancha había estallado un turbulento y amenazador levantamiento, pero entre los escritores de la época se convirtió en un lugar común insistir en que los británicos no prestaron mucha atención a la revolución que estaba teniendo lugar en Francia, pues los ojos y los oídos de todo el mundo estaban pendientes de Humphreys y Mendoza. El escenario del enfrentamiento entre los dos contendientes fue el patio de una taberna a orillas del Don, flanqueado por un lado por otros edificios y por el otro por el río. La ribera del Don fue vallada con una empalizada, pero los barqueros de la localidad habían cruzado a cientos de personas hasta allí, de modo que en un santiamén la empalizada fue quitada de en medio. Otros vecinos habían atracado sus embarcaciones en el río, poniendo sus palos a disposición de los apostadores que quisieran subirse a ellos

pagando la cantidad estipulada por ocupar una localidad de privilegio con una visión inmejorable, como si fueran cuervos posados en una rama.

Pero esta vez Humphreys sabía que la única oportunidad que tenía de ganar era descargando de buenas a primeras uno de sus golpes incomparablemente contundentes, seguido de un puñetazo en la boca del estómago. Sin embargo, Mendoza puso de manifiesto su famoso fondo, parando todos los golpes que le lanzaran y devolviéndolos con una fuerza tremenda. Ya en el tercer asalto tiró al suelo limpiamente a Humphreys. En el quinto, Humphreys pegó uno de los tremendos golpes en el estómago que lo habían hecho famoso, pero Mendoza lo bloqueó y lo devolvió con un porrazo en la cara que cegó a su contrincante. Los dos púgiles siguieron adelante asalto tras asalto, cada vez con mayor brutalidad, Humphreys casi ciego y con varias heridas alrededor de los ojos; pese a tener la nariz rota y desollones por toda la cara, y con el labio superior partido, el Caballero no dejaba de atizar golpes. Mendoza, por su parte, tan solo esperaba que el cansancio fuera haciendo efecto y trabajando para él, y cuando Humphreys daba algún traspies o se caía y se tambaleaba, lo ayudaba a levantarse amablemente, como si fuera un compañero de armas herido en el campo de batalla; un gesto que todo el mundo notó que tenía parte de generosidad y parte de menosprecio. Al final Mendoza tumbó a Dick Humphreys en el suelo del cuadrilátero como quien pone a dormir a un niño pequeño.

Por supuesto, nada de esto impidió que los que escribieron acerca del combate hablaran con desprecio de la debilidad de los judíos y que vituperaran con disgusto la «dureza del corazón de los judíos». Otros dijeron y escribieron que los planes habían fracasado y todo se había inclinado a favor de la ciencia y no de la belleza, aunque esta había conseguido transfigurar al verdadero héroe, pese a haber sido vencido. Por su parte, al menos en sus memorias, Mendoza rinde tributo, como no podía por menos, a su gran rival y antiguo maestro, diciendo que en todos sus enfrentamientos se había comportado con honra (aunque no siempre fuera así como había pensado en un primer momento).

Como suele ocurrir, las reiteradas pruebas de fuerza acabaron por agotar a ambos. Humphreys no pensó nunca en volver a enfrentarse a Mendoza. Y aunque parecía que Dan estaba en el mejor momento de su potencial y derrotó al nuevo advenedizo, William Warr, dos veces seguidas, era evidente que la prolongada épica de sus batallas contra Humphreys le había cobrado un alto precio al judío vencedor. En 1795 se enfrentó a John Jackson por doscientas guineas cada uno. Según se cuenta, cuando estaban a punto de acabar Jackson agarró a Mendoza por lo que era su timbre de gloria y su orgullo, los largos rizos de su melena, y lo sujetó con firmeza mientras descargaba sobre su rostro un chaparrón de contundentes golpes «hasta que cayó al suelo».[61] Para entonces estaba ya haciendo cuanto podía por cumplir lo que le había prometido a su esposa de encontrar otras maneras menos dolorosas de explotar sus habilidades. Hubo más exhibiciones teatrales en las que Mendoza ilustraba las técnicas y estilos de los campeones del pasado y del presente junto con un *sparring* contratado, enzarzándose en combates fingidos que concluían siempre con un redoble de tambor durante el cual adoptaba la postura que lo había hecho famoso. Su academia de autodefensa se trasladó a su propio teatro, el Lyceum, en pleno Strand. Los boxeadores que fueron alumnos suyos —varios de ellos judíos, como, por ejemplo, «Dutch» Sam Elias, e Ikey, que sobrellevaba con relativo buen humor su apodo Ikey el Cerdo— aprendieron de él los primeros rudimentos de su oficio. Otro, que no fue alumno suyo, pero sí discípulo del estilo Mendoza, Elisha Crabbe, que se hizo famoso a su vez como «el Judío», llegó a disputar un combate por un premio importante en Horton Moor con el antiguo contrincante y enemigo de su mentor Tom Tyne, pero perdió. Como solía ocurrir, se dijo que «el judío demostró ser el luchador más espectacular, pero Tyne fue el más efectivo».[62]

Mendoza formaba ahora parte del negocio del espectáculo y saldría de gira con el circo Astley, casi con toda seguridad en compañía de Jemmy Decastro, y llegaría incluso a actuar durante algún tiempo con una compañía de teatro profesional. Realizó giras de exhibición que lo llevaron a Dublín y Edimburgo, a

Manchester, East Anglia y la región del West Country, a Exeter, Plymouth o Bristol. Toda Gran Bretaña deseaba ver la maravilla que «no era el judío que Shakespeare retrató». Pues pese a las alusiones a su exotismo y a sus ejercicios de astucia, como la «chuleta» Mendoza (poniendo fin a esta faceta de falta de deportividad), nada de lo que se decía de Daniel lo hacía parecer una especie de extranjero sospechoso al margen de la sociedad británica propiamente dicha. El propio monarca y toda la familia real creían que era la misma personificación del tipo de virilidad patriótica tan demandada en aquel momento en el que Gran Bretaña se disponía, con no poca incertidumbre, a enfrentar sus armas a las de la Francia revolucionaria. Según Mendoza, durante una visita a Windsor, antes de que acabara la conversación informal mantenida con la familia real, en la que Jorge III hizo numerosas «observaciones ingeniosas» acerca del pugilato, la princesa real preguntó al famoso luchador si dejaría que su hijito le pegara, para que siempre pudiera decir que había dado un puñetazo al gran Mendoza, solicitud que, sonriendo, Daniel no pudo rechazar. La historia no consigna si recibió un golpe en la boca del estómago o no, pero, si lo recibió, es probable que se doblara en un fingido gesto de dolor para hacer reír al principito.

A los treinta y tantos años el mito empezó a dejar detrás al hombre. Mendoza era tan malo en los negocios como formidable había sido en el ring. Las deudas se acumulaban y, como su estrella en el campeonato iba palideciendo, le resultaba imposible satisfacer a sus acreedores, de modo que, con diez hijos a los que mantener, acabó en tres ocasiones en la cárcel de King's Bench, a veces a petición propia para evitar la pérdida de sus bienes. Intentó ganarse la vida como tabernero, como propietario y gestor a un tiempo del pub Admiral Nelson en Whitechapel; luego, cuando fracasó el negocio, como ayudante del alguacil, encargado de la entrega de los mandamientos judiciales; y como inspector del cobro de las entradas a «precio nuevo» de Drury Lane, que habían provocado el estallido de algaradas de indignación entre los partidarios del «precio antiguo», que, en efecto era inferior. Al reconocer a Mendoza, los alborotadores del «precio antiguo» empezaron a despotricar de nuevo contra los judíos.

De vez en cuando abandonaba su retiro para intervenir en algún que otro combate. En 1806 participó en una pelea despiadada, interminable, celebrada en Grinstead Green, en Kent, contra Harry Lee, otro veterano como él. El combate se prolongó durante cincuenta asaltos, pues el valeroso Lee, medio sordo ya, se negó a rendirse y a caer. Varios nuevos campeones como Henry «Hen» Pearce (llamado Game Chicken) y John Gulley asistieron al combate suponiendo que era la despedida de ambos púgiles y que aquella iba a ser la última ocasión que tuvieran de contemplar el estilo del gran luchador. En algún sentido estaban en lo cierto, pues en 1820, cuando Mendoza, a los cincuenta y seis años, participó sorprendentemente en su última refriega con un viejo adversario, Tom Owen, el enfrentamiento entre aquellos rivales irreconciliables supuso poco más que una curiosidad.

Ya había sido suficiente. Al escribir sus memorias Mendoza tuvo ocasión de revivir la emocionante épica de su ascensión desde la oscuridad de los días a los grandes combates de gladiadores con Humphreys. Dick el Caballero se pasó al negocio del carbón y se retiró para llevar una vida pacífica y relativamente próspera hasta llegar a una mediana edad. Daniel murió a los setenta y tantos años en el mismo lugar en el que había empezado, el tramo del Londres judío comprendido entre Whitechapel y Bethnal Green, siendo enterrado en el cementerio portugués de Mile End Road. En un momento dado los restos de varios cadáveres fueron inhumados de nuevo en cierto lugar de Essex, pero el cementerio sefardí, hoy en el patio delantero de Queen Mary's College, lleva una placa con su nombre.

Había logrado modificar, aunque no fuera por completo ni para siempre (ningún mortal podría hacerlo), los inveterados prejuicios que tenían los británicos sobre los judíos, aunque muchos de los que antes se habían burlado de la cobardía y la debilidad de los judíos dedicados al comercio y a la erudición empezaban a partir de ahora a encontrarlos desagradables por la fuerza bruta que empleaban en lo que decían que era «autodefensa». Pierce Egan fue más perspicaz y más generoso al subrayar que lo más llamativo de Mendoza no fue

solo la serie de victorias que cosechó, sino «la manera» en la que las obtuvo. «Los prejuicios a menudo nublan la mente, de tal modo que, por desgracia, las buenas acciones se pasan por alto sin mostrar siquiera el más elemental respeto; especialmente cuando se dan en una persona que da la casualidad de que tiene otras creencias o que es de otro color.» (Los boxeadores negros como Tom Molineaux seguirían los pasos de los judíos y no tardarían en subir al ring.) «Al ser judío, Mendoza no consiguió alcanzar una posición tan favorable como su valeroso contrincante en lo que respecta a los deseos de la multitud sobre la consecución del éxito [...] pero la verdad se levanta por encima de todas las cosas y la humanidad de Mendoza se dejó ver durante todo el combate.»^[63]

Mendoza estuvo encantado de que lo describieran como un hombre honorable, pues un elemento importante de toda su aventura fue demostrar a sus compatriotas que también un judío podía ser un británico «viril»; que la imagen que muchos tenían del judío cobarde, débil y poco de fiar estaba lejos de ser verdad. Reino Unido era el único país en el que el deporte se había convertido en una actividad profesional y en algo del agrado de un público masivo, y Mendoza se veía a sí mismo como un auténtico espécimen de pura virilidad patriótica: uno de los pocos héroes que podían despertar la admiración del rey y del príncipe de Gales a un tiempo. «Confío en que no se atribuya a mi vanidad —escribía en el prólogo a sus memorias—, pero no puedo dejar de preguntarme si hubo alguna exhibición que excitara con más ardor la curiosidad del público o que interesara más los sentimientos en general de la nación que los enfrentamientos entre el señor Humphreys y yo.»^[64] Quédense los franceses con sus dudosas carnicerías. Él fue el mejor de los británicos, y no por ello dejó nunca de ser Mendoza el Judío.

En Reino Unido las instituciones iban más despacio que las actitudes. El siguiente intento de emancipar a los judíos, tras el éxito del proyecto de ley de emancipación de los católicos en 1829, fracasaría. Pasarían otras dos décadas antes de que pudieran presentarse como candidatos a las elecciones al Parlamento y de que fueran admitidos en él. Mientras vivió Mendoza, las

oportunidades de que así fuera se revelaron escasas. El elocuente Isaac d'Israeli, ardientemente antirrabínico, pensó que a su brillante hijo Benjamin le convenía bautizarse si quería abrirse camino y salir adelante, aunque dejara bien claro que el chico no olvidaría nunca sus orígenes; y desde luego no los olvidó. Meyer Cohen llegó a la misma conclusión y tomó el apellido de la doncella de su esposa cristiana, pasando así a llamarse en adelante Francis Palgrave; como tal se convirtió en el gran fundador y conservador de los archivos nacionales de Reino Unido, el Public Record Office, encargado por tanto de mantener la memoria de la historia británica (su hijo confeccionó una antología que vendría a definir para millones de lectores la tradición poética inglesa, el famoso *Golden Treasury of English Songs and Lyrics*, más conocido como *Palgrave Treasury*). Los dos Goldsmid, Benjamin y Abraham, en momentos distintos de crisis y catástrofe financiera, salieron de ese mundo ahorcándose en sus hermosas mansiones a orillas del Támesis, mientras que otro nombre completamente distinto, Rothschild, originario de la Judengasse de Frankfurt, ascendería y ocuparía en la Bolsa el lugar que les había pertenecido a ellos.

Pero algo había ocurrido entre el Reino Unido cristiano y los judíos; algo muy distinto de los contactos creados en cualquier otro sitio, incluso en la tolerante América liberal. Aquello en lo que acabaría convirtiéndose ese algo cambiaría la historia del mundo.

Judíos ciudadanos

I. ¡ESCUCHA, ISRAEL!

Es 7 de enero de 1750, Choisy-le-Roi. Luis XV ha trasladado la corte del gélido y resonante palacio de Versalles a su *château*, más íntimo y acogedor, a orillas del Sena. Esta residencia se divide en poco más de dos alas comunicadas por un pabellón que se proyecta hacia la ribera del río. Pero tiene el encanto suficiente. Incluso en pleno invierno, encontrarse en ese lugar proporciona una gran sensación de paz. Con sus cargamentos de troncos de madera o de bloques de piedra caliza, las barcazas pasan navegando por allí camino de París. Detrás de los ventanales del piso superior, el rey, guiado por su *maitresse en titre*, madame de Pompadour, ha decorado y amueblado las salas con porcelana azul y blanca y *secrétaires* de patas arqueadas y con pequeños adornos dorados; nada que pudiera resultar agobiante para el espíritu. Sobre el papel pintado que recubre las paredes se deslizan unas grullas chinas con sus huesudas patas extendidas. Después de la festividad de la Epifanía el rey regresará a la corte, reunida de manera informal, aunque observando debidamente el protocolo. Si bien el monarca es consciente de que es notoria su lasitud, los días de Luis, *le bien-aimé*, no están del todo monopolizados por el billar, las cacerías de venados y los divanes lujosos. Cuando se siente inspirado, cosa que ocurre con más frecuencia de lo que se piensa, el monarca se transforma en una máquina de curiosidad científica. El último avance en el campo de la mecánica dibujará en su carnosos

rostro una sonrisa tan grande como la que pueda provocar la perspectiva de un melocotón de invernadero o mademoiselle O'Murphy. El coronel de la caballería ligera de la Casa del Rey, Michel d'Ailly, duque de Chaulnes, está encantado de poder satisfacer estas encomiables ganas de aprender, pues el aristócrata y oficial es también presidente de la Académie Royale des Sciences. Es famoso por sus conocimientos de astronomía y de física, pero en la época de la Ilustración el duque de Chaulnes destaca principalmente por su dominio de la óptica. Ha diseñado diversos microscopios compuestos —ha regalado al rey uno de ellos— y ha construido, gastando una considerable suma de dinero, el generador electrostático con esfera de vidrio más grande que se haya conocido. Inmune a las críticas burlonas de los envidiosos que se ríen de que haya fabricado esa máquina precisamente en un momento en el que este tipo de artilugios ha quedado obsoleto, el duque se divierte observando los destellos de luz emitidos por su esfera de vidrio.

Pero siguiendo a Condillac, que insiste en que no somos más que la suma de nuestras percepciones sensoriales, el duque de Chaulnes ha empezado a interesarse últimamente por el sonido, además de la luz. En ese día de invierno en particular, el entretenimiento que ha preparado para el rey tiene que ver con un sordomudo al que un judío ha curado la sordera y, lo que resulta todavía más prodigioso, ha hecho que sea capaz de hablar. Ese judío —al verlo, nadie diría que lo es— es Jacob Rodrigues Péreire, un marrano nacido y bautizado en 1715 cerca de Peniche, Portugal, con el nombre de Francisco Antonio Rodrigues. Cierta día, un comerciante hebreo y su esposa, preocupados por la especial violencia con la que actuaba la Inquisición portuguesa, decidieron trasladarse al este, al otro lado de la frontera con España. Pero tras la muerte del comerciante, cuyo nombre en Portugal había sido Abramão, el Santo Oficio español empezó a husmear en la vida de su viuda, Abigail, a pesar de que esta siempre había tenido la precaución de dejarse ver regularmente por la iglesia. Antes de que el Santo Oficio decidiera detenerla, la mujer pudo escapar con sus cuatro hijos.

En 1734, esta familia errante se estableció por fin en la ciudad de Burdeos,

donde se respiraba una libertad relativa y en la que vivían alrededor de tres mil sefarditas en calidad de súbditos «tolerados» del rey de Francia. Durante generaciones, bajo el reinado del antiguo Rey Sol, esas gentes habían tenido que hacerse pasar por verdaderos cristianos nuevos, librándose así del escrutinio de la Iglesia. Pero como había obtenido ciertos privilegios de Luis XV, la «nation Portugaise», como se hacía llamar, estaba autorizada a practicar abiertamente su religión en las sinagogas y a enterrar a los muertos en su propio cementerio en vez de verse obligada a ocupar un rincón en el extremo del camposanto franciscano.[1] Al igual que en Ámsterdam, los sefardíes añadieron nombres judíos a los que habían recibido en el bautismo, pero conservando estos últimos. Así pues, la familia del comerciante pasó a llamarse Rodrigues Péreire, y los dos hijos varones fueron circuncidados a los veintitantos años. La comunidad a la que se unieron en Burdeos estaba formada por individuos como los que hoy en día los historiadores [anglosajones] denominan «judíos del puerto» (para diferenciarlos de los «judíos de la corte»).[2] Al igual que en Livorno, Trieste o Londres, estos judíos miraban al exterior, hacia el océano, que les traía mercancías que podían vender en Europa a cambio de un sustancioso beneficio económico: añil, arroz, azúcar, todo ello suministrado mediante el sudor de hombres, mujeres y niños africanos atrozmente esclavizados. Algunos sefarditas bordeleses, pues, se ganaban la vida con el comercio atlántico: eso hacían los grandes nombres, los Gradis, los Furtado o los Peixotto. Otros, como en Londres, hacían de intermediarios, con más o menos éxito: especulando en las fluctuaciones de precio en los mercados y en los instrumentos negociables que los respaldaban. Otros muchos eran simple y llanamente pobres y subsistían llevando a cabo trabajos comunitarios muy mal remunerados. Hacían vino kosher de Burdeos, cortaban prepucios, enterraban a los muertos o intimidaban a los niños con argumentos de la Misná. Pocos podían sobrevivir al invierno sin recibir la ayuda de los ancianos de la comunidad. En los peores años, Abraham Gradis, el *syndic des pauvres*, se dedicaba a repartir dinero entre casi todas las familias judías de la ciudad.[3]

Los Rodrigues Péreire no se encontraban en el grupo de los judíos humildes. Habían conseguido salir de España con una suma considerable de dinero, aunque tampoco eran de los más ricos. A la muerte de su madre, Jacob estaba preparado para hacer lo que fuera necesario en el mundo de los negocios para ayudar a su familia, siempre y cuando pudiera saciar también su sed de conocimientos. Tenía la mente de un científico, en concreto la de un matemático, pero un matemático cuya curiosidad lo llevaba a querer descifrar los enigmas del cosmos y de la Tierra. Como habían hecho tantísimos jóvenes judíos particularmente inteligentes antes que él, Péreire adquirió bastantes conocimientos médicos mientras se dedicaba a su actividad comercial. Pero, mientras contaba cajas en el almacén o mientras trataba a un paciente, algo, o mejor dicho alguien, permanecía clavado en su cabeza, obsesionándolo cada vez más y más: su hermana, que estaba sorda por completo.

Ya se habían escrito muchas cosas sobre la sordera, sobre todo en España y los Países Bajos, por lo que es evidente que este dato era del conocimiento de un joven marrano. En 1620, Juan Pablo Bonet había publicado el primer libro en el que se codificaba un sistema de signos con las manos, cada uno de los cuales representaba una letra, para que el sordo pudiera deletrear palabras o frases enteras. También se le consideraba el autor de un manual con un vocabulario básico mímico creado en su origen por el monje benedictino Pablo Ponce de León para los alumnos de su escuela para sordos, el primer colegio destinado a niños con esta discapacidad. Se ha sugerido, plausiblemente, que un monasterio, con sus estrictas restricciones en lo tocante al habla, es sin duda el lugar más lógico en el que pudo haberse creado una lengua de signos.

Como esta manera de abordar el problema de la sordera parecía resignarse a la pérdida del oído, Johann Konrad Amann, médico suizo residente en la república holandesa, publicó su *Surdus loquens* («El sordo que habla») a finales del siglo XVII. En Inglaterra, John Wallis se había hecho famoso tras conseguir que un sordomudo, Alexander Popham, articulara una gran variedad de palabras. Pero

tal vez fuera una contribución más singular a la literatura médica y anatómica sobre la sordera la que llamó la atención de Péreire. Franciscus Mercurius van Helmont, un flamenco, y por lo tanto un individuo de una cultura que seguía conservando un fuerte elemento marrano en su esencia, era un hebraísta y, lo que resultaba más significativo, también un cabalista. El *Sefer Yetzirá*, esto es, el *Libro de la Creación*, debió de acercar a Van Helmont a la fantasía mítica que decía que el mundo había sido creado —de una manera metafísicamente esencial— a partir de la articulación de las letras hebreas. Pero el *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio* de Van Helmont publicado en 1667 iría mucho más allá. Tomaba al pie de la letra lo que dice el Salmo 33, 6: «Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca», e interpretaba que no solo había sido el hebreo la lengua original en la que Dios se había comunicado con Adán, sino que el propio Dios había diseñado específicamente la anatomía del habla para la comunicación expresa de la lengua hebrea. De ahí que la lengua judía fuera la lengua «natural» fundamental, pues sus expresiones originales —la formación de los nombres de las cosas— habían dado lugar a la existencia del hombre (y no al revés, como suponemos de forma equivocada). Antes de su muerte en 1698, van Helmont publicó una obra sobre el Génesis en la que sostenía que «Elohim», uno de los nombres de Dios, si se pronunciaba correctamente expresaría, en realidad, los atributos esenciales de la Divinidad: la primera letra, álef, a través de su forma y de su sonido, encarnaría la naturaleza infinita, etcétera, etcétera. El paladar, la úvula, la lengua, la laringe y la glotis, en su opinión, estaban concebidos para hablar en hebreo, la lengua que, por lo tanto, debía considerarse consustancial y universal, con independiencia de las corrupciones y las variaciones que hubieran podido desarrollarse a partir de ella. A modo de demostración, Van Helmont afirmaba haber sido capaz de conseguir en tres semanas que un sordomudo hablara después de enseñarle a articular letras hebreas, y luego palabras en lengua hebrea. Este milagro, por supuesto, solo podía producirse con este idioma.

Después de volver a abrazar el judaísmo de sus antepasados ya en edad adulta,

Jacob Rodrigues Péreire se puso a aprender el hebreo. Mientras articulaba su *álef-bet* (su abecedario), por muy fantásticas que pudieran parecer las conjeturas de Van Helmont, se adueñó de él la idea de que el hebreo era el Alfabeto Fundamental, y de que la vocalización era indispensable tanto para el judaísmo como para la humanidad. La opinión rabínica más rígida había sostenido que como los sordos, por su enfermedad, se veían apartados de la lectura de la Ley, no podían ser considerados verdaderos judíos, idea que Péreire, en vista de la discapacidad de su hermana, tal vez encontrara abominable. Pero por mucho que valorara el sistema de comunicación física inventado por Bonet, lo cierto es que Péreire se convenció de que cualquier lenguaje para sordos que consistiera solo en una serie de signos con las manos, sin tratar en absoluto de arrancar ninguna palabra a los que no sabían hablar, no era para nada un verdadero remedio. A diferencia de los monjes, ningún judío había hecho nunca voto de silencio. La obligación sagrada era dar voz. Estar vivo, ser una persona, significaba oír a los tuyos. *Shemá Yisroel!*, «¡Escucha, Israel!». Lee la Torá en voz alta. Así había sido desde los tiempos de Esdras, el profeta. Vocaliza; articula un sonido de alegría para el Señor. Habla hasta caer rendido. Ignora los inútiles «¡vale ya!», los «¡chis!» sin sentido. Solo son los cristianos los que inclinan la cabeza y cierran la boca en sus casas de oración. Nosotros cantamos, hablamos, salmodiamos y gritamos. Los mismísimos profetas discuten con el Todopoderoso, y aunque nosotros no seamos profetas, Dios también necesita escucharnos regularmente.

Y Péreire decidió pasar del aprendizaje a la enseñanza para devolver la naturaleza humana a los sordos (incluida su hermana), haciendo que pudiéramos oírlos. Su primer éxito notable lo obtuvo con un aprendiz de sastre de trece años llamado Aaron Beaumarin, al que conoció en 1745, en el curso de un viaje de negocios a La Rochelle. En un primer momento, optó por utilizar un sistema rápido de signos, su *dactylologie*, en el que los dedos de una mano formaban letras con suma celeridad para construir las diversas palabras. (Se sugeriría que se había inspirado para ello en el manual cabalístico del Tzeruf, en el que el

alfabeto hebreo también se representaba con movimientos de los dedos.) Pero al mismo tiempo Péreire insistía en hacer que despertaran de su largo sueño los instrumentos físicos que permiten que la voz se convierta en una realidad. Fue él, de hecho, quien acuñó por primera vez el término anatómico *cordes vocales*. Es probable que a raíz de sus conocimientos del Tzeruf y de los postulados de Van Helmont, Péreire decidiera utilizar el hebreo para despertar los órganos vocales, pero lo cierto es que poco a poco empezó a usar el francés. Fue en esta última lengua en la que el muchacho empezó a progresar con rapidez, lo que llevó a Péreire a trasladarse a La Rochelle para impartirle sus clases en un curso intensivo. Cuando la articulación de palabras por parte de Beaumarín mejoró de forma sustancial en calidad y en cantidad, Péreire redujo la lengua de los signos con la ayuda de los dedos a su mínima expresión con la finalidad de fomentar la vocalización. Después de un centenar de lecciones, Aaron dominaba un vocabulario de trece mil palabras perfectamente pronunciadas y entendidas. Acompañado de su maestro, aparecería en diversas demostraciones públicas en las que articularía, despacio pero con claridad, palabras y frases como «Madame», «Ch-a-peau», «Que voulez-vous?». [4]

Entre los que observaron al muchacho y a su tutor se encontraba Azy d'Étavigny, director de las Cinq Grosses Fermes, la compañía encargada del cobro de impuestos y tasas arancelarias en la base naval y en el ajetreado puerto de la ciudad. Su hijo de dieciséis años era sordomudo de nacimiento, y todos los médicos a los que su padre lo había llevado en Italia, Alemania y Francia no habían logrado sacarlo de su silencio. El muchacho había sido enviado a un centro en Normandía dirigido por un anciano clérigo sordo y donde solamente se utilizaba la lengua de los signos. En 1743 había sido trasladado a un colegio nuevo en Beaumont-en-Auge, fundado por el duque de Orleans, del que se decía que empleaba unos métodos más avanzados, pero con poco provecho. ¿Consideraría Péreire la posibilidad de aceptarlo como pupilo? Y Jacob dijo que, a cambio de tres mil libras, estaría dispuesto a hacerlo. D'Étavigny se lo repensó, y al final volvió a llevar a su hijo a Normandía, donde el joven seguiría

languideciendo en la abadía benedictina. Hubo una segunda reunión entre el padre y el posible maestro, y esta vez se llegó a un acuerdo. Péreire se trasladó a Normandía y empezó sus clases en el verano de 1746. Apenas unos pocos días después de que se iniciaran las lecciones, el joven era capaz, para sorpresa de su padre, de decir «papa», «maman» y otras muchas palabras que articulaba teniendo pleno conocimiento de su significado. La transformación fue tan rápida que el caso se hizo famoso en la región. El muchacho y el judío se presentaron ante el escéptico obispo de Bayeux y un comité de médicos. Ante esta especie de tribunal el joven recitó frases enteras, pronunciando —con voz alta y clara— cada sílaba como si fuera una palabra separada —pero todas ellas comprensibles— y sabiendo lo que decía: «CHAP-EAU», «VAISS-EAU». Cuando fue presentado al obispo, el muchacho exclamó: «MONSEIGNEUR, JE VOUS SOUHAITE LE BONJOUR» («Monseñor, le deseo buenos días»). Sospechando que el chico se limitaba a repetir como un loro lo que le habían enseñado, le formularon preguntas para poner a prueba su comprensión. ¿Era el obispo «mauvais»? preguntó maliciosamente el propio prelado. «NON!» ¿Acaso era el joven d'Étavingy «mauvais»? «NON!», replicó el muchacho, visiblemente enojado y afligido: ya no era un sordo, y mucho menos un mudo obtuso.

La fama de Péreire se extendió con rapidez por toda Francia, un país ávido de novedades. En primer lugar, la Académie des Belles-Lettres de Caen examinó su obra y le dio su aprobación. Más tarde, en 1749, las mentes preclaras, *les lumières* de la Real Academia de Ciencias de París, incluido el conde de Buffon, se interesaron por sus ideas, y también lo hizo su presidente, el duque de Chaulnes, cuyo ahijado, Saboureux de Fontenay, era sordomudo de nacimiento. Cuando conoció a Péreire —que, por aquel entonces, asistido por su hermano y su hermana, se había establecido en París, en el Quai des Augustins, en la margen izquierda del Sena—, el duque creyó haber descubierto a un taumaturgo judío, al hombre capaz de liberar las voces cerradas con candados.

Luego, en enero de 1750, tuvo lugar la audiencia —esta palabra no había

resultado nunca tan apropiada— con el rey. El duque había traído a Péreire y al joven d'Étavigny por la mañana con la intención de que los recibieran en privado, pero se habían visto obligados a esperar. Los minutos fueron pasando hasta convertirse en horas. La puntualidad no era una gentileza de aquel monarca en particular. Por la tarde, a eso de las cuatro y media, cuando la luz que iluminaba el Sena iba adquiriendo un matiz cada vez más rosado, una multitud de hombres con bastones y brillantes anillos apareció en la *salle* en la que el duque de Chaulnes seguía esperando acompañado de sus protegidos, los dos vestidos sobriamente de negro, en claro contraste con la abundancia de plumas de la que hacían gala los Chevaliers du Saint-Esprit. Luis entró con la Pompadour y un pelotón de enemigas mortales de esta, siete de las ocho *mesdames*, esto es, las princesas hijas del monarca. Todo el mundo sonreía, sobre todo el rey, que disfrutaba con aquel galimatías. Tras unos minutos de absurda cortesía, los chambelanes y los caballeros mayordomos abrieron un espacio en la sala, y por fin se procedió a las presentaciones. El maestro dio un pequeño codazo al muchacho, y este empezó a hablar, haciendo todo lo posible para que su temblor no le llegara a los labios. «Señor, agradezco el honor de poder dirigirme a Vuestra Majestad.» El rey asintió con la cabeza, volvió a sonreír y se puso a andar por la sala. Era algo de esperar; pero ya no que de vez en cuando se detuviera para dirigirse al joven sordo que hablaba, y le formulara una serie de preguntas que obtenían unas claras respuestas. Al final, el muchacho recitó el padrenuestro para Luis, quien, volviéndose a Péreire, lo felicitó: «C'est merveilleux; le roi est plein d'admiration». El cumplido era sincero. Aquel judío tan singular había sido del agrado del rey. Al fin y al cabo, ¿dónde estaría su ejército de no haber podido contar con alguien como Liefmann Calmer, el diligente y formal suministrador de animales, forraje y municiones? Al término de la siguiente guerra, Luis concedería la nacionalidad francesa a Calmer, y en 1774 daría incluso su autorización a que le fuera otorgado el título de vizconde. El primer aristócrata judío de Francia, y el único. También Péreire era, a su manera, un tipo merecedor de la protección real. Al día siguiente de la audiencia,

el rey gratificó al judío con ochocientas libras para que pudiera seguir con su trabajo, premio que luego convertiría en una remuneración anual.[5]

Tras recibir esa especie de nombramiento oficial, Jacob Rodrigues Péréire se convirtió en el individuo capaz de devolver a los sordomudos al mundo de los hombres. En septiembre de 1750, el duque de Chaulnes contrató por fin los servicios de Péréire para que enseñara a su ahijado. Quince años más tarde, Saboureux de Fontenay, que en enero de 1751 se había presentado ante la Academia presidida por su feliz padrino, publicó un artículo de elogio en el *Journal de Verdun* (en parte como respuesta a las críticas del rival de Péréire, el abate de l'Épée, quien insistía en la primacía de los signos sobre el habla). Saboureux de Fontenay contaba que, hasta que comenzó a recibir las enseñanzas de Péréire a los doce años de edad, las palabras habían estado fuera de su alcance. No había sido solo incapaz de oír o hablar; tampoco comprendía nada. Péréire había cambiado aquella penosa situación, primero con la dactilología, que transformaba los dedos en lápices, y que incluía no solo letras y palabras, sino también puntuación, acentos, pausas, sintaxis y gramática.[6] Cuando la Real Academia de las Ciencias de París examinó formalmente a Péréire y a sus pupilos, que ya incluían a dos muchachas, Marie Le Rat y Marie Marois, también suscribió la opinión de que su trabajo había resultado prodigiosamente efectivo: «Es como si por una feliz metamorfosis [los sordos] hubieran pasado de la condición[7] de mero animal a la de hombre».

Jacob Rodrigues Péréire se convirtió entonces en la comidilla de los ambientes de Saint-Germain en los que se imponían el cotilleo y la charlatanería, y más allá, de los de la gran república de las ciencias que formaban las diversas academias y asociaciones de la Francia de provincias. Era el taumaturgo judío. Denis Diderot, hasta entonces detractor de los judíos, quedó tan sorprendido por Péréire que después de una demostración con Saboureux de Fontenay se puso a escribir su *Carta sobre los sordomudos*. Jean-Jacques Rousseau, Charles de la Condamine (matemático y explorador) y Buffon pasaron a ser fervientes admiradores de Péréire, que, además de sus poderes sanadores, parecía encajar a

la perfección con su *beau idéal* de médico benevolente y de *honnête homme*. Más adelante, Péreire se negaría a cobrar sus servicios a las familias de los sordomudos hasta obtener pruebas sustanciales de sus progresos. ¿Quién iba a creer que un judío pudiera comportarse así? Bien es verdad que en gran medida guardaba para sí mismo los secretos de sus métodos, métodos que, sin embargo, se caracterizaban por dispensar un trato sumamente amable a los discapacitados, pues los pupilos a su cargo sintieron siempre una fuerte devoción personal por su maestro y se convirtieron en sus grandes defensores frente a las críticas de los competidores más envidiosos.

Así pues, se empezó a equiparar a Jacob Rodrigues Péreire con Moses Mendelssohn, no solo como modelo de judío útil, sino también como creador de ciudadanos útiles a partir de individuos —de ambos sexos— inservibles. Pues, en efecto, para ser un ciudadano era necesario tener la capacidad de oír y comprender, y luego poder expresarse. Ser un ciudadano implicaba algo más que estar formado por un cuerpo pasivo incapaz de enterarse de nada; la autoridad debía dejar su impronta. Poder oír y expresarse significaba ser libre. Feliz por sentirse tan bien considerado, Péreire empezó a concentrarse entonces en asuntos de importancia práctica para su patria de adopción. Abordaría todo tipo de cuestiones: la lengua de los tahitianos descubiertos por Bougainville; máquinas calculadoras, en un primer momento para sordomudos pero luego para su uso general en las escuelas; métodos para dar impulso a los veleros cuando el mar estuviera en calma chicha; o maneras de resolver el eterno déficit del gobierno mediante una serie de loterías. Estaba convirtiéndose en el judío indispensable: miembro de la Royal Society de Londres en 1759; traductor e intérprete al servicio del rey y de su nieto y sucesor.

Los numerosísimos *philosophes* que lo admiraban creían que, como se había convertido en un famoso planificador, uno de los calificados oficialmente de «ingenioso», debía abandonar de forma progresiva lo que buena parte de la Francia ilustrada consideraba una religión primitiva y contraria a la razón. Pero eso fue precisamente lo que no ocurrió. Antes bien, Péreire intentó canalizar la

admiración pública que le profesaban los gentiles para provecho de su propia gente. No había ningún judío tan aclamado y famoso que fuera más respetado por los gentiles, de modo que Péreire pasó a ser reconocido de forma oficial, en la larga tradición del *nasí* o del *resh galuta* medieval, como el «representante» de la «nación» de los sefarditas ante el gobierno del rey. Ni que decir tiene que los poderes que ello conllevaba suponían que en tiempos de crisis financiera o militar Péreire debía obrar otro tipo de milagros (y a buen seguro que lo hacía), facilitando los fondos imprescindibles para satisfacer las necesidades urgentes del Estado, especialmente en los astilleros del Atlántico. Repitiendo ese tópico piadoso y optimista impuesto por otro bordelés, Montesquieu, que decía que no había nada a lo que los judíos no pudieran dedicarse en cuanto se vieran liberados de las restricciones y prohibiciones gremiales, Péreire defendió con energía ante los tribunales que se relajaran esas medidas, enzarzándose en una lucha que se le pondría muy cuesta arriba. No obstante, cuando en 1775 subió al trono Luis XVI, consiguió que un año más tarde fueran concedidos ciertos privilegios que permitieron a los judíos «portugueses» de Burdeos viajar y residir en cualquier lugar del reino, logro que sin duda comportaba un cambio notabilísimo.

Pero en toda esa empresa de Péreire había un lado oscuro, pues tenía como objetivo exclusivo beneficiar a los judíos de su clase, y cuando fuera necesario a costa no solo de los asquenazíes del este de Francia que hablaban yídish y eran de condición más humilde, sino también de los judíos que vivían en el enclave papal de Aviñón, algunos de los cuales, para su consternación, habían emigrado a Burdeos y dependían de la beneficencia de sus correligionarios. En un vergonzoso ejercicio de esa superioridad tan asumida, Péreire llegó a solicitar en la década de 1760, y en nombre de los ancianos de la comunidad, que los aviñonenses fueran expulsados del puerto.

Burdeos, y aún más el municipio de Saint-Esprit, próximo a Bayona, en la margen derecha del río Dour (en el que los judíos habían sido confinados en una especie de gueto sefardí), eran localidades fronterizas, y el mundo con el que

limitaban era el que los sefarditas habían dejado, pero cuyas lenguas seguían hablando, aunque fuera en su versión judaizada (el ladino, de ecos melódicos). Si uno viajaba por Francia y se desplazaba a la frontera opuesta llegaba a los territorios fronterizos del este, esto es, a las provincias de Alsacia y Lorena, conquistadas por Luis XIV y anexionadas en virtud de los tratados de paz. Junto con las onduladas colinas, el vino, las vacas, los pastos y los diversos productos manufacturados también estaban los judíos, que llevaban en esa zona mucho más tiempo que los franceses. A mediados del siglo XVII había alrededor de 28.000 de ellos, y la comunidad más grande se encontraba en Metz (uno de los Tres Obispos [Trois-Evêchés] que constituían una de las provincias en el reino); los demás estaban repartidos por ochenta ciudades pequeñas y pueblos de Alsacia y del ducado de Lorena (gobernado con gran pompa entre 1737 y 1766 por el suegro de Luis XV, Estanislao Leszczyński). Muchas cosas pueden decirse de lo que los distinguía de los judíos del sudoeste. Aunque en su mayoría los judíos de Burdeos iban afeitados y llevaban peluca, muchos, por no decir casi todos, incluidos algunos de los más pudientes de sus ancianos, eran, como los asquenazíes, tremendamente religiosos. Por otro lado, entre los asquenazíes del este había los denominados «grands». Nadie en Alsacia era más importante que Cerf Berr, el arrendatario de la explotación de los altos hornos que vivía en una casa espléndida, propia de un *Hofjude*, en Estrasburgo (ciudad en la que fueron asesinados miles de judíos cuando en 1349 se intensificó la paranoia debido al presunto envenenamiento del agua de los pozos), privilegio especial concedido a los individuos considerados indispensables para el Estado.

En las poblaciones pequeñas de Alsacia, los judíos se ganaban la vida con la compraventa de caballos, de ganado y de mulas, ocupación que los hacía sumamente necesarios en el terreno de la logística, y que no dejaba de recordarse a las autoridades cuando los hebreos eran objeto de maltrato, ya fuera verbal o físico. Y lo que era todavía más trascendental, algunos de ellos tenían contactos con los asquenazíes de Maguncia y de las ciudades renanas, de las que podrían

importar grano en los años de mala cosecha, al parecer cada vez más frecuentes. Luego había, como era habitual, legiones de ropavejeros, buhoneros y, como cabría esperar, prestamistas, origen de muchos líos para todas las partes interesadas. Para los no judíos de la época, lo que distinguía a un hebreo como Péreire de uno de Metz, e incluso de los más acaudalados como Cerf Berr, eran las diferencias existentes entre el ladino y el yídish, a pesar de que esta fuera una lengua rica y antigua, el *Yídish-Daytsh*, «judeoalemán», bastante parecido al alemán medieval. Pero, de alguna manera, fue arraigando ese tópico esnob de que los judíos de habla española tenían más facilidad para convertirse en verdaderos francófonos que los del este, con su forma de hablar tan ruda y gutural. De hecho, tanto unos como otros compartían muchas de las mismas servidumbres y desventajas. Además de no poder desempeñar prácticamente ninguna actividad comercial o profesional debido a la política de restricciones impuesta por los gremios, todos se veían obligados a pagar una serie de gravámenes especiales. Cada vez que un judío alsaciano quería desplazarse a Estrasburgo para algún negocio, debía abonar un *Leibzoll* por ese privilegio, el mismo peaje que había que satisfacer por llevar un cerdo a la ciudad, algo que resultaba verdaderamente insultante. ¡Ja, ja, ja! *Drôle, n'est-ce pas?* Había otras medidas igual de denigrantes que se perpetuaron en la época de la Ilustración. Los dos grupos de judíos estaban obligados a solicitar permiso al rey para contraer matrimonio. Esta humillante exigencia tenía por objetivo el control de la población, pues en la mentalidad del gentil, los judeoalemanes, esto es, los de habla yídish, se multiplicaban como conejos, y si se les permitía emparejarse sin la debida supervisión no tardarían en superar en número a la población nativa.

Sin importarles lo que pudieran pensar de ellos los sefardíes, los asquenazíes del este —y en especial los de Metz— se consideraban igual de ceremoniosos, igual de honrados que los Gradis o los Péreire, y no menos dignos de ser considerados gente civilizada; y en cuestiones de judaísmo, más aún. Al fin y al cabo, contaban con una tradición ininterrumpida de estudios talmúdicos que se remontaba a la Edad Media, mientras que los judíos ibéricos habían permanecido

alejados de la fe durante generaciones y habían tenido que ser reeducados. A veces, a pesar de ser tratados con condescendencia como «extranjeros», los asquenazíes del este podían demostrar que eran tan franceses como la comunidad con la que convivían. En ocasiones especiales, principalmente las festivas (un atentado frustrado contra la persona del rey, el nacimiento del delfín, un enlace real), los asquenazíes no solo dedicaban sus plegarias a la familia real durante los servicios religiosos celebrados en su sinagoga, sino también hacían tanta ostentación pública de su fidelidad que silenciaban cualquier voz que la pusiera en duda. Cerf Berr organizaba en su casa banquetes y bailes para entretenimiento del público y de los notables de la región, y su esplendor era tal que los gentiles difícilmente podían negarse a asistir a sus convites, por mucho que al día siguiente criticaran con mezquindad a aquellos judíos tan ostentosos. Pero para las propias comunidades, esas celebraciones constituían un momento perfecto para proclamar la nobleza de sus sentimientos de identidad francesa.[8]

Así avanzaba el carro triunfal, copiado minuciosamente de los modelos romanos, engalanado con los colores reales, el azul y el blanco, y adornado con la flor de lis. Al trote llegaban grupos de jinetes judíos, montados en cabalgaduras engualdrapadas con sedas de color oro y escarlata, no en viejos jamelgos, sino en los caballos más hermosos de los establos. En medio de la comitiva sobresalía la figura de Samuel Levy, experto en comercio equino, el hombre sin cuya colaboración regimientos enteros del ejército real se verían obligados a moverse con lentitud detrás de los cañones. ¡Reunid a los trompeteros, a los tamborileros y a los pífanos! ¡Que por todas partes resuenen los toques de trompeta! ¡Cubrid de lirios —las *fleurs de lys*— la sinagoga! ¡Desenrollad los tapices; sacad la Torá con los bordones rematados por los *rimmonim* más elaborados! ¡Sacad la plata, haced sonar las campanillas! ¡Desplegad los estandartes con los lemas «Vive le roi; vive la reine!» en los arcos del triunfo! (pues en dos ocasiones Luis y la reina María Leszczyńska honraron a los judíos de Metz con una audiencia pública; y en honor del pequeño

delfín se construyó un maravilloso artilugio, un colosal delfín mecánico que, mientras avanzaba rodando por las calles de adoquines, saltando como si jugara entre las olas, intentaba atrapar los presuntuosos pececillos que nadaban a su lado). La comitiva desfilaba por la rue des Juifs, la calle en la que al anochecer se abrían las espitas de las cubas para que corriera el vino con el que la gente llenaría sus vasos; y luego, dejando atrás el barrio, lo haría por el centro de la ciudad, deteniéndose frente a todos los lugares en los que hubiera alguna autoridad local. Primero, una parada en la ciudadela para recibir el saludo del gobernador militar; luego frente al Parlement para encontrarse con el presidente del tribunal superior de justicia; y por último, lo más importante, frente al palacio episcopal, donde un selecto grupo de judíos, incluido el rabino, saldría a la terraza acompañado del mismísimo príncipe de la Iglesia. ¡Hurra! ¿Quién podía decir, en aquellos momentos, que los judíos no eran ciudadanos de Metz, o que su lealtad podría fallar un día?

Pues, por lo visto, mucha gente: en 1729, el mismo día que el del delfín, cuando la procesión regresaba al barrio judío esperando con ilusión el momento de las luces, los fuegos de artificio y la distribución gratuita de vino, la comitiva se encontró con que las puertas de la rue des Juifs estaban cerradas a cal y canto. Se enviaron de inmediato al gobernador mensajes llenos de nerviosismo y de indignación, y las puertas se abrieron. Pero alguien había mojado los petardos. ¿Se trataba de una burla? ¿Era un gesto para romper las ilusiones de los judíos de Metz, para recordarles que, en último término, seguían siendo unos animales enjaulados, a los que se les soltaba o se les confinaba por la gracia del rey y los buenos cristianos? ¿O se trataba de una reprobación por aquel espectáculo cargado de presuntuosidad? En cualquier caso, como suelen comentar los judíos, podría haber sido mucho peor. Se hizo saber que, a lo largo de la rue des Juifs, habían sido descubiertas varias cargas de pólvora ocultas en diversos lugares. Una exhibición de fuegos de artificio, en medio de una multitud de gente, se habría visto interrumpida por otro tipo de explosiones. Eso enseñaría a los judíos cuál era su lugar.

En cuanto tenían ocasión, las dos comunidades, la del este y la del oeste, trataban de demostrar la verdad que encerraban las opiniones de Montesquieu, a saber, que, una vez liberados de las cadenas que los oprimían, los judíos serían vistos como los demás hombres. Lejos de ser considerado un culto bárbaro y antisocial, el judaísmo sería reconocido como la fuente original de toda la moralidad ciudadana. Pero también era cierto que los ancianos de la comunidad sefardí de Burdeos, incluido Péreire, seguían pensando que semejante argumento se veía perjudicado por las maneras y las costumbres de los asquenazíes, que ellos consideraban «atrasadas». Péreire, que por entonces ya formaba parte del grupo de los *philosophes*, se retorció de dolor ante la maliciosa vehemencia de los ataques lanzados por Voltaire contra el judaísmo. Como muchos sostienen aún hoy en día, sus amigos gentiles decían que Voltaire había atacado el Antiguo Testamento para acabar con el Nuevo. Pero a nadie que leyera con honestidad sus postulados podía pasársele por alto que sus ataques eran contra los judíos al igual que contra el judaísmo. Por muchos Péreire que consiguieran traer al mundo los judíos, Voltaire consideraba que, como grupo, los hebreos eran el fruto inevitable de sus libros brutalmente fantásticos y de los extraños rituales que los separaban no solo de los cristianos, sino también del resto de la humanidad. A no ser que se libaran del judaísmo en masa, siempre seguirían siendo unas curiosidades poco afortunadas en el mejor de los casos, y algo ajeno y siniestro en el peor.

En efecto, Voltaire tenía un problema con los judíos. Aunque el adalid de la tolerancia deploraba las persecuciones a las que se habían visto sometidos durante siglos, estaba también totalmente imbuido de las calumnias judeófobas de la época clásica, proclamadas por primera vez por el gramático Apión de Alejandría, y luego repetidas por autores como Tácito, Séneca y Juvenal: su supuesta animadversión hacia el resto del mundo y su propensión al secuestro y al infanticidio. Es evidente que uno de los tópicos del antiguo odio hacia los judíos resultaba de especial agrado para Voltaire, pues ponía de relieve las pretensiones del éxodo bíblico y, de ese modo, el mito fundacional de la

superioridad de los hebreos. (En vez de una liberación de la esclavitud por obra divina, Apión recicló la versión de la partida de los judíos narrada por el sacerdote egipcio Manetón, según la cual los israelitas habían sido expulsados del valle del Nilo por sus impurezas, una infección que con toda probabilidad no era otra cosa que la lepra transmitida entre los miembros de su tribu.) Ello permitió a Voltaire comentar con desdén que, a lo largo de los siglos, los judíos se habían caracterizado principalmente por tres cosas: el fanatismo, la usura y la lepra. Eran, de hecho, enfermedades andantes que habían sido soltadas por el mundo. Ante el famoso epigrama de Terencio, *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* («Soy un hombre, nada humano me es ajeno»), Voltaire estaba dispuesto a hacer una excepción con los judíos.

La irracionalidad que reinaba en torno a la cuestión del pueblo judío le dolía tanto a Péreire que encargó a Isaac de Pinto, bordelés de nacimiento pero residente en Ámsterdam, que escribiera una respuesta pública a las censuras de Voltaire. Antes de su publicación en 1762, Pinto envió a Voltaire, que por entonces vivía en Ferney, en la república de Ginebra, el manuscrito de su *Apologie des Juifs*. Para consternación de Moses Mendelssohn, se trataba, en efecto, de una apología, al menos por el hecho de que Pinto instaba a Voltaire a no confundir las lamentables costumbres sociales y viejas supersticiones de los asquenazíes con el gran talento de los sefardíes ilustrados de Burdeos y París. Conózcanos y comprobará que somos igual que cualquier otra persona, en realidad, igual que usted, era lo que Pinto pedía al filósofo francés. «¡No llevamos barba! ¡Y nuestra vestimenta no difiere de la de los demás!» Los dos tipos de judío llevaban una vida tan distinta una de otra que podía considerarse que pertenecían a «naciones» por completo diferentes. Y no era de extrañar, pues descendían de unos antepasados que apenas tenían nada en común. Los sefardíes procedían de los exiliados de la casa de Judá, que se habían instalado en España en tiempos remotos. Solo Dios sabía de dónde venían los asquenazíes. Si uno de su «nación» se casaba con alguien de origen asquenazí, el matrimonio iba a ser considerado una verdadera calamidad, algo muy parecido a una unión con una

persona de origen gentil. Los miembros de las dos comunidades no permitían que se les enterrara en el mismo cementerio, y tampoco compraban en las mismas carnicerías.

Se ha hablado mucho de esta penosa estrategia de insidia entre ambas comunidades. Péreire, como ya hemos visto, no fue inmune a ella. Tres años antes de su muerte en 1780 fue nombrado registrador de los judíos de Burdeos y Bayona, lo que le confería el poder para determinar quién podía quedarse y quién no: un ominoso arbitraje social. Pero también es verdad que Pinto (y por extensión el propio Péreire) deseaba mostrar el mundo sefardí de la ciudad portuaria, sofisticado y moderno (aunque esto no fuera del todo cierto), como ejemplo de lo que los judíos, incluso el más desgraciado de los asquenazíes, eran capaces de lograr si se les daba la oportunidad. Basta mirar lo que ocurre en Ámsterdam o en Londres, decía. Allí, los judíos estaban en la vanguardia en la construcción de imperios comerciales; eran generadores de riqueza, no solo para ellos, sino también para sus respectivos Estados; eran precursores de modernidad. El hecho de que los movimientos de emancipación tengan la característica común de presentarse como una elite de vanguardia que busca el reconocimiento de una comunidad hostil más grande como misioneros para los más atrasados de los suyos, no hace, desde luego, que esta estratagema resulte más aceptable.

En cualquier caso, Voltaire apenas defendió de boquilla la visión de Pinto. Respondió cubriendo al autor de elogios, sorprendido de que un judío pudiera plantear una serie de argumentos razonables y disculpándose por haber estigmatizado a todo un pueblo cuando al parecer contaba con figuras como Pinto y Péreire entre sus integrantes. Pero si pretendía ser considerado seriamente un individuo civilizado, Pinto debía obrar de acuerdo con lo que postulaba. «Soyez philosophe», decía la réplica de Voltaire; decídase y dé el paso. Abandone el gueto mental. O, en otras palabras, haga lo que Péreire no había hecho: abandone su religión, una religión que resulta cómicamente detestable. En cuanto al resto de los sefardíes, a Voltaire le importaba muy poco

que fletaran muchos barcos o que fueran capaces de citar a Plutarco. Seguía considerándolos despreciables, sobre todo por su astucia comercial; un eufemismo con el que venía a referirse a las artimañas de las que había sido testigo directo en Londres y Ámsterdam. En realidad, por mucho que lucieran pelucas empolvadas, todos eran iguales. Fue precisamente para sefardíes como Pinto, Péreire y Gradis, para quienes Voltaire escribió el siguiente comentario: «Estos marranos irán allí donde puedan hacer dinero [...] al fin y al cabo [todos los judíos] son los mayores sinvergüenzas que hayan pisado la faz de la tierra». Con el paso de los años, Voltaire fue volviéndose más intransigente en lo tocante a los judíos, convencido de que este pueblo estaba tan apegado a la barbarie de su cultura que no podía ser clasificado como humano. En 1771, hizo que un sirio hablara por él en sus *Cartas de Memio a Cicerón*: «Son los más insolentes de todos los hombres, detestados por todos sus vecinos, siempre ladrones o víctimas de un ladrón, bandidos o esclavos, asesinos o víctimas de un asesino». «Todas las naciones cometen atrocidades —añadía cada vez más exaltado—, solamente la judía se vanagloria de ellas.» El problema no era tanto de índole social como biológica. «Todos ellos han nacido con un violento fanatismo arraigado en lo más profundo de sus corazones, del mismo modo que los bretones y los alemanes nacen con pelo rubio. No me sorprendería lo más mínimo que un día esa gente llegara a resultar fatal para toda la raza humana.»^[9] «Habéis superado a TODAS las naciones —diría furibundo— en fabulaciones insolentes, en prácticas perversas y en barbarie. Merecéis que el destino os depare un castigo por ello.» En los siglos venideros no faltarían los individuos, algunos incluso de elevados principios, que estuvieran dispuestos a aceptar el reto de Voltaire.

II. ÊTES-VOUS DE LA NATION?^[10]

¡Qué más da! He aquí una bonita escena: judíos ornamentales, toda una sala llena de ellos, decorativamente representados en el centro de la *Nouvelle*

Combinaison du Jeu du Juif, una flamante edición de 1783 del popularísimo «juego del judío».[11] No resultaría tan encantador tal vez en las versiones más antiguas del juego de mesa, producido por primera vez en Augsburgo, donde el eterno judío suele representarse con la mano metida en la caja de dinero, mostrando la misma expresión de euforia enloquecida que se apoderaría del jugador que cae en la casilla que concede todo el premio acumulado. Pero estos son tiempos ilustrados, de modo que el juego ha cambiado de aspecto, y los judíos de la casilla central, esa desde la que todos los jugadores están obligados a empezar la partida, visten una variedad de prendas hermosas y llamativas, desde antiguos gorros polacos ribeteados de piel hasta sombreros de ala ancha e incluso (suponiendo que también se trate de un judío) un tricornio como el que lleva cualquier persona en la calle. Sus largos gabanes son de diversos colores, y algunos de los judíos parecen positivamente *aimables*: interactivos, sociales y habladores. En esta ocasión, a los judíos no se les ve contando dinero. Están jugando, ni que decir tiene, al «juego del judío», y para colmo parecen felices, por lo que es evidente que no hay ninguna ofensa o agravio. No importa que hasta que no saques un doble seis, especifican las instrucciones, debas permanecer «en manos del judío» y estés atrapado en su poder hasta que la combinación liberadora te permita continuar la partida avanzando por el tablero.

Estamos ante una mejora de versiones anteriores de este juego, pues ahora cada casilla está decorada no con imágenes de deplorables hábitos judíos, sino con temas que no tienen nada que ver con los hebreos (excepto por el tópico de que los judíos ricos tienen amantes cristianas). Ahora las casillas representan juegos y entretenimientos, en su mayoría de carácter picante, y sin duda descaradamente simpáticos. Cae en *la balançoire*, el balancín en el que las jóvenes vestidas con escotados trajes suben y bajan a voluntad de sus galanes, y pierde una ficha. ¿La número 6? *Cache-cache* (pierde cuatro fichas), el escondite en el que quien está siendo buscado se acurruca entre la maleza para que quien va tras él no pueda encontrarlo. Si caes en la 7, *l'escarpolette*, ganas una ficha mientras una hermosa muchacha se eleva hacia el cielo en un columpio y unos

pícaros chinitos con coleta la observan con admiración desde abajo. También los judíos se han convertido en un *staffage* pintoresco, en unos figurantes de *vaudeville*, en unos estampados de papel pintado y de tejido como si fueran hindúes, tahitianos o esquimales, después de que el sentimiento de odio se apagara para convertirlos en meras curiosidades etnográficas como las que se observan con unos anteojos. Sin embargo, el tipo preciso de diversión que ofrecen se pone claramente de manifiesto en los versos escritos en el estandarte que cuelga sobre los judíos reunidos alrededor de la mesa de juego del *Jeu du Juif*:

Qu'il est doux de subtiliser^[12]
Une Israelite jolie!
Comme on aime à judaïser
Quand c'est pour la tendre folie!

¡Qué dulce es seducir
a una hermosa judía!
¡Qué gusto da judaizar
cuando es por la tierna locura!

Pero al final resultó que, en vísperas de la revolución, seguiría presente aquella profunda sensación de incomodidad y aversión. En 1786 empezó a divulgarse otro tipo de disparate: *Le cri d'un citoyen contre les Juifs de Metz* («El grito de un ciudadano contra los judíos de Metz»). Firmado con un pseudónimo, Foissac-Latour, es muy probable que su autor fuera Jean-Baptiste Aubert-Dubayet, un oficial de caballería destinado en la guarnición de esa ciudad. Su producción, reducida pero sumamente tóxica, mojigata y gráfica a la vez, hablaba de pelotones de jóvenes soldados de la guarnición, chicos ingenuos e inocentes, acosados por una multitud de judíos deseosos de prestarles el dinero necesario para poder llevar la vida de lujo que se esperaba que condujera un

teniente de caballería. Si se dejaban engatusar y caían atrapados en aquella tela de araña que era la usura se abandonarían a un carnaval de excesos para acabar convertidos en presa de los inmisericordes judíos. De ese modo, la flor y nata de los hombres de Francia, destinada a los territorios fronterizos del reino, sería exprimida hasta la última gota para obtener unos sórdidos beneficios económicos, y el reino se vería privado de sus defensores.^[13] Pero ¿qué les importaba a los judíos el honor de Francia y de su ejército? Solo eran leales a ellos mismos, como todo el mundo sabía.

Le cri era una obra de *sensibilité*: un relato sobre la inocencia pervertida por gente pérfida y egoísta. En la década de 1780 aquella sería una temática omnipresente: se podía encontrar en los escenarios, en los cuadros de género sentimental de los salones de las bienales y, tras la publicación de las candidas *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau en 1782, se convirtió también en un argumento de retórica política, la batalla entre la astucia mercenaria y la simplicidad pastoral. Los judíos no eran el único grupo social considerado villano en esta novela social, pero en el este de Francia se convirtieron en el objeto de demonización favorito. El año de la muerte de Voltaire, 1778, fue testigo del estallido de violentos disturbios en la Alta Alsacia. Corrieron entre los judíos de la provincia rumores aterradores sobre la preparación de una matanza general para el 30 de septiembre, el *Kol Nidrei*, esto es, la víspera del día de la Expiación, cuando todos ellos estuvieran reunidos e indefensos en sus sinagogas. El gobierno tomó medidas disuasorias y no ocurrió nada, pero la herida provocada por esa guerra social permanecería abierta. Durante años, los campesinos endeudados con los prestamistas hebreos denunciarían sufrir su acoso, a pesar de haber cancelado todas sus deudas. (La economía de los prestamistas no era mucho más boyante que la de sus deudores, pero en la región eran la única fuente de crédito para la adquisición de semillas, animales de tiro, etcétera.) Empezaron a aparecer recibos que ponían de manifiesto que los campesinos se veían acosados por los inmisericordes judíos embusteros. Pero lo cierto es que, como descubrió un investigador de la corona enviado a examinar

las denuncias, todos los recibos —alrededor de dos mil— eran falsos. Se había creado, de hecho, una industria menor dedicada a la falsificación de recibos de prestamistas organizada por una red de más de treinta falsificadores, ¡entre ellos dos hebreos! Por los delitos cometidos, tres de los malhechores fueron condenados a morir en la horca, veinticinco fueron condenados a galeras durante un largo periodo de tiempo (quince de ellos de por vida) y el resto fue enviado a prisión.

Fue entonces, en 1779, cuando el abogado alsaciano François Hell publicó sus *Observations d'un Alsacien sur l'Affaire présent des Juifs d'Alsace*,[\[14\]](#) hecho que induce a pensar que tuvo mucho que ver en la organización de la red de falsificación con el fin de emprender una carrera como flagelo de los judíos. Inspirado por el principio de que no hay mejor defensa que un buen ataque, Hell admitía que, desde el punto de vista técnico, era cierto que las falsificaciones habían constituido una acción delictiva, pero que esta circunstancia no tenía nada que ver con la necesidad imperiosa de denunciar los males producidos por la usura de los judíos. La tradición de que los hechos insignificantes no debían suscitar brotes pasionales de antisemitismo llevaba ya mucho tiempo arraigada en Francia. En Colmar, a comienzos del siglo, Hirschel Levy había sido ejecutado por robo a pesar de los abrumadores testimonios que lo exculpaban; su viuda y su familia se pasaron veinte años tratando de limpiar su nombre en vano.

Al igual que Foissac-Latour, Hell sabía a la perfección cómo estimular a la generación romántica y a la vez señalar a los judíos, acusándolos de estar siempre al acecho de los más vulnerables. Su narrativa de tono sentimental presentaba a familias arruinadas por haber caído en la trampa de los usureros judíos, los que crujen los nudillos contra los hijos del trabajo duro, contra madres conducidas a la miseria con criaturas muertas en su cuna. Los hebreos asesinaban y chupaban la sangre, no literalmente como en los relatos sobre sustracción de niños, propios de la Edad Media, sino de forma indirecta por medio de un vampirismo financiero. Esta visión actualizada del judío no significaba que François Hell hubiera abandonado las recriminaciones de otros

tiempos, las mismas que siguen encontrando su lugar en el antisemitismo moderno. Hell repetía el tópico cristiano de que por haber matado al Salvador los judíos estaban condenados a vagar por siempre como criminales imposibles de redimir; en efecto, ellos y sus descendientes estaban manchados de sangre. Es probable que el siglo XVIII fuera una época de progreso en el campo de las migraciones, pero había migraciones positivas y negativas; y los traslados de los judíos pertenecían a este último grupo, pues no había ningún lugar al que verdaderamente pudieran llamar su hogar, un hogar que solo encontraban en la compañía de los suyos: esa era su única lealtad profunda. En 1769, el abate Charles-Louis Richer había recordado a sus lectores que «el judío es, desde que nace, un enemigo declarado de todos los cristianos. Es por los principios de su fe que habría que considerarlos unos blasfemos e idólatras que merecen morir y recibir el peor de los daños posibles».[\[15\]](#) De ahí que los judíos fueran incapaces de sentir afecto fraternal por las gentes con las que convivían. Allí donde iban, constituían «una nación en el seno de una nación». El propio Hell se convertiría en uno de los portavoces de la nación verdadera, pues tras verse obligado a vivir durante un breve espacio de tiempo en el destierro por su participación en las falsificaciones (un exilio con su familia política en el Delfinado), regresó a Alsacia en 1782 como adalid de los oprimidos. Participó en la nueva Asamblea de Notables de 1787, y fue elegido miembro de los Estados Generales, que acabarían constituyendo la Asamblea Nacional.

Todo aquello era muy siniestro. El destino de Francia estaba a punto de plantear la cuestión de qué era exactamente la nación, y cómo podía esta ser reformulada. En primer lugar, esa nueva «nación» debía ser construida política y legalmente. Lejos de las incoherencias arcaicas propias de las múltiples corporaciones, ordenamientos legales y jurisdicciones, una nación-estado coherente y homogénea debería forjarse con todas las fuerzas que fueran necesarias para completarla. De modo que la autonomía tradicional de una comunidad como la de los judíos, si estos se aferraban a ella, representaría

siempre un obstáculo a su incorporación dentro de la *patrie* recién unificada. La lengua era otro elemento crucial en el modelado de una Francia nueva. En 1789, una gran mayoría de la gente corriente que vivía en el «hexágono» no hablaba francés, sino bretón, occitano provenzal o una de las numerosas variedades lingüísticas (*patois*) que se utilizaban desde Flandes hasta los Pirineos. En este sentido, pues, los judíos del este que hablaban yídish no constituían una anomalía, pero su aspecto y la obstinada singularidad de su lengua los convertían en un caso que podía sentar un precedente, tanto para la prometida homogeneidad de la nación revolucionaria como para su capacidad de «regenerar» incluso a aquellos a los que consideraba unos especímenes humanos de los que cabía esperar muy poco.

La cuestión había sido abordada unos años antes, en 1774, cuando un joven abogado de Metz, Pierre-Louis Lacretelle (que acabaría siendo diputado de la Asamblea Legislativa revolucionaria), aceptó defender los intereses de unos judíos que querían abrir tiendas en las ciudades de Lorena. Dichos judíos insistían en que un edicto real de 1767, en el que se animaba a «extranjeros» a fundar empresas provechosas, anulaba las antiguas restricciones impuestas por los gremios a todos los comercios al por menor y al por mayor. Los judíos, pues, abrieron sus negocios. La policía local se les echó encima, pero los hebreos no cejaron en su empeño. Antes bien, acudieron a Lacretelle y le pidieron que los representara ante el parlamento de Nancy. Astuto, Lacretelle aceptó el caso por la publicidad que pudiera darle. Ese tipo de casos constituían una oportunidad de oro para la infinidad de jóvenes abogados que competían por labrarse una reputación, y era la mejor manera de aprender y perfeccionar la oratoria política. Por consiguiente, Lacretelle, a quien aguardaba un futuro prometedor, no dudó en actuar con descaro para la galería. Los judíos, dijo, debían ser efectivamente «français», pues sus empresas llevaban mucho tiempo establecidas en el reino. Por lo tanto, se circunscribían dentro del ámbito de la ley promulgada para fomentar «el celo y el talento». Todo el mundo sabía la fama que tenían los judíos de ser individuos trabajadores, inteligentes e «ingeniosos»; pero el hábil

Lacretelle también era del todo consciente de hasta qué punto podía insistir en su argumento sin perder credibilidad y suscitar animadversión. Al igual que otros muchos que se presentaban como «amigos de los judíos», admitía que parecían sufrir cierta adicción al dinero, con independencia de cómo se ganara, pero que había que entender esta circunstancia como la consecuencia inevitable de una opresión histórica. La solución consistía en eliminar todas las restricciones relacionadas con su lugar de residencia y en revertir el proceso de creación de guetos. En vez de un confinamiento, los judíos debían ser repartidos por las ciudades y las provincias rurales de Francia. Una vez que entraran en contacto con el «honor» de los franceses, ellos mismos se volverían honorables. Pero ¿verdaderos franceses? Hasta cierto punto, *messieurs les juges*. «Si no podemos acogerlos como compatriotas» —afirmaba Lacretelle— acojámoslos al menos como hombres.» Las evidentes reservas manifestadas por el propio abogado de los judíos no pasaron inadvertidas para los jueces del Parlamento, que desestimaron las pretensiones de los hebreos casi sin dudar. Por su parte, Lacretelle publicó sus alegatos en una de las ediciones de las populares *Causes Célebres*. Se había convertido en todo un personaje. Los judíos siempre pudieron contar con, al menos, la difusión de su caso.

Diez años después, los participantes en el concurso organizado por la Real Academia de las Artes y las Ciencias en Metz sobre lo que podía hacerse para conseguir que los judíos fueran «más útiles» y estuvieran «más contentos» dio lugar a una nueva lista de retos que debían ser superados para lograr una mayor compatibilidad de los hebreos con la ciudadanía. El más crítico era el viejo tópico de la irremediable deshonestidad y codicia de los judíos, si bien las aportaciones más benevolentes —las del abogado Claude-Antoine Thiéry y el sacerdote Henri Grégoire—, aunque describían a los judíos como miserable escoria, daban a entender que eso cambiaría con su «regeneración», sobre todo si eran obligados a asistir a escuelas no hebraicas. Pero también había quienes creían que existía algo intrínseco en el propio judaísmo —no, por supuesto, en el judaísmo «puro» del Antiguo Testamento, sino en la versión talmúdica que lo

había sustituido— que imposibilitaba que los judíos dejaran de ser extranjeros algún día. Muchas de las voces más críticas se encargaban de excluir de sus arengas a los caraítas, pues obedecían tan solo las leyes de la Torá y se negaban a reconocer la autoridad rabínica. Se trataba de una apuesta segura, pues los caraítas brillaban por su ausencia en Francia. Las acusaciones de usurpación talmúdica eran una vieja cantinela que se remontaba a las disputas medievales, consecuencia de una profunda ignorancia de lo que decían los libros o de los criterios selectivos, muy poco honestos, usados por quienes, al ser capaces de leer en hebreo, estaban familiarizados con el canon rabínico. Con paciencia, las respuestas judías a la acusación de que el judaísmo rabínico fomentaba un comportamiento antisocial y poco ético (por no hablar de odio hacia los cristianos) —sobre todo el elocuente caso escrito por el especialista en hebreo de la biblioteca real, Israel Bernard Valabrègue— trataron de corregir a los ilustrados. Valabrègue, escribiendo como si fuera «un milord», señalaba que, lejos de fomentar cualquier tipo de prácticas deshonestas y la usura, el Talmud pretendía hasta extremos insospechados especificar la conducta ética a seguir en cuestiones de negocios, sobre todo cuando alguna de las partes de un contrato no era judía. Y se esforzaba con denuedo por comunicar a sus lectores que, como el judaísmo daba por hecho que los no judíos seguidores de las «siete leyes de los hijos de Noé», la esencia de los Diez Mandamientos, tendrían un lugar en el mundo, era en realidad una religión más inclusiva que el cristianismo, que sostenía que el único camino hacia la salvación era Cristo. A los que querían «moralizar» a los judíos, Valabrègue insistía en que cualquier consideración honesta y clara sobre el judaísmo reconocería que ya era la religión de una sociedad perfectamente moral que los *philosophes* deseaban establecer. Las familias hebreas, por humildes que fueran, se distinguían por su castidad y lealtad, por su rectitud, su caridad y su sobriedad. ¿Qué más podía pedirse de un ciudadano honesto?

La posibilidad de que los judíos, en calidad de ciudadanos, pudieran encajar sin problema en la nueva nación política se veía obstaculizada por el hecho de

que los mismísimos franceses estaban profundamente divididos en lo tocante al tipo de sociedad que querían crear. Una minoría de modernizadores confiaba en el comercio y el mercantilismo, y por lo tanto tal vez no se habría visto disuadida por la desafortunada analogía de Isaac de Pinto, que calificaba a los judíos de camaleónicos: adquirirían el color del lugar en el que se encontraran. Confundirse con el entorno permitía tener acceso a los productos comerciales. El comercio necesitaba camaleones. Por otro lado, esos individuos sabían ir de aquí para allá. De modo que tal vez su supuesta lealtad al lugar en el que se encontraban fuera algo meramente oportunista. Las férreas leyes del beneficio —a las que se decía que los judíos estaban más apegados que a la mismísima Ley de Moisés— acabarían siempre, según esa visión, por sustituir el arraigo a la patria. Su verdadera patria eran sus correligionarios.

Para un grupo más numeroso e influyente de autores especializados en economía, la metamorfosis que estaba experimentando el mundo del comercio no recomendaba que los judíos fueran considerados franceses. Estos sostenían que el verdadero valor comercial se encontraba en su mayor parte en la tierra, y no había judíos, ni en las provincias del oeste ni en las del este, que se dedicaran a cultivar los campos. De modo que los fisiócratas —los adalides de la agricultura— que, a pesar de todo, querían defender la causa de los judíos, sostenían que aquella ruptura con la tierra se remontaba tan solo a los tiempos de la destrucción del Templo, y que con anterioridad había habido labradores en Judea, por no hablar de soldados y de artesanos, todos ellos individuos dedicados a actividades honorables. Había sido exclusivamente la diáspora y la opresión cristiana las que habían obligado a los hebreos a practicar la usura. Sabían de judíos —en Etiopía, Persia, India o Palestina— que seguían dedicándose a la alfarería, la guarnicionería, la tejeduría y la orfebrería, y, por lo que les habían contado, en Polonia y en Lituania los había que se dedicaban a la labranza de la tierra y al pastoreo. Un siglo más tarde, la recuperación de la vida pastoral perdida de los judíos se convertiría en una especie de obsesión francesa, tanto en Palestina como en otros lugares del mundo, y se haría, además, realidad. Pero en

la década de 1780 hacía falta mucha imaginación para considerarlos agricultores conscientes de la necesidad de introducir mejoras en su actividad invirtiendo en el abono intensivo de los campos y en máquinas sembradoras. Cuando los judíos con suficiente dinero y con el favor de la gente adecuada intentaban comprar una parcela de tierra, se encontraban con una oposición férrea. En 1774, el proveedor del ejército Liefmann Calmer (cuyo nombre original era Eliezer Lipmann ben Kalonymus), naturalizado por el rey en 1767, trató de invertir un millón y medio de libras en la adquisición de una baronía normanda a través de un testamento; pero cuando salió a la luz la identidad del verdadero comprador, todo fueron obstáculos. Para la iglesia local era ultrajante que un judío pudiera tener el derecho de nombrar a los sacerdotes que debían cuidar de las almas que acompañaban a la propiedad. No obstante, Liefmann Calmer se convirtió en vizconde de Amiens y en barón de Picquigny, aunque justo a tiempo para que sus herederos se vieran privados de los títulos debido a la llegada de la revolución que emanciparía a sus correligionarios. El *vicomte* judío murió en 1784, y en vez de que sus tres hijos heredaran la hacienda, dos de ellos perecieron bajo la cuchilla de la guillotina.[\[16\]](#)

De modo que, tras el éxito de la emancipación de los protestantes en 1787, los más liberales de entre el grupo de *les grands* adoptaron a los judíos como el siguiente proyecto de humanización de la ciudadanía, preguntándose a menudo en voz alta si no sería una locura intentarlo. En 1778 se creó una comisión presidida por el gran jurista y filósofo liberal Lamoignon Malesherbes, que consultó a los delegados de Burdeos, Abraham Furtado y Salomon Lopez-Dubec, lo que había que hacer; pero Malesherbes, en general el alma de la Ilustración, era otra de las elevadas mentes que daba por supuesta la incorregible tendencia de los judíos a llevar una vida aparte («se han convertido en un poder independiente de todos los demás de la tierra, quizá incluso peligroso»). No es de extrañar, pues, que las deliberaciones de sus comisiones no llegaran a ninguna conclusión.

Pero en las elecciones a los Estados Generales del invierno de 1788-1789, las

primeras que se celebraban desde 1614, todo parecía posible; incluso, lógicamente, la transformación de un pueblo oprimido y humillado a perpetuidad en votantes. Los Amigos de los Judíos creían que aquel histórico momento estaba al alcance de la mano. Henri Grégoire, uno de los tres individuos que habían sido seleccionados por su distinción por los jueces del concurso-prueba de Metz, escribió en febrero de 1789 una carta llena de entusiasmo a Cerf Berr en la que le pedía que no vacilara: «¿No deberíais acaso consultar a otros representantes de vuestro pueblo para que vuestra nación reclame los derechos y beneficios de los ciudadanos?». [\[17\]](#) No se trataba de un sueño del todo irrealizable. En Burdeos, los judíos acaudalados recibieron la autorización de voto para seleccionar a los electores que a su vez pasarían a elegir a los diputados del Tercer Estado de la ciudad. El propio David Gradis fue elegido como uno de esos electores. En el este del país, las esperanzas luchaban con la inquietud por la posibilidad de que perder su autonomía como colectividad fuera el precio por unirse a la nación. En ambas zonas los judíos esperaban que fueran elegidos delegados cristianos con el fin expreso de representar sus intereses y sus aspiraciones.

Pero los *cahiers des doléances* —la exposición de quejas elaborada en cada aldea, cada ciudad y cada cantón— contaban una historia distinta en el este del país, donde el objetivo era no ya liberar a los judíos, sino liberarse de ellos. Algunos pretendían que se crearan guetos cerrados; otros querían que fueran expulsados; casi todos exigían restricciones a los matrimonios y al número de judíos. Aquello fue también la Revolución francesa. Y en febrero de 1789 las quejas se manifestaron, como había sucedido tantas veces con anterioridad, en ataques físicos contra las comunidades judías. Solo esa circunstancia hacía que la necesidad de defenderse, física y políticamente, fuera más urgente. En abril de 1789 Cerf Berr decía en una carta a Jacques Necker, el interventor general que había propuesto la convocatoria de los Estados Generales como forma de legitimar el crédito nacional, que su pueblo debía estar representado de alguna forma en ellos: «La justicia, la humanidad y el interés nacional, todos militan a

favor de los judíos. ¿Pueden ser condenados sin ser oídos?». [18]

Cuando las expectativas y el nerviosismo se unieron a la angustia y la paranoia, el resultado fue *la Grande Peur*, el Gran Miedo. El nerviosismo se había suscitado por la reunión de los Estados Generales recién elegidos y su transformación en una Asamblea Nacional, cuando los representantes del clero y de la nobleza se apartaron de sus respectivos estamentos y unieron sus diputados al Tercer Estado para formar un nuevo órgano soberano. Pero a finales de la primavera y comienzos del verano de 1789 corrieron rumores por toda Francia de que estaba cobrando fuerza en la corte una contrarrevolución armada encabezada por María Antonieta y los hermanos del rey. En París el resultado de todo ello fue el llamamiento a las armas que acabó el 14 de julio con la caída de la Bastilla. En el campo, sin embargo, los rumores se convirtieron en teorías de la conspiración que afirmaban que los aristócratas, decididos a resistirse al fin del régimen señorial, habían movilizado ejércitos enteros de «bandoleros» para matar a los buenos patriotas. Aunque muchos afirmaban haberlos visto, esos regimientos de bandoleros eran en su totalidad fantasmas de la imaginación popular. Pero se creía que aquellos fantasmas cabalgaban en plena noche por los campos junto con otros agentes de la reacción, entre los cuales, no hace falta ni decirlo, al menos en el este de Francia, se encontraban los judíos. Al tiempo que se dedicaban a quemar los archivos señoriales, las bandas armadas entregaron también a las llamas los registros de las deudas contraídas con los judíos. Los incendios de los castillos se propagaron a los barrios judíos de las localidades del Sundgau y de Lorena. Se sucedieron los saqueos a las casas y algunas sinagogas. El terror se extendió tanto que alrededor de mil judíos de las zonas afectadas cruzaron la frontera y huyeron a Basilea. [19]

En medio del tumulto, desde Burdeos, Bayona y Aviñón hasta Nancy, Bischheim y Metz, los líderes de las comunidades judías se desvivieron por demostrar que eran buenos patriotas, leales a *la patrie*. Muchos se integraron por propia voluntad en la milicia ciudadana —la Guardia Nacional—, que, empezando primero por París y siguiendo luego de ciudad en ciudad, de pueblo

en pueblo, se había convertido en el agente protector armado y ejecutor del nuevo régimen. Pero como el estatus de los judíos seguía sin determinar y como además la sospecha de que constituían «una nación dentro de la nación» estaba tan arraigada, sobre todo en el caso de los que hablaban una lengua diferente, muchas, si no la mayoría de las compañías de la Guardia Nacional, se abstendrían de aceptar judíos en sus filas. No contribuía a mejorar la situación el hecho de que los estados extranjeros fronterizos con cada una de las comunidades — España y la Renania prusiana— fueran países que se habían declarado desde el primer momento enemigos del régimen revolucionario, el cual, en su opinión, había derrocado ilegalmente la monarquía de los Borbones. Pues bien, ¿quiénes iban a ser los espías perfectos de la quinta columna sino aquellos judíos de las provincias fronterizas, que tenían parientes y familiares al otro lado de la frontera? Armar incluso a aquellos que aseguraban profesar una ardiente lealtad a la nación habría sido una locura. No obstante, hubo algunos municipios que autorizaron a los judíos a unirse a la Guardia, y los que lo hicieron respondieron con entusiasmo. Rabí Aaron Worms llegó hasta el punto de afeitarse la barba para poder enrolarse, y en consonancia con el nuevo espíritu de los tiempos sacó a su hijo Abraham de la *yeshivá* y lo puso de aprendiz de uno de los «oficios útiles» que los emancipadores de los judíos los exhortaban constantemente a que asumieran. Aquellos a los que se negó la entrada en la Guardia compensaron su exclusión mediante *dons patriotiques*, donaciones patrióticas a la causa, que resultarían tanto más necesarias cuando Francia se viera obligada a emprender una guerra de defensa revolucionaria contra los enemigos internos y externos. Carretadas de hebillas de zapatos de plata pertenecientes a los judíos fueron entregadas a los erarios locales y sus propietarios fueron elogiados por su celo patriótico.

Arrastrados por la rápida corriente de la retórica, los diputados de la Asamblea Nacional rivalizaban unos con otros en sus expresiones de entrega a la unidad recién descubierta de la *patrie*. Los curas católicos (algunos) abrazaban ostentosamente a los pastores protestantes, y muchos *ci-devant* aristócratas

desinteresados celebraban con toda pompa el fin de sus privilegios señoriales. ¡Llámenme tan solo *citoyen*, por favor! Y a medida que iba transcurriendo el mes de agosto la Asamblea pasaba a debatir el documento que más que cualquier otro definiría el carácter no solo de la nueva Francia, sino también de la nueva época; de la humanidad renacida, en la que los grilletes de una tradición heredada, del todo injustificada, eran quebrados por los martillos de la voluntad del pueblo. Estaba a punto de promulgarse la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Boniface Louis André de Castellane (un antiguo noble) había dicho con toda claridad que «ningún hombre debería ser molestado por sus opiniones religiosas». ¡Bravo! Así que se acabaron los degradantes impuestos discriminatorios, se acabó prohibir el acceso a determinadas profesiones, se acabaron las ciudades a las que no se les permitiera entrar. ¿O no? Pero en Bayona y Peyrehorade, en Aviñón y San Juan de Luz, en Carpentras y Cavailon, Sarrelouis, Bischheim, Wolfsheim, Nancy y Metz, los judíos de distintas tendencias y distintas lenguas, de distintas maneras y estilos de cantar el *Adon olam*, se preguntaban sencillamente qué sería eso de ser ciudadano. ¿Cuánto tendría de nuevo ese mundo? ¿Y podrían seguir siendo judíos en él?

Enviaron representaciones a Versalles, donde seguía reunida la Asamblea Nacional. El 26 de agosto, el último día de los debates, una delegación de más de quinientos judíos residentes en París —algunos de los cuales eran conocidos personalmente en la Asamblea— expuso con meridiana claridad qué era exactamente lo que esperaban y a lo que aspiraban: «Pedimos estar sometidos como todos los franceses a las mismas leyes, a la misma policía, a los mismos tribunales; por consiguiente renunciamos en aras del bien público y de nuestros propios intereses y siempre sometidos al bien general, a los derechos que siempre se nos han concedido de elegir a nuestros propios líderes».^[20] Fue aquel un momento de optimismo y de valor vertiginosos. Los judíos de París proclamaban que estaban dispuestos a dejar atrás todas las protecciones y restricciones familiares de su antiguo autogobierno y a cambiarlo por el nuevo mundo abstracto de la ciudadanía. En adelante prescindirían de los tribunales

que siempre habían decidido si el hermano de un difunto estaba obligado o no a casarse con su cuñada viuda; que habían arbitrado las infinitas discusiones acerca de testamentos y dotes; que habían recaudado los impuestos de la comunidad; renunciarían a las juntas disciplinarias que imponían los castigos a los díscolos, y que se encargaban de que los chicos fueran educados en el *chumash* y la Gemará. ¿Iba a tirarse todo aquello por la borda a cambio de la comunidad nacional de ciudadanos, todavía sin formar, con su propia versión de lo que debía ser la educación, la ley y lo que se debía pagar económicamente al Estado? A los parisinos y los bordeleses les resultó más fácil responder que sí a esa pregunta, pues durante varias generaciones los sefardíes habían recurrido a los tribunales reales, y no a los rabínicos, para que arbitraran las cuestiones de carácter civil, en especial cuando el veredicto de los tribunales judíos iba contra ellos. Lo mismo cabría decir, aunque en menor medida, de los judíos de Lorena y en menor medida aún de los de Alsacia. Pero para los asquenazíes, las expectativas halagüeñas se vieron ensombrecidas por los sentimientos de inquietud. ¿Ahora iban a poder vivir donde quisieran? Muy bien. Pero ¿dónde iban a querer vivir, sino entre otros judíos? Se necesitaba un *minyán*, ¿no? Se necesitaba un cementerio, un *mohel*, un *shokhet*. Se necesitaban unos a otros. ¿Se preocuparía realmente la Nación de *tante Sara*, que se había quedado sola en su vejez y su enfermedad? ¿Imbuirían los maestros de escuela gentiles el desprecio por su religión en las mentes de los niños, para hacer de ellos, ¡Dios no lo quiera!, unos pequeños Spinozas? Pero las cosas iban tan deprisa que el momento de la justicia y la libertad quizá no volviera nunca más. Se pidió algún tipo de confirmación directa, no fuera que la revolución lo pusiera todo patas arriba. Los asquenazíes de París decidieron dar por supuesto que estaban incluidos en la Declaración. «En lo sucesivo estamos seguros de que en este imperio de nuestra *patrie*, el título de Hombre nos ofrece el título de ciudadano, y el título de ciudadano nos concede nuestros derechos junto con los demás miembros de la sociedad de la que formamos parte.» Del mismo modo, Berr Isaac Berr, un comerciante de tabaco de Nancy, expresaba en voz alta su

convencimiento de que la Declaración había hecho a todos los habitantes de Francia «libres e iguales, muy por encima de todo lo que expresen los *cahiers*», y de que, por consiguiente, «por petición general hemos decidido obtener los derechos y el título de ciudadanos». Para Rabí David Sintzheim, cuñado de Cerf Berr, la libertad significaba la libertad de trasladarse a Estrasburgo, y para sus parientes ser tenderos, pero además significaba la libertad de mantener los tribunales rabínicos y a los empleados de la comunidad, y de recaudar dinero para el sostenimiento de las escuelas, de los cementerios y de los hogares para los indigentes y los enfermos. Cuando dijo estas cosas, cinco días después de la promulgación de los Derechos del Hombre, se produjo cierta sensación de incomodidad en Alsacia incluso entre los de su pueblo. Quizá no fuera aquel el momento idóneo para venir con argumentos especiosos. Los dirigentes de los judíos de Lunéville y Sarreguemines se dissociaron de las opiniones del rabino y se alinearon con los parisinos, que se habían mostrado más audaces dejando tras de sí las viejas instituciones. Los líderes sefardíes estaban horrorizados, preocupados por la posibilidad de que el conservadurismo de los asquenazíes llegara a comprometer sus perspectivas de igualdad como ciudadanos. Los judíos no marcharon agarrados del brazo hacia la luz de la libertad; como era habitual en ellos, hubo codazos, gritos y dedos acusadores de indignada disensión.

Los autoproclamados benefactores de la Asamblea Nacional se elevaron serenamente por encima de aquel clamor contencioso. Sin tener en cuenta los sentimientos encontrados de los judíos respecto a la cuestión, la posibilidad de que estos pudieran acceder a la condición de ciudadanos supuso la prueba de fuego de la voluntad de inclusión democrática de la Revolución, de su indiferencia antes las viejas y perniciosas distinciones religiosas. La Revolución, se decía una y otra vez a sí misma, no era un ejercicio de *régénération*, una forma de quitarse de encima la piel muerta de las tradiciones y convenciones heredadas del pasado. En adelante nada podría reclamar legitimidad recordando tan solo que «las cosas siempre habían sido así». Lo de que «las cosas siempre

habían sido así» era una especie de prisión. Las limitaciones de sus muros habían sido derribadas junto con la Bastilla. Y ¿quién necesitaba ser liberado de esa prisión de hábitos y prejuicios con más urgencia y más justicia que los judíos? Ellos habían sido las víctimas perpetuas de la superstición cristiana, los que se consideraba que tenían que ser castigados por siempre por su crimen; los que debían andar errantes y acosados sin hogar, separados del resto de la humanidad por las atroces bulas de los papas y los edictos de los tiranos. Si hubo alguna vez un momento en el que se eliminaran esos prejuicios y en el que los judíos volvieran a unirse a la familia de la humanidad, ese momento había llegado. Los Amigos de los Judíos eran conscientes de que los diputados de las provincias del este del país eran inflexiblemente hostiles a la emancipación, y de que en agosto habían conseguido aplazar —para siempre, al menos eso esperaban ellos— la cuestión de si los judíos podían ser incluidos en la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero el asunto ya no era una cuestión académica. Las casas de los judíos eran saqueadas; hombres y mujeres eran atacados en las calles. Había que tomar de inmediato medidas para extender a los judíos la protección del nuevo gobierno.

Pero el *shofar* estaba ya sonando. Los individuos que eran objeto de tanta solicitud habían vuelto a sus sinagogas, a Lunéville, a Cavailon, a Burdeos, a Sarrelouis, para festejar los grandes días santos. Sin embargo, una vez que pasó el mes de octubre y acabaron las celebraciones del Regocijo de la Ley (Simjat Torá), la campaña volvió a empezar. Los líderes de las comunidades trasladaron sus discursos y sus panfletos a la *Salle du Manège*, la antigua escuela de equitación de las Tullerías, en la que se había instalado la Asamblea Nacional. El 14 de octubre Berr Isaac Berr intervino en público ante los diputados. Todo lo que su pueblo pedía, dijo, era que «los hombres nos miren como hermanos y que las ignominiosas instituciones que nos han esclavizado sean reformadas». La sala quedó muda, dominada por un respeto avergonzado. Una pequeña ola de solidaridad inundó la cámara. ¿Aquel era un judío? Pero ¿cómo? ¿Nada de barbas, nada de dedos acusadores? Berr Isaac Berr no se parecía ni a los sederos

advenedizos de origen sefardí que desfilaban por los alrededores de Saint-André-des-Arts con sus familias elegantemente vestidas, ni a los ropavejeros y buhoneros asquenazíes que vivían en sórdidas buhardillas cerca del canal Saint-Martin y de Saint-Denis. Berr Isaac Berr era tan solo elocuente, humilde, sencillo, como el mejor de cualquiera de ellos. Los diputados quedaron tan conmovidos por sus palabras que pidieron a la delegación asquenazí que permaneciera un poco más en su presencia. La fraternidad se impuso. Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, pastor protestante, superó a todos los demás al repudiar la idea de «tolerancia» por considerarla vergonzosamente condescendiente. «Exijo que esa palabra sea proscrita», tronó, por «significar algo digno de compasión».

Nada de aquello garantizaba que la cuestión de la ciudadanía judía fuera resuelta, ni siquiera que volviera a ser tratada en la Asamblea mientras la mayoría de alsacianos y loreneses mostraran una actitud tan beligerante en contra de ella. De modo que las grandes voces de la Asamblea tuvieron que intervenir en torno a la cuestión de los judíos: Talleyrand, antiguo obispo, y el abogado y filósofo Maximilien Robespierre (este último con más ardor que el primero). La más influyente de todas ellas era la de Mirabeau, otro *ci-devant*, el aristócrata que había encabezado el éxodo del orden de la nobleza de los Estados Generales para unirse al Tercer Estado y crear así la nueva nación soberana. Mirabeau, la voz atronadora; Mirabeau, el calavera carismático; Mirabeau, la Voz del Pueblo (o eso creía él), era además uno de los pocos diputados que conocía en persona a los judíos. En su calidad de renegado y apartado, como le gustaba caracterizarse, pensaba que entendía a todo aquel pueblo de marginados. Y, además, la constante necesidad de compañía cariñosa y de bolsas de dinero que sentía Mirabeau necesariamente habría tenido que ponerlo en contacto con ellos en Londres y en Ámsterdam. Pero Mirabeau, que era una enciclopedia andante de ideas y erudición, sabía también cuándo se encontraba ante otro *philosophe* como él. Así, en Berlín quedó *bouleversé* por el generoso intelecto y la amistosa franqueza de Moses Mendelssohn, llegando a publicar un exhaustivo *éloge* que vino a sumarse a la pila cada vez mayor de encomios del filósofo

judío. Y fue el ejemplo de Mendelssohn el que abrió a Mirabeau la posibilidad de pensar que en realidad no había ninguna razón que impidiera a los judíos mantener los rasgos esenciales de su religión, de su cultura y de su identidad como comunidad, y ser, no obstante, ciudadanos de pleno derecho de la nueva Nación. Semejante actitud era justo la contraria de la insistencia de Voltaire en que la condición para aceptar a los judíos era que abandonaran sus modos de vida característicos.

Mirabeau planteó esta convicción suya en la Asamblea Nacional, sosteniendo junto con el jurista Adrien Duport que mantener los tribunales religiosos judíos y otras instituciones propias de la comunidad no debería constituir el menor obstáculo para el pleno ejercicio de la ciudadanía. Desde el punto de vista filosófico se trataba de una posición difícil, dado que en ese mismo momento la Revolución estaba liquidando todas las instituciones cristianas que, según se decía, entorpecían el camino de la verdadera soberanía popular encarnada en la Nación. Pero además había una singular amplitud de imaginación social en buena parte del pensamiento de Mirabeau. Frente a la ortodoxia dominante que decretaba una definición indivisible y monolítica de la nacionalidad, él sostenía que las sociedades más felices eran aquellas que estaban constituidas por una miríada de pequeñas comunidades y asociaciones autocohesionadas —clubs, logias masónicas, academias, círculos de debate— que, mientras reconocieran los límites de su autoridad, no planteaban amenaza alguna para el bien común. Mirabeau era en realidad más bien una especie de liberal inglés. Y su capacidad de persuasión, como siempre, se vio comprometida por sus apetitos, tanto carnales como políticos, que fatalmente estorbaban el paso de la disciplina política. Mirabeau, el tribuno del nuevo mundo, era también Mirabeau, el inveterado intrigante. Y esto hacía de él a la vez un buen y mal aliado para los judíos.

Por fin, en la última semana del mes de diciembre, la cohorte de simpatizantes con la causa, que había ido ganando cada vez más apoyos, aunque sin tener nunca la seguridad de contar con la mayoría, logró someter a debate la cuestión

de los judíos. No obstante, la moción llegó por la puerta falsa. Las reivindicaciones de igualdad de derechos y obligaciones de los judíos fueron despachadas en el mismo paquete que las de varios otros grupos que, en virtud del carácter dudoso de sus ocupaciones desde el punto de vista social y moral, habían sido considerados no aptos para el ejercicio de actividades civiles y militares. De modo que el 21 de diciembre de 1789 los judíos se sumaron a la cola de las reclamaciones junto con los actores y los verdugos. Dos días después, Mirabeau declaró que «en la iglesia los hombres son católicos y en la sinagoga, judíos; pero en todas las cuestiones civiles todos son patriotas de la misma religión».

Sin embargo, la gran estrella que intervino en nombre de los judíos no fue Mirabeau. Lo siguió muy de cerca otro antiguo aristócrata, Stanislas de Clermont-Tonnerre, que presentó una moción para eliminar todas las medidas que impedían a los «no católicos» ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía, incluido el derecho a votar y el derecho a ejercer cargos públicos. Como esos derechos ya habían sido adquiridos por los protestantes dos años antes y en Francia había poquísimos musulmanes, aunque muy valiosos, nadie se dejó engañar por las meras palabras. Jean-François Reubell, el diputado de la ciudad alsaciana de Colmar y enemigo inflexible de la emancipación judía, interrumpió a Clermont-Tonnerre antes de que hubiera acabado su intervención para poner las cosas claras como el agua: «¿Se refiere usted a los judíos?», aulló. «Sí», respondió el orador con la misma sencillez. La postura inequívoca de Clermont-Tonnerre sobre el asunto resultaba tanto más sorprendente por cuanto, durante los debates del año anterior sobre si los judíos debían ser protegidos de los alborotadores por la Guardia Nacional, había dicho que, si bien las causas de la situación debían buscarse en la opresión cristiana, los judíos eran «merecedores» del odio. Ahora, en cambio, proclamaba su absoluta identificación con los perseguidos. «Pienso como piensan los judíos», dijo Clermont-Tonnerre. «Ellos no creen que sean ciudadanos», replicó una vez más Reubell, marcando la pauta del enconado debate que se desarrolló a lo largo de

los siguientes días. Se plantearon las objeciones habituales. El abate Maury dijo que los judíos no podían ser más ciudadanos franceses que los daneses o los ingleses que no hubieran renunciado a sus lealtades originales. El obispo de Nancy, monseñor de la Fare, ofreció «protección» y «tolerancia», pero bajo ninguna circunstancia estaba dispuesto a consentir que se les concediese la igualdad como ciudadanos.

En algunos sentidos Clermont-Tonnerre era un defensor insólito, pero en otros no. Su padre había sido chambelán del rey de Polonia, de ahí su nombre de pila eslavo, perfectamente respetable puesto que al fin y al cabo la abuela de Luis XVI, la difunta reina, se había llamado María Leszczyńska. La conexión polaca hacía que la familia conociera sin duda a los judíos más acaudalados del antiguo reino de Polonia, antes de que desapareciera confundido con las posesiones de las monarquías de Prusia, Austria y Rusia. Y para el presente y el futuro de los judíos sería también significativo el hecho de que Clermont-Tonnerre procediera de una vieja familia de militares. Esta circunstancia hacía que conociera de primera mano cuánto debían los ejércitos reales a los contratistas y proveedores judíos para ser efectivos en el campo de batalla. El abuelo de Stanislas había sido mariscal de Francia, y él mismo había prestado servicio como coronel de coraceros en el regimiento Royal-Navarre de caballería. La posibilidad de admitir a los judíos en la Guardia Nacional se había convertido en una cuestión muy discutida en toda Francia en aquel momento, y los partidarios de una y otra postura se dividían entre los que pensaban que podía confiarse en ellos y los que creían que eran aliados de los extranjeros, cuya lengua alemana sabían hablar. ¿No eran acaso además unos especuladores cuyas sórdidas operaciones estaban sabotando la Revolución al mantener artificialmente altos los precios de los productos alimenticios? Pero Clermont-Tonnerre no hizo caso de nada de aquello. No veía nada que impidiera a los judíos servir a la nueva Francia vestidos de uniforme si se vieran en la necesidad de hacerlo. De hecho, se empeñó en decir que había recibido una carta de un judío que ya prestaba servicio en la Guardia Nacional. Esta estaba formada por milicias ciudadanas y

por unidades del antiguo ejército real, que en julio habían conquistado juntas París para la Revolución.

Clermont-Tonnerre atribuía toda la responsabilidad a los enemigos de la emancipación. Puesto que la Declaración había sido concebida como un principio universal, «parecería que no queda nada por debatir y que los prejuicios deberían guardar silencio frente al lenguaje de la ley». Pero había habido acosos, exclusiones, resistencia dirigida hacia un grupo en particular de ciudadanos para que no fueran admitidos sus derechos tan solo debido a su religión. Clermont-Tonnerre apeló a las grandes autoridades de la Ilustración en materia de conciencia —Milton, Spinoza, Locke, Voltaire—, formulando con más claridad que nadie hasta ese momento el certificado de nacimiento moral de la nueva Europa. Durante siglos, el cristianismo había sido desfigurado por persecuciones emprendidas en nombre del dogma religioso. Los católicos y los protestantes se habían matado unos a otros con sus bárbaros intentos de imponer sus respectivas confesiones. Peor aún, los cristianos habían sometido a los judíos, generación tras generación, al tormento y la degradación, condenándolos a un castigo perpetuo por el pecado de la crucifixión. Bajo el sol naciente de la libertad y la humanidad aquello tenía que acabar de una vez. En adelante la mano del poder del Estado se retiraría para siempre de las especulaciones del alma.

Nadie será inquietado por sus opiniones, incluidas las creencias religiosas. La ley no puede afectar al culto del hombre; no tiene ningún poder sobre su alma, solo tiene poder sobre sus acciones y debe protegerlas siempre y cuando no perjudiquen a la sociedad. Dios ha querido que nos pongamos de acuerdo sobre la moral, y nos ha permitido hacer leyes morales; pero se ha reservado únicamente para sí mismo las leyes dogmáticas y el imperio de las conciencias [...] Dejad, pues, libres las conciencias: que el sentimiento y el pensamiento, dirigidos de esta manera o de la otra hacia el cielo, no sean crímenes que castigue la sociedad mediante la pérdida de los derechos sociales.[\[21\]](#)

Todas las antiguas razones dogmáticas para castigar, confinar u oprimir a los judíos por su obstinada negativa a aceptar el Evangelio de Cristo eran

desacreditadas como restos de un régimen teológico superfluo. Ya no había más que dos opciones para un Estado constituido igualitariamente: o sustituir la vieja república cristiana por algún tipo de «religión natural» impuesta (así sucedería de hecho con la dictadura deísta de Robespierre), o bien «permitir que cada uno tenga su propia religión». Además, nadie podía ser excluido de ningún tipo de cargo público por ejercer esa libertad. Según ese nuevo plan, «toda religión debe demostrar una sola cosa: su moralidad. Si hay algún culto que ordene perpetrar robos o incendios, no solo hay que negar la elegibilidad de aquellos que lo profesan, sino además proscribirlos. Esta consideración no puede aplicarse a los judíos».

Clermont-Tonnerre interpelaba a los que sostenían que el judaísmo era intrínsecamente antisocial e inmoral. Todo aquello, insistía, no era más que una pueril mentira, pues cualquiera que tuviera el más mínimo conocimiento del judaísmo entendía que era una religión que no tenía nada más que una moralidad social. «Los reproches que se les hacen son numerosos. Los más graves son injustos, los demás no son más que delitos.» A aquellos que, sobre todo en Alsacia y Lorena, equiparaban a los judíos con la usura predatoria, Clermont-Tonnerre les contestaba que «[el ejercicio de] la usura no se lo ordenan sus leyes [...] y tienen prohibido hacerse préstamos a interés entre ellos», y el que podía cobrarse a otros se hallaba estrictamente sometido a la ética establecida en el Talmud. Desde tiempo inmemorial los judíos no tenían acceso a otras formas más «útiles» de ganarse la vida, de suerte que «unos hombres que no poseen más que dinero solo pueden vivir haciendo valer ese dinero, y vosotros siempre les habéis impedido poseer otra cosa». Que se les dieran tierras «y un país y ya no prestarán dinero. Ese es el remedio. En cuanto a su “insociabilidad”, es una exageración. ¿Existe acaso? Y, de cualquier modo, ¿qué conclusión sacáis de ella?». No quieren contraer matrimonio con nosotros. Muy bien, ¿y qué? «¿Acaso hay una ley que me obligue a casarme con vuestra hija? ¿Hay alguna ley que me obligue a comer perdices con vos? Indudablemente estas rarezas religiosas desaparecerán, pero aunque sobrevivan al impacto de la filosofía y del

placer de ser ciudadanos y hombres sociables, ninguna de ellas supone una infracción de la ley.»

El momento parece tan trivial; el hombre parece tan elocuentemente grave; su juicio, tan evidente, incluso banal. Tener determinadas rarezas, vestirse de una forma o de otra, comer de una manera distinta: nada de eso era vivir fuera de la ley. Y, sin embargo, a ningún judío se le había ocurrido nunca, en ninguna parte, exponer las cosas de esa forma. (El ordenamiento estadounidense era similar, pero la población judía de ese país era pequeñísima comparada con la de los asquenazíes de Alsacia y Lorena.) Los judíos de la nueva Francia podían ser modernos y tan difíciles de distinguir del resto de los franceses por su forma de hablar y su apariencia como Berr Isaac Berr, o bien podían ser tan «raros» y singulares como se les antojara a causa de cualquiera de las costumbres religiosas que quisieran observar, y aun así eso no significaba nada en absoluto en lo tocante a su ciudadanía. Lo único que se les pedía era que abandonaran la jurisdicción obligatoria de sus tribunales de justicia en materia de derecho civil. Ese era el precio por ser admitidos en el seno de la nación de ciudadanos libres e iguales. Pero no había nada que temer de esa inclusión. Un glorioso destino los aguardaba: el de franceses y francesas que profesaban el judaísmo. Eso sí, tenían que abrazarlo aceptando que su nación era ahora la Francia de los hombres y las mujeres libres. Y luego vendría la famosa formulación de Clermont-Tonnerre: «A los judíos hay que negárselo todo como nación, [pero] hay que concedérselo todo como individuos; tienen que ser ciudadanos. Algunos pretenden que no quieren serlo [...] [pero] todo individuo quiere ser ciudadano. Si no quieren serlo, tendrán que comunicárnoslo y nos veremos obligados a expulsarlos [...] [pues] la existencia de una nación dentro de una nación es inaceptable para nuestra patria».

Por un momento, al pronunciar la palabra «expulsar» la mano tendida en gesto cordial de saludo fraternal se convertía de nuevo en un puño cerrado. Pero de nuevo se relajaba cuando Clermont-Tonnerre desechaba su propia reserva retórica. No había, decía, signo alguno de la mezquindad cívica que los críticos

atribuían a los judíos ni de que rechazaran la mano tendida de la fraternidad. A falta de esos signos en sentido contrario, seguía diciendo, «habrá que presumir que los judíos son ciudadanos, mientras no se demuestre que no lo son, mientras no se nieguen a serlo. La ley debe reconocerles un título que solo el prejuicio les niega».

La Asamblea estaba ya acostumbrada a las largas disquisiciones de Clermont-Tonnerre sobre todo tipo de cosas: los derechos de los soldados veteranos, el estado de las finanzas de la nación, etcétera, etcétera. Para ser un soldado era notoriamente prolijo. ¿Aquel último floreo epigramático era por fin la frase con la que se disponía a sentarse de nuevo en su escaño? Pues parece que no. Nos lo imaginamos sentándose y luego levantándose de nuevo entre gruñidos sordos, como si de repente se le hubiera ocurrido alguna otra cosa importante. Y continuó hablando. Ante lo que parecía la oposición insuperable de los diputados de las provincias del este, habían ido aumentando las presiones para aplazar el asunto de los judíos, esto es, dejarlo morir de desatención calculada. Semejante idea enfurecía a Clermont-Tonnerre. La cuestión no podía pasarse por alto con el pretexto de que había otros asuntos de mayor peso y urgencia. No había nada más importante. Aquella, dijo, era la gran prueba de la capacidad que tenía la Revolución de crear una verdadera nación de ciudadanos. No podía haber moratorias. «Hay que explicarse claramente la situación de los judíos. Guardar silencio sería el peor de los males. Habría sido ver el bien y no querer hacerlo; haber conocido la verdad y no atreverse a decirla; en definitiva, sería sentar en el mismo trono al prejuicio y a la ley, al error y a la razón.»

Su elocuencia al principio fue en vano. El obispo de Nancy se encargó de sacar a colación anécdotas sobre cómo estaban en realidad las cosas en su diócesis: cuando en verano la gente había querido saquear las casas de los judíos, él mismo había salido a protestar con estos últimos, temiendo lo peor, y todo el mundo le había dicho que los judíos habían acaparado el mercado del grano; siempre se lo quedaban todo para ellos; sus casas eran demasiado grandes y demasiado aparatosas; prácticamente eran los dueños de la ciudad y en cuanto a

vos, señor obispo, el día que muriera, Dios no lo quiera, ellos ya tenían un judío preparado para ocupar vuestro lugar, pues igual que acaban apoderándose de todas las demás cosas, así tendría que ser también en este caso. De modo que, continuó diciendo el obispo, solo pensaba en el interés de los propios judíos cuando decía que su emancipación provocaría una terrible conflagración en la que ellos mismos serían consumidos. No podía cargar con aquella tragedia en su conciencia; pero si insistían presuntuosamente en sus «derechos», él, por su parte, no respondía de las consecuencias; solo imaginarlas era demasiado terrible...[22]

La moción fue sometida a votación y rechazada, pero por una mayoría mínima: 408 votos frente a 403. No obstante, los judíos se sintieron profundamente abatidos, y la decepción no sacó a la luz lo mejor que había en ellos. Una semana después Berr Isaac Berr de Nancy encargó a un joven diputado también de Lorena, Jacques Godard, que siguiera defendiendo su caso en la Asamblea Nacional. Pero los líderes de la comunidad sefardí de Burdeos habían sacado una conclusión muy distinta de la amarga derrota sufrida. Habían sido los equívocos de los asquenazíes en lo tocante a la autonomía de la comunidad, creían ellos —y en cierto modo no les faltaba razón— lo que les había costado no obtener un mejor resultado. Ellos, que estaban perfectamente encantados de cambiar su viejo estatus como comunidad por la plena ciudadanía, se habían visto perjudicados por la determinación de los asquenazíes de seguir aferrados al antiguo régimen. Ahora no les quedaba más opción que separarse de los que se habían convertido en una rémora en la campaña en pro de la emancipación. Una vez que llegaron a París los representantes de Burdeos, se produjo un último intento de organizar un frente unido en una reunión celebrada en la gran mansión de Cerf Berr en la capital. Se arreglaron de forma provisional algunas diferencias, pero cada grupo seguiría en adelante su propio camino.[23] Los judíos de Burdeos visitaron las casas de algunos simpatizantes influyentes, incluidos el marqués de Lafayette, el abate Sieyès y Dominique-Joseph Garat, el director del *Journal de Paris*. El omnipresente Talleyrand, encargado de

informar a la Asamblea sobre el asunto, no pudo ser convencido por los asquenazíes de que dejara bien claro que cualquier cambio que se llevara a cabo afectaría a todos los judíos. El joven Godard había escrito una «Petición de los judíos establecidos en Francia», de cien páginas de extensión, pero no apareció hasta el 28 de enero de 1790, el mismo día que Talleyrand presentó su informe. En un extraño salto atrás a la ley del antiguo régimen, Talleyrand afirmaba simplemente que las cartas de privilegio concedidas a los judíos de Burdeos por los reyes ya eran suficiente para ellos para ser considerados ciudadanos de pleno derecho. Grégoire intervino después para pedir que ese reconocimiento se extendiera también a los judíos de las provincias del este, pero chocó con una verdadera andanada de ruidosas discrepancias. Se sometió a votación declarar ciudadanos de pleno derecho a los sefarditas de Burdeos y de otras localidades del sudoeste (Peyrehorade y Saint-Esprit, cerca de Bayona) y del sudeste (Aviñón, Carpentras, Cavailon), mientras que el caso de los asquenazíes se remitió a la comisión. Los sefardíes habían salido airoso en la larga campaña que habían emprendido para ser reconocidos como ciudadanos, pero lo habían hecho a costa de desenganchar a sus hermanos asquenazíes del tren del progreso. Como consecuencia reforzaron todos los estereotipos acerca de los nuevos y los viejos judíos, de los judíos buenos y los no tan buenos, de los judíos que estaban a favor de los demás y de los que estaban solo con los de su especie. La victoria que habían obtenido los sefardíes era, por tanto, una victoria manchada.

La votación excluía también a los judíos de París —los botoneros, carniceros y panaderos de Saint-Martin— del estatus de ciudadanos, aunque muchos de ellos eran precisamente el «pueblo» al que la Revolución afirmaba liberar. Con esta idea en mente, Godard, Zalkind Hourwitz, bibliotecario de la biblioteca real, y el comerciante de diamantes Jacob Lazard organizaron junto con la *Commune* —el gobierno municipal de París— una campaña en defensa de este grupo que pudiera extenderse luego al resto de los judíos de Francia. Asegurando que había cien judíos en la Guardia Nacional, Godard dijo en una reunión a la que asistió el alcalde de la ciudad, Sylvain Bailly: «Esos hombres son nuestros hermanos, esos

hombres son nuestros compañeros de armas». Su elocuencia resultó contagiosa. El presidente de la Comuna, el abate Mulot, estalló en un raptó de fraternidad: «La distancia de vuestras opiniones religiosas de las verdades que sostenemos como cristianos no puede impedir que como hombres nos acerquemos a vosotros, y aunque mutuamente creamos los unos de los otros que estamos en el error [...] somos, no obstante, capaces de amarnos».[24] Durante las semanas de intensa campaña que siguieron convencieron a una mayoría de los representantes de distrito, pero no a todos; irremediamente, hubo algunos que siguieron pensando que los judíos eran unos «extranjeros» que se habían colado entre ellos. Y con independencia de cuáles fueran los sentimientos de la Comuna y de los parisinos, nunca fueron lo bastante fuertes para superar los obstáculos que los adversarios de la emancipación de los asquenazíes pusieron sobre la mesa en los debates que se plantearon cada vez que se suscitaba la cuestión —que solía ser cada mes— en la Asamblea Nacional.

No sería hasta el 28 de septiembre de 1791 cuando al fin se extendió la ciudadanía a todos los judíos de Francia. Durante el año y medio previo a esa fecha, los asquenazíes se mostraron cada vez más divididos entre la facción de los modernos y la de los tradicionalistas. Una vez que se les permitió vivir en Estrasburgo, varios jóvenes modernos se enrolaron en la Guardia Nacional, en la que fueron aceptados por el alcalde Dietrich. En febrero de 1790 los *Amis de la Constitution* —también llamados jacobinos por el club de París en el que se reunían, y que todavía no era más que un foro que preconizaba los principios revolucionarios moderados— votaron a favor de aceptar a los judíos entre sus miembros. Pues bien, en contra de todo lo que se decía de ellos, resultaba que ahora los hebreos podían asociarse con otros individuos y formar clubes. Los judíos de Nancy, Estrasburgo y Metz empezaron a tratar de llevar una vida cotidiana en francés y no en yídish. Se plantaron árboles de la libertad en sus aldeas. Los judíos iban por la calle luciendo escarapelas en el sombrero y fajas con la bandera tricolor en sus casacas recortadas. En París, su patriotismo era lo bastante visible como para que la Comuna apoyara sus reivindicaciones de

obtención de los plenos derechos de ciudadanía.

Fueron pasando los meses, durante los que se llevaron a cabo vanos intentos de suscitar de nuevo la cuestión de los judíos. Cuando Henri Grégoire fue nombrado presidente de la Asamblea Constituyente en enero de 1791, pidió tan solo que un miembro del Comité Eclesiástico planteara la cuestión ante la Asamblea. Pero el promotor más famoso y elocuente de la emancipación guardó silencio al respecto, temeroso de que sus intentos de crear una iglesia constitucional que permitiera a los franceses ser a un tiempo cristianos y patriotas se vieran comprometidos por su asociación con el caso infinitamente espinoso de los judíos. El hecho de que no fuera hasta el último mes de vida de la Asamblea Constituyente —septiembre de 1791— cuando el Comité Eclesiástico concluyó su informe, indica que una mayoría de sus miembros seguían decididos a que se agotara el tiempo. Estaba a punto de entrar en vigor una nueva Constitución, y con ella una nueva Asamblea Legislativa. Había que coger el toro por los cuernos. Que no sucediera así se debió en gran medida a otro simpatizante declarado de la causa, Adrien Duport, que todavía el 27 de septiembre, tres días antes de la instauración de la Asamblea Legislativa, insistió en que la Constituyente no se disolviera sin que aquel asunto hubiera pasado sobre la mesa.

Sería breve, dijo Duport limitándose a señalar lo que resultaba una anomalía. La Constitución ya había insistido en que los puestos de trabajo debían concederse atendiendo solo a criterios de «talento y virtud», y en que, del mismo modo, no podían ser denegados debido a las creencias del individuo. Y luego vinieron las cuatro palabras que cambiaron la historia: *Je parle des juifs*, «Hablo de los judíos». Como la Constitución ya les había prometido el libre ejercicio de su religión, no había motivos para negarles la condición de «ciudadanos activos» provistos del derecho de voto y elegibles para el desempeño de cualquier cargo. Los judíos no podían ser la única excepción a esos derechos políticos cuando ya habían sido concedidos a los «paganos, turcos, musulmanes [*sic*], incluso chinos». Pero cada vez que se suscitaba la cuestión de esta incoherencia, el

asunto era aplazado a perpetuidad. Se había acabado. En realidad, no corregir aquella anomalía manifiesta habría significado actuar contra la Constitución.

Duport había obligado a los que se oponían a la concesión de los derechos a los judíos a demostrar que no pretendían actuar de manera inconstitucional, y la astucia de su táctica desencadenó un clamor inmediato. No obstante, su moción salió adelante por una gran mayoría de votos. Al día siguiente, el que fuera duque de Broglie propuso una enmienda para que el juramento civil exigido para ejercer los derechos como ciudadano activo se entendiera en el sentido de que se renunciaba plenamente a cualquier otra autonomía y jurisdicción colectiva previa. Sin lugar a dudas esperaba que las voces de los judíos apegados a esa autonomía rechazaran semejante condición por considerarlo un precio demasiado alto. Pero no se oyó ni una voz en ese sentido, al menos no en la arena política.

De hecho, sucedió más bien todo lo contrario. Desde Nancy, Berr Isaac Berr, que dos años antes había hablado ante la Asamblea Nacional, publicó e hizo circular por todas las provincias del este una carta en la que se felicitaba por la promulgación de las medidas del 28 de septiembre como si fueran una redención enviada por Dios Todopoderoso, que había decidido actuar por medio de los representantes del pueblo francés. Daba a entender que aquello era la conclusión mesiánica de la tragedia que había dado comienzo con la destrucción del Templo. El tono de la circular era el de una *derashá*, un sermón o plegaria compartida, redactada de tal forma que pudiera leerse en voz alta en los servicios de la sinagoga para tranquilizar a los más ortodoxos de las comunidades asquenazíes, asegurándoles que si prestaban el juramento de lealtad y decían adiós a su antiguo autogobierno no estaban traicionando sus leyes ni sus tradiciones. Al fin y al cabo, era perfectamente posible ser buen judío y buen ciudadano a un tiempo.

Ha llegado ya el día en el que el velo de humillación que nos cubría se ha desgarrado; recuperamos por fin esos derechos que desde hace más de dieciocho siglos nos habían sido arrebatados. ¡Oh, cuánto

debemos agradecer en este momento la clemencia maravillosa del Dios de nuestros antepasados!

¡Henos aquí, pues, convertidos, gracias al Ser Supremo y a la soberanía de la nación, no solo en ciudadanos, sino más aún, en franceses! ¡Qué feliz cambio, gran Dios, acabas de operar en nosotros! El pasado 27 de septiembre éramos todavía los únicos habitantes de este vasto Imperio que parecían destinados a seguir envilecidos y encadenados para siempre; y al día siguiente, el 28, jornada memorable que festejaremos por siempre, inspiraste a esos inmortales legisladores de Francia [...] [Dios] ha escogido a la generosa nación francesa para reintegrarnos nuestros derechos y obrar nuestra regeneración, como en otro tiempo había escogido a los Antíocos y los Pompeyos para humillarnos y cargarnos de cadenas [...] De viles esclavos, de simples siervos, en definitiva de una especie de hombres tolerados y soportados en este Imperio, sometidos a unos impuestos desmedidos y arbitrarios, pasamos a ser de golpe hijos de la patria, para compartir las cargas y los derechos comunes.^[25]

Previendo la inquietud con la que sus hermanos asquenazíes iban a dar el salto a la condición de ciudadanos iguales y de pleno derecho, Berr Isaac Berr los exhortaba a abandonar «ese espíritu de cuerpo y de comunidad en todos los asuntos civiles y políticos no inherentes a nuestras leyes espirituales; en eso no debemos ser en absoluto nada más que individuos, franceses, preocupados por un verdadero patriotismo y por el bien general de la Nación; saber sacrificar nuestra vida y nuestra fortuna por la defensa de la patria». Pero al mismo tiempo que instaba a los judíos como él a dar un paso al frente en su calidad de ciudadanos, a Berr Isaac Berr le angustiaba el efecto que pudieran tener sobre los demás franceses si así lo hacían en un número excesivo y con más entusiasmo que entendimiento. ¡Siempre la vergüenza por la forma en la que el resto de los judíos pudieran comportarse! Así que les aconsejaba que se contentaran con haber obtenido el derecho a asistir a las asambleas cívicas y políticas, pero esperar antes de hacerlo a que su francés hubiera mejorado y a que la educación moderna los hubiera preparado para ejercer los deberes de la ciudadanía. Publicó incluso una edición francesa del libro de Herz Wessely en el que se proponían diversas reformas educativas. «El francés debe ser nuestra lengua materna» (no el yídish), y los judíos debían dominarla y dejar de hablar solo esa cosa «inarticulada» que se veían obligados a usar en la mayor parte de sus contactos con sus vecinos gentiles. Debían emprender asimismo una autotransformación

social. ¡Tenía que haber herreros, carpinteros y boteros judíos! «Y si en cada oficio llegamos a tener uno solo [de nosotros que sea] capaz de trabajar como un maestro, no tardará en tener aprendices, y, sin darnos cuenta, veremos obreros judíos que no tendrán más objetivo que hacerse estimar ganándose honradamente la vida.»

No es difícil leer el interior de la mente de Berr Isaac Berr en el momento de la emancipación. ¡Cuidado no vayas a conseguir lo que tanto deseas! Supón que los clubes, los centros de votación o la Guardia Nacional se vieran inundados por una horda de correligionarios, gritando, dándose codazos y metiéndose a empujones en todas partes. ¡Todo lo bueno que se había hecho se derrumbaría! Primero había que causar buena impresión. Y eso llevaba tiempo. En realidad no tenía por qué preocuparse tanto, pues las disposiciones de la nueva Constitución exigían poseer cierta cantidad de propiedades y una elegibilidad fiscal para poder ejercer plenamente la ciudadanía activa, y la inmensa mayoría de los asquenazíes de las provincias del este eran demasiado pobres para cumplir esos requisitos.

Pero aun con todas las salvedades y a pesar de su inquietud y casi de la necesidad de pedir disculpas, aquel fue un momento magnífico y Berr Isaac Berr tenía razón al hablar de él como si se tratara del Éxodo o de un episodio de los Macabeos. Para los judíos se abría en aquellos momentos no solo en Francia, sino a medida que la *grande nation* trasladaba sus fronteras a Italia, a Alemania y los Países Bajos, e incluso más allá, un eventual futuro en el que ser judío y a la vez parte integrante de la patria ya no suponía un problema. ¡Alabado sea el Todopoderoso y alabada sea Francia, por supuesto!

III. LA DEMOCRACIA DE LA MUERTE

La Revolución daba y la Revolución quitaba. La inmersión total en el nuevo mundo de la ciudadanía y la exposición desprotegida a su política comportaban

riesgos además de oportunidades. No fue un buen augurio que en 1791, en medio del proceso de separación del Estado y de la vieja Iglesia católica, el consejo revolucionario de Burdeos decidiera cerrar todos los camposantos de las iglesias. En adelante no habría cementerios distintos para protestantes, católicos o judíos. Todos compartirían el mismo lugar de descanso. Habría una democracia de la muerte. De modo que el cementerio que Jacob Rodrigues Péreire había logrado adquirir para los judíos de su comunidad a las afueras de la ciudad fue clausurado.

Tampoco ayudó mucho el hecho de que los adalides más destacados de la causa judía acabaran mal cuando la Revolución, bajo la presión de la amenaza y luego de la realidad de la invasión extranjera, se radicalizara con rapidez. Mirabeau, Duport y Clermont-Tonnerre se vieron todos comprometidos por su apoyo a la monarquía, especialmente después de que Luis XVI y María Antonieta intentaran huir de Francia y ponerse bajo la protección del hermano de la reina, el emperador de Austria, Leopoldo II. Sospechando que hubieran podido tener algo que ver en el intento de fuga o en otras conjuras para restaurar los poderes del rey, muchos de los integrantes de su círculo fueron detenidos o huyeron antes de que fuera demasiado tarde. El hecho de que la mayor parte de ellos fueran antiguos aristócratas arrojaba una sombra más de sospecha sobre su transparencia y su integridad política. Duport se encontró de pronto en prisión, y habría acabado bajo la cuchilla de la guillotina si sus contactos personales con los jacobinos no lo hubieran sacado de la cárcel con la suficiente antelación como para que pudiera ponerse a salvo cruzando la frontera con Suiza. Mirabeau murió antes de tener que hacer frente a las consecuencias del doble juego que había llevado con la corte. El 10 de agosto de 1792 se produjo una insurrección violenta en París, reforzada por múltiples miembros de la Guardia Nacional venidos de las provincias, que, al son de un nuevo himno de inspirado furor, la «Marsellesa» (compuesta en realidad en Estrasburgo, la ciudad de Cerf Berr), invadieron las Tullerías, donde se alojaba el «monarca constitucional», mataron a su guarda suiza y pusieron fin a la monarquía. Todos los que hubiesen estado

asociados de algún modo con la política de la monarquía se convertirían ahora en presa fácil. El gran orador de la emancipación, el *ci-devant comte* y ahora ciudadano Clermont-Tonnerre fue uno de ellos. Reconocido en la calle, fue perseguido hasta su casa por una multitud enfurecida que no cesaba de gritar. Derribaron las puertas de la mansión. Los intrusos subieron la gran escalinata y se colaron en la biblioteca, sita en el primer piso, donde lo encontraron rodeado de sus libros, abrieron violentamente una de las elegantes ventanas de la sala y arrojaron por ella a Stanislas de Clermont-Tonnerre, que se rompió la cabeza al caer en el empedrado de la calle y murió en el acto.

Los judíos franceses, excepto aquellos que vivían en París o que se habían trasladado a la capital, eran gentes de zonas fronterizas, lo que significaba, cuando la guerra estallara en las fronteras del este y también (a partir de enero de 1793) de España, que la *patrie* podía considerarlos o bien útiles o bien sospechosos. Los caballos, el forraje como el heno y la avena, y el transporte de grano eran las mercancías con las que comerciaban muchos judíos de Alsacia y Lorena, de modo que a menudo era a ellos a los que recurrían los ejércitos en busca de unos suministros de vital importancia. Los propios hijos de Cerf Berr eran miembros del departamento de adquisiciones, el *Directoire des Achats*, para los militares y para la población civil de unas ciudades que de pronto se encontraban en la línea del frente, amenazadas por prusianos y austríacos. Pero, al mismo tiempo, las fuentes con las que solían comerciar los judíos dedicados a la trata de caballos y sobre todo a la compra de grano estaban localizadas al otro lado de la frontera, y a menudo al otro lado del Rin. Cuando realizaban los viajes necesarios para efectuar sus compras, podían ser acusados (y a menudo lo fueron) de emigración, que se había convertido en un delito de traición sancionado con la pena capital. En un momento u otro casi toda la familia de Cerf Berr se vio en esa situación, aparte de un hijo suyo radical, Max o Marx, que se había convertido en un revolucionario combativo, como solía pasar en este tipo de familias. Cerf Berr murió en 1793, pero como el cementerio de Rosenwiller había sido clausurado y destruido, y las inscripciones de las

lápidas funerarias habían sido machacadas y sustituidas por el torpe cliché rousseauiano «La muerte no es más que el silencio eterno», su cadáver tuvo que ser trasladado en secreto hasta ahí y enterrado en medio de los escombros, hasta que en 1795 volvió a ser legal la observancia de las prácticas religiosas en público. Mientras tanto su fogosa hija Ève tuvo que defenderse de las acusaciones de traición y emigración alegando que había seguido a su marido, un judío de origen alemán, a Frankfurt mucho antes de que diera comienzo la Revolución, y que no pasaba un día sin que su corazón dejara de sentir tristeza y preocupación por el bienestar, la salvaguardia y la felicidad de su verdadera patria.

Casi todo lo que los ciudadanos judíos podían aportar a la defensa de la *patrie* —recordando que su incapacidad o su falta de voluntad de hacerlo en un momento de crisis (incluido el cumplimiento de sus obligaciones militares en sábado) habían sido un lugar común de las objeciones puestas a su emancipación — podía considerarse en aquellos momentos como la proverbial hoja de doble filo. Su lengua judeoalemana y la estrecha familiaridad que mantenían con la geografía de las tierras fronterizas del este constituían, dependiendo de cómo se mirara la cosa, o bien una ayuda inestimable para las fuerzas francesas o bien la forma que tenían los judíos de colaborar con el enemigo. Su dominio del abastecimiento de grano en una época de escasez crónica, desesperada incluso, era o bien una bendición o bien una oportunidad perfecta para la especulación y la subida de los precios, y lo que no escaseaba ni en Alsacia ni en Lorena eran los que decían: «Quien es judío una vez, es judío siempre». De los cinco millones de libras impuestas como contribución especial a Estrasburgo, tres tuvieron que pagarlos solo los judíos. Aunque debían viajar para obtener los suministros que necesitaban los ejércitos, en noviembre de 1793 un representante del gobierno revolucionario que visitaba la zona propuso denegar la emisión de pasaportes a los judíos y ordenó que cualquiera de ellos que no estuviera casado con una mujer no judía fuera tratado automáticamente como sospechoso. El hecho de soltar cantidades ingentes de dinero a punta de

bayoneta no garantizaba en cualquier caso la seguridad. Antes de morir a los sesenta y siete años, Cerf Berr había sido encarcelado, tal vez en el seminario jesuita ya en desuso de Estrasburgo, junto con otros líderes de la comunidad alsaciana: Salomon Levy, Abraham Cahn, Meyer Veitel, Isaac Leyser y un tal Meyer Dreyfus. Todos los miembros de la familia Polak, que habían vivido en París desde 1772, pero que por motivos de negocios tenían contactos en Holanda, Frankfurt y Suiza, fueron encarcelados y sometidos a terribles interrogatorios, y por un pelo no fueron condenados y ejecutados, aunque al final fueron liberados después de que se presentara un verdadero raudal de testimonios a favor de su conducta patriótica.

La pregunta «Êtes-vous de la nation?» se convirtió no solo en un sofisma legal, sino en una cuestión de vida o muerte. La invasión y la derrota trajeron consigo actos masivos de venganza. «Atrapadlos antes de que ellos nos atrapen a nosotros» se convirtió en la orden del día; lo mismo daba que «ellos» estuvieran encerrados en las cárceles de París aguardando que llegaran extranjeros que los liberaran para atacar al pueblo o que fueran los granaderos prusianos. Parecía haber quintas columnas por todas partes. Cuando se comprobó que hasta los generales franceses —Dumouriez, Lafayette— hacían defección, cualquiera podía ser un traidor disfrazado con una escarapela. En efecto, había algunos judíos que estaban en contacto con el enemigo. Un hijo de Liefmann Calmer (que había fallecido en 1784 ostentando todavía el título de vizconde de Amiens), Louis-Benjamin, confesó —sin pedir perdón— que había pasado algunas cartas de la reina a Dumouriez después de su derrota, y fue guillotinado en abril de 1794. Su hermano y coheredero del rango nobiliario que ya no existía, Antoine Louis-Isaac, siguió la senda contraria y se convirtió en un revolucionario apasionado, pero, tras ser acusado de «aterrorizar», acabó también muriendo en el cadalso. Todos los judíos de la frontera que ganaran dinero vendiendo materiales de guerra resultaban sospechosos. Se presentaban denuncias y contradenuncias, en especial cuando los generales que habían sido aristócratas parecían combatir con una mano atada a la espalda y mantenían

correspondencia con el enemigo. Unos contratistas judíos acusaron al general Custine y al general De Wimpffen, y fueron a su vez acusados por ellos. Dadas las circunstancias, es sorprendente que no fueran más los que perdieran la vida.

Los sefardíes del sudoeste tampoco escaparon al peligro, aunque este viniera disfrazado de otra guisa. Al principio, dio la impresión de que la emancipación se había hecho felizmente realidad. En 1789 habían emitido su voto y ese mismo año habían participado en los colegios electorales, bastantes de ellos se habían sumado a la Guardia Nacional y los más acaudalados habían obtenido el derecho de voto en virtud de la Constitución. En cierto sentido se habían emancipado de verdad, pues los peligros a los que se enfrentaban eran los mismos para los no judíos: el azar de la opción política en una revolución en la que el patriotismo de hoy podía convertirse de repente en la traición de mañana. En Burdeos, precisamente porque los sefardíes más acaudalados y más cultos, los judíos de los conciertos, las bibliotecas y las academias, formaban ya parte de la minoría dirigente de la ciudad y además ahora podían desempeñar cargos públicos, se alinearon con los intereses de la ciudad portuaria, que, a medida que la revolución de París se volvía más combativa y centralista, pasó a la oposición. Cuando esa oposición se manifestó en la denuncia de los poderes sumarísimos del gobierno revolucionario de París en la que se lo tachaba de ser «peor que la Inquisición», fueron acusados de «girondinos», detenidos y juzgados por unos tribunales cuya jurisdicción habían rechazado, y subieron a la guillotina cantando la «Marsellesa». En el verano y el otoño de 1793 el gobierno jacobino sería presentado en Burdeos (al igual que en Lyon y en Marsella) como una pandilla de tiranos, no ya como guardianes de la libertad, sino como sus enemigos. Se originó así un movimiento federalista armado que pretendía desafiar a París.

En el momento culminante de la rebelión federalista se estableció una Comisión Popular, que, de hecho, era la secretaría de aprovisionamiento y de seguridad de Burdeos. Entre sus miembros se encontraban algunos judíos famosos, aunque ninguno más destacado que Abraham Furtado, «Furtado de

Gironda», tal como llegó a ser conocido durante un breve y esplendoroso periodo, que lucía las mismas botas, espuelas y fajines que todos sus camaradas. En él se encarna en un solo personaje toda la historia de la emigración y la Ilustración sefarditas. Abraham pertenecía a una familia de criptojudíos que había sobrevivido al terremoto de Lisboa de 1755, pero después su madre, Hannah Vega, había muerto a consecuencia de las heridas infligidas por los verdugos de la Inquisición, todavía activa en Portugal. Abraham se había marchado primero a Londres y luego se había establecido en Burdeos, enriqueciéndose lo suficiente como para convertirse en el típico mercader filósofo cargado de buenas intenciones, y en este caso además con un interés muy a la moda, pero muy poco habitual en un judío, por la mejora de la agricultura. A la muerte de Jacob Péreire, Furtado fue uno de los líderes de la comunidad que asesoró a Malesherbes en su comisión sobre los judíos de 1788, y se convirtió en un prócer revolucionario local con la emancipación de 1790 y en todo un pilar de la nueva Burdeos cívico-patriótica. En 1793, participó, junto con Salomon Lopez-Dubec, en la Comisión Popular de Burdeos, una institución de movilización y resistencia, y constituyó una figura clave en el papel que desempeñó la ciudad en defensa del ejército que marchaba contra ella procedente de París.

Hay pruebas de que Furtado había previsto los males que se avecinaban, y de que había avisado de que la rebelión armada corría el riesgo de acabar en catástrofe. En su defensa diría luego que había participado en la comisión como representante leal de la ciudad, no en calidad de rebelde. Pero en cualquier caso se hallaba fatalmente comprometido si Burdeos perdía la batalla contra París, como de hecho sucedió. Cuando el ejército asaltó la ciudad, capitaneado por un «diputado en misión» sumamente enérgico y vengativo —el comisario civil Ysabeau—, Furtado y Lopez-Dubec fueron incluidos en la lista negra de federalistas traidores. Lopez-Dubec se dio a la fuga, en vista de lo cual su hijo Samuel, llamado Tridli, fue tomado como rehén hasta que su padre se entregó. El primer instinto de Furtado —el de rendirse— fue valerosamente ingenuo, y solo

lo abandonó cuando un amigo le dijo que no haría más que poner su vida en manos de unos hombres «para quienes la justicia no significa nada».[26] También él se dio a la fuga, yendo de casa en casa de amigos y parientes pobres, a menudo encerrado en cuartos diminutos detrás de algún muro con un agujerito por el que veía cómo sus camaradas eran conducidos a la guillotina. Pasando la noche al raso en pleno campo a las afueras de la ciudad, recibiendo noticias de la caza de brujas emprendida contra los federalistas, de las detenciones, de los juicios sumarísimos ante tribunales revolucionarios y de las ejecuciones colectivas perpetradas, Furtado intentó pensar en el universo optimista de la Ilustración, se puso a traducir la obra de Apiano sobre la guerra civil de Roma hasta que las analogías con la Francia de su época se hicieron insoportables, y luego se empapó de Rousseau, Buffon y el héroe local, Montesquieu, que había prometido el advenimiento de un futuro más luminoso —en particular para los judíos— que todo lo que había sucedido. Luego vendrían los horrores de Dante y el humor negro del *Quijote*, como él mismo cuenta en el diario que escribió en la clandestinidad. «Construí un mundo intelectual conforme a mi fantasía y lo poblé según mi voluntad.» En ese mundo todos eran camaradas civilizados y los judíos eran sus felices beneficiarios. Cuando se le acabaron los libros que le habían prestado, empezó a llevar una vida por entero mental, componiendo una historia de amor cuyos protagonistas eran Jacob y Raquel. Cuanta mayor estrechez tenían sus escondites, más amplitud encontraba su agitada mente. Los girondinos eran decentes, pero impulsivos; los *sans-culotte* del ejército que venía en camino eran unos bestias; Robespierre era un monstruo; el agente de la ocupación, Lacombe, era incluso peor, pues su plan era matar a todos los comerciantes de la ciudad porque se suponía que todo el que tenía dinero contaminado por el comercio era un traidor. La revolución era un barco a la deriva a punto de naufragar y todos sus pasajeros, de una forma u otra, estaban perdidos; una república democrática (también esa era la idea de Rousseau) era viable solo en una comunidad pequeña. ¿Quizá la suya? Durante algún tiempo consideró la idea del suicidio —casi una epidemia entre los revolucionarios

acorralados de la oposición—, pero de alguna manera logró aguantar hasta que el Terror llegó a su fin. Tras lo cual se convirtió en un tipo muy distinto de actor político.

La furiosa energía política liberada por la revolución se convirtió en una lucha entre el poder centralizador (el antiguo régimen adornado con una escarapela) y las pasiones centrífugas de las fuerzas locales. Buena parte de la historia de la Francia moderna se desarrolló a partir de esa disputa. Para empeorar las cosas y volverlas más confusas, las fuerzas ultralocales podían convertirse paradójicamente en aliadas del centro. De modo que lo que París era para Burdeos, Burdeos lo sería para otras comunidades locales, incluido el barrio de Saint-Esprit de Bayona (rebautizado «Jean-Jacques Rousseau»). Como Bayona se encontraba en la frontera española, que era la línea del frente en 1793 y un centro de reunión de los emigrados que intentaban cruzar la frontera a través de los montes, así como de espías y agentes dobles, muchos de ellos hijos impenitentes de la Iglesia separada del Estado, los judíos de «Jean-Jacques Rousseau» fueron reclutados —o se prestaron voluntarios— para que hicieran de ojos y oídos del cielo revolucionario. Muchos —como el jactancioso Joseph Bernal, llamado por su último domicilio conocido «el Americano»— se convirtieron incluso en ardorosos combatientes, integrando las múltiples comisiones de vigilancia y los tribunales revolucionarios. Esos zelotas cambiaron sus nombres —Isaac, Moïse o Sarah— por los de Brutus, Virgile o Élodie.[\[27\]](#)

Apenas dos años después de que Berr Isaac Berr saludara calurosamente la ley de emancipación por dar la posibilidad de ser a un tiempo, por primera vez, «buenos judíos y buenos ciudadanos franceses», el Terror convirtió aquel presupuesto en una broma cruel. A finales del otoño de 1793, una imparable campaña de «decristianización» cerró las iglesias de Francia y proscribió la profesión pública de las «supersticiones». Ello supuso también una desjudaización exhaustiva. Una tras otra fueron cerrando todas las sinagogas. Se prohibió estrictamente hablar en hebreo. En las ciudades mayores como

Estrasburgo hubo incluso quemas de libros; aquello no era por tanto el amanecer de una nueva era, sino una regresión a las persecuciones de la Francia medieval. Los vasos rituales, especialmente los de plata —los candelabros, los remates, los *yodim* y los punteros de la Torá— fueron confiscados para ser fundidos, aunque los más devotos pudieron esconder algunos, aun a riesgo de sus vidas. En Metz, los rollos de la Torá fueron destruidos en público en una suerte de ritual. «Las leyes del astuto impostor [Moisés] servirán para hacer tambores que derribarán las murallas de la nueva Jericó», proclamó en tono grandilocuente el funcionario encargado de la profanación.^[28] En Ribeauvillé, en la comarca vinícola del Alto Rin, Jessel Lehman escribió un diario secreto en yídish para contar algunas de las retorcidas humillaciones que se abatían sobre los judíos que se habían figurado que gozarían de seguridad bajo la revolución. Cualquier signo de fidelidad a las viejas «supersticiones» era declarado antirrevolucionario. Los que llevaban barba eran rapados en público; algunos fueron sacados a rastras de sus camas en plena noche y sometidos a la acción de una patriótica navaja de afeitar. Las mujeres eran detenidas por llevar la peluca *sheytl*. La circuncisión fue declarada un delito antinatural y estrictamente proscrita. Como el día de descanso republicano había sido fijado el décimo de la década (el *décadi*), el sábado o sabbat fue declarado fuera de la ley junto con el domingo cristiano. Cualquier judío al que vieran luciendo ropa de calidad o reuniéndose para el culto podía ser detenido en el acto. En París se crearon células clandestinas de oración, y siempre a uno de sus miembros se le asignaba la tarea de llevar ropas de trabajo y ejecutar ostentosamente alguna faena en el patio para no levantar sospechas. En Nancy el ejecutor de las órdenes de los jacobinos afirmó que los judíos debían ser obligados a casarse con no judíos como demostración de su patriotismo. Y hubo episodios desesperadamente tristes de niños nacidos después de los esponsales de sus padres, pero antes de que estos contrajeran matrimonio civil, como le sucedió al hijo de Judel y Elias Salomon. Tras ser arrebatado a sus padres para no ser devuelto nunca, el niño recibió el bautismo revolucionario.

Aquella pesadilla duró casi dos años. Cuando la brutal y caótica campaña de «decristianización» fue sustituida por el culto al ser supremo de Robespierre, la prohibición de las prácticas judaicas siguió en pie. En Metz, la más espléndida de las sinagogas de la ciudad fue utilizada como cuadra para animales: caballos para el ejército y vacas para leche y carne.[\[29\]](#) Tras el derrocamiento de los jacobinos, las traumatizadas comunidades judías empezaron el largo y penoso proceso de recuperar los edificios de sus sinagogas, y en los pocos lugares donde los objetos de culto no habían sido fundidos o destruidos dio comienzo la tarea no menos ardua de conseguir que se los devolvieran. El 30 de mayo de 1795 se aprobó una ley por la que se proclamaba la libertad de las prácticas religiosas y se declaraban otra vez legales los actos de conciencia. Pero pasaron muchos meses antes de que se produjera la restitución de los edificios medio destruidos. Las vacas y los caballos permanecieron en medio de los bancos y los escaños rotos a hachazos, ensuciando el suelo de la sinagoga hasta los últimos días de diciembre de 1795. Pero había una segunda sinagoga que había sido usada por las judías de Metz y que no había sido arruinada tan a conciencia. Allí, el 7 de septiembre, ante hombres y mujeres por igual, se celebró una pequeña reunión de rabinos y cantores de Metz a los que una vez más se permitía declararse tales y cuyos nombres conocemos: Olry Lazard-Cahen, Salomon Raicher, Nathan Jacob Emmeric, Samuel Lerouffe, Joseph Bing, Lazard Nathan-Cahen y Moyse Picard declararon renacido el judaísmo en la Metz asquenazí.[\[30\]](#)

IV. CHELEK TOV

Después de la segunda o tercera ciudad —Ancona, Reggio, Módena— los halagos resultaban tediosos. El general al que los judíos llamaban Chelek Tov tenía veintiséis años y estaba muy hermoso montado en su pequeña cabalgadura gris. En apenas un mes había destruido el poder de un imperio, sus soldados se alimentaban solos sobre la marcha, eran objeto de una adoración escandalosa y

se apoderaban por su cuenta de los regalos que el general les había prometido antes de cruzar los Alpes. Los hombres se llevaban vajillas de plata y cuadros, balas de seda, doncellas, cualquier cosa que se les ocurriera. Luego el general se encargaba de firmar una carta de indemnización para los civiles: ese era el precio de la liberación de pago. Los personajes notables, tocados con tricornios, empapados en sudor pero sonrientes, se presentaban cargados con grandes arcas ante sus funcionarios de intendencia sentados en mesas de tijera colocadas en los pórticos de la *piazza* de la ciudad. Pero esos respetables señores sacaban las bandas, las banderas y las antiguas botellas todavía polvorientas tras el largo reposo en las bodegas de cualquier monasterio. Los alcaldes, con la faja tricolor alrededor de la casaca, pronunciaban floridos discursos saludando al libertador y al reinado de libertad e igualdad que se avecinaba; los ojos húmedos por las lágrimas de alegría, las manos estrechadas calurosamente; nunca habían pensado que pudieran llegar a ver este día, hipando y llorando como los malos actores que eran. Jóvenes *giacobini* vitoreaban dando alaridos al general, como si quisieran presumir de que era su hermano; los niños corrían junto a los hombres y los caballos que pasaban desfilando, gritando con alegría, como si no fueran a sentir nunca más la vara del maestro de escuela en sus nalgas juguetonas. Por las noches todo el mundo bailaba alrededor del Árbol de la Libertad, bajo los luminosos fuegos artificiales, todo el ruido y la luz lejos de los aullidos de los heridos. El general dejaba que sus hombres se corrieran una noche de juerga, consciente de que la semana siguiente habría otra batalla; de que los austríacos no cederían sin una pizca de dignidad, por muchas veces que su infantería, vestida con casacas blancas, quedara hecha pedazos, por muchas veces que sus comandantes agotados, perplejos y humillados, se dieran cuenta de que se enfrentaban a algo nunca visto en el mundo: un monstruo esplendoroso. Así que adelante. Los cadáveres de los caballos yacían sobre los ranúnculos y eran picoteados por los cuervos. Los campesinos salían antes del amanecer a rebuscar en las casacas de los caídos, en cuyos rostros, vueltos hacia el cielo, la sangre todavía estaba pegajosa. Sacos de arpillera protegían los cañones de campaña de

la lluvia primaveral mientras se oía otra celebración de una nueva victoria en la plaza del pueblo.

En sus guetos los judíos debían de estar esperando al Chelek Tov, al *Buona Parte*; a su David, a su Macabeo, quizá incluso a su Redentor. Él no se preocupaba mucho por los judíos, lo que quiere decir que ni los despreciaba ni tampoco los encontraba especialmente agradables; tan solo era indiferente al incesante entusiasmo que mostraban hacia él y, cuando levantaban la voz, le cargaban un poco. (En años posteriores pasaría de la indiferencia a la pura hostilidad.) Pero los que le habían avisado de las mañas y malas artes de los rabinos y de la sordidez de los vendedores ambulantes, los que habían visto a los judíos con sus largos gabanes salir corriendo de sus *Judengassen* de Maguncia o Coblenza, los que retrocedían cuando les tiraban insistentemente de la manga, era obvio que no conocían a los judíos de las ciudades de Italia. Los de aquí estaban más o menos civilizados. En Módena, Chelek Tov fue invitado a escuchar un largo discurso de Moisè Formiggini, platero del duque y muchas otras cosas más —librero, mercader; elegantemente vestido y hablando un francés impecable, aunque algo afectado—, cuyo padre, Benedetto, y cuyo abuelo, Laudadio, habían sido también antes que él personajes notables.^[31] Hombres como los Formiggini no necesitaban que les dieran lecciones sobre lo que era el mundo moderno; formaban la vanguardia de la llegada de ese mundo a las ciudades-estado de Italia, todavía sumidas en su modorra provinciana. Cuando habían sido animados, o por lo menos cuando no habían sido perseguidos, por el príncipe local, habían fundado bibliotecas públicas y círculos de lectura, llamando la atención sobre La Mettrie y sobre Rousseau y, a pesar de su apego a la religión mosaica, sobre el ateo d’Holbach a los *borghesi* mercenarios y a las sibaríticas cortes de las ciudades. Otros judíos también liberales le habían dispensado bienvenidas similares cuando había llegado a Bolonia, Piacenza, Mantua y al pujante puerto toscano de Livorno, aunque en Ferrara los ancianos lo cierto era que habían declinado aceptar su libertad y su igualdad, lo que significaba, entre otras cosas, el abandono de su vieja

autonomía.

En Ancona, tanto los religiosos como los modernos se mostraron unidos en un mismo sentimiento de júbilo. Los rabinos perdieron la medida, poniéndose a bailar y brincar, y el resto de los judíos, tanto hombres como mujeres, se pusieron a cantar a voz en grito la «Canción del mar», como si hubieran sido las huestes del faraón, y no las de los austríacos, las que habían sido derrotadas; como si el general fuera su Moisés. Pero aquella era la ciudad en la que dos siglos y medio antes los judíos habían sido quemados en la hoguera a instancias del papa y de la Inquisición. Tenían muy buena memoria los judíos de Ancona; sabían que las cosas no habían cambiado mucho, no al menos en el territorio de los Estados Pontificios. Justo cuando se habían permitido mostrar su gratitud a un papa, Clemente XIV, que parecía dispuesto a aliviar la carga de sus múltiples confinamientos, en 1775 llegó Pío VI, tan despiadadamente intolerante como cualquiera de sus predecesores judeófobos, ansiosos por conseguir una conversión en masa. En todos los Estados Pontificios, un vastísimo territorio que se extendía desde Ancona por todas las marcas y por Umbria, durante el último tercio del siglo XVIII fue como si nunca hubiera existido la Ilustración. Un edicto de 44 cláusulas sobre los judíos vino a restablecer todas las antiguas miserias y humillaciones. Se puso estrictamente en vigor la obligación del distintivo amarillo; los judíos fueron una vez más apartados de todo tipo de oficios y profesiones, excepto la compraventa de ropa. En Ancona se les prohibió enseñar música y danza, una de sus especialidades. No tenían derecho a poseer, y mucho menos a publicar y leer libros en hebreo, y en sus incursiones policiales los *sbirri* se llevaron carretas enteras de libros, ejecutando así una especie de condena a muerte. Abandonar el gueto de noche se convertiría en un delito punible con la pena capital. Los judíos no tenían derecho a tener coche, lo que por supuesto suponía que, obligados a ir por la calle a pie, con sus distintivos amarillos, se convirtieran en un blanco fácil para las agresiones de los atacadores, para los ataques, los escupitajos y los insultos. Los huérfanos eran

robados a sus tutores para ser criados como cristianos. Si escondían a las criaturas, la policía tomaba rehenes. Los niños eran arrancados de los brazos de sus padres hasta que la comunidad entregaba una vez más a los huérfanos a la Iglesia. Cualquier intento de frustrar la ejecución de los edictos pontificios chocaría con la amenaza de quemar el gueto de arriba abajo.^[32] Un verdadero infierno.

Así que, cuando el ejército del general Berthier ocupó Roma en febrero de 1798 y tomó prisionero a Pío VI, había muchos motivos para que sus cinco mil judíos se alegraran de todo corazón. Se plantó en pleno gueto un Árbol de la Libertad. Los distintivos amarillos fueron arrancados de los trajes y sustituidos por escarapelas con la bandera tricolor. Quedó abierto para ellos el ingreso en la Guardia Nacional de la recién fundada (y efímera) república romana. El nombre de Chelek Tov fue santificado en las sinagogas. Los soldados de Napoleón eran vitoreados cuando alguien los veía comer *carciofi alla giudia* en Campo de' Fiori. Las ventanas de las casas que daban a la calle fuera del gueto —que el gobierno papal había ordenado tapiar o cubrir con planchas de madera— se abrieron de nuevo. Al menos por un momento los judíos de Roma pudieron ver la luz.

Si el ejército de Italia pretendía tener la sensación de estar cumpliendo algún destino histórico, aparte del mero engrandecimiento de la *Grande Nation* en la que se había convertido Francia, sin duda la encontró en Venecia el 10 de julio de 1797. Pues ¿qué podía proclamar el final de una era y el comienzo del reinado de la libertad con más elocuencia que la abolición del gueto? De hecho, durante toda la campaña relámpago de Italia, a medida que las posesiones austríacas iban cayendo en sus manos, Bonaparte se dedicaría a disfrutar del juego de poder del que se había convertido en un consumado maestro, provocando y amenazando alternativamente. En las conversaciones con los emisarios austríacos tras la caída de Lombardía y Milán, Napoleón dejó bien claro que se contentaría con quitar a Venecia sus dominios de *terra ferma*, permitiendo a la ciudad seguir siendo dueña de su destino, aunque a la sombra de los dominios austríacos y franceses.

Pero el apetito aumenta comiendo. Cuando los legados de Venecia se entrevistaron con él en Graz, en territorio austríaco, Bonaparte exigió poner fin al Senado, al Consejo de los Diez y a todas las antiguas instituciones de la Serenísima. Presa del pánico, uno de los pocos buques de guerra que le quedaban a los venecianos abrió fuego contra un barco francés anclado a la entrada de la laguna. Se declaró una guerra nacional, aunque los franceses solo tardaron otros dos meses en tomar la ciudad. El 7 de julio se proclamó un «gobierno representativo» en el Consiglio Maggiore y las nuevas autoridades anunciaron que tres días después el gueto dejaría de existir.^[33]

El 10 de julio el telón se levantó en el teatro de la libertad de los judíos en el único lugar que durante siglos había significado justo lo contrario. Un oficial de la recién creada Guardia Nacional Veneciana, Pier Gian Maria de Ferrari, de origen tan patricio como su nombre, y la política revolucionaria de rigor, fue el director del espectáculo. Tres ciudadanos judíos pertenecientes a la Sociedad Patriótica y a antiguas familias del gueto —Daniel Levi Polacco, Vidal d'Angeli y Mosè di David Sullam— presidieron junto con Ferrari las ceremonias, que debían desarrollarse con absoluta precisión, pero que en cualquier caso dejarían espacio al regocijo y la algazara populares. Tenían que dar cabida también al resto de la población de Venecia, o al menos a aquellos de sus integrantes con cuyas simpatías pudieran contar, o que no fueran hostiles a los judíos. Habría también un cura de confianza y varios miembros escogidos de su grey, así como los trabajadores de los astilleros del Arsenale y dignatarios del nuevo gobierno provisional.

A las cinco de la tarde de un día de verano, el momento exacto en el que el calor de la jornada relajaba un poco su húmedo agobio, unos guardias de uniforme, acompañados de las mejores bandas militares de Venecia, con tambores y panderetas, entraron desfilando en el gueto a las órdenes de Pier Gian Maria. A lo largo del camino iban apareciendo por las ventanas las cabezas de los espectadores, y detrás de la comitiva corrían los niños de la calle. La columna se detuvo ante una de las cuatro grandes puertas del *Ghetto Novo*, la

última parte de la ruta flanqueada por soldados italianos y franceses, en una fraternidad de banderas tricolores. La columna se dirigió al centro del *campo*, alrededor del cual había más guardias y en el que se habían congregado «numerosos miembros de la Sociedad Patriótica y gran cantidad de personas de uno y otro sexo, que salieron de todas las casas».[34] De entre la multitud surgieron las figuras de Sullam, d'Angeli y Polacco, que se situaron ante el oficial que leyó la orden por la que se ponía fin al gueto. Llegó entonces el momento que más que cualquier otro expresaba lo que aquello significaba. Las llaves de las puertas le fueron entregadas a Ferrari, que a su vez las entregó al destacamento de los trabajadores del Arsenale a los que se había encomendado la tarea de destruir las puertas. «No hay manera de expresar la satisfacción y la felicidad de todos los presentes, que, entre jubilosos gritos de “¡Libertad!” no se cansaban de arrastrar aquellas llaves por el suelo, bendiciendo la hora y el momento de su regeneración.» Luego dio comienzo el trabajo de las hachas, que hicieron pedazos las puertas y dejaron expedita la salida. «En el momento en el que echaron abajo las puertas, las personas de uno y otro sexo que llenaban el Campo se pusieron a trenzar danzas de alegría por toda la plaza [...] también los rabinos, luciendo sus ropajes mosaicos, se pusieron a bailar, suscitando un regocijo todavía mayor.»

Aquella fue la señal para que hicieran su aparición los curas de las dos iglesias más próximas, en medio de más salvas de aplausos; luego siguieron los discursos, por supuesto, ahogados al final por el griterío que despidió a los trabajadores del Arsenale que se llevaban lo que había quedado de las puertas, maderos lo bastante grandes todavía como para ser arrojados sobre el enlosado del Campo y ser partidos en trozos más pequeños. Se encendió una hoguera; las llamas se elevaron y el fuego puso fin al confinamiento de los judíos de Venecia. Alguien cogió otra hacha y cortó un árbol de un jardín de Cannaregio para traerlo al centro de la plaza y colocarlo allí convertido en un Árbol de la Libertad. La banda se puso a tocar, las danzas se reanudaron dando vueltas sin cesar alrededor del árbol hermosamente engalanado, rematado con un gorro

frigio que una mujer se quitó de su propia cabeza y plantó en lo alto de la copa mientras agitaba su melena al viento. A medida que fue oscureciendo, al fondo de la calle del Ghetto Vecchio resplandecía de luz el más hermoso de todos los edificios del barrio, la Scuola Ponentina, la sinagoga de los españoles y los portugueses. La alegría de los judíos de Venecia por fin no tenía fronteras. Eran libres de ir donde quisieran, de hacer lo que quisieran.

Hasta que dejaron de serlo. En octubre de 1797, en Villa Manin, la mansión del último dux de la república, en la localidad de Passariano, Bonaparte firmó el Tratado de Campo Formio, por el que se confirmaba el poderío francés en todo el norte de Italia, disimulado solo por la hoja de higuera de dos nuevas creaciones «jacobinas», la República Cisalpina y la República Ligur. Pero en virtud de los acuerdos del tratado, Venecia era devuelta al Imperio austríaco de los Habsburgo. Se reimplantaron algunas de las antiguas restricciones, en especial las de carácter económico y comercial. La desmoralización debió de ser profundísima. Pero las puertas del gueto no fueron levantadas de nuevo; el toque de queda del gueto había desaparecido para siempre. Y cuando tras la victoria de Austerlitz Napoleón creó el «reino de Italia», del que formaba parte Venecia, todos los derechos civiles de los judíos volvieron a ser respetados.

Para el resto de los judíos de Italia, sobre todo en Roma y en los territorios pontificios, los vaivenes del poderío militar hicieron que su vida resultara aterradoramente insegura. Tendrían que pagar un precio por abrazar tan abiertamente la liberación de los franceses, y durante las insurrecciones campesinas llamadas «Viva María», promovidas por la Iglesia contra los jacobinos ateos y sus protectores franceses, los judíos sufrieron brutales represalias debido a su presunción. Los partidarios de la nueva libertad — escritores, actores, miembros de los consejos de gobierno— fueron juzgados y ejecutados de forma sumarísima, pero hubo también ataques violentos contra los barrios judíos; volvieron a atizarse viejos odios, y los hebreos fueron acusados de nuevo de asesinar a niños. Solo en Siena murieron trece judíos en los ataques promovidos contra ellos; aunque hubo también lugares como Pitigliano,

localidad situada en lo alto de una colina de tufo en medio de la Maremma toscana, cuyos habitantes desafiaron a las bandas de campesinos y protegieron a los judíos, que llevaban siglos asentados en el pueblo, impidiendo la destrucción de su hermosa sinagoga.[\[35\]](#)

¿Fue, pues, Chelek Tov el libertador de los judíos o solo un oportunista seductor, que los llevó de la mano y los puso en poder de sus verdugos? Durante una década los rabinos de toda Alemania y de la Europa del Este en particular debatieron el significado de Napoleón Bonaparte para los judíos. Pero en cuanto los desengañaba, volvía a darles nuevos motivos de esperanza. En 1798, en la jugada más espectacular de las que había llevado a cabo en su vida hasta ese momento, Bonaparte se llevó a su ejército a Egipto, con la cabeza llena de historias de Alejandro y César, y un barco cargado de sabios orientalistas, geógrafos e ingenieros. A los pies de las pirámides destruyó una fuerza de mamelucos, se esforzó en cultivar a los imanes y en septiembre se entrevistó incluso con dos rabinos cairotas que fueron presentados con toda pompa en los informes oficiales con el título de «sumos sacerdotes». En la imaginación ya de por sí sobreexcitada de los judíos, aquel episodio se pensó que significaba tal vez que el próximo paso fuera Jerusalén; que la restauración del sagrado Templo quizá formara parte del plan; que el Todopoderoso había escogido como Redentor a un general corso. No tenía ninguna importancia que, como señalaban los más escépticos, aquel redentor en concreto fuera un gran aficionado al tocino y a la morcilla. ¿Qué otra cosa sino la mano de la Providencia podía explicar tales milagros militares?

A medida que la campaña giraba hacia el nordeste y pasaba de Egipto a Palestina, empezaron a correr toda suerte de rumores e historias. Según un informe enviado desde Constantinopla que apareció en *Le Moniteur Universel*, el general Bonaparte había «invitado a los judíos de Asia y África a unirse bajo su bandera para restablecer la antigua Jerusalén».[\[36\]](#) Al parecer había empezado incluso a repartir armas entre los batallones judíos, que en aquellos momentos amenazaban ya Alepo. Por esa misma época, en febrero de 1799,

Thomas Corbet, un oficial irlandés que prestaba servicio en el ejército francés — uno de los que habían logrado escapar del desastre de la sublevación de los Irlandeses Unidos y de la invasión francesa fallida de 1795—, tenía más o menos esa misma idea. En una carta a Paul Barras, patrono de Bonaparte en el gobierno del Directorio, Corbet proponía que los «directores» mandaran llamar a ciertos «judíos del máximo nivel» y les propusieran la movilización masiva de hombres y dinero para la causa de la liberación de la tierra de sus antepasados, atrayendo así a más de un millón de judíos de todo el mundo a la causa de la Gran Nación de la libertad. Los irlandeses en el extremo occidental y los judíos por el este. ¿Qué podía fallar?

Todo era pura fantasía. Si Barras llegó a leer alguna vez el proyecto entusiasta de Corbet, no hizo nada al respecto, y es harto improbable que el propio general tuviera conocimiento de él. En la primavera de 1799 había otras cosas en las que pensar. Bien es cierto que muchos de sus hombres, que habían llegado ya hasta Ramallah, estaban desesperados por entrar en Jerusalén —más interesados en una especie de legendaria peregrinación en armas que otra cosa—, pero la estrategia apuntaba hacia otros derroteros. Horatio Nelson había hecho saltar por los aires la escuadra francesa en la bahía de Abukir, impidiendo así el envío de refuerzos desde Egipto. Tenía más importancia tomar y retener Gaza, Jaffa y Acre como puerta alternativa al bloqueo de los ingleses, pero el ejército francés se consumía poco a poco víctima de la fiebre amarilla y de la peste. Con el cinismo y la brutal despreocupación que tan lejos había de llevarlo, el general dejó que sus hombres murieran o que volvieran por su cuenta de la manera que pudieran mientras él marchaba en busca de su fortuna política.

Y, aun así, los judíos que habían quedado dentro de los dominios en constante expansión de la gran Francia continuaban vitoreándolo como si fuera un personaje de esperanzas mesiánicas. En 1800, Issacar Carpi, de la localidad lombarda de Revere, seguía soñando con la maravilla de la campaña de Egipto. Adoptando un tono bíblico, calificaba a Napoleón de nuevo Moisés, que había «extendido su diestra sobre el mar para calmar las olas» y había «volado como

un águila» hasta la tierra de los faraones.^[37] En otro tipo de odas hebraicas, Bonaparte se transformaba no ya en Moisés, sino en David. Y a veces las alabanzas y las oraciones continuaban.^[38] Diogène Tama, que publicó las actas oficiales de las asambleas judías que Napoleón convocaría, comentaba encantado que el decreto que invitaba a la reunión de una Asamblea de Notables en 1806 «llevará a todas las generaciones la dulce convicción de que ya hemos visto en nuestro augusto Emperador la viva imagen de la Divinidad».

De ser así, ni Dios ni su más reciente servidor habrían podido estar más contentos de los judíos del Imperio francés. Pues fue a raíz de una visita a Estrasburgo, cuando volvía a casa después de la victoria de Austerlitz, cuando el emperador, título que ostentaba en aquellos momentos, decidió que había que hacer algo con los judíos. En aquella ciudad se había visto asediado por las amargas quejas que le planteó la población acerca de la usura de aquellos, y se las había creído a pies juntillas. En efecto, cuanto más iba profundizando en el asunto, era más evidente que Napoleón se creía casi todos los bulos que tradicionalmente se habían inventado antes de la Revolución acerca de los asquenazíes y que se habían sacado a relucir innumerables veces en los discursos y los escritos de los que siempre se habían opuesto a su emancipación. Eran «una nación dentro de otra nación» y siempre lo serían; se habían revelado incapaces de dedicarse a otra cosa que no fuera el préstamo de dinero a unos niveles burdamente abusivos; chupaban la sangre a los ciudadanos honrados; y los hábitos tan singulares que tenían —sobre todo el de casarse solo entre ellos— eran una prueba de que realmente no pensaban que fueran verdaderos franceses. Para todo el que quisiera oírlo —e incluso para algunos miembros de su Consejo de Estado, que se quedaban perplejos ante la vehemencia y la crueldad de sus prejuicios— se refería a los judíos en términos groseramente volterianos, diciendo que eran «el pueblo más despreciable de la Tierra». Parece claro que compartía la opinión de los miembros más reaccionarios de su círculo de gobernantes, según la cual había sido un error emanciparlos y hacer de ellos ciudadanos de pleno derecho, pues ahora había todo un enjambre de hebreos

inundando las provincias del este de Francia. «El mal que han hecho los judíos —gritó ante un Consejo de Estado por completo anonadado— no es obra de unos individuos, sino consecuencia del temperamento de dicho pueblo.»^[39] Napoleón no llegó a proponer que se revocara por completo la emancipación de 1791, pero advertía que había que poner a los judíos en una especie de libertad condicional, que había que llevar a cabo una intensa campaña para conseguir que cambiaran sus costumbres; además de las leyes de control de la población y del matrimonio, debía implantarse la prohibición de que desempeñaran cualquier tipo de oficio o comercio; debía imponerse una moratoria (decretada en mayo de 1806) a la mayor parte de las deudas contraídas con ellos, así como el control estatal de sus rabinos, con el fin de garantizar que se inculcara a sus hijos la lealtad al Imperio. En otras palabras, una regresión a algunos de los aspectos más restrictivos del antiguo régimen.

Con esa finalidad, en el otoño de 1806 se convocó en París una Asamblea de Notables, una reunión de unos cien judíos destacados, nombrados todos ellos por los prefectos de los distintos departamentos. El documento de la convocatoria pretendía ser motivo de ánimos más que de consternación a sus destinatarios. «Expuestos al menosprecio de las naciones y no pocas veces a la avaricia de los príncipes —decía— nunca hasta ahora han sido tratados con justicia. Sus costumbres y sus prácticas los mantienen alejados de la sociedad, por lo que a su vez son rechazados.» Aunque la Instrucción a los notables prometía que en la reunión sería posible llevar a cabo una discusión con total libertad, lo cierto es que no fue así en absoluto. Los miembros de la Asamblea tuvieron que responder a una serie muy concreta de preguntas planteadas por el emperador, que venían a reflejar sus obsesiones favoritas, cuestiones todas en las que aquello que, según él, era verdad acerca de la religión y las prácticas de los judíos entraba en conflicto con las leyes napoleónicas. En todo momento debían encontrarse presentes en la Asamblea miembros del Consejo de Estado y del Ministerio de la Religión, que se dedicarían a poner trabas al estilo característico de las grandes lumbreras allí reunidas.

Pues bien, ¿eran los judíos franceses de verdad? ¿Consideraban a los franceses hermanos suyos? ¿Qué pasaba con sus matrimonios? ¿Aceptaban la poligamia? (El hecho de que esta pregunta llegara a plantearse era un indicio de la grosería de la encuesta.) ¿Se divorciaban los judíos? (La Revolución había legalizado el divorcio; Napoleón había dado marcha atrás.) ¿Y qué pasaba con la usura? ¿Era verdad que prohibían practicarla entre ellos, pero que la permitían o incluso la fomentaban cuando sus víctimas eran gentiles?

Se trataba de un ejercicio clásico de intimidación coercitiva por parte del Estado napoleónico. Y hubo otras manifestaciones de falta de tacto. La reunión inaugural de la Asamblea, que se celebraría en una capilla en desuso situada detrás del Hôtel de Ville, fue convocada en sábado. Cuando se intentó hacer ver su inconveniencia a los responsables de la convocatoria, la respuesta fue un gesto de indiferencia burocrática que daba a entender con toda claridad que la ofensa había sido intencionada. En realidad no había nada que impidiera a los notables asistir a la reunión y escuchar los discursos después de los servicios religiosos de primera hora de la mañana, suponiendo que pudieran desplazarse. Algunos lo hicieron en coche, y tal vez entre ellos estuviera Abraham Furtado, que por entonces estaba haciendo grandes progresos, a pesar de que a menudo era objeto de críticas y murmuraciones por el hecho de que la única Biblia que había estudiado hubiera llegado a sus manos por cortesía de Voltaire. Antes de que pronunciaran las primeras sentencias, aquel momento ya había dividido a los judíos de Francia; y parecía exigirles un precio muy alto por su buen comportamiento cívico. Pero nadie hablaba la lengua de Napoleón tan bien como Furtado, elegido formalmente presidente de la Asamblea en parte por entender que por muchas alabanzas hiperbólicas que se prodigaran al Gran Benefactor, nunca serían suficientes. Pero ¡por Dios Todopoderoso!, él iba a intentarlo. De modo que «era imposible que su distinguida mente pudiera ni por un instante dedicar un solo pensamiento a nuestra situación sin que se viera materialmente mejorada [...] ese genio protector que ha salvado a este imperio de la furia del espíritu faccioso, de los horrores de la anarquía más sangrienta [...] la empresa

que promueve Su Majestad es tal como habría cabido esperar del hombre más extraordinario cuyos actos han sido recordados por la historia». Etcétera, etcétera, etcétera.

Las tensiones dividieron de inmediato a los más de los menos ortodoxos de los allí presentes, entre los que se encontraban todos los veteranos de la lucha revolucionaria por la emancipación: Furtado, que se había convertido en un bonapartista entusiasta, cuando no obsequioso; Berr Isaac Berr; y Rabí David Sintzheim, responsable de la edición de las respuestas. Tanto él como sus colegas hicieron lo que pudieron para responder a las cuestiones planteadas, al tiempo que intentaban defender la integridad del judaísmo rabínico y del Talmud, anteponiendo de paso a sus respuestas extravagantes ramilletes de alabanzas a la benevolencia, la magnanimidad y la sabiduría del nuevo Moisés/David/Salomón.

Aquellas preguntas ya habían sido discutidas hasta la saciedad durante los primeros debates revolucionarios acerca de la emancipación, y de hecho en ellos habían participado muchos de los mismos protagonistas judíos a los que cabría perdonar que empezaran a estar hartos de tener que repetir sus respuestas. Pero en el mundo posterior a la victoria de Austerlitz (un mundo en el que los franceses estaban a punto de infligir otra aplastante derrota a los prusianos en Jena), nada parecía capaz de parar a Napoleón ni a la ampliación de su imperio, que en su momento de mayor esplendor se extendería desde Hamburgo hasta los Pirineos y, cuando se incluyeran los reinos satélites, desde Polonia hasta Nápoles. ¿Por qué no iba a durar por lo menos tanto como el Imperio romano, cuyo equivalente moderno afirmaba ser? Así pues, los notables allí reunidos, que pensaban que estaban sentando las bases legales del lugar que ocupaban como «franceses que profesan la religión mosaica», se tomaron su trabajo en serio, por conscientes que fueran de los innumerables funcionarios del Estado que vigilaban sus deliberaciones. En lo tocante a la justicia defendieron el fondo del judaísmo lo mejor que pudieron, transformándolo en el tipo de lealtad que sabían que satisfaría a los que ostentaban el poder. La poligamia era cosa del pasado; el

divorcio era posible, pero solo después de que se hubiera aceptado una sentencia judicial. Respecto a los matrimonios mixtos, un runrún incesante en los oídos de Su Majestad, soslayaban en cierto modo la cuestión insistiendo en que solo se prohibía que se casaran con miembros de «las siete naciones cananeas, con Amón y Moab y con los egipcios», aunque «no podemos negar que la opinión de los rabinos estaba en contra de esos matrimonios [mixtos]». El motivo era que solo serían considerados válidos cuando hubieran tenido lugar los ritos de *kiddushin* para los esponsales, y «estos no podían hacerse entre dos personas que no los consideraban sagrados». En otras palabras, se requería la conversión del cónyuge no judío, pero los notables no se atrevieron a decirlo con tanta claridad.

Respecto a la usura, las leyes de Israel establecían una diferencia entre lo que se pedía (sin interés) para los préstamos caritativos y para el comercio, que era una cantidad más libre, no una diferencia entre los préstamos para los judíos y para los no judíos. De modo que el viejo bulo que aseguraba que los estos solo cobraban intereses a los gentiles carecía por completo de fundamento. Y lo más importante de todo: «A ojos de los judíos, los franceses son hermanos nuestros y no extraños. Cuando los israelitas formaron una nación sedentaria e independiente la ley convirtió en una norma considerar hermanos a los extranjeros [...] “Amad también vosotros al extranjero [...] porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” [...] ¿Cómo podrían considerarlos de otra forma cuando habitan la misma tierra, cuando son regidos y protegidos por el mismo gobierno y por las mismas leyes, cuando gozan de los mismos derechos y tienen los mismos deberes que cumplir?».[40]

Pero antes incluso de que los notables terminaran su labor, Napoleón decidió que quería que fuera el lustre de la piedad, más que cualquier tipo de manifestación política, lo que uniera a los judíos con su contrato con el Estado. Incluso después de su coronación en Notre-Dame, presidida por el mismo papa Pío VII, al que cada cierto tiempo hacía prisionero, la nariz napoleónica no se cansaba de oler el aroma de la santidad. De ahí sus palabras: «La intención de Su Majestad es que no se deje ningún pretexto a los que se nieguen a convertirse en

ciudadanos; os serán concedidos el pleno disfrute de vuestro culto religioso y el pleno disfrute de vuestros derechos políticos. Pero a cambio SM exige una promesa religiosa de adhesión a los principios establecidos en vuestras respuestas».[41] No la filosofía, el reino de lo que es vanamente cerebral, sino los imponentes espectáculos de la religión atraían tanto a los hombres corrientes como a los extraordinarios hacia la fuente de su autoridad, o eso había querido creer Napoleón. (Robespierre había acabado su vida convencido más o menos de lo mismo.) Y por supuesto el emperador tenía razón al pensar que solo si el documento de lealtad llegaba con el visto bueno de los rabinos tendría alguna repercusión entre los asquenazíes que acostumbraban a ir a la sinagoga. De modo que habría que reunir un nuevo nobilísimo órgano cuyas vinculantes declaraciones tuvieran la misma autoridad que la antigua Ley de Moisés, y que, de hecho, la complementara.

De ahí la creación del «Gran Sanedrín» que se reunió en el Hôtel de Ville en febrero de 1807, el mismo año en el que se firmaría el tratado en el Niemen entre el zar Alejandro y Napoleón, que confirmaba a este último como amo y señor de por lo menos medio mundo. Del mismo modo que su coronación había venido envuelta en elaboradas alusiones a la coronación trascendental de Carlomagno, y a su cacareada condición de *Oriens Augustus*, que venía a rehacer la historia, así también el nuevo sanedrín debía parecer una verdadera reencarnación del original, que se había reunido durante el siglo posterior a la destrucción del Templo con el fin de reorganizar la práctica del judaísmo. Napoleón, el anticuario pedante, se encontraba en su elemento supervisando los detalles. Lo mismo que el anterior, tendría 71 miembros, que se sentarían en semicírculo según su edad, repitiendo el formato original. Y lo que era más importante, establecerían el *quid pro quo* que gobernaría la vida de los judíos modernos: libertad sin trabas para practicar su religión y disfrute por igual de los derechos y las leyes, a condición de aceptar que los rabinos eran ahora un departamento del Estado en pleno funcionamiento, y los miembros de sus congregaciones franceses y francesas incondicionalmente leales. Los 71 miembros del sanedrín,

vestidos con túnicas de seda negra diseñadas para la ocasión y sombreros de tres picos (pues los complicados y caprichosos trajes constituyeron una de las peculiaridades del régimen napoleónico), dieron de inmediato su consentimiento. «En virtud del derecho que nos otorgan nuestros antiguos usos y nuestras sagradas leyes [...] religiosamente exigimos total obediencia al Estado en todas las materias civiles y políticas.»[\[42\]](#)

Lo que vino a continuación fue otra especialidad del imperio: la ruptura de los tratados, acuerdos y contratos en los que había participado. Así que en 1808 entraron en vigor una serie de decretos, el último de los cuales sería calificado de «infame» por las comunidades judías, pues convertía en papel mojado cualquier intento de conceder a los judíos un trato igual a los demás franceses. De repente, y pese a toda la parafernalia de la Asamblea de Notables y del sanedrín, los judíos —o mejor dicho los asquenazíes, pues había que felicitar a los sefardíes por el aceptable grado de asimilación a la condición de franceses que habían logrado— debían someterse a una especie de libertad condicional social y económica que recordaba las más odiosas discriminaciones de los antiguos regímenes de Europa, pero con otra vuelta de tuerca de ingeniería social modernizadora. Para impedir las concentraciones urbanas de judíos, no se permitían crear nuevas colonias en Alsacia y Lorena, y desde luego no en ninguna de las grandes ciudades, como Estrasburgo o Metz. Con el fin de «fomentar» su diversificación económica y la práctica de la agricultura y de los oficios artesanales, los judíos necesitarían una licencia del prefecto de cada departamento antes de poder ejercer cualquier oficio o negocio. Si se suscitaba la menor sospecha de que practicaban la «usura», dicha licencia quedaría anulada e invalidada. Los notarios tendrían que controlar y certificar todos los préstamos. Y además se hacía otra distinción, que no tardó en llamar la atención a los que habían firmado los solemnes documentos de París y que resultaba especialmente brutal en un Estado cuyas energías se hallaban determinadas ante y sobre todo por la perpetuación de la guerra: a diferencia de todos los demás habitantes del imperio, los soldados judíos de leva no tenían derecho a pagarse un sustituto. Era

aquel otro prejuicio que el emperador de los franceses tenía en común con el zar de Rusia: en último término había que confiar más en el ejército como escuela de la nacionalidad que en cualquier cosa que se les pudiera ocurrir a los rabinos en sus consistorios.

V. CHOLENT

Pero la historia se ríe de los grandes designios.

En la primavera de 1813, cuando el hielo del Berésina empezaba a fundirse y los restos humanos de la *Grande Armée*, apenas solo sus pedazos, salieron flotando a la superficie, Gabriel Schrameck fue apresado por los cosacos. Había sido un recluta judío que se había unido a la sección del ejército que le permitió hacer lo que mejor se le daba: la sastrería. Al fin y al cabo había un montón de vistosas casacas cubiertas de alamares y de calzones que coser, que reparar y que volver. No había nada que pudiera compararse con la *Grande Armée* a la hora de hacer un bonito desfile. Sus soldados mataban con un glamour marcial. Pero cuando cambiaron las tornas de la guerra, los remiendos se pusieron a la orden del día. Todo lo que podía reutilizarse se reutilizaba: los sombreros de los soldados caídos eran zurcidos en el punto en el que la metralla los hubiera atravesado; si las botas estaban intactas, se sacaban de los pies de los muertos. Había, pues, mucho trabajo que hacer, aunque Gabriel Schrameck, como tantos otros judíos del ejército, intentaba siempre encontrar la manera (como el emperador siempre había sospechado que harían) de no profanar el sábado a pesar de cumplir con sus obligaciones militares.

Pero a principios del otoño de 1813 esas preocupaciones —cómo ser un buen judío y buen soldado del emperador al mismo tiempo— parecían pertenecer a una época remota, a un sueño. Ahora Gabriel Schrameck, el sastre militar, se hallaba cubierto de andrajos imposibles de remendar, y sus captores eslavos eran los judeófobos más famosos del mundo. Gabriel iba cubierto de harapos, y tenía

el cuerpo corroído de dolores como consecuencia de la congelación provocada por la infernal retirada a través de la nieve rusa. Ahora se encontraba en Polonia, el «Gran Ducado de Varsovia», que otrora había sido aliado de Napoleón. Muchos judíos habían prestado servicio como oficiales de su ejército. Ahora tanto ellos como sus unidades habían desaparecido.

En lo único en lo que podía pensar Gabriel Schrameck era en su vientre, que rugía y aullaba de hambre. Los cosacos le habían ofrecido manteca de cerdo y tocino en pan de molde, pero ni siquiera en aquellas circunstancias podía ni quería comer *trayf*. Antes moriría allí mismo, en medio de las bandadas de gansos y de los campos de centeno ya crecido. Si permanecía fiel a la Torá, escribió en su diario, «Dios tendrá buen corazón y te salvará». Pero el tiempo de la cosecha significaba, lo sabía muy bien, que estaba en el mes de Elul. Los *Yomim Naroim*, los días santísimos, Rosh Hashaná y Yom Kippur estaban al caer. ¿Cómo iba a poder observarlos?

Entonces, una mañana, en no sé qué aldea, un *shtetl* cualquiera no muy distinto de su pequeña aldea de Alsacia, Gabriel Schrameck obtuvo, si no una respuesta a sus angustiosas oraciones y protestas, si no un carnero enganchado en la zarza, sí, por lo menos, algo.

Los habitantes de este pueblo, entre los cuales hay muchas chicas jóvenes y muchos niños, salieron a contemplarnos. Habían oído decir que había unos prisioneros franceses y sentían curiosidad por verlos. Entre aquellas gentes había judíos. Nos miraban vestidos con sus mejores ropas de sábado. Yo tenía un aspecto miserable con mis pies descalzos, hinchados y congelados, y estaba lleno de piojos. Pero me dirigí a una mujer joven porque vi que tenía *rachmones*, compasión, de nosotros. Le dije que también éramos judíos, y le pregunté si había alguna manera de que pudiéramos comer algo, y añadí que podría incluso pagarle por ello. Dijo que sí, volvió a su casa, y volvió con una cacerola llena de sémola y carne, todavía caliente. Me dio de comer aquello con dos cucharas. Pero a decir verdad no pude comer mucho, porque tenía el estómago encogido por el hambre que había pasado. Dejé parte de la comida para los otros prisioneros y me fui a vomitar. Entonces pregunté a la mujer cuánto le debía, pero ella se negó a aceptar nada a cambio diciendo: «Esto a mí no me cuesta nada y además hoy es sábado [*Shabbes*], el día en que no se puede cobrar dinero por nada».

A eso es a lo que todo había ido a parar: la épica de la emancipación reducida

a un soldado andrajoso y hambriento, buscando desesperadamente un poco de *rachmones* de otros judíos cuyas vidas diarias no se habían visto afectadas por la grandilocuente retórica de los filósofos. Lo que había quedado de Gabriel Schrameck, sastre, soldado del imperio, ciudadano judío, plenamente investido de todos sus derechos, se veía reducido, de una forma que ni siquiera él mismo lograba entender del todo, a una cazuela de *cholent* caliente, el guiso del sábado que se había zampado de mil amores cuando era niño, el bocado de piedad que en su miserable estado de cuerpo y alma ni siquiera fue capaz de tragar.

Poh-Lin

I. LAS PIEDRAS DE PODOLIA

Lo que deja boquiabierto es lo presentes que parecen seguir estando las incontables generaciones de judíos de la Europa oriental. Ni siquiera los nazis pudieron matar a los muertos, tantos cientos de miles de lápidas funerarias judías, muchas de ellas esculpidas con pájaros y otros animales, o con figuras de manos y coronas, que han desafiado su destrucción. ¡Cuántos libros lamentan el fin de los *shtetlach* y lloran su desaparición! Millones de ellos se convirtieron en ceniza y humo. ¿Cómo no iban a llorarla? Sin embargo, hay una nueva vida en medio de las piedras; resurrecciones modestas, valiosísimas. Ciudades ucranianas cuyos nombres resuenan en los gritos escuchados durante las noches de pogromo o de *Aktion* —Berdíchev, Zhitómir, Tarnópolis, Kishiniev— vuelven a albergar judíos rezando, cantando, comiendo, cotilleando, estudiando, discutiendo. En Odesa, donde los balcones de hierro forjado se asoman a la calle como lo hacían en los tiempos de los extravagantes escritores en yídish y de los primeros sionistas, viven treinta mil judíos. Los viernes por la noche, las *challot*, los panes en forma de trenza, brillantes gracias a unas cuantas pinceladas de yema de huevo, se colocan encima de la mesa junto a los cuencos de hummus e hígado picado. Empieza a sonar un acordeón vertiginoso; un hombre mayor empieza alegremente a dar golpecitos rítmicos en la mesa, y los supervivientes del exterminio del gulag y de las batallas del Ejército Rojo cantan canciones del

Violinista en el tejado, mientras adolescentes corpulentos bailan en gigantescos círculos los *horá* israelíes. En Berdichev, un joven rabino hasídico, cuyo judaísmo está recubierto de una pátina de asimilación soviética y de indiferencia familiar, juega con los rizos de su barba e insiste, con una sonrisa etérea, que los fundadores del hasidismo habrían podido reconocer hace 250 años que «hay santidad en todo. En todo».

En cualquier caso, hay algo conmovedor en el acervo de memoria de los asquenazíes al margen de los museos, los monumentos, los Días del Holocausto, los documentales o los lamentos musicales. No se debería exagerar. El *ruakh* — el aliento de vida, que junto con la *neshamá* y el *nefesh* constituye la anatomía del alma en la tradición judaica— se ahogó en sangre. En cada sinagoga bien iluminada de Odesa sigue existiendo el recuerdo de Nemírov, donde el 26 y 27 de junio de 1941 los soldados alemanes, con la ayuda de las milicias fascistas ucranianas, metieron a quince mil judíos en la Gran Sinagoga y los fusilaron contra las paredes del edificio. Dos años antes, una de las primeras acciones perpetradas por las tropas alemanas que invadieron Polonia en septiembre de 1939 consistió en quemar todas las sinagogas de madera del país, obligando a la población judía local, que ya había sufrido afeitados forzados de barbas y crueles palizas, a contemplar el espectáculo cantando y bailando —*hop-hop, schnell!*— mientras los edificios se desintegraban devorados por las llamas. A veces, para mayor regocijo de los circunstantes armados, los propios judíos eran obligados a prenderles fuego. En Białystok fueron ellos mismos los consumidos por las llamas. De esa forma perecieron algunas de las construcciones más hermosas erigidas en la Europa del siglo XVIII junto con las personas que habían cantado en ellas: la sinagoga de Narowla, con cuádruple tejado, uno encima de otro, desapareció; la de Predzbórz, con sus espléndidas pinturas murales, obra de Yehuda Leib: su techo abovedado y cubierto de artesanado, así como sus vidrieras, todo fue reducido a cenizas; la de Pohrebyszcze, con sus elaboradas lámparas que Baruch de Pohrebyszcze tardó seis años en fabricar recogiendo

pedazos de cobre desechados; la de Kornik, con sus cúpulas rutenas en forma de bulbo construidas por Hillel Benjamin de Lasko.^[1] Algunas pocas sobrevivieron gracias al humor negro de los alemanes, que las había convertido en letrinas públicas, en cuadras y en burdeles. En la sinagoga de Częstochowa, muchas jóvenes judías fueron violadas y sufrieron toda clase de torturas sexuales día tras día.

Sin embargo, sigue en pie un número sorprendente de edificios. Las sinagogas hechas de ladrillo y de piedra, habituales en el sudoeste de Ucrania (los primeros edificios sólidos y defensivos erigidos por los judíos desde la destrucción del Templo), sobrevivieron haciendo honor a su nombre de «sinagogas fortaleza». Los alemanes necesitaron dos intentos, uno en 1939 y otro en 1941, para demoler la mayor parte del interior de la Gran Sinagoga de Przemyśl, pero hasta que el régimen comunista ordenó su demolición en 1956, su estructura externa permaneció desafiante en pie. Otras *shul* fortaleza, construidas entre el siglo XVI y finales del XVIII, siguen ahí en diversos grados de abandono o de restauración: por ejemplo, la de Sokal, la de Dubno y la de Bolechow; la de Zhovkva, con sus gabletes de color rosa; la de Úhniv, de ladrillo rojo; la de Sadagora, con sus torrecillas; y la más espectacular de todas, la imponente ciudadela cúbica situada en la cima de una colina en la antigua ciudad fronteriza de Sátanow (llamada Sátaniv en ucraniano), en Podolia.

La primera sinagoga de piedra de Sátanow fue construida en 1565 como defensa frente a las incursiones de tártaros y moscovitas. Un siglo más tarde el rebelde cosaco Danko Nechay incendió la ciudad, incluido el interior de la sinagoga, mientras se dedicaba a asesinar a judíos y católicos. Cuando la sublevación de los cosacos contra la corona polaca remitió, se construyó una ciudadela en el extremo norte de la población. Al mismo tiempo, la primitiva casa de oración de piedra fue notablemente ampliada y fortificada, tras lo cual pasó a llamarse, y con razón, la Gran Sinagoga. Como sus hermanas de Podolia, la sinagoga de Sátanow tenía dos pisos levantados sobre la penumbra del sótano.

Pero los asaltos que sufría cada cierto tiempo, en especial a manos de las milicias irregulares de bandoleros a caballo, los llamados *haidamak*, persuadieron a los judíos de que necesitaban defender sus oraciones con algo más que una gran devoción. En Sátanow, como en otros lugares, la techumbre en forma de terraza fue provista de aspilleras desde las que podía dirigirse contra los atacantes el fuego de los mosquetes o incluso de pequeños cañones. Los restos del revestimiento de las bombas y de los cartuchos que los restauradores encontraron en el tejado ponen de manifiesto que durante toda la Primera Guerra Mundial en la sinagoga debió de oírse incesantemente el estruendo de las armas junto con el sonido de las oraciones.

En su interior, la sinagoga fortaleza se hacía un eco lejano de los espacios rudimentarios, en forma de cabaña, que teóricamente se consideraban típicos de la *shul* de un *shtetl*. En Sátanow, el espacio interior es muy amplio. Cuatro grandes columnas, típicas de las sinagogas de Podolia y Volinia, se elevan hacia un techo abovedado muy alto. En la época de su última ampliación, a mediados del siglo XVIII, las mujeres habían abandonado las salas independientes de oración, donde rezaban solas, y habían vuelto a entrar en la sinagoga, celebrando el culto casi siempre en galerías provistas de celosías hasta media altura. Para darles cabida fue preciso subir los techos y ahuecarlos para crear una cúpula interior o una linterna a modo de tragaluz, a menudo pintada por dentro. La luz caía sobre una elaborada *bimá* central, también rematada por un baldaquín, a modo de tabernáculo, de emparrado o de corona, formado por ramas acanaladas, arqueadas y recubiertas de cobre y del que pendían diversas lámparas. Como en otros lugares de Europa del Este, desde Lituania hasta Galitzia, tal vez hubiera también diversas sinagogas más pequeñas en casas particulares repartidas por la ciudad. Durante los primeros tiempos del hasidismo, sus adeptos, mirados con desprecio por los ancianos por sus gritos, sus aullidos y sus brincos extáticos, debieron de reunirse en ese tipo de salas. Pero en las ocasiones más importantes del calendario judío —Pascua (*Pesach*), Tabernáculos (*Sukkot*), Año Nuevo

(Rosh Hashaná) y Expiación (Yom Kippur)— todos los judíos de Sátanow subían a su Gran Sinagoga, en lo alto de la colina, donde el Arca de la Torá estaba profusamente adornada con las mejores elaboraciones que podía ofrecer el rococó hebreo. Grifos pintados extendían sus correosas alas sobre el fondo azul, cuya intensa tonalidad cerúlea resulta todavía visible incluso en esta época de ruina casi absoluta. Encima de los grifos, a modo de remate de las tablas con el Decálogo, una elegante y compleja decoración de festones y pergaminos enrollados se eleva hacia un par de leones que sujetan entre los dos la Kéter Torá, la única corona que importaba de verdad a aquellos judíos.

Todo este esplendor habría podido caer ante las excavadoras del pueblo durante la década de 1970 de no ser porque un vecino cristiano de la localidad, Borís Slobodnyuk, emprendió él solo una larguísima campaña para detenerlas cuando ya estaban de camino. Una vez terminada la guerra, tras prestar servicio en el ejército soviético, Borís volvió a la pequeña colina de Sátanow y a su casa, situada enfrente de la sinagoga. «Siempre pensé que era mía tanto como de los judíos», dice. Como las personas que constituían la congregación de fieles de la sinagoga se habían convertido en mero humo expelido por las chimeneas del campo de exterminio de Bełżec, Borís se sintió obligado a erigirse en guardián de la *shul*. Una tradición hasídica sostenía que si la necesidad era perentoriamente urgente, la persona debía ponerse en pie en una determinada baldosa del interior de la sinagoga y empeñarse en alcanzar el *devekut*, la comunión con el Todopoderoso. Cuando la esposa de Borís estaba muriendo de cáncer, el hombre entró en el edificio en ruinas, abriéndose paso entre zarzas y espinos, y se colocó encima de la baldosa, esforzándose por conjurar una fuerza mágica que intercediera por la curación de la enferma. El cáncer siguió inexorablemente su curso, pero Borís pensó que debía salvar la sinagoga de Sátanow, por mucho que su hechizo no hubiera conseguido salvar a su mujer. Le había dado esperanzas en medio de la desesperación y, hasta cierto punto, paz después de su fallecimiento. Tenía la sensación de que el edificio, aunque reducido a un cascarón roto y vacío, seguía siendo, como él decía, «un vecino».

De modo que Borís cortó el paso a las excavadoras y se dedicó a dar la lata a los burócratas, reuniendo documentación hasta que los conservadores, los historiadores y por último los rabinos regresaron a Sátanow. Borís vio cómo los estudiantes arrancaban los matorrales de zarzas, tapaban los agujeros abiertos en la techumbre y las paredes del edificio, reparaban y cambiaban los ladrillos, volvían a encolar la yesería y restauraban con cuidado los estucos mutilados. Reaparecieron los grifos, los leones y los unicornios. Una vez que Sátanow volvió a salir a luz pública y que se instituyó en Ucrania una política de sensibilidad hacia la memoria judía, Borís se convirtió en un héroe local. Obligados a tragarse su irritación, los gerifaltes regionales cantaron sus alabanzas y le concedieron certificados oficiales de reconocimiento al mérito cultural en el curso de ceremonias de autoalabanza. Borís disfruta al pensar en todas estas maravillas, y sus dientes de oro brillan a la luz del atardecer mientras las va contando.

Al otro lado del río Zbruch y en lo alto de la colina situada enfrente se encuentra el cementerio en el que hay enterrados miles de judíos de Sátanow.^[2] Solo hay que trepar por la ladera desde la carretera y se encuentra uno con una multitud de ellos ahí de pie, o mejor dicho medio tumbados, como si quisieran saludar, formando corrillos, uno detrás de otro. En la ladera profusamente cubierta de hierba todo un zoológico de piedra se alborota en medio de la pálida niebla. Los viajeros que visitaron este tipo de ciudades cuentan que tras la conquista cultural del hasidismo algunas lápidas funerarias de Podolia fueron adornadas con espléndidas pinturas; pero si ese fue el caso de Sátanow, el clima de Ucrania hace tiempo que devoró su policromía. Aún puede verse, sin embargo, una animación de lo más estimulante. Osos que trepan por el tronco de una vid para coger un racimo de uvas; ciervos con cornamentas de tres puntas golpean el suelo con las patas lanzando miradas amenazadoras a los intrusos; un leviatán enroscado devora su propia cola; un unicornio atraviesa con su cuerno la garganta de un león sorprendido. Atadas a la rueda del tiempo tres liebres se persiguen unas a otras. La algarabía del cementerio sigue resonando; una

república entera de judíos: los *groyse makher*, los peces gordos, en los lugares de honor; los *pisher* arrebuados en las filas traseras. En el sector de los levitas, en lo alto de la ladera, se vierten solas jarras de agua. Diseminados entre los israelitas corrientes y molientes, como haciéndoles un favor, los *cohanim*, los sacerdotes, abren sus manos, juntando los pulgares para formar la bendición de la mariposa. En hebreo, los lugares de ese tipo reciben habitualmente el nombre de Beit Hayim, «Casa de la Vida», y a nuestro alrededor tenemos todo el Sátanow judío. Se oyen murmullos y risitas procedentes de debajo de los lechos de piedra caliza, cubierta de una pelambre de líquenes de color mostaza. Las turbulencias meteorológicas, geológicas y políticas han hecho que las piedras se ladeen de una forma u otra, como los judíos durante una discusión, como si quisieran acorralarse unas a otras. Hay que caminar con cautela entre ellas y escucharlas furtivamente. ¿Así que el *rebbe* (rabino) se cree que le van a poner un *ohel*, un dosel, sobre la tumba? Pero ¿quién se cree que es, un *zaddik*? ¿Y quién lo dice, si no le importa que se lo pregunte? Arréglala. Se largó a Varsovia, el señor ese que se da tantas ínfulas. Alguien lo vio dando vueltas por los cafés; él y sus grandes ideas, de poco le sirvieron; luego volvió con el rabo entre las piernas. Plotnik, figúrate tú, murió de tanto beber; era una especie de tabernero, su propio veneno lo mató, descanse en paz; y la Gittele esa suya, con los ojos como puñales, te despelleja en cuanto te mira, dicho sea sin ánimo de ofender.

Encuentra uno otra vez en el camino de vuelta esas liebres que van girando. Hay algo extraño en ellas, pero no puedes saber qué hasta que te das cuenta. Tres liebres, y entre ellas tres espigas. El escultor las ha colocado de perfil de una forma tan artística que cada una parece tener su propio complemento.

Las liebres aparecen más de una vez en el campo santo de Sátanow, pero a diferencia de los leones, los osos y los ciervos, este tipo de animal no es habitual en la iconografía de las lápidas funerarias judías. Muchos animales encarnan ante todo nombres. Si el difunto se apellida Hirsch [«ciervo» en alemán], escúlpele una corza; si llama Aryeh o Yehudah/Judá, ponle un león. Otros constituyen alusiones bíblicas o midrásicas. A veces representan al ser humano,

cuya plasmación estaba prohibida en el arte funerario, si bien casi todo lo demás estaba permitido.[3] En vez de los espías enviados por Josué a explorar la Tierra Prometida y que volvieron portando sus frutos, vemos a dos osos caminando pesadamente, cargados con un plano horizontal del que cuelgan pesados racimos de uvas. Las palomas con ramitas de mirto hablan de redención cuando las aguas del diluvio de Noé se retiran. Pero las liebres giradoras es más habitual encontrarlas en las iglesias medievales de Francia y del oeste de Inglaterra, donde eran llamadas «conejos estañadores» en alusión a los trabajadores de las minas de estaño de Cornualles. Se han encontrado liebres incluso en paredes de templos budistas a lo largo de la Ruta de la Seda, y sus movimientos se parecen muchísimo a las extremidades de Shiva girando en su rueda de fuego.

De modo que las liebres fueron traídas a Sátanow desde no se sabe dónde, quizá de un lugar lejanísimo. Al fin y al cabo la ciudad era un cruce de caminos, de mercancías y de ideas, situada entre el terreno boscoso del Dniéster, las alturas de los Cárpatos, la llanura fértil de tierra oscura de la Rutenia Roja y la cuenca del Dniéper más al este. Cuando el territorio de Galitzia, situada al oeste, fue a parar a manos de la Austria de los Habsburgo a raíz de los Repartos de Polonia a finales del siglo XVIII, Sátanow se convirtió en una de las ciudades fronterizas más occidentales de la Rusia zarista. Hacia el sudeste, tampoco estaba muy lejos de la frontera de Moldavia-Valaquia, territorio perteneciente a los turcos: un mundo de melocotones de julio, *musika* romaní y carne seca especiada, lo que ellos llaman *bastourma* y nosotros pastrami. No es de extrañar que Sátanow se convirtiera de inmediato en un paraíso del contrabando, actividad que el gobierno ruso intentó poner por todos los medios lejos del alcance de los judíos. Si juntamos su extravagante cementerio, con su auténtico festival de lápidas esculpidas, y la grandiosa sinagoga-fortaleza en lo alto de la colina, así como los registros de su animado mercado (trece tenderos judíos compartían un mismo edificio cubierto por un tejado de planchas de madera), es evidente que Sátanow, como tantísimas localidades similares de la Europa

oriental judía, no se parecía demasiado al poblacho miserable de una sola vaca evocado por Anatevka, el *shtetl* del *Violinista en el tejado*. Pero entonces Tevye el lechero y Anatevka, con sus «pequeñas cabañas de adobe», «bajas y frágiles», sus «tejados medio enterrados en el suelo», ese enjambre patético de judíos menesterosos viviendo en calles pobres y sucias, «hacinados como arenques en un barril», aislados del mundo de los gentiles excepto cuando eran víctimas de algún pogromo, es una ficción pintoresca, fruto de la imaginación de Sholem Aleichem, creada a finales del siglo XIX.^[4] Tanto él como el otro gran bardo yídish de los *shtetlach* imaginarios, Mendele Moikher Sforim, escribieron desde una prudente distancia temporal y física (habitualmente urbana) de la realidad histórica y en un momento en el que las localidades judías de la Zona de Asentamiento rusa estaban siendo víctimas de la despoblación, de la reducción de las oportunidades económicas y de continuos ataques físicos. La ruina y la decrepitud concebidas como la característica más evidente de los *shtetlach* fueron proyectadas a las localidades judías por unos escritores que se veían a sí mismos liberados de su sofocante estrechez. Ellos estaban bien sentados viendo pasar los estruendosos tranvías de Odesa o de Delancey Street, en Nueva York, fumando sus cigarrillos rusos, mientras que en sus cabezas resonaban los ecos de los balidos de unas cabras lejanas o de los lamentos penitenciales del Yom Kippur. Antes de que se dieran cuenta habían creado una Anatevka tan fantástica como cualquier elemento que Marc Chagall, de la gran ciudad de Vítebsk, pudiera evocar en sus sueños.

La realidad de los *shtetlach* del siglo XVIII y comienzos del XIX era muy distinta, aunque a su modo igual de rica, al menos en colorido humano y poesía social.^[5] Para empezar, como han señalado Israel Bartal y Gershon Hundert, los *shtetlach* de los escritores de relatos están miniaturizados, su tamaño reducido al de una aldehuela que pudiera albergar un elenco de personajes manejable (y previsible): el rabino, el casamentero/la casamentera, el matarife y el místico que se mortifica a sí mismo. Lo de siempre. Unos cuantos centenares de almas quizá,

todo judíos, salmodiando oraciones, enumerando sus sempiternas quejas, armando escándalo, intrigando, cantando. Y lugares así los había. Pero la inmensa mayoría de los judíos de Polonia-Lituania en el siglo XVIII y posteriormente en la Galitzia austríaca y en la Zona de Asentamiento rusa vivían formando una cuantiosa población urbana en verdaderas ciudades como Sátanow, de unos tres mil habitantes como mínimo y a menudo muchos más.^[6]

En 1800, en Brody, en la Galitzia austríaca, vivían 8.600 judíos, lo que equivalía casi al 70 por ciento de la población de la localidad. En los pueblos de 3.000-5.000 habitantes, que se contaban a cientos en la antigua Confederación Polaco-Lituana o República de las Dos Naciones, los judíos constituían, cuando menos, la mitad de la población; y a menudo eran un sector más numeroso que el de los propios polacos. Aquel era su mundo. En 1764 había 75.000 judíos solo en Polonia; en 1800, 1,25 millones en el conjunto de Polonia-Lituania; en el momento del estallido de la Revolución rusa, solo en la Zona de Asentamiento había cinco millones.

Y, a diferencia de muchos otros lugares del mundo cristiano, no llevaban una existencia miserable, en un agujero en el último rincón del pueblo. Eran notablemente visibles, de hecho estaban en todas partes —como se lamentaban muchos viajeros—, así que no había forma de escapar de ellos. En Viena, las grandes sinagogas de Lopoldstadt estaban obligadas a no sobrepasar las dimensiones de sus fachadas y a que sus entradas fueran discretas, cuando no medio ocultas. En Sátanow y las demás ciudades de Podolia, de Volinia y de la provincia de Kiev, los grandiosos edificios de las sinagogas se levantaban con descaro al lado o enfrente de las iglesias, y a veces en plena plaza del mercado, donde los judíos dominaban también la escena. A finales del siglo XVIII, los hebreos constituían el 70 por ciento de la población urbana de Polonia.

Desde que se les permitió la entrada en este país allá por el siglo XIII, y desde luego desde que se redactaron sus primeros fueros, los judíos (salvo raras excepciones en las ciudades reales, como Varsovia) habían podido vivir donde

habían querido y también habían podido trabajar de lo que se les antojara. El primer gueto polaco fue el que introdujeron los nazis en 1940. En ciudades más grandes, como Mezhýbozhe, al menos una tercera parte de sus dos mil judíos tenían vecinos cristianos. Había oficios en los que los judíos se habían especializado —por ejemplo, en el de sombrerero—, pero además no solo no tenían ninguna restricción y no estaban obligados a ejercer un trabajo tradicional, sino que, caso único en Europa, podían formar gremios según su oficio, y de hecho los tenían, con sus propios ritos y ceremonias. En Leópolis (Lwów), los orfebres judíos eran famosos por fabricar —y exhibir— sus propias vajillas de plata.^[7] El protagonismo de los judíos en la economía comercial de Polonia hacía que resultaran inevitables para el resto de los polacos, por contradictorios que fueran sus sentimientos. Ya fuera como vendedores al pormenor en el mercado o como mercaderes de media o larga distancia a lo largo de rutas comerciales que iban desde el mar Negro o Moldavia-Valaquia hasta Ucrania, Lituania y el Báltico, los judíos participaban a diario en transacciones y negocios con los no judíos. Hombres y mujeres salían de las pequeñas ciudades y se trasladaban al campo a comprar productos agropecuarios y a vender a los campesinos telas, espejos, agujas, alfileres, velas o cuchillos. En las ciudades más grandes ponían su tienda bajo tejados de plancha que cubrían un edificio de fábrica provisto de arcadas, en quioscos de madera o en puestos móviles. Los campesinos les traían pescado, queso, lino y pieles, y ellos, a cambio, les vendían objetos de vidrio y de loza, guantes, sombreros, hebillas de plata, gabanes ribeteados de piel, velas o espejos. En Vínnytsia había 24 de esas tiendas fijas administradas por judíos y 39 puestos rodantes. En Tulchín, que no era tan grande, había 16 tiendas de fábrica y 85 quioscos de madera.^[8]

Los judíos de Polonia-Lituania no estaban, en ningún sentido, atascados en el barro. Una cantidad ingente de ellos se movía todo el tiempo de un sitio a otro: en carretas, en coches de posta o a caballo. Los judíos eran gente de caballería, aunque montaran en sillas fabricadas por no judíos. Mi madre hablaba con cariño de un tío abuelo suyo de Lituania que, según decía, montaba a pelo y

trabajaba en circos ambulantes. Los judíos eran también ratas de agua, navegaban en barcos de poco calado y en balsas por las grandes cuencas fluviales del Dniéster y el Vístula. Uno de cada cuatro patrones de barcaza y de balsa era judío, y lo mismo cabía decir de la tripulación.^[9] Si bien el yídish era la lengua franca usada por los judíos que se dedicaban al comercio, para muchos, y sobre todo para los más ambiciosos y para los que viajaban más lejos, no era la única. Estaban tan íntimamente trabados con la sociedad en la que vivían que no tenían más remedio que conocer un poco de polaco, alemán, ruso y ucraniano. Los más aventureros, como el tratante de vinos de Tokaj Dov Ber Birkenthal, de Bolechow, que nos ha legado unas valiosísimas memorias, quizá fallara en magiar, pero dominaba el latín, el alemán, el francés y el italiano, lenguas que usaba para sus negocios. Los viajeros del siglo XVIII señalan que a menudo contrataban intérpretes judíos, pues nadie más que ellos podía desenvolverse con comodidad en aquel carnaval de lenguas.

No había nada que no compraran y vendieran, cerca o lejos: sal y salitre; telas finas de calicó, muselina o batista, tafetán y lino, lana de cachemira teñida y ricos brocados; grano y madera, cera y cueros; hierro y cobre; melocotones secos de Turquía, higos, naranjas y almendras, chocolate y queso; ópalos y pieles; azúcar, jengibre y especias, caviar y coñac; tinta, pergamino y papel; perfumes y pócimas; hebillas y cinturones; artículos de cuchillería y de mercería; té chino y café turco; ámbar y objetos de ferretería; alquitrán y carbón; botas y cintas, guantes de cabritilla y pieles de feto de cordero negro (astracán); tabaco de los Balcanes y vino de todas partes (artículos ambos en los que estaban especializados); ajeno y brandi; vodka y aguardientes de frutas e hidromiel; amuletos y elixires; libros y grabados con retratos de rabinos y cosacos, ya fueran amigos o enemigos, pues ellos no le hacían ascos a nada; grabados al aguafuerte en miniatura (que hacían auténtico furor); objetos de loza y de peltre; mugientes manadas de reses de ganado vacuno, rebaños de ovejas y cabras, y en muchos más lugares de los que podría uno imaginarse —en Dubno y en Rovno,

por ejemplo— los judíos vendían puercos y cerdas bien cebados.^[10] Al fin y al cabo ellos no tenían que comérselos. Añádanse a los estereotipos del *Violinista en el tejado* unos cuantos hebreos dedicados a la compraventa de ganado porcino y creo que ya tendremos una visión debidamente ajustada de la imagen convencional de los habitantes judíos de un *shtetl*.

En efecto, estaban también los valedores de la tradición (aunque podías ser uno de ellos, un *chokhem* del Talmud, y al mismo tiempo tener una taberna, pero desde luego no en sábado): los matarifes, los encargados de practicar la circuncisión, los cantores y los maestros de la escuela de hebreo y todos aquellos que lo único que deseaban era que los dejaran tranquilos y estudiar la imperecedera e insondable riqueza del Talmud todos los días de lo que les quedara de vida. Pero luego había el resto de los judíos. Estaban los peleteros y los canteros; los carreteros y los mozos de cuadras; los ópticos y los cirujanos barberos; los banqueros y los acuñadores de moneda; los impresores y los libreros; los soldados y los músicos; los sombrereros y los orfebres; los tejedores, bordadores y tintoreros; los joyeros, los fabricantes de relojes y los vidrieros; los madereros, los aserradores y los pintores; los contrabandistas y los cuatrerros, los estafadores y los falsificadores; y, ni que decir tiene, los médicos y los boticarios, los *aptekarz*, que te vendían ajeno para cuando tenías el estómago revuelto, o un combinado a base de cerveza caliente y boñiga de vaca para el cólico, o nutria seca en polvo si tenías la desgracia de sufrir *Plica polonica*, una enfermedad horrible que convertía la cabellera en una masa informe de pelo grasiento.^[11] Los judíos se dedicaban también a la industria, arrendaban y explotaban las profundas minas de sal de Bochnia y las densas reservas de madera de Lituania. Y también eran pastores y granjeros. A diferencia de lo que ocurría en otros lugares de Europa, los judíos de Polonia tenían permiso, según el fuero concedido por Segismundo III en 1592, para arrendar y a veces incluso para poseer bienes raíces, que luego podían subarrendar a colonos o bien explotar directamente con ayuda de mano de obra judía o no judía. Durante su viaje por Lituania, el clérigo William Coxe quedó sorprendido al verlos en los

campos «sembrando, segando y cosechando» y realizando «otras labores de agricultura».[12] Obligados a establecerse allí por los zares a comienzos del siglo XIX, en 1850 había en la provincia de Khersón quince mil labradores judíos que se dedicaban a trabajar la tierra. Un siglo antes, el abuelo de Salomón Maimón, Heiman Joseph, arrendó varias granjas cerca del río Niemen, así como un molino de agua, varios muelles fluviales, puentes (no siempre en buen estado y necesitados de urgente reparación), malecones y un almacén para guardar las mercancías transportadas por vía fluvial desde Königsberg.[13] Sus hermanos se establecieron como colonos suyos; tenía colmenas de abejas, así como ganado vacuno.

La miel era utilizada para fabricar hidromiel, pues además de ser un labrador piadoso, Heiman Joseph (como tantos judíos de localidades rurales) era también tabernero, fabricante de cerveza y de aguardiente. Desde la época en que los magnates polacos —en el caso de Heiman Joseph los Radziwiłł, y en otros lugares los Branicki, los Potocki, los Zamoyski, los Dembinski, los Lubomirski, los Poniatowski, los Czartoryski, o (en Sátanow) los Sieniawski y otros— les arrendaron el derecho exclusivo a fabricar y vender alcohol, los judíos monopolizaron esta industria. En una ciudad de tamaño medio en la que habitaran unos dos o tres mil judíos no era raro que hubiera cincuenta tabernas, todas ellas administradas por judíos, que hacían también las veces de fonda, y que funcionaban también como cervecerías y destilerías. Las haciendas de los Zamoyski tenían 38 destilerías, 101 posadas y 140 tabernas.[14] En muchas de esas localidades era raro encontrar un judío más o menos acaudalado que no estuviera relacionado de alguna manera con el negocio de los licores, aunque solo fuera para incrementar los magros ingresos familiares regentando una taberna situada junto al camino que sirviera bebidas y quizá salchichas. En aquellos lugares las mesas y las banquetas eran muy toscas, y las ventanas tenían papeles, en vez de cristales; pero los clientes no acudían a ellas precisamente por su decoración.

La suya no era una cultura que se desarrollara a puerta cerrada. Los judíos abarrotaban la plaza del mercado, fumando, cotilleando y mandando a los chicos y a las muchachas a atraer a los clientes que pasaban por delante de su tienda tirándoles de la manga. Y tampoco iban vestidos como cuervos. Polonia era uno de los pocos lugares en los que no existía un código de vestimenta judía impuesto por la Iglesia o por el Estado, como tampoco había humillantes marcas de identificación. Los que podían permitírselo lucían ostentosamente prendas de piel y de seda. Las mujeres de los mercados de Galitzia, madres de familia y abuelas, estaban al frente de sus tiendas y de sus puestos con una «diadema» de terciopelo negro rodeada en el borde por un cordelito de cristales resplandecientes y perlas falsas. Los judíos más pudientes, como Mijaíl Kolmanóvich, de Kamenietz, no eran los únicos que llevaban trajes *à la polonaise*, esto es, un *kantusz* o gabán largo de amplias mangas sobre una camisa morada o azul, con el *tzitzit* ritual elegantemente cosido al borde inferior del gabán. Su esposa, tan ortodoxa como él, vestía con varias faldas rojas y una chaqueta corta de terciopelo azul oscuro. Incluso la abuela adornaba su vestido y su abrigo con un ribete de pieles y encajes de colores.^[15] Aquellos judíos polacos acaudalados no se cansaban nunca de las perlas. Cuando la casa del mercader de vinos Dov Ber Birkenthal en Bolechow fue asaltada por unos bandoleros en el verano de 1759 (estando él ausente en viaje de negocios) le robaron a su mujer, Lea, dos collares de perlas, uno de cuatro vueltas y el otro de cinco, así como «una diadema de gran valor y belleza, además de diez anillos de oro con magníficos y raros diamantes», junto con las joyas pertenecientes a su cuñada Rachela.^[16] Y aunque la familia de Ber sin lugar a dudas era rica, no pertenecía a la flor y nata de los judíos polacos. Sí, por ejemplo, Abramek de Lwów, cuya hija, Chajke, fue retratada en 1781 por el pintor de la corte Krzysztof Radziwiłłowski por encargo real.^[17] Chajke aparece monstruosa y deslumbrantemente enjoyada. Cuatro collares de dos vueltas de perlas cubren su busto desde la garganta hasta el abdomen, dos de ellos provistos de medallones de oro colgantes. Hay más perlas bordeando su espectacular tocado, que no es

negro, sino formado por delicadas franjas de seda blanca. El vestido es de grueso brocado de seda de color rosa y los ojos oscuros de la joven miran directamente al pintor, al rey y al espectador con una seguridad tan inequívoca que raya casi en la burla.

Por una vez en la historia y a pesar de los casos periódicos de libelo de sangre y de las campañas en pro de la conversión lanzadas por los católicos, los judíos vivieron como si no fueran una minoría oprimida; ni siquiera de hecho como una minoría, cosa que en realidad no eran en muchas ciudades. «Están en todas partes», era el comentario que hacían los viajeros (sobre todo los escoceses) que llegaban a Tarnópol o a la floreciente ciudad de Brody, en Galitzia, y se encontraban con lo que a todos los efectos eran ciudades puramente judías. Andrew Alexander Bonar y Robert Murray M'Cheyne quedaron boquiabiertos al descubrir que en Brody había 150 sinagogas (algunas desde luego muy pequeñas) y solo dos iglesias católicas.

Semejaba una ciudad enteramente judía y los pocos gentiles que aparecían aquí y allá se perdían entre la multitud de judíos. Los niños y las niñas judías estaban jugando en la calle, los criados judíos llevaban mensajes de un lado a otro, las judías eran las únicas mujeres que se veían asomadas a las ventanas y las puertas, y los mercaderes judíos atestaban la plaza del mercado; los altos gorros de piel de los hombres, los ricos tocados de las mujeres y las pequeñas gorras de terciopelo rojo de los muchachos llamaban nuestra atención según pasábamos de una calle a otra. Las damas judías se asomaban a los balcones, las viejas judías pobres estaban sentadas en sus puestos vendiendo fruta [...] en el «bazar» vendían cueros, zapatos hechos a mano y artículos de loza.

Mujeres de todas las edades estaban sentadas en sus tiendas o andaban por las calles con sus nacaradas perlas «como si fueran reinas incluso en su cautiverio».

[\[18\]](#)

Cuando el médico del ejército escocés Adam Neale, destinado en la embajada británica en Constantinopla, pasó por Galitzia y Podolia, observó que «los viajeros han señalado a menudo que Polonia parece ahora ser el único país de Europa en el que los judíos perseguidos han conseguido un asentamiento grande y permanente».[\[19\]](#) Neale no era ningún filosemita. Achacaba la indolencia, tan

poco escocesa, de la vida provinciana de Polonia a lo que, a su juicio, era el monopolio judío del negocio del licor: de ese modo atraían a los campesinos polacos y los hacían caer en una somnolencia adictiva mediante el añadido de aromatizantes tales como el hinojo y la alcaravea, que contribuían a hacer más sabroso el alcohol puro que quemaba el gañote. Pero, aunque para el médico escocés eran puros demonios, los hebreos eran muy atractivos. Neale reconocía que

el hecho de disfrutar de libertad y de derechos civiles [por parte de los judíos de Polonia-Lituania] parece haber producido un poderoso efecto sobre la constitución física y la fisonomía de esta raza tan singular, confiriéndole una dignidad y una energía que en vano se buscará en otros países. Los hombres, vestidos con largos ropones negros que les llegan hasta los tobillos y adornados a veces con fibulas [broches ornamentales] de plata, tocados con altos gorros de piel, y con sus rizos de color castaño claro u oscuro, divididos por una raya a la altura de la frente, cayéndoles graciosamente sobre los hombros en retorcidos tirabuzones, hacen ostentación de una gran hermosura varonil.

Neale quedó tan impresionado que llegaba a comparar a aquellos judíos con dibujos de Leonardo o de Carlo Dolci: «Más de una vez se apoderó de mí un temor reverencial al contemplar sobre los hombros de un aldeano judío una cabeza que presentaba semejantes rasgos fisonómicos [...] Durante mucho tiempo los había asociado con el semblante ideal abstracto del Salvador del mundo [...] Por lo que respecta a la belleza femenina, las mujeres son igualmente distinguidas, pero la hermosura no es rara entre las judías de otros países».[20] Así pues, por improbable que parezca, fue en los *shtetlach* asquenazíes de Polonia y Ucrania donde alguien soñó por primera vez el romance del judío hermoso.

Nada entre los judíos de la Europa del Este, ni siquiera sus estudios del Talmud, tenía nunca un carácter estático o provinciano. Aquellos individuos eran las piezas móviles de una incesante cadena de mercancías e ideas que avanzaba hacia el nuevo horizonte y que se movía al ritmo estacional de las ferias, grandes y pequeñas. Los mercaderes judíos de larga distancia eran elementos habituales

en las ferias internacionales de Kiev, Dresde y, sobre todo, Leipzig. Un caso típico sería el de Natan ben Hayyim, que contaba con poder suministrar cuarenta carretadas de pieles de marta cibelina y de zorro al año para la feria de San Miguel de Leipzig. Los mercaderes de Brody eran tan numerosos en esta ciudad que construyeron una sinagoga solo para utilizarla cada cierto tiempo.^[21] Alrededor de esa ferias se desarrolló de prisa una cultura estacional durante los buenos tiempos de las carretas y las barcazas —pero, eso sí, antes de la aparición del ferrocarril—, y los judíos, intentando por todos los medios esquivar a los carteristas, pero no desde luego las tabernas que pudieran salirles al paso, gestionadas por correligionarios, *landslayt* [«paisanos»] o incluso parientes suyos, la acogieron con los brazos abiertos, ni más ni menos que la demás gente. En Berdichev se quedaban con la boca abierta contemplando las evoluciones de los trapecistas en el circo, perdían bolsas enteras de *złoty* en el casino de pacotilla del pueblo, hipaban y se partían de risa en el teatro polaco, se quedaban pasmados mirando el espectáculo del Cosmorama o jadeaban al ver cómo echaban de comer palomas y conejos vivos a una anaconda.^[22] Pero si un comerciante no quería ausentarse de su familia o de la sinagoga mucho tiempo, podía reducir su radio de acción y no por ello dejar de moverse con sus mercancías de un lado a otro, yendo de feria en feria, pues no había *shtetl* que no celebrara una o más, en muchas ocasiones incluso varias. Solo en el distrito de Boguslawl se celebraban 116 de esas pequeñas ferias a lo largo del año; en Sátanow había una al mes.

Las familias como las de Dov Ber, de Bolechow, dividían los viajes por tierra entre los hermanos, aunque leyendo sus memorias tiene uno la impresión de que, siguiendo el modelo de su padre Yehudah, que se lo había llevado consigo cuando salía de viaje a comprar mercancías, Dov Ber solo confiaba en su propia nariz a la hora de oler los vinos a los que sabía que sus ilustres clientes serían incapaces de resistirse. Con carácter regular realizaba personalmente expediciones al oeste, a la región de Hegyalia, en Hungría, donde compraba las valiosísimas variedades Máslás a los mercaderes griegos y transilvanos

(aceptando solo a regañadientes los vinos Ausbruch, de calidad inferior, como lastre); llegó así a conocer como la palma de su mano las llanuras cubiertas de hierba de Hungría, los peligrosos caminos infestados de bandoleros que cruzaban los Cárpatos y las cuencas fluviales de Ucrania. Si alguna vez delegaba en alguien, a menudo surgían problemas. En un viaje realizado para comprar vino, su hermano Arie Leib se lamentó de que le daban caldos demasiado turbios y llenos de posos. «Usa como filtro un saco de lino —le dijo Dov Ber— y el vino recuperará su claridad ambarina.» Aunque el vino era la base de su fortuna, la empresa familiar desarrollaba actividades diversas. Llevaba ganado vacuno y cueros a la feria de Frankfurt y los cambiaba por vistosas chucherías de fabricación alemana para venderlas en su tierra. Realizaban también expediciones en las que transportaban potasa y troncos de árboles a lo largo del Vístula, que recogían los exportadores que esperaban su llegada en Danzig.

En este mundo de comercio de larga distancia en barcazas, carretas y balsas, eran los judíos los encargados de suministrar la infraestructura. Cuando las ciudades de madera, propiedad privada de la *szlachta* [«pequeña nobleza»], eran consumidas por algún incendio (como solía ocurrir, ya fuera por accidente o a consecuencia de la destrucción causada por las tropas irregulares de caballería), los judíos financiaban y llevaban a cabo su reconstrucción, a menudo sustituyendo las estructuras de madera por otras mucho más costosas de piedra. Rehabilitaban los caminos más impracticables y llenos de baches, así como los peligrosos puentes de madera medio podrida. Cuando una pequeña localidad tenía que prepararse para algún ataque de los *haidamak*, los judíos le suministraban armas y participaban activamente en su defensa. Eso significaba, por supuesto, que si la población caía en manos de cualquiera de esas pandillas de bandoleros ellos eran los primeros en pagar con su vida la temeridad de la resistencia, en especial una vez que la soldadesca polaca desaparecía dejando tras de sí una nube de polvo o cuando llegaban las fuerzas irregulares cosacas. Sus fondas servían a menudo como estaciones de servicio: en ellas había quienes podían reparar hachas dobladas, ruedas desniveladas o muelles rotos. En algunas

incluso se fabricaban y facilitaban coches, además de los carros y carretas más rústicos. Como descubrirían los viajeros que osaran adentrarse hacia el este atravesando los bosques de carpes y abedules y cruzando las mesetas de marga, si querías una berlina y un tronco de caballos fuertes tenías que buscar un judío que te los proporcionara. Si necesitabas un cochero, también sería judío. El judío se encargaría de planificar la ruta desde, pongamos por caso, Breslavia hasta Jassy, y podías tener la completa seguridad de que sabría cuáles eran las mejores fondas y tabernas (judías, por supuesto); y teniendo en cuenta la sordidez de algunas de ellas, se trataba de una información importantísima de la que convenía disponer de antemano. Un judío te diría dónde podían cambiarse los caballos, en qué cuadras podían ser guardados y dónde podía dárseles de comer y de beber: invariablemente en un establecimiento propiedad de otro judío. ¿Un primo? ¿Un pariente de su mujer? ¡Qué coincidencia!

El viajero cubierto de polvo, cansado del camino, pasaría por la cancela de hierro de la taberna de mejor clase y llegaría a un patio en el que el tiro de caballos sería desenganchado del coche y llevado a la cuadra para que los animales recibieran su ración de agua y de avena. Un nuevo tiro estaría ya preparado para reanudar la marcha. Si el viajero había aprovechado la cadena de consejos por los que había pagado un buen dinero, estarían esperándolo su correo, sus paquetes e incluso sus letras de cambio, pues la fonda servía también de estafeta postal y de pequeño banco. Los correos habrían traído gacetas, de carácter comercial y político, para que el viajero pudiera disponer de las últimas informaciones acerca de los movimientos de los ejércitos, del estado de la navegación por mar y por los grandes ríos, o de los brotes de viruela que hubiera. La comida de la taberna tal vez dejara mucho que desear, especialmente si nuestro viajero había iniciado su camino en Francia o Italia. Con suerte le servirían perca del río o lucio del lago; el sabor a légamo de este último resultaría más soportable gracias a la guarnición de col fermentada o de pepinos encurtidos aderezados con hinojo y alcaravea. Como platos de caza quizá hubiera paloma torcaz (kosher), y en todas partes se podía encontrar ternera

salada y salchichas. ¡Cuidado con el aguardiente de frutas y nada de brandi, a menos que quisieras ponerte malo y que te lo robaran todo! Si te quedabas a pasar la noche, te alojarían en una de las grandes estancias de la planta baja situadas a uno y otro lado del pórtico de entrada, lo bastante grande como para que cupiera al menos una estufa holandesa, una cama y un espejo. En este tipo de aposentos el techo solía estar enyesado; el suelo era de piedra, en el mejor de los casos protegido por una estera o dos o, cuando menos, cubierto de paja, y habría un número suficiente de ventanas para iluminar y ventilar debidamente la estancia. El posadero y su familia —casi siempre muy extendida, incluidos los maridos de las hijas y su prole, y con menos frecuencia las esposas de los hijos y su prole— vivían en el piso superior, dividido en diez habitaciones o más, iluminadas por numerosas ventanitas con vistas a la calle. Los judíos se casaban jóvenes (era habitual que una chica lo hiciera a los dieciséis años, aunque el compromiso matrimonial se hiciera ya a los once o los doce), de modo que, según la costumbre del *kest*, se trasladaban a vivir con sus suegros durante muchos años. En el piso superior se localizaban los cuartos de los criados, muchos de los cuales compartían habitaciones más pequeñas todavía. En los sótanos, donde la temperatura era fría, se almacenaba la comida para el invierno, los omnipresentes encurtidos, pero también los ingredientes básicos de la cocina asquenazí: pescado ahumado y seco, salchichas, carne conservada en grasa de oca, crema ácida, quesos duros y blandos, toneles de vino, arcas de tabaco negro turco y barriles de vodka de centeno.^[23] Los establecimientos más grandes y mejores solían estar rodeados de dependencias con tejados de paja, que iban añadiéndose a medida que surgía la necesidad: cuadras, almacenes y talleres de reparación de coches (y, en los caminos de Polonia, pequeñas tiendas y puestos, cervecerías y destilerías, y *sukká* construidas de encargo, una especie de quioscos con el techo retráctil para celebrar la fiesta del otoño, los Tabernáculos o Sukkot).

Para los judíos, aunque solo fuera por el hecho de fabricar hidromiel y cerveza espumosa para limpiar el estómago, o de destilar ese matarratas llamado brandi,

las tabernas significaban todo lo contrario a la sinagoga, pero no por ello ocupaban un lugar menos central en la vida de la comunidad. Además, eran lugares en los que judíos y cristianos estaban sin cesar en compañía unos de otros. En otro tiempo se llegó a pensar —al menos eso pensaron los gentiles, a los que resultaba muy sospechosa la sobriedad de la que hacían gala los taberneros judíos— que su moderación a la hora de ingerir bebidas alcohólicas formaba parte de una intriga cuya finalidad era incapacitar a los cristianos dados a la bebida, y de ese modo esclavizarlos para los hebreos. Se trataba de una antigua paranoia que se remontaba a las fantasías medievales acerca de los médicos y banqueros judíos que tenían subyugados a los gobernantes gentiles por medio del abundante suministro de drogas y bebidas. Se creía que el emperador otomano Selim «Botella» se había convertido en un títere en manos de don Yosef Nasí precisamente de ese modo. Pero hay numerosísimas anécdotas que indican que los judíos de Polonia-Lituania no eran necesariamente modelos de templanza. Los rabinos hasídicos eran famosos por hacer la vista gorda con las fiestas de bebedores o incluso por fomentarlas. Los seguidores del «fundador» del hasidismo, Israel ben Eliezer, consideraban que un atributo de su santidad era el hecho de que pudiera consumir impresionantes cantidades de alcohol camino de sus ascensiones celestiales sin emborracharse o sin sentirse siquiera un poco achispado. Otro famoso rabino hasídico, Schneur Zalman de Liadý, llamaba a los licores fuertes (habitualmente vodka) el «vino de la tierra», como si se tratara de algo que hubiera que bendecir, como se hacía con la copa del sábado.^[24] Como era previsible, los enemigos de los *hasidim* y sus éxtasis, tanto los *mitnagdim* («adversarios») austeramente talmúdicos como los *maskilim* («ilustrados») de mentalidad moderna, se burlaban de las epifanías místicas hasídicas tildándolas de meras consecuencias de los vapores alcohólicos. Sus críticos contaban que Leví Isaac de Berdichev «se bebía un río». La historia del «vidente de Lublin», que intentó orinar por una ventana abierta y se cayó por ella «antes de que hubiera acabado de aliviarse, todavía con la carne en la mano», yendo a aterrizar en un montón de estiércol, se convirtió en una de las

sátiras preferidas de los borrachines hasídicos, aunque los propios *hasidim* enmendaron la anécdota e hicieron de ella una elaborada parábola de la caída del visionario.[25]

Si daba la casualidad de que el tabernero sentía debilidad por tomarse alguna que otra copita, su mujer y sus hijas, que servían en el mostrador y a menudo llevaban las cuentas de la casa, estaban obligadas a no perderlo de vista ni un momento. (Las mujeres constituían una parte integrante e imprescindible de los negocios de los judíos, e incluso algunas madres no dudaban en salir a los caminos para ir a los mercados y a las ferias llevándose consigo a sus hijas.) Pero las tabernas más grandes, como la de Beirish Kova en Poritzk, en Volinia, un magnífico establecimiento con una fachada de más de veinte metros y una cancela de hierro a la puerta de la calle, eran instituciones multiusos que albergaban mucho ajeteo, siempre llenas de mercaderes y viajantes, escribanos, soldados y pequeños funcionarios que necesitaban un administrador a tiempo completo.[26] En casas como esa, muchas de las cuales llevaban nombres del estilo de «La Palomita», se tramaban y se concertaban casamientos, se jugaba a las cartas y al billar, se hacían apuestas y se saldaban cuentas (faceta que constituía una parte importante del negocio), se administraban medicinas a aquellos a los que la bebida se les subía a la cabeza, se firmaban contratos y préstamos, con su correspondiente sello y sus testigos, se celebraban banquetes de boda para judíos y no judíos, pues no había músicos tan buenos como los virtuosos del *cimbalom* y el violín (después llamados *klezmorim*), en especial los oriundos de las regiones que constituían el corazón de este género: Valaquia y Moldavia. El *badkhan* o bufón podía ensayar allí sus chistes, los cantantes y los violinistas podían hacer actuaciones, y no era del todo inusual que hubiera mujeres que se ponían a disposición de los soldados, o que contrabandistas y falsificadores alternaran en el ambiente cargado de la sala con individuos más respetables.[27]

De vez en cuando en aquellas tabernas se producía alguna invasión de grandes señores, con sus botas y sus espuelas, que iban camino de alguna cacería o que

volvían de ella. Salomón Maimón presenció una escena de este tipo con sus propios ojos no solo una vez, sino dos. Cuando todavía era un niño, una princesa Radziwiłł hizo una pausa a mediodía durante una cacería y entró en la taberna de su abuelo acompañada de sus damas de honor. El muchacho se puso a «contemplar con embeleso la hermosura de las personas y los vestidos adornados con encajes de oro y plata; de modo que mis ojos no se saciaban viendo todo aquello». «¡Todo es fábula! —le dijo su padre—. En el otro mundo la *duksel* [«princesita»] se encargará de encendernos la *peezsure* [«estufa»].» El pequeño Salomón enseguida sintió pena de que la hermosa princesa se viera obligada a encender el fuego para seres como él.^[28] Unos años más tarde, cuando vivía con su esposa en la tosca taberna de su suegra, fue testigo de una incursión más espectacular. El mismísimo *hetman* Radziwiłł, Karol II Stanisław, capitán de un ejército privado de diez mil hombres, auténtico prototipo de extravagancia alcohólica, de camino a Milhany procedente de su palacio barroco en la vecina Nésvizh, con su fachada pintada de amarillo —en compañía de su habitual séquito móvil de sesenta carrozas, así como de las legiones de soldados de juguete con sus pelucas debidamente empolvadas de infantería, caballería, artillería, con los *streltsí* que componían su guardia de corps, y los tambores, clarines, trompetas, pajes negros, lacayos, cocineros y cocinas de campaña—, se había achispado tanto con el costoso vino húngaro que tuvo que meterse en una cama sin dilación, aunque no respondiera a los cánones principescos a los que estaba acostumbrado, con sábanas usadas y un colchón por el que «las chinches campaban a sus anchas».^[29] Cuando la aurora hizo su brutal aparición, el *hetman* no entendió cómo había podido ir a parar a aquella taberna, pero en vez de echar la culpa de su resaca a los judíos (y se trataba de un aristócrata cuyo pasatiempo favorito, después de una buena cacería, era demoler sinagogas), decidió disfrutar al máximo de aquel lugar. Encargó que le sirvieran un banquete improvisado en el acto. «En una miserable fonda cuyas paredes estaban negras como el carbón debido al humo y al hollín, cuyas vigas se apoyaban en troncos redondos e informes de árbol, cuyas ventanas consistían en unos cuantos

cristales rotos y unas pequeñas tiras de corteza de pino cubierta con papeles: en esa local fue donde los príncipes se sentaron en unos bancos mugrientos a una mesa todavía más mugrienta y mandaron que les sirvieran los manjares más exquisitos y los vinos más delicados en vajilla de oro.»

Aquello no fue más que un capricho lituano, pero para un aristócrata como Karol Radziwiłł, rodeado de costosos vestidos de terciopelo y de piel, lleno de nostalgia de las buenas costumbres de antaño, aficionado a la caza del bisonte y a las batallas contra los tártaros, los judíos eran solo un elemento más de un decorado secular. De una forma singularísima, formaban parte de él. De modo que incluso cuando a los nobles se les subía el licor a la cabeza y bramaban contra los judíos llamándolos «parásitos chupasangre», admitían con toda tranquilidad que no podían prescindir de ellos. Este reconocimiento los llevaba a menudo (aunque no siempre) a resistirse a las pretensiones de los sectores más antisemitas, el clero y la burguesía urbana, que se pasarían todo el siglo XVIII exigiendo que los judíos eligieran entre la conversión en masa o la expulsión. [30] Cuando en 1717 el obispo de Lwów, Jan Skarbak, consternado ante el aumento del número de hebreos, envió una carta pastoral en la que se quejaba de que su elevado número suponía «el desarraigo de los cristianos, pero es tolerado por nuestros nobles», sus protestas no fueron escuchadas. Otros asuntos que eran motivo de escándalo para la Iglesia —las celebraciones de los judíos, a veces públicas, durante la Cuaresma; la participación de músicos cristianos en sus procesiones judías; el empleo de criados cristianos en sus casas— fueron del mismo modo ignorados. Cuando a un obispo se le ocurrió clausurar una sinagoga por una ofensa imaginaria, los magnates ordenaron su reapertura de inmediato. Esos mismos magnates hicieron negocios con el Consejo Judío de los Cuatro Países (y los consejos regionales y sus representantes o *shtadlanim*) hasta su abolición en 1764; reconocieron que las disputas legales entre judíos y no judíos no podían resolverse sin consultar a los tribunales rabínicos, y que el asesinato de un judío en una de sus ciudades debía tratarse como un delito

merecedor de la pena capital. En 1746, en Zhovkva, ciudad perteneciente a los Potocki, un molinero fue condenado por dar muerte a un judío y ahorcado por ese delito; luego fue decapitado y su cabeza fue colgada de las murallas como advertencia para los malhechores.

Estas relaciones habían sido fruto de la necesidad pragmática más que de una simpatía mutua, aunque eso no significa que no se dieran momentos de verdadera cordialidad. Los judíos habían llegado por primera vez en gran cantidad a Polonia y Lituania en el siglo XIII, huyendo de las violentas persecuciones sufridas en tierras de Alemania. Otros eran descendientes de judíos que se habían establecido antiguamente en tierras situadas al oeste del Cáucaso y a lo largo del mar Negro, y que de pronto se encontraron en territorios conquistados por los eslavos cuando las fronteras de los imperios tártaros retrocedieron hacia el este.[\[31\]](#) Los judíos habían sido invitados a establecerse en aquellos terrenos conquistados por la misma razón por la que todos los príncipes de finales de la Edad Media y del Renacimiento que intentaban prosperar los habían invitado a establecerse en sus ciudades: para que les suministraran capital con el que financiar un Estado belicoso a medida que iban colonizando las tierras abandonadas por los vencidos; y la obviedad habitual que afirmaba que por muchos rasgos desagradables que pudieran traer consigo los judíos, siempre cabía contar con ellos para que implantaran una cultura comercial en unos territorios todavía no hollados por el comercio de larga distancia; o, por decirlo de otra forma, los judíos creaban ciudades. Polonia, sin embargo, tenía la singularidad de ser un país católico en el que rara vez se permitió que las objeciones de la Iglesia se impusieran sobre el oportunismo económico. Desde los inicios de la colonización intensiva judía allá por el siglo XIII, la corona polaca no tuvo inconveniente en ofrecer incentivos a los hebreos. Boleslao el Piadoso, que fue quien cursó la primera invitación en 1264, dejó bien claro que los judíos podrían llevar una vida de libertad religiosa sin que nadie los molestara siempre y cuando mantuvieran el autogobierno de su comunidad. Tras

la Unión de Lublin de 1569, cuando el Gran Ducado de Lituania se unió al Reino de Polonia, el contraste con la opresión ejercida por la Contrarreforma occidental se hizo patente. Una fábula sobre los orígenes contaba que los rabinos se habían dado cuenta de que las palabras «Poh-Lin» («descansad aquí») significaban que aquel país era singularmente propicio. No era así, pero el optimismo era comprensible. En claro contraste con cualquier otro país, tanto en el mundo cristiano como en el musulmán, se les permitía llevar armas. Estaban exentos de pagar muchos impuestos, pero a cambio de ello se les exigía que aportaran una cantidad de dinero anual al tesoro real, que debía ser negociada por los delegados del Consejo de los Cuatro Países. Más tarde el consejo se reunía para distribuir la cantidad asignada a cada región y confiaba la responsabilidad de su recaudación a los distintos consejos locales.

La descentralización del poder resultaba favorable para los judíos. En la república de Holanda se les permitió aprovechar las oportunidades ofrecidas por determinadas ciudades y provincias. La guerra de ofertas —como aquella en la se enzarzaron Ámsterdam y Róterdam— no podía más que resultarles útil. Polonia-Lituania era un reino solo de nombre. Sus verdaderos gobernantes eran las veintitantas dinastías de magnates que poseían la tierra. Elegían al monarca en la asamblea o *sejm*, en la que el veto de un solo diputado podía frustrar cualquier tipo de acción por parte de la corona. De ahí la indiferencia de muchos soberanos por su propio reino. Augusto III, que también era elector de Sajonia, subió al trono en 1733 tras una dura guerra de sucesión, y en realidad solo pasó en Polonia-Lituania tres de los treinta años que duró su reinado. En cambio, los nobles eran soberanos en sus propias tierras, propietarios de inmensas haciendas feudales sumamente dispersas, pero de forma más significativa lo eran para los judíos, pues más de la mitad de las ciudades de la confederación eran propiedad privada suya. Este traspaso extremo de poderes, que iba en contra de todas las normas de construcción del Estado de la época barroca, se había producido cuando los reyes de Polonia intentaron mantener unidas unas coaliciones militares capaces de repeler a las potencias que no dejaban de acercarse a aquel

extensísimo reino con el fin de ir recortando una tajada tras otra de su territorio: turcos, tártaros, moscovitas y suecos. La única defensa era mantener contentos a los grandes nobles, y eso significaba tener que convivir con su omnímodo poder. Al final la política de dispersión de la soberanía resultaría tan perniciosa para los nobles como para la monarquía que teóricamente debían defender. En una época en la que los ejércitos habían empezado a crecer de manera exponencial, y en la que los medios económicos para sostenerlos debían ser allegados por burocracias centralizadas, la anomalía de Polonia estaba condenada a convertirse en un títere de sus vecinos más poderosos. Cuando por fin la clase dirigente polaca, incluida la monarquía, se dio cuenta de esa debilidad fatal e intentó reformar su Constitución y afirmar su independencia, se vio sometida a un acoso militar por parte de sus rapaces vecinos, que no tenía otra finalidad más que mantener la debilidad de Polonia. Los esfuerzos hechos para afirmar una soberanía mayor desencadenaron el reparto cínicamente coordinado de su territorio, primero en 1772 y luego en 1793, que acabó con Polonia dividida entre Prusia, la Austria de los Habsburgo y la Rusia zarista. Un último estallido de rebelión en 1794 acabó por completo con la Polonia libre.

Para el millón y cuarto de judíos de Polonia-Lituania, el futuro que los aguardaría después de los repartos sería incierto. Pero la Polonia-Lituania de sus primeros días de prosperidad les había ofrecido unas oportunidades que les habían venido muy bien. Durante generaciones los judíos habían sido los que habían permitido la grandeza de los magnates. Hubo alguno, como Szmujlo Ickowitz, que de hecho llegó a desempeñar el cargo de «cajero» de Anna Radziwiłł. Al final la extravagancia de las vidas que llevaban los Potocki, los Branicki, los Zamoyski, los Czartoryski y todos los demás resultaría insostenible, pero durante más o menos un siglo, gracias a los judíos, pudieron mantener un estilo de vida espectacular. Cuando Elzbieta Sieniawska pensó que no tenía suficientes diamantes, recurrió a Mojzesz Fortis para que le proporcionara más. Todos los grandes dinastas mantenían ejércitos privados capitaneados por mercenarios extranjeros. Sus caballos eran considerados de los

mejores para el ejercicio de la caza. Construían o reconstruían palacios de una opulencia asombrosa. En las paredes de una de sus interminables galerías, ciervos de ojos desorbitados caían a los pies de feroces leones; antepasados de largos bigotes a lomos de sementales de cola recortada clavaban su mirada en los intrusos. En la pared frontera, altos ventanales se asomaban a largas avenidas flanqueadas de olmos; en los hermosos estanques bordeados de juncos nadaban resbaladizas carpas. En sus salones tocaban orquestas privadas; los bufones hacían que los teatros se vinieran abajo con las risas del público mientras las princesas se abanicaban el escote. Durante sus banquetes, podían verse centros de mesa creados por maestros confiteros, habitualmente franceses. Un lobo mostrando los colmillos o un pavo real con la cola desplegada dominaban la escena, mientras las copas llenas del mejor Tokaj de Dov Ber Birkenthal lanzaban destellos al reflejar la luz de las velas.

Las cuentas eran altísimas. La vida palaciega de Polonia podía sostenerse apenas debido a los ingresos procedentes del grano cosechado en las numerosas haciendas de sus dueños, mientras en el resto de Europa escaseaba. Los judíos se encargaban de transportar el centeno y el trigo al mercado, y los holandeses distribuían en sus barcos aquel vastísimo excedente por los países hambrientos de la Europa occidental. Pero en el siglo XVIII esas relaciones comerciales se invertirían a pesar del crecimiento de la población de toda Europa. La mejora de la productividad en Inglaterra y en algunas zonas de Alemania supuso una reducción de la demanda y una caída de los precios. Fue preciso volver a calcular la monetización de las fincas. A medida que el mercado internacional de grano se reducía, el excedente de centeno en particular fue absorbido por el consumo nacional y para la ulterior venta de alcohol etílico destilado a partir del grano, pues la época del vodka destilado a partir de la patata todavía no había empezado (aunque no tardaría en hacerlo). Una vez más ahí estaban los judíos para transformar el pasivo de un monocultivo en una maravillosa oportunidad comercial. No solo pagarían el arriendo de los derechos de monopolio de la

manufactura y la venta del alcohol en las tierras de los Sieniawski o de los Branicki, y en las ciudades de los Zamoyski y los Potocki, sino que además rivalizarían entre ellos por obtener ese privilegio. El nuevo sistema de monetización del grano, basado en la universalización de la borrachera, resultó un éxito espectacular. Más de la mitad de las rentas de las fincas de los magnates solía proceder de los ingresos producidos solo por el arriendo del alcohol. Así que la orquesta siguió tocando; los ejércitos de juguete continuaron desfilando; las grandes cacerías de bisontes y ciervos discurrían al galope a través de los bosques; los candelabros se apagaban al amanecer y las cortinas eran corridas cuidadosamente por los lacayos que se deslizaban con el mayor sigilo entre los cuerpos adormecidos de sus señores. Todo era como debía ser en la *Polonia Magna*.

Los matrimonios de conveniencia entre los magnates y los judíos trajeron consigo un florecimiento enorme, al menos desde el punto de vista demográfico. De los 50.000 hebreos existentes a comienzos del siglo XVI, la población judía se multiplicó de forma exponencial, a un ritmo sin parangón en la historia documentada del pueblo de Israel.^[32] En 1600 había entre 80.000 y 100.000, el doble de esa cantidad en el último tercio del siglo XVII, y su número casi se cuadruplicó en el siglo XVIII hasta que en 1800 alcanzó los 750.000 solo en Polonia (más otros 250.000 en Lituania). Pese a los estragos causados por la viruela, la población de casi todas las regiones de Europa aumentó rápidamente a lo largo del siglo, pero la tasa de incremento natural de los judíos superó con mucho a la de los polacos no judíos. Aunque los especialistas en historia de la demografía vacilan a la hora de identificar una sola causa de esta espectacular explosión de la población, la mayoría atribuye ese crecimiento a los matrimonios contraídos a edad temprana, habituales entre los asquenazíes, y presumiblemente también a un descenso de la edad de madurez sexual, asociada por lo general a la mejora de la nutrición (aunque la dieta de carpa hervida, arenque en vinagre y *challá* de huevo como raíz de la revolución demográfica da que pensar). Es

evidente que entre los asquenazíes de Polonia-Lituania se produjo un descenso de la mortalidad infantil durante el siglo XVIII. Los especialistas en historia social especulan que el *kest*, junto con la atención que proporcionaban las familias, quizá tuviera algo que ver con ello. Aunque los archivos de las instituciones de beneficencia de las comunidades de un extremo a otro de Polonia-Lituania ponen de manifiesto la existencia de multitudes de judíos que vivían en un estado de extrema pobreza, sigue siendo extraordinario el hecho de que el enorme aumento de su número no diera lugar al tipo de empobrecimiento masivo que de hecho se produciría en Ucrania un siglo más tarde.

Las instituciones sociales de la *kehillá* (congregación), puestas a prueba ya desde tiempo inmemorial, debieron también de contribuir. Aunque el *kahal* que gobernaba la comunidad era una oligarquía local, formada casi siempre por sus miembros más ricos, ello no impedía que se tomara en serio sus responsabilidades. Se aseguraba de que los enfermos y los indigentes recibieran cuidados, y de que los matarifes rituales, los sacristanes, los responsables de practicar la circuncisión y los cantores realizaran su trabajo como cabía esperar de ellos. Las personas obligadas a trasladarse de una ciudad a otra por cualquier desgracia, del tipo que fuera, podían contar con encontrar en su nuevo lugar de residencia o de asilo las habituales sinagogas, grandes y pequeñas, escuelas de hebreo y casas de estudio, y un tribunal rabínico encargado de dirimir las disputas y los pleitos.

Eso no significa que los *shtetlach* fueran inmunes a las disensiones y los enfrentamientos. El más importante de esos enfrentamientos se produjo en Podolia a mediados del siglo XVIII, y a punto estuvo de romper por completo la comunidad judía de Polonia.

II. UNA NOCHE TORMENTOSA EN LANCKORONIE

El viajero que hubiera llegado a Sátyanow a finales de la primavera de 1756 se habría encontrado envuelto en un escándalo capaz de erizar los pelos a cualquiera. El *Beit Din* —el tribunal rabínico del distrito— se hallaba reunido en la Gran Sinagoga, investigando los informes que decían que Podolia, y en particular el rincón de esta que ellos ocupaban, estaba plagada de sabateos clandestinos, esto es, de discípulos impenitentes del falso Mesías Sabatái Zeví. El culto no se había extinguido con el individuo que lo encarnaba. A la muerte de Sabatái en 1676, su cuarta y última esposa, Jocabed, había declarado que su espíritu —o lo que es lo mismo, la esencia de Sabatái— había sido trasladado a la persona del hermano de ella, Jacob Querido. Tras tomar el nombre de Jacob Zeví, Querido fundó la secta de los *dönmeh*, que, pese a ser aparentemente musulmanes, continuaron perpetuando los principios y las prácticas del culto sabateo: la suplantación de la Torá de Moisés por la ley de Sabatái, y la violación consciente de los viejos mandamientos como forma de proclamar a los cuatro vientos que eran superfluos. Los *dönmeh* eran unos centenares en Tesalónica, y algunos de ellos, como Hayim Melech, habían sido reclutados de entre los judíos decepcionados tras el viaje que habían realizado en 1700 a Jerusalén en compañía de Judá Ha-Hasid. Cuando Querido falleció durante el *haj* a La Meca, su hijo Baraquías afirmó que él era la nueva reencarnación y se puso al frente de los *dönmeh* de Tesalónica.

Fue allí, en torno a 1750, donde Jacob Leibovich, que por lo demás no habría sido más que un caravanero de Podolia sin mayor trascendencia, entró en contacto con los sabateos *dönmeh*. Su padre, Leib, quien, al parecer, era uno de los que había mantenido la llama encendida, tenía sus propias ideas heterodoxas sobre el pecado. Cuando le dijeron que el pequeño Jacob había salido a nadar en sábado, preguntó al muchacho si era verdad. La respuesta fue: «Solo estuve flotando». «*Nu* [«Bueno»] —dijo su indulgente padre—. Eso no es pecado.» Leib emigró con su familia más allá de la frontera del Imperio otomano, a Moldavia-Valaquia, cuando Jacob era todavía un niño, de modo que el muchacho creció a lo largo de la ruta de lo que quedaba del sabateísmo:

Esmirna, Sofía y Tesalónica. Al llegar a la edad adulta, Jacob se sintió lo bastante intrigado como para visitar la tumba de Natán de Gaza en Skopje, Macedonia; allí fue conocido entre los turcos como Jacob Frank (Jacob el Occidental); y tras contraer matrimonio en 1752, se convenció a sí mismo de que sin duda alguna era la nueva encarnación de Sabatái. En 1755 Jacob Frank cruzó de nuevo la frontera y entró en Podolia para ponerse en contacto con sus seguidores.

Llegó en un momento de gran crisis y consternación, cuando una de las autoridades rabínicas más respetadas, Jacob Emden, acusó en público a otro personaje igualmente destacado, Jonathan Eybeschütz, de ser también sabateo en secreto, basándose en los informes que decían que se dedicaba a repartir amuletos dudosos, lo cual era signo seguro de herejía. Si bien Eybeschütz lo negó en un primer momento, tal vez fuera verdad, aunque no irrefutable. Los amuletos eran un elemento habitual de la «cábala práctica», y tenían la facultad de curar la impotencia, la esterilidad y casi cualquier tipo de dolencia. Pero hasta que la llegada de Frank no levantó la liebre, el Consejo de los Cuatro Países se había abstenido de aceptar la demanda de Jacob Emden, que le exigía que lanzara una campaña destinada a erradicar a los sabateos de la casa del judaísmo. En realidad, el Consejo estaba dispuesto más bien a dejar que el sabateísmo clandestino siguiera como estaba que arriesgarse a crear una fractura en el seno de la comunidad.

Pero a finales de enero de 1756 sucedió algo en la pequeña localidad de Lanckronie, en la frontera de Moldavia, que impidió llegar a una solución de conveniencia. La noche del 27 al 28 de enero alguien se puso a fisgar a través del hueco de las cortinas que cubrían las ventanas de una casa y vio a un grupo de unos doce o quince hombres, entre los cuales estaba el propio Jacob Frank, que cantaban y bailaban según el ritual sabateo. Muchos de los relatos, escritos mucho después, cuentan que los cánticos y los bailes eran lo de menos. Jacob Emden, que escribiría su versión apenas cuatro años después y en un tono fuertemente fiscalizador, contó una historia mucho más colorista. Pero su

relación de los hechos se apoyaba en la de un canónigo cristiano de la localidad que databa solo de un año después de aquel suceso tan escandaloso. Según Emden y el canónigo, la esposa del rabino de la ciudad, como si estuviera sentada en un trono, medio desnuda o desnuda por completo (dependiendo de la versión), se había puesto la corona de la Torá en la cabeza. De vez en cuando, los hombres que bailaban en círculo a su alrededor se paraban y besaban sus pechos, llamándola su «mezuzá» (la tablilla en miniatura pegada a las jambas de las puertas de las casas de los judíos que contiene algún versículo de la Torá). Aquel ritual se basaba a todas luces en la famosa «boda» de Sabatái con la Torá, ejecutada bajo un baldaquín en la sinagoga de Esmirna durante la Hanuká, mediante la cual pretendía demostrar que llevaba a cabo al pie de la letra el matrimonio místico de los judíos con la Torá. Durante la procesión del Séfer Torá en la sinagoga antes y después de las lecturas, los fieles tienen por costumbre tocar los rollos cubiertos de la Ley con el borde de su manto de oración y besarlos. En Lanckronie, la «novia-Torá» había sido sustituida por una novia de verdad, pese a estar casada ya con el rabino. El estilo de Jacob Frank consistía en subvertir las cosas y convertir lo poético en físico. Algunas informaciones aseguraban también que los participantes en aquella orgía llevaban la cruz colgada al cuello.

La noticia del escándalo se propagó de inmediato fuera incluso de la comunidad judía. Ello fue obra en parte de Jacob Emden, que, exasperado por la condescendencia del Consejo de los Cuatro Países, había empezado a defender ante la Iglesia católica que las dos religiones se enfrentaban a una amenaza común de violaciones inmorales de la «ley natural». Esta apertura hacia la Iglesia acabaría teniendo terribles consecuencias. De momento, las autoridades locales fueron invitadas a actuar y detuvieron a los sabateos, que acabaron metidos en la cárcel. Como súbdito otomano que era, Frank obtuvo permiso para volver a cruzar la frontera. El rabino jefe de Sátanow, en cuya jurisdicción había tenido lugar el escándalo, fue invitado a Lanckronie para investigar los hechos, pero el hombre pretextó que estaba enfermo y envió en su lugar a un presbítero o

anciano de la comunidad. Cuando las investigaciones empezaron a poner de manifiesto que existía toda una red de sabateos en Podolia, fue convocado el *Beit Din* de Sátanow para que juzgara la gravedad y la extensión de la herejía.

Fueron escuchadas 77 personas, la mayor parte de ellas testigos, no acusados de ser sabateos, pero entre estos últimos hubo algunos que confesaron ciertas transgresiones sumamente inquietantes. Samuel de Busk declaró haber comido cerdo y queso con pan durante la Pascua, cometiendo así una violación múltiple de la *kashrut* y de la obligación de consumir solo pan sin levadura. Se dijo que otros habían comido sebo y la grasa prohibida de los tendones, signo evidente para algunos de su pertenencia a la secta. Y eso no era lo peor. Los delitos más característicos de aquel tipo de culto eran los de índole sexual. Había habido casos de masturbaciones públicas en salas de estudios de carácter religioso. (El derramamiento deliberado de semen era considerado por la ley judaica una transgresión más grave que el adulterio. Los rabinos discutían si las poluciones nocturnas —*keri*— eran causa de culpa o no.) Los seguidores de Frank, se decía, buscaban mujeres que estuvieran en el momento de la menstruación, preferiblemente si estaban casadas con otro hombre, para mantener relaciones sexuales con ellas. Se dijo que el incesto con las hijas, las nueras e incluso con la madre había sido declarado lícito. Más habituales eran los casos de maridos que ofrecían a sus esposas a extraños como muestra de «hospitalidad». Una de las mujeres que se había acostado con un extraño por su cuenta y riesgo informó del furor que había mostrado su marido por el hecho de que hubiera actuado de ese modo sin su permiso. A mediados de junio de 1756, al término de los interrogatorios, se aprobó promulgar un *hérem* o edicto de excomunión contra aquellos bellacos sin religión, entre los que destacaba Iósip de Rohatín, al que se impuso el mismo castigo que a Uriel da Costa: 39 latigazos y obligación de postrarse a la puerta de la sinagoga para que todos los miembros de la congregación lo pisaran al salir. Recibió además la orden de divorciarse de su mujer, que se había acostado con extraños por orden de él, sus hijos fueron declarados bastardos y él fue desterrado, obligado a vagar por los descampados

como un delincuente.

La situación escaló de una forma vertiginosa. Acorralados por el acoso de que eran objeto, los frankistas siguieron el ejemplo de Jacob Emden y pidieron la intervención de la Iglesia. Repitiendo la acusación de los frailes de la Edad Media (muchos de ellos judíos conversos), según los cuales el judaísmo rabínico había usurpado la verdadera autoridad de la Torá y la había sustituido por el Talmud, apelaron a uno de los exponentes más judeófobos del clero católico, Mikułaj Dembowski, obispo de Kamieniec, para que presidiera una disputación entre ellos y los «talmudistas». En un documento respaldado con todo gusto por un clero ansioso de conseguir la conversión de los judíos al cristianismo, los frankistas sugerían la existencia de una convergencia entre su versión del judaísmo y el cristianismo. Podía concebirse que Dios, afirmaban, tenía tres esencias indivisibles, y que podía adoptar forma humana. Como el Mesías ya había venido, los judíos seguían esperándolo en vano y Jerusalén no sería reconstruida hasta el fin de la historia. Encantado de sacar provecho de la oferta frankista, Dembowski acordó convocar una disputa que tendría lugar en Kamieniec en septiembre de 1756. Fueron invitados a asistir a las sesiones cuarenta rabinos, que debatirían con diecinueve frankistas, algunos de ellos procedentes de Sátanow. Las viejas acusaciones fueron recicladas: se dijo que los rabinos habían fabricado una «ley oral» espuria, y que ellos, los «antitalmudistas», eran los verdaderos herederos de Moisés, aunque insistieran en que la Torá resultaba ya superflua debido a la venida del Mesías. Como habría cabido esperar, Dembowski declaró vencedores a los frankistas y dictaminó que las revelaciones provenientes de Lanckronie y Sátanow eran violentas calumnias inventadas por los rabinos y los ancianos. Esta vez fueron los rabinos los que fueron flagelados. Los judíos recibieron la orden de entregar todos los ejemplares de la obra delictiva que era el Talmud y todos los libros relacionados con él que tuvieran en su poder, y exactamente igual que había sucedido cuatro siglos antes numerosos volúmenes fueron quemados en la hoguera por el verdugo.

Dembowski murió en noviembre de 1757 y los frankistas se quedaron de repente sin protector. Muchos de ellos cruzaron precipitadamente al otro lado de la frontera, y dio la impresión de que las instituciones rabínicas tradicionales y su autoridad iban a ser restablecidas por completo. El alivio resultaría solo temporal y prematuro. Otro obispo, Kajetan Sołtyk, publicó un documento en el que sostenía que no solo las acusaciones de que los judíos habían cometido asesinatos rituales eran ciertas, sino que por primera vez los propios judíos, refiriéndose a los antitalmudistas, lo habían confirmado de manera inequívoca. Por espantoso que resulte, eso era en efecto lo que habían hecho los frankistas. Cuatro años antes, Sołtyk se había convertido en una fuerza importante dentro de la jerarquía eclesiástica después de orquestar un juicio por libelo de sangre en Zhitómir, a resultas del cual once judíos fueron ejecutados y trece sometidos a conversión forzosa. Más adelante surgirían algunas cuestiones en torno a la honestidad personal de Sołtyk, pero el ataque de los frankistas contra los rabinos talmudistas distrajo la atención de tales sospechas. El rey Augusto III intervino, concediendo un salvoconducto de tres meses de vigencia para un Jacob Frank eufórico, que regresó a Polonia acompañado de una hueste de seguidores.

Las apuestas subieron todavía más. Durante algún tiempo, en Kamieniec los frankistas se habían presentado como una tercera vía plausible —como una versión de los hebreos que aceptaban algunas doctrinas que, según ellos, eran comunes al verdadero judaísmo y al cristianismo—, y ahora daban un paso al frente y se presentaban como presuntos conversos. Solo pedían que, como cristianos, se les permitiera seguir usando trajes judíos, barbas y tirabuzones, y guardar el sábado por ser el sabbat, peticiones todas ellas que quizá hicieran que más de uno en la diócesis frunciera el ceño. Una segunda solicitud de los frankistas contenía incluso, al final, una de las acusaciones más malévolas de los cristianos, a saber, que el Talmud exigía que los judíos practicantes utilizaran sangre de cristianos para efectuar sus ritos. Aquel documento nefando fue traducido de inmediato al polaco y distribuido entre el público en una edición de dos mil ejemplares. En el verano de 1759 se convocó en la catedral de Lwów

una segunda disputa fraudulenta.

En aquella sórdida pesadilla se vio envuelto Dov Ber Birkenthal, el tratante de vinos de Bolechow. Aquella había sido una época terrible para él y su familia. Mientras Dov Ber se encontraba en Varsovia en viaje de negocios, una de las bandas más feroces de *opryzniki* —forajidos a caballo— había hecho una incursión en Bolechow con la intención de saquear la ciudad y desvalijar a sus habitantes, esto es, a los judíos. Como solía ocurrir, los hebreos habían luchado con valentía y *Rebbe* Nahman, con una pistola en cada mano, había matado a uno de los bandoleros y herido a otro en un pie antes de perder la vida a hachazos. Aquella fue la incursión en la que la esposa de Dov Ber, Lea, y su cuñada, Rachela, fueron despojadas de sus joyas. Tras asesinar a los que oponían resistencia o se negaban a entregarles sus objetos de valor, los bandoleros incendiaron Bolechow y salieron al galope de la ciudad con las faldas volando, pues se habían puesto las prendas más coloridas que habían podido encontrar en los armarios de las mujeres. El bandido que había resultado herido en un pie añadió el oprobio a la injuria, poniéndose el larguísimo traje para la oración, bordado con hilo de plata, que había pertenecido al hermano de Dov Ber. Otros trajes rituales fueron utilizados para confeccionar los banderines que ondeaban al viento atados a las crines de los caballos cuando los bandoleros salieron huyendo al galope.

Aquello de por sí ya había sido bastante desgracia, pero luego Dov Ber se encontró en el centro de una angustiosa escena de tragedia pública. El rabino jefe de la región, Hayim Ha-Cohen Rapaport, al que se había asignado la onerosa tarea de refutar el libelo de sangre y el resto de las acusaciones frankistas y cristianas, era un viejo amigo suyo, y Dov Ber, que hablaba con fluidez polaco, se ofreció a actuar de intérprete para él. Lo más probable es que fuera al propio Dov Ber al que se le ocurriera la idea de que el rabino citara una de sus fuentes favoritas, un libro del católico inglés Humphrey Prideaux publicado en 1716, en el que el autor insistía en que no existía prueba alguna de que su religión exigiera a los judíos derramar la sangre de los cristianos. La persistencia de

aquella monstruosa calumnia había preocupado durante algún tiempo a Dov Ber. La nueva edición del libro del sacerdote y teólogo polaco Jakub Radliński, caracterizado por un feroz antisemitismo, *La verdad [...] según Samuel Rabin*, en el que se repetían todas las viejas difamaciones, había visto la luz en 1753 y había tenido una popularidad tremenda. «El libro —escribía Dov Ber— está lleno de errores y vergonzosas falsedades que no son dignas de ser repetidas ni citadas ante personas razonables.» Esas mentiras de lunáticos, decía Dov Ber, «con las que calumnian y difaman al pueblo judío y a nuestra Ley Oral [...] las he leído con gran dolor de mi corazón, pero he sacado muchos conocimientos de sus doctrinas [...] las fábulas y los milagros en los que creían [...] cosas que no existieron nunca».[33]

Quizá fuera conveniente, pensaban Hayim Ha-Cohen y Dov Ber, que los sabateos fueran extirpados del corpus del judaísmo para que no hubiera confusión entre los judíos verdaderos y los falsos. Pero ese resultado (que también era el temor de Jacob Emden) ya había sido previsto por la propia impaciencia de los frankistas por abrazar la cruz. La tarea más urgente era contraatacar la aparente confirmación del libelo de sangre proveniente de los propios judíos. El llamamiento de los rabinos a través del nuncio pontificio en Varsovia, en el que se decía más o menos que la herejía sabatea constituía una amenaza inmoral a toda la ley natural y a la decencia, y que las fábulas en torno a los ritos sangrientos de los judíos eran un invento despreciable, acabó por surtir efecto. O quizá fueran la intervención como intérprete del tratante de vinos y la impresionante amplitud de sus lecturas lo que resolvió el problema. Pues aunque los frankistas fueron juzgados de nuevo para ser defendidos por el obispo de Lwów, la acusación del libelo de sangre fue rechazada y declarada no probada. No obstante, el rabino tuvo que aguantar los abucheos de los frankistas que gritaban: «¡Hayim, sangre por sangre!».[34]

Aquella guerra civil solo podía tener un trágico final: la apostasía en masa de casi mil frankistas en la catedral de Lwów. El propio Jacob Frank recibió el bautismo en otro sitio, haciendo de padrino por poderes el rey. Al principio,

como sucedió durante los años de Sabatái como musulmán, fue tratado con una generosidad principesca, pero cuando empezó a ponerse en entredicho la sinceridad de su conversión Frank fue conducido a Częstochowa, el gran centro de culto de la Virgen María, cuya santidad mística había trasladado a su hermana Ewa. Varios otros de los conversos de Lwów fueron aclamados e incluso ennoblecidos. Pero para los judíos de Polonia-Lituania el hecho de que su apostasía hubiera sido voluntaria supuso un violento golpe. Y más sorpresas los aguardaban. En 1764 el Consejo de los Cuatro Países fue abolido. Cuatro años después las tropas cosacas volvieron a amotinarse contra la nobleza y perpetraron una matanza de judíos en Uman. Sin darles tiempo a huir, «llenaron toda la ciudad de cadáveres», escribiría un testigo horrorizado. «El hondísimo pozo de la plaza se llenó hasta arriba de cuerpos de niños muertos. Los campesinos asaltaron a los judíos y a sus hijos.»[\[35\]](#)

El asesinato masivo de 1768 era algo habitual. El espectáculo de la apostasía colectiva en la catedral de Lwów en 1759 no lo era. Se dijo que el cabalista, curandero y visionario místico Israel ben Eliezer —llamado el Baal Shem Tov, el Señor del Buen Nombre—, fallecido al año siguiente, 1760, en la ciudad podolia de Mezhybozhe, murió de congoja como consecuencia de lo ocurrido. Sea o no verdad, el Baal Shem Tov creía, al parecer, que la escisión de los sabateos del conjunto del judaísmo había sido una catástrofe innecesaria, y que quizá pudieran ser traídos de vuelta al redil. Echó las culpas de todo a los rabinos, a los ancianos y al consejo indiscriminadamente. Si el judaísmo quería resistir, si el judaísmo quería prosperar, tenía que ser menos árido y legalista. Debía reinar el espíritu además de la ley. El cuerpo carnal, concedido por el Creador, debía ser acogido con gozo, no mortificado con amargura ascética. Resulta bastante curioso que durante el medio siglo siguiente esta creencia llegara a animar un gran movimiento de resurgimiento judío: el hasidismo. Los guardianes de la tradición rabínica que habían visto cómo se eliminaba una amenaza estaban a punto de enfrenarse a otra, tanto más formidable por cuanto era inmune a cualquier acusación de herejía.[\[36\]](#)

III. EL HOMBRE VESTIDO DE BLANCO SATÉN

No eran como los otros judíos. No eran como los otros rabinos. Algunos no eran ni siquiera rabinos. Pero tenían el don de saber buscar y encontrar las chispas divinas que habían caído cuando los vasos primigenios se hicieron añicos y las luces en descenso habían quedado atrapadas en las cáscaras de las *qelippot*. Siempre había existido una mística mágica entre los judíos que aprehendían el mundo y a su Creador por vías secretas y profundas. Eran capaces de ver a través de distancias enormes, de modo que las tierras más lejanas podían ser contempladas en la habitación de al lado. Podían exorcizar a los demonios que se metían en el cuerpo de una mujer o de un hombre, y establecían su morada en él. Una vez que expulsaban a esos demonios del cuerpo de un hombre impotente este se volvía tremendamente viril, y la mujer estéril, que se presentaba ante ellos para pedir ayuda retorciéndose las manos, acababa por dar fruto. El irresistible hedor de Lilith, el jazmín envenenado, desaparecía; y lo mismo cabía decir del campo que permanecía año tras año obstinadamente infecundo. Puede que una casa también hubiera dado cobijo a los demonios a través de la chimenea o de cualquier grieta, por pequeña que fuera, en los cristales de una ventana. Antes de que Szmuijlo Ickowitz, el todopoderoso cajero de los Radziwiłł, cruzara el umbral de su flamante nueva mansión en Lituania, llamó a Israel ben Eliezer de Mezhýbozhe para que eliminara cualquier espíritu maligno que pudiera albergar y la declarara en condiciones de ser habitada.^[37] El Baal Shem recorrió muchos kilómetros para ejecutar aquel exorcismo profiláctico en persona, pero cuando los viajes de ese tipo resultaban imposibles siempre podía mandar un amuleto o las instrucciones necesarias. De modo parecido, Joel, el Baal Shem de Zamość, ordenó también a un hombre casado y sin hijos que agarrara una espada con la que supiera que habían matado a alguien y, un jueves o un viernes al alba, cortara con ella una manzana en dos mitades. Una mitad

debía dársela a su mujer, la otra debía comérsela él, tras lo cual la pareja sería bendecida con el nacimiento del fruto de su carne. Todo dependía del Baal, del Señor, mediante la manipulación de las letras que componían los nombres del Todopoderoso, el *Ein Sof*, el infinito, de forma que la nueva disposición resultara terapéutica. Se trataba de algo peligroso, que estaba prohibido para todos menos para los guardianes del conocimiento esotérico. De modo que los curanderos eran conocidos como los Señores del Nombre, y, de hecho, después de su muerte, Israel ben Eliezer, el más famoso y venerado de los manipuladores santos, pasó a ser conocido como el Señor del Buen Nombre, el Baal Shem Tov, o, tal como solían hacer los judíos para referirse a los venerados difuntos mediante acrónimos, el Besht.

Aunque el Besht llegó a ser glorificado como fundador del nuevo hasidismo, durante su vida no fue en realidad consciente de haber fundado nada.^[38] Esos atributos quedarían para sus discípulos y para los discípulos de sus discípulos, que muchas décadas después elaborarían antologías de relatos de su sabiduría taumática en la obra *Shivhei Ha-Besht* («En alabanza del Besht»). Él tenía cosas mejores que hacer que buscar apóstoles, aunque lo cierto es que en Mezhybozhe llegó a reunirse en torno a él un nutrido grupo de místicos. En efecto, Israel ben Eliezer sentía el peso del mundo que agobiaba a los judíos como una piedra de moler alrededor de su cuello: las terribles mentiras del sacrificio cruento, el estallido de pestes y de guerras. Lo que sin duda sabía era que los dones que poseía eran inútiles si no podían contribuir de alguna manera a liberar las chispas, a traer a la *shejiná*, la emanación divina femenina, a presencia de los judíos afligidos para que aliviara su carga. Y lo pensaba no movido por ningún tipo de soberbia, sino por una sensación de responsabilidad ineludible, concebida por el visionario como una onerosa incumbencia. Solo a través de los que eran como él podía la *shefá*, la abundancia, ser alcanzada y vertida como un bálsamo sobre su pueblo doliente.

En 1752 Israel ben Eliezer escribió una carta a su cuñado, Gershon Kutower (que cinco años antes había viajado a la tierra de Israel), para decirte que la

víspera de Rosh Hashaná había realizado una ascensión al reino de los cielos. [39] Allí había contemplado una enorme hueste de almas, pertenecientes a los que estaban vivos y a los que ya no lo estaban, que se revolcaban de aquí para allá en multitudes incontables. Había visto a conversos a la fuerza a los que les aguardaba un final violento y otras cosas que le habían producido un gran gozo, aunque no podía explicarlas muy bien. Al principio había supuesto que aquella oleada de felicidad era un indicio de que dentro de poco habría abandonado la tierra para encaminarse al mundo por venir, pero le habían dicho que no, que debía seguir en ella, porque los de lo alto se complacían mucho en las «unificaciones» que hacía de los reinos superiores e inferiores. Dos trascendentales encuentros que había mantenido durante aquella ascensión habían hecho que comprendiera por qué se sentía tan arrobado. El primero de esos encuentros había sido con el Lado Malo, con el propio Sama'el, el satánico, que había maquinado las violentas muertes de los conversos y que, al ser preguntado por el Besht por qué lo había hecho, había respondido, un tanto arteramente (pero, al fin y al cabo, era el Lado Malo), que había sido para que los justos fueran capaces de santificar el Santo Nombre por medio del suicidio. El Baal Shem Tov fue subiendo cada vez más y más hasta que, «paso a paso», llegó al palacio del Mesías, situado en la cumbre. Se planteó entonces la cuestión ineludible: ¿por qué tardaba tanto? «Cuando vuestra Torá se propague por todo el mundo —dijo el Mesías— entonces vendré.» Una respuesta no muy satisfactoria, desde luego.

La carta no se publicaría hasta 1784 con el título de «Sagrada Epístola». Mucho antes de esa fecha, la reputación visionaria del Baal Shem Tov ya había sido asentada por dos de sus discípulos, Yaakov Yossef de Polónnoye y Dov Ber ben Abraham de Mezéritch. Los libros hasídicos vieron por primera vez la luz del día en 1776, pero sería la obra de Yaakov Yossef *Toledot Yakob Yosef*, aparecida en 1780, la que expondría la esencia del nuevo talante, tal como, según decía, lo había querido el Besht. Siempre y cuando tuviera que ver con la *kavaná* —la pura devoción—, la oración era en último término más importante que el

estudio. La mente está muy bien, pero el alma es la esencia; ábrase a Dios. Pues recuerda que Dios habita en todo el universo; hasta el último recoveco rebosa de su presencia. Y, siendo así, evita la melancolía y las mortificaciones de la carne que la provocan. No ayunes más de lo que exige la Torá. La *shejiná*, incluso en el destierro, camina llena de alegría, no de pena. Nuestros cuerpos no son, como algunos parecen creer, cárceles del alma que hay que golpear y desaprovechar hasta que sus paredes sean tan finas que el espíritu pueda salir de ellas. No era eso ni mucho menos, pensaba el Besht. Dios nos regaló el cuerpo para disfrutar de la vida. La aceptación de nuestro yo carnal, no su rechazo, era la forma de bendecirlo.

Todo esto traía buenas noticias, y llegaría un momento en el que Salomón Maimón las iba a necesitar. Durante mucho tiempo había esperado del judaísmo algo más profundo que un mero calendario de observancia ritual. Tenía hambre de creencias que filosóficamente fueran más nutritivas que la pitanza seca, que era todo lo que el incansable escrutinio legalista de la Torá y sus innumerables comentarios parecían ofrecer. («Por ejemplo, ¿cuántos pelos blancos puede tener una vaca roja para seguir siendo una vaca roja?»)[40] Fue entonces, como decía en sus memorias, cuando fue «en peregrinación a “M” [la localidad de Mezéritch]» y contempló al hombre vestido de blanco satén, al discípulo que había sido reconocido como sucesor del Besht: Dov Ber, el Maggid, el Predicador.

Salomón volvió la vista atrás y contempló sus primeros tiempos en la escuela hebrea a cuarenta años de distancia, desde la década de 1790, cuando entre los *maskilim*, los paladines de la Ilustración, se había convertido en artículo de fe decir que la educación hacía al hombre. No había sido esa su experiencia de niño en Lituania. Y resultaba tanto más mortificante por cuanto las luces del verdadero saber habían estado haciéndole señas desde la librería de su casa. Pero su padre había querido que su hijo fuera rabino y había fruncido el entrecejo ante cualquier obra perturbadora que pudiera distraer a Salomón de esa senda. Los libros prohibidos son siempre irresistibles, de modo que, en cuanto tuvo la

oportunidad, el niño de apenas siete años se subió a una silla y sacó los textos hebreos de su estante. Aquellas obras no eran precisamente una llamada a las armas, pero desde luego hacían de la lectura una experiencia muy distinta de la monótona recitación memorística del Pentateuco, que era lo que se hacía en los *chederim*, las escuelas religiosas. Ahí había historias: la versión hebrea popularizada de Josefo, el llamado *Josippon*, lleno de muertes heroicas; la crónica escrita por un erudito de Praga del siglo XVI, David Gans, que introducía, junto con los acontecimientos judíos, los sucesos ocurridos en el resto del mundo. Estaba también el libro de astronomía del propio Gans y otro del mismo estilo, y fueron ellos los que de repente permitieron al pequeño Salomón ver las estrellas no solo como dibujos y portentos astrológicos, sino como objetos materiales suspendidos en el cielo. Y luego estaban los cálculos matemáticos contenidos en aquellas obras, hermosos e inefablemente profundos, que «me abrieron todo un mundo nuevo».[41]

La vuelta a la realidad sufrida en su *chéder* de la ciudad de Mir, a unos seis kilómetros de la granja familiar de Nésvizh, resultó, por consiguiente, tanto más desmoralizadora. Su primer maestro fue un sádico de las aulas que pegaba a sus pequeños pupilos con el menor pretexto y no dudaba tampoco en repartir bofetadas a los padres, si estos tenían la osadía de quejarse. El segundo maestro fue un poco menos monstruoso, pero seguía respondiendo a la siniestra imagen que traza Maimón de «una pequeña barraca llena de humo [en la que] los niños están desperdigados unos en bancos y otros simplemente en el suelo. El maestro, vestido con una camisa sucia y sentado en la mesa, tiene entre las piernas una escudilla en la que va picando rapé con una gran mano de mortero, semejante a la clava de Hércules, y al mismo tiempo comanda a su regimiento». En las cuatro esquinas de la habitación, sus ayudantes obligaban a los chicos a traducir el *chumash* del hebreo al yídish intentando al mismo tiempo zamparse la pitanza que habían robado de los hatillos con la comida que los alumnos habían traído de sus casas. No solo no se daban aclaraciones ni interpretaciones, sino que ni

siquiera se intentaba explicar la gramática hebrea, ni había ningún diccionario a partir del cual cada uno pudiera fabricarse su propio vocabulario. Las mentes eran cerradas a cal y canto justo cuando estaban listas para abrirse.

Luego, cuando la fortuna de su familia decayó, Salomón se vio obligado a hacerse cómplice de aquellos ejercicios mecánicos sin sentido, poniéndose a trabajar como preceptor de un campesino judío que vivía rodeado de una repugnante y rústica sordidez en una vivienda de una sola habitación.

Aquella estancia servía al mismo tiempo de cuarto de estar, taberna, comedor, sala de estudio y dormitorio. Pues bien, piénsese que la habitación está intensamente caldeada y que el humo se mete de nuevo en ella empujado por el viento y la lluvia (que es el tiempo que suele hacer casi siempre en invierno), de modo que el cuarto se llena de humo hasta que prácticamente no se puede respirar. Puede verse aquí la ropa sucia y otras prendas de vestir mugrientas colgadas de unos palos tendidos en la habitación todo a lo largo, con el fin de que los bichos se ahoguen con el humo. Más allá están colgadas para que se sequen unas salchichas, cuya grasa gotea constantemente sobre la cabeza de las personas. En otro lado se ven tinas llenas de col fermentada y remolacha agria [...] Aquí se amasa el pan, se cuece, se guisa, se ordeña la vaca, etc.[\[42\]](#)

Salomón Maimón, sediento como estaba de conocimiento y de entendimiento, ansioso incluso de conocerse a sí mismo, tenía la corazonada de haber tocado fondo. En realidad, pruebas más duras lo aguardaban, hasta llegar incluso a tener una sensación de angustia acumulada que lo llevaría a intentar suicidarse (sin conseguirlo, por supuesto). Pero mientras la grasa de las salchichas iba cayéndole sobre la cabeza, estaba dispuesto a recibir algún tipo de iluminación salvífica. De modo que no dudó en prestar atención cuando un conocido le habló de una nueva secta de judíos de tendencias cabalísticas (a la que calificaría erróneamente de «sociedad secreta», pues de secreta no tenía nada). El misticismo de la cábala, sobre todo en la versión del siglo XVI popularizada por Moisés Cordovero, el discípulo de Isaac Luria, no había desaparecido cuando el número de sus seguidores disminuyó en Safed y quedó reducido a cero en Tiberíades. Quizá sea una exageración del gran estudioso del misticismo judío Gershom Scholem afirmar que sus libros impresos —y sobre todo el *Zohar*— se

propagaron por todas las comunidades judías a finales del siglo XVII, en especial tras el golpe que supuso la conversión de Sabatái Zeví al islamismo.^[43] Pero no cabe duda de que, a medida que los estudios talmúdicos se volvían todavía más legalistas y puntillosos, el acercamiento a unas obras que afirmaban poder desentrañar un sentido más profundo detrás del significado aparente de las palabras ejerció un atractivo extraordinario. A juicio de los que se veían atascados en el pesado trabajo de la exégesis textual y en la manía escolástica de buscarle tres pies al gato, la cábala ofrecía al lector una nueva forma de vivir. Solo el hecho de echar una ojeada a los textos cabalísticos —plagados como estaban de diagramas cósmicos, anagramas, vórtices, redes, patrones musicales, con la disgregación de las palabras en las letras y sonidos que las componían y su reelaboración en iluminaciones mágicas— constituía una experiencia embriagadora, una especie de alquimia literaria que, aun cuando no consiguiera finalmente rehacer el mundo y convertirlo en un cofre del tesoro sin fondo, resultaba una experiencia apasionante. Pero además podía uno estar empapado a fondo en la cábala y no rechazar los estudios talmúdicos. La cábala era ante y sobre todo una cosmología de las formas en las que la dinámica de la Creación seguía influenciando la experiencia terrenal; el Talmud era otra cosa. Y, sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, la prioridad concedida a una o a otro representaba la necesidad de escoger de manera definitiva qué tipo de judío era uno.

Salomón Maimón, a punto ya de cumplir los veinte años, luciendo «una barba ya bastante dura», todavía no estaba seguro de eso. Pero había llegado a la conclusión de que, a pesar de su interminable capacidad de inventiva, la exégesis talmúdica carecía, literalmente, de sentido; no conducía a «ningún fin». Pese a ser un gran peregrino intelectual, vivía con la esperanza de alcanzar un destino final feliz, que había de ser el conocimiento seguro, comprobado, de la naturaleza y la comprensión de los instrumentos de la percepción. En este sentido su vida estaría a la altura de sus grandes ejemplos: Maimónides —cuyo

nombre decidió adoptar— y Baruch Spinoza, tan solo menos coherente, menos enérgico en sus observaciones, menos seguro de sus hallazgos. Pero lo que pedía al saber de los judíos, y lo que de momento no supo descubrir, era que le ayudara a entender la verdadera naturaleza de todo lo que lo rodeaba, de las cosas de este mundo, y que no se felicitara por la mera agilidad de su actuación. Sospechaba además, entre otros motivos debido a la insistencia de su padre, que el estudio del Talmud era seguido con frecuencia ante todo como un medio de obtener el respeto de la sociedad, honores y cargos.

De ese modo, tras pedir a su amigo que le explicara los principios operativos de la «sociedad secreta» de los «nuevos *hasidim*», Salomón Maimón decidió verlo todo por sí mismo. Le gustaba cómo sonaba eso de que un grupo hubiera repudiado la necesidad de los ayunos interminables, pues él ya había tenido bastante mortificación de la carne, tanta de hecho que le sobraba para toda la vida. Y además, a diferencia de otros grupos semiclandestinos, aquel neófito le había dado a entender que «todo el que sintiera un deseo de perfección, pero no supiera de qué modo satisfacerlo [...] no tenía más que dirigirse a sus superiores y *eo ipso* ya era miembro de dicha sociedad».[44] Salomón era más suspicaz ante la exigencia de autodestrucción, que se decía que era la condición necesaria para obtener una sensación plena de la santidad de la vida. Pero su amigo le explicó que el verdadero sentido del versículo de 2 Reyes 3, 15, «Mientras el arpista tocaba el arpa, fue sobre él [Eliseo] la mano de Yavé», era justamente lo contrario de lo que parecía. Fue cuando el arpista dejó de ser un tañedor efectivo y se convirtió en instrumento (analogía favorita del hasidismo) cuando recibió el espíritu de Dios. Aquel era el tipo de juego de palabras que encantaba a Salomón.

En cuanto acabó su contrato como preceptor, Maimón se puso en marcha hacia Mezéritch, en Volinia, donde Dov Ber ben Abraham había establecido la primera corte hasídica. Tras la muerte de Israel ben Eliezer en 1760, el dominio de la nueva vía había pasado durante un breve tiempo a su hijo, pero parece que el peso del cargo fue excesivo para él, pues dimitió y la supremacía recayó en

Dov Ber ben Abraham, por ser el principal discípulo, que asumió así el papel de *maggid*. El Besht no había predicado nunca. A su muerte no hubo sermones que publicar; solo los relatos de sus hechos, yendo de un sitio a otro, pasando de un alma atribulada a otra. Pero Dov Ber raramente se movía. Se decía que en su juventud había ayunado de una forma tan brutal y con tanta frecuencia que su cuerpo había quedado muy maltrecho. Desde luego, la cojera crónica que afectaba a su pie izquierdo hacía que le resultara difícil, si no imposible, realizar viajes. De modo que los presuntos *hasidim* venían ante su presencia en tropel y escuchaban sus sermones, pues se sabía que eran asombrosos: llaves que abrían significados ocultos y daban acceso a cámaras de verdad a todo el que los escuchaba. Salomón se unió a la multitud de peregrinos.

Aislado durante casi toda la semana y sumido en íntimas meditaciones, el Maggid salía el sábado para hacer una aparición espectacular. «Finalmente apareció también el gran hombre en aquella figura suya que inspiraba reverencial temor, vestido de blanco satén. Incluso sus zapatos y su tabaquera eran blancos (el blanco es para los cabalistas el color de la gracia).» El Maggid expresó brevemente su agradecimiento a todos los presentes y luego se sentó a comer. Todos comieron en medio de un silencio sorprendentemente poco judío, como si fueran monjes. Una vez terminada la refección, el hombre de blanco rompió el silencio y empezó a cantar, dándose un golpe en la frente con la mano al tiempo que llamaba por su nombre a todos los recién llegados e identificaba su ciudad natal, aun cuando no hubiera sido avisado de su llegada. Solo eso resultaba ya impresionante. Cuando los llamaban, los recién llegados respondían recitando en voz alta un versículo de la Torá sobre el cual, en todos y cada uno de los casos, el Maggid respondía improvisando un breve sermón perfecto, de nuevo sin que nadie le hubiera avisado de antemano de qué texto iba a escoger cada uno. «Y, lo que era todavía más admirable, cada uno de los recién llegados creía encontrar en la parte del sermón basada en su versículo algo que tenía que ver especialmente con los problemas íntimos de su corazón. Ante aquello fuimos todos presa, como es natural, del mayor asombro.»[\[45\]](#)

Si no era más que un truco teatral, su hechizo funcionaba. Pero al cabo de algún tiempo en su compañía, las dudas, por inmerecidas que fueran, empezaron a abrirse paso en la rigurosa cabeza de Salomón Maimón. ¿Sería quizá la coincidencia aparentemente misteriosa de las disquisiciones improvisadas del Maggid y del texto seleccionado al azar del neófito fruto de una pequeña indagación previa? Además, en todas aquellas incesantes risas forzadas había algo que empezaba a chirriar. Cuando uno de los presentes anunció que su esposa (que se había quedado en casa, como todas las esposas) había dado a luz una hija, el nuevo padre fue acogido no ya con la clásica felicitación *mazel tov*, sino con una risotada estruendosa y luego con un chiste de mal gusto que lo fustigaba por no haber engendrado un hijo varón. Hay que decir a favor suyo que Salomón se sintió disgustado ante aquello. «No quise permanecer más tiempo en aquel lugar. Pedí que los superiores me dieran la bendición y me despedí de aquella sociedad con la firme resolución de abandonarla para siempre, y así emprendí el viaje de vuelta a casa.»

El rumbo de la vida de Salomón Maimón se dirigiría en adelante hacia el norte y hacia el oeste: hacia la Ilustración de Berlín, y hacia Königsberg, para entrevistarse con Moses Mendelssohn y con Immanuel Kant. Entre un episodio y otro seguiría siendo un vagabundo crónico; y durante algún tiempo, de hecho, un mendigo, con su bote de las limosnas y su cayado deslucido, durmiendo a la intemperie, cubierto con sus harapos malolientes, física y moralmente degradado, víctima de ataques de delirio y depresión.

Si Salomón Maimón se imaginó que los *hasidim* que había dejado atrás en Mezéritch iban a seguir siendo un culto esotérico, los treinta años siguientes se encargarían de demostrar que se equivocaba. El hasidismo se propagó como un incendio sin control desde su lugar de origen en Podolia y Volinia por toda Galitzia y Ucrania, penetrando en la totalidad de los judíos de la Europa del Este, incluso en Lituania, donde fue severísimamente censurado por Elías ben Salomón, el «Gaón» de Vilna, en una serie de entredichos judíos (por emplear un término del derecho canónico católico) iniciada en 1772, el mismo año de la

muerte del Maggid. Esta prodigiosa conquista de la cultura judía continuó hasta bien entrado el siglo XIX y no conoció límites, extendiéndose de un extremo a otro de la Rusia judía, por los Balcanes (Moldavia-Valaquia) y luego hasta el otro lado del Atlántico, en los *shtetlach* de emigrantes, a partir de la década de 1880. Mientras escribo estas líneas, contemplando el río Hudson, puedo imaginarme los *shtetlach* del condado de Rockland, Nueva York. Ni el secularismo de los siglos XX y XXI, ni siquiera los hornos crematorios del Holocausto pudieron acabar con el hasidismo. Uno de los fenómenos más curiosos del judaísmo posterior al Holocausto ha sido el aumento de los seguidores del hasidismo, tanto dentro como fuera de Israel, hasta el punto de que se han construido poblados temporales enteros en los centros de peregrinación de los devotos que van a visitar las tumbas de los *zaddikim*, los patriarcas hasídicos. Se calcula que en 2014, la víspera de Rosh Hashaná, se reunieron ante la tumba de su *zaddik*, *Rebbe* Nahman de Bráslav, muerto en Uman en 1810, unos cincuenta mil *hasidim* (todos varones), procedentes en su mayoría de Israel y de Estados Unidos.

Casi todos los no judíos, para quienes unos tirabuzones son iguales que otros, creen que el hasidismo debe de ser un sinónimo de judaísmo rígidamente observante o ultraortodoxo, como ha sido llamado de modo harto anacrónico. Pero no es así ni nunca lo ha sido. La cosmología hasídica lo debe casi todo a los cabalistas de Safed —la redención de las chispas divinas de la creación y su liberación de la materia base de las cáscaras o *qelippot* en las que han quedado atrapadas—, y esa circunstancia hace que los *hasidim* de Brooklyn tengan algo en común con Madonna Ciccone. Pero para los asquenazíes de la Europa del Este de los siglos XVIII y XIX, y en especial para los jóvenes que enarbolaban su estandarte entre las multitudes, el «nuevo» hasidismo tenía unas implicaciones específicas, prácticas, sobre la forma que tenían de vivir el judaísmo.

Fundamentalmente los exhortaba a poner la oración por encima del estudio. No es que los *hasidim* estuvieran o estén en contra del estudio: en los

improvisados claustros situados junto al Muro de las Lamentaciones en Jerusalén puede verse que ambas actividades tienen lugar a la vez. Pero para las primeras generaciones de *hasidim* era la total absorción de la *kavaná*, unida a la autodisolución mística que tanto inquietaba a Salomón Maimón, lo que permitiría la aprehensión de la presencia divina en el mundo. Cuando esa sensibilidad sublime se mostraba más activa, sobre todo durante las oraciones de las horas nocturnas, el *hasid* experimentaría una modalidad de gozo exultante semejante al trance, un embeleso comparado con el cual cualquier otra experiencia terrenal parecería prosaica. Si ese estado de éxtasis remitía, podía reavivarse mediante la reactivación de la *kavaná* a través de expresiones autohipnotizadoras, unidas al balanceo del cuerpo y la hiperventilación; Maimón observaba que todos aquellos gestos no eran más que ayudas «mecánicas», pero de hecho eran (y son) a un tiempo gestos físicos de autodisolución debido a la capacidad que tienen de transportar al orante a una iluminación extracorpórea. A medida que los *hasidim* fueron evolucionando, los movimientos y balanceos extremos fueron puestos en entredicho. Aunque había quienes decían que habían sido recomendados por el Besht, *Rebbe* Simcha Bunim de Przysucha los desaprobaba, diciendo que la verdadera *kavaná* requería el abandono de las sensaciones corporales, pues el cuerpo debía ser tratado como un mero «haz de paja» arrastrado por el alma orante.^[46] Pero los balanceos prevalecieron y siguen prevaleciendo, pues el movimiento del cuerpo se convirtió en una gimnasia física, en la forma somática de generar una intensidad devocional. Las volteretas, que desde el principio se convirtieron en un elemento habitual del culto hasídico, en especial los días de regocijo como los Purim o el Simjat Torá, no han sobrevivido. Los críticos más sorprendidos tildan aquellas acrobacias sagradas de «payasadas», mientras que los *hasidim* las justificaban levantando sus traseros por los aires no como una falta de respeto, sino todo lo contrario, como el abandono de la vanidad mundana ante Dios.

Todos estos actos eran ejecutados conjuntamente, y cuantos más se hicieran más alegres se ponían todos, pues la participación colectiva de los adoradores —

la bendición de la multitud— constituía y sigue constituyendo el meollo del hasidismo. Los *hasidim* anunciaban un judaísmo que rechazaba la austeridad del penitente solitario, a solas con sus tripas dolorosamente privadas de actividad. Yaakov Yossef de Polónnoye decía que

solía creerse que el servicio adecuado de Dios era el estudio, el ayuno y el llanto. Cuando las personas corrientes veían que eran incapaces de seguir esa senda, se irritaban y se sentían decepcionadas pensando que de ese modo habían perdido la vida eterna [...] y eso trajo la cólera y la decepción al mundo [...] Hasta que los *hasidim* se dieron cuenta de que era una equivocación y enseñaron el camino correcto, el camino de la compasión [...] No tiene uno que dedicar todo su tiempo al estudio de la Torá, sino que deberíamos colaborar conjuntamente con los demás seres humanos. También de ese modo puede uno [...] cumplir el mandamiento que ordena que hay que ser consciente de la presencia de Dios a todas horas.^[47]

En efecto, todo esto estaba en neto contraste con las acrobacias mentales que constituían el meollo de los estudios tradicionales del Talmud y la Torá. También el ruido jubiloso contrastaba con los murmullos de la sala de estudio (que, no obstante, podían aumentar de tono durante las discusiones). A los *hasidim* les gustaba evocar la exultante música del Salmo 89 y en particular el versículo 15: «Bienaventurado el pueblo que conoce el alegre sonido y sabe cantarte, ¡oh Yavé! Andará siempre a la luz de tu faz». Ese «alegre sonido» iba ahora mucho más allá del mero canto y se convertía en los repentinos estallidos de exclamaciones y gritos, y sobre todo en el palmeo rítmico colectivo, que pasó a formar parte de los rituales del judaísmo observante precisamente en esta época.

Todas esas alegres palmas —los espasmos del embeleso corporal, la entronización de la oración por encima del estudio, del alma por encima de la mente, de las visiones oníricas por encima de las discusiones escolásticas, de la autodisolución mística, de los transportes de alegría colectiva— podían apreciarse también en otras modalidades populares de entusiasmo religioso. Estarían presentes en el Gran Despertar de la América colonial, en el fervor del metodismo británico, en el pietismo del protestantismo alemán, en el repentino florecimiento de los Viejos Creyentes rusos, incluso en el resurgimiento sufí en

la Turquía y la Persia musulmanas, fenómenos todos que tuvieron lugar más o menos por la misma época. Los historiadores del hasidismo se han apresurado a insistir en que no hay prueba alguna de que hubiera contactos directos ni comunicación alguna entre todas estas sectas distintas. Pero, aunque parece que es verdad, evidentemente algo pasó entre mediados y finales del siglo XVIII que produjo todos esos fenómenos tan estrechamente comparables. Ese algo fue la demografía. El descenso de las tasas de mortalidad infantil quizá explique el aumento de jóvenes de ambos sexos respecto del resto de la población. Pero como sabemos que la población judía fue aumentando a un ritmo mucho mayor que el de la no judía, el resultado fue la aparición de una multitud de hombres jóvenes inquietos: precisamente el depósito del que los *hasidim* sacaron sus bases.

No hay manera de determinar la estratificación por edades de los primeros *hasidim*, pero los testimonios anecdóticos de los que contemplaron el repentino florecimiento de la secta hablan de auténticas manadas de jóvenes que entraban atropelladamente en las «cortes» de los *zaddikim*, o que de hecho saltaban (otro ejercicio practicado por los *hasidim*) dentro de ellas. Cuando Hirsch de Zydáczow llegó a cierta pequeña localidad, Moses Sambor cuenta que «los devotos, con la esperanza de alcanzar alguna chispa sagrada, fueron corriendo a darle la bienvenida [...] Los jóvenes volaban como puntas de flecha».[48] Simple manifestación de la propia personalidad hasídica: intensidad emocional; creencia en las revelaciones visionarias; efusiones físicas; el fetiche de la vida andando por los caminos (equiparada con el destierro errante de la *shejiná* divina); el alejamiento de las instituciones colectivas tradicionales, el tribunal, la escuela o el *kahal*; la alegría de un nuevo judaísmo verdadero, creado fuera del orden tradicional: es evidente que todos estos elementos encajan tan bien con la psicología clásica de las culturas juveniles que parece una aberración no verlos bajo esa luz. No fue ni la revolución ni el rock and roll, pero los seguidores del hasidismo supusieron sin duda un fenómeno marcado por la existencia de unos

jóvenes inquietos, nómadas y abundantísimos. Fue precisamente porque Elías ben Salomón pensó que el futuro del judaísmo estaba en juego si un conjunto de jóvenes impresionables llegaba a vulgarizar la cábala y a convertirla en una espuma de emociones incoherentes, y no en una ciencia disciplinada, por lo que sus denuncias del hasidismo fueron tan virulentas.[49] Sustituir el estudio analítico de la ley por la devoción era del mismo modo una traición terrible. No cabe duda de que tanto él como otros críticos rigurosos del movimiento, como David de Maków, pensaron que el hasidismo era una especie de variante del sabateísmo disfrazado de piedad histriónica, y que había que cortarlo de raíz antes de que floreciera y se convirtiera en una verdadera herejía. El año de la muerte del Maggid, 1772, el Gaón consiguió que las autoridades rabínicas de Vilna emitieran lo que a todos los efectos era un *hérem*, un decreto de excomunión.

Pero la tarea de marginalización del hasidismo como culto heterodoxo y perverso se vio dificultada por su absoluto apego a la observancia. A diferencia de los sabateos, los *hasidim* no eran violadores ostentosos de la ley. En todo caso, observaban las normas más que los devotos tradicionales, acusando a los matarifes de estos de relajar los estándares del afilado de sus cuchillos, por ejemplo, y rechazando la carne de sus carniceros. (Dada la creencia en la reencarnación, un cuchillo mellado que cortaba la carne de un animal, haciéndola *trayf*, podía impedir que la sangre de su alma, su *nefesh*, entrara en otras criaturas de Dios que pudieran ser judías.)[50] Los *hasidim* no podían ser acusados de desviación de la ley, solo de observarla con un celo indómito y con esas irritantes demostraciones de felicidad incesante que los caracterizaban. Una prueba de la exasperación del Gaón de Vilna es que, cuando *Rebbe* Schneur Zalman de Liadý fue a verlo para tratar de sus diferencias, le dio con la puerta en las narices. «Si alguien dice que algo en lo que crees es incorrecto, ¿qué vas a hacer? —dijo el Gaón, al explicar más tarde su grosería—. Si sigues hablándole amistosamente estarás engañándolo, pues en el fondo de tu corazón sabes que el individuo está equivocado.»[51]

Tampoco ayudaba mucho el hecho de estigmatizar a un líder hasídico, pues en su lugar aparecían muchísimos más. Eran un blanco móvil. El Baal Shem Tov murió en 1760; el Maggid lo hizo en 1772, el año de la censura del Gaón. Pero en 1780 otro carismático discípulo del Besht, Yaakov Yossef de Polónnoye (en Volinia), publicó el primer libro hasídico de verdad, *Toledot Yakob Yosef*, y el movimiento —que en eso se había convertido ya— se hizo imparable. Impresores y editores de literatura hebrea, como los emprendedores hermanos Shapira, de Slavuta, se dieron cuenta enseguida de que a la demanda aparentemente inagotable de obras cabalísticas podía sumarse todo un nuevo género de relatos y cuentos acerca de la generación de santos fundadores —el Besht y el Maggid—, los cuales, de hecho, no habían publicado nada. Pero, para mayor disgusto de los conservadores, las tradiciones pasaron a ser enseguida más importantes que la ley. En 1814 el *Shivhei Ha-Beshet* canonizaría al Besht como fundador y se convertiría en una antología de sus dichos y sus obras, pero también instituiría al Maggid como su verdadero sucesor y crearía así un linaje de líderes. El sistema dinástico se volvería tan importante para los *hasidim* como lo era para los polacos.

Se han vertido océanos de tinta hablando acerca del momento en que surgió el hasidismo. Gershom Scholem sostenía que fue una reacción frente al desastre de Sabatái Zeví y frente a la angustia por las matanzas de los cosacos de 1648-1649. Pero el siglo transcurrido entre estos acontecimientos y los inicios de la verdadera literatura y práctica del hasidismo hace que un tiempo tan largo parezca un periodo de germinación muy poco plausible. Frente a semejante tesis, se ha señalado que el hasidismo comenzó en una época de recuperación social. El Baal Shem Tov tampoco fue un campeón de los judíos pobres frente a la imperiosa oligarquía del *kahal*. Mezýbozhe, en Podolia, donde se estableció, no era una aldea a trasmano de las comunicaciones, sino una de las ciudades más populosas y prósperas de la Polonia judía; y mientras vivió el Baal no mostró el más mínimo interés por presentarse como protector de los menesterosos. Si acaso, aprovechó el favor de las autoridades, tanto judías como polacas.

Es posible, sin embargo, pulir todavía más esta tesis. Si la cronología se corre unas décadas hacia delante, cabría sostener que el hasidismo efectivamente echó raíces en la sociedad en un momento muy doloroso. Tal como él mismo veía las cosas, hacer frente a aquellos problemas era justamente el sentido que tuvieron la misteriosa elección del Besht y las diversas ascensiones que lo condujeron a hacer sus descubrimientos. Durante el último tercio del siglo XVIII una catarata de turbulencias se abatió sobre el millón de asquenazíes que vivían en Polonia-Lituania. No fue Sabatái Zeví el que debilitó la confianza de la comunidad, sino Jacob Frank, pues la apostasía en masa de sus mil conversos en 1759 fue voluntaria, un espectáculo que luego la Iglesia polaca no permitiría que los judíos olvidaran nunca. Nueve años después, en 1768, la matanza de Uman fue auténticamente horrorosa, y cuando la presencia itinerante de las tropas cosacas rusas empezó a ser una realidad más de la vida en una Polonia acorralada y amenazada por la extinción, la violencia pudo haberse abatido en cualquier momento sobre las ciudades judías, pues era en ellas donde se escondía el botín. La violenta perturbación del mundo judío hizo que resultara más difícil, cuando no imposible, la recaudación del impuesto sobre las personas físicas. En 1763 el Consejo de los Cuatro Países debía a la corona dos millones de *złoty*, a un interés anual de 200.000. El colapso de la función primordial del consejo eliminó el motivo de su existencia, y más en un momento en el que el rey Estanislao Poniatowski se sentía inquieto por la lealtad de su nobleza, por no hablar de la de sus vecinos maliciosos y dispuestos a saltar sobre su reino. En 1764 se efectuó un censo (idea que nunca resulta buena con los judíos, aunque los historiadores la agradezcan), y basándose en sus resultados el gobierno decidió asumir el control directo de la tasación y la recaudación de los impuestos. Desaparecido el Consejo de los Cuatro Países, la jerarquía situada por debajo de él quedó desenmascarada como una oligarquía deseosa tan solo de perpetuarse, que cumplía con fidelidad las órdenes del gobierno con tal de continuar en el poder. Las sublevaciones de los *shtetlach* empezaron a exigir elecciones al *kahal*, y la

supresión de su cooptación. En cierta localidad, una pandilla de jóvenes destituyó al *kahal* en el curso de un servicio religioso en la sinagoga y escenificó un funeral de carácter burlesco al tiempo que sus miembros eran detenidos. El rabino tuvo que pedir la intervención de la policía local para restaurar el orden, derramando alquitrán en los bancos de los jóvenes autores del delito. A su vez, cuando el reino-gran ducado de Polonia-Lituania desapareció, pieza tras pieza, reparto tras reparto, los judíos se encontraron divididos territorialmente, primero entre cuatro estados (incluido lo que había quedado de Polonia), y luego, después de 1797, entre tres —Prusia, Austria y Rusia—, y cada uno de ellos tenía su propia idea de cómo debía tratar a los judíos. Los asquenazíes de Brody, perteneciente ahora a lo que los austríacos llamaban Galitzia, y los asquenazíes de Sátanow, en la Podolia rusa, se convirtieron ahora técnicamente en extranjeros los unos respecto de los otros, distanciamiento que en cierto modo se vio mitigado por la abundante corriente de contrabando que fluía en las dos direcciones.

Los conflictos revolucionarios y las guerras napoleónicas, con sus sucesivas oleadas de invasiones y liberaciones (a veces la misma cosa), no hicieron más que acelerar esa fragmentación. Los judíos «ilustrados» de Varsovia, de lengua polaca, al mando de Berek Josielowicz, formaron una legión para acudir en defensa de la ciudad frente a las tropas rusas cada vez más próximas del general Suvórov, y opusieron una feroz resistencia en su fortaleza, el barrio suburbano de Praga. Todavía era posible creer que una emancipación al estilo francés podría crear un mundo nuevo de igualdad de derechos y deberes patrióticos para los judíos. Cuando el Estado napoleónico incrementó su presión sobre el este, al parecer imparable, creando el Gran Ducado de Varsovia, esas esperanzas se reavivaron, a pesar de las restricciones e indignidades que se sabía que habían sido impuestas a los judíos en Francia. Pero cuando los rabinos, hasídicos y no hasídicos, se reunieron para hablar de la peligrosa cuestión de a quién debían jurar lealtad, la mayoría, incluido *Rebbe* Schneur Zalman, llegó a la conclusión de que el precio de obtener los derechos civiles al estilo francés sería la pérdida

de la tradición judía, y de ese modo depositó su fe en el zar. La jugada se vería justificada, aunque la gratitud vendría solo por parte de unos.

La necesidad de contar con aliados tiene una fuerte repercusión entre los judíos o, mejor dicho, especialmente entre ellos, siempre conscientes de su vulnerabilidad. La retorcida complejidad de las oraciones ofrecidas por los príncipes de Orange en la república neerlandesa, o por la monarquía de los Borbones y luego por la república y el emperador en Francia no disminuye su sinceridad. El contrato tácito era el de protección a cambio de lealtad. De modo que cuando la elección de una lealtad política en la Europa del Este se convirtió en una apuesta arriesgada, la persona a quien se concedía podía ser el *zaddik* que asegurara esa protección, el patriarca hasídico justo, al mismo tiempo predicador, intercesor, visionario y taumaturgo. Elimelech de Lezajsk fue el primero en describirse de esa forma en su libro *Noam Elimelekh*, publicado en 1798, once años después de la muerte de su autor. En esa obra, que en su mayor parte es un comentario del Pentateuco, hay una explicación del papel del *zaddik*: es custodio de las verdades y las curas esotéricas, iluminador de los significados ocultos, pero también mayordomo y pastor de una congregación, el conducto indispensable a través del cual los designios de Dios, comprensibles solo de manera intermitente, podían resultar accesibles a su pueblo. En las glosas hasídicas, un versículo trascendental de Habacuc que dice «el *zaddik*, el justo por su fidelidad, vivirá» era transformado sutilmente por la alteración del verbo, que pasaba de referirse a una persona a hacerlo a un cargo político. El verbo *yihyeh* —«vivir»— se convertía en *yehyeh* —«revitalizar, dar vida»—, asignando así al *zaddik* el papel de dador de vida para sus seguidores a través de su fe (*emuná*). [52] «Vida» en el sentido de *shefá*, abundancia, era exactamente lo que escaseaba a finales del siglo XVIII. El *zaddik*, pues, era menos un mago que un experto en macroeconomía de la felicidad, el facilitador de la vida, que dirigía la materia preciosísima a sus seguidores terrenales. Pero eso hacía de él, además, en palabras de una antología de las doctrinas del Maggid, «el fundamento del

mundo».[53]

Descrito de esta forma, el *zaddik* se convirtió en la figura alrededor de la cual cristalizó la nueva autoridad sobre la comunidad judía. El hecho de que se supusiera siempre que debía haber muchos (aunque no demasiados) *zaddikim* (el hermano de Elimelech, Zushya de Zanípol, fue otro personaje famoso) significaba que podían proporcionar una autoridad descentralizada sobre el enorme territorio de la que había sido su antigua tierra. Pues a partir de 1795 Polonia había dejado de existir; lo que había quedado de ella lo había absorbido Rusia, y la *kehillá* —congregación— tradicional se hallaba sometida a una tensión brutal.

A comienzos del siglo XIX la literatura de los «Cuentos de los *hasidim*», producto de la evangelización de la tercera generación, promovió una mitología de sencillez y simplicidad inaugurada por las biografías del Besht. Un caso típico era la anécdota que se contaba acerca de un hombre que, al ver la sencillez de las circunstancias en que vivía *Rebbe Zushya*, introdujo discretamente un poco de dinero en su filacteria y descubrió para mayor asombro suyo que la cantidad de numerario de que disponía, en vez de disminuir, aumentaba cada vez que lo hacía. Subiendo la apuesta, pensó que si podía contribuir al bienestar de un pilar mayor aún de la sociedad —el propio Maggid— quizá su fortuna quedara todavía más saneada. Ni que decir tiene que cuando lo intentó, sucedió lo contrario. «Cuando fue a quejarse a Zushya, este lo echó con cajas destempladas. Cuando dabas sin preocuparte por ti mismo, fuiste bendecido; cuando perseguiste la recompensa, la bendición desapareció.»[54] Un rico repertorio de pequeñas homilías, parábolas y anécdotas de este estilo, a menudoazonadas con cierta dosis de humor picante, se impuso a lo largo de varias dinastías de patriarcas, junto con una iconografía de los *zaddikim* cuyos rostros eran conocidos gracias a los grabados. Tanto los textos como los retratos —hasta que el gobierno ruso los prohibió— eran muy baratos, de modo que enseguida se convirtieron en la literatura popular característica de los *hasidim*, en un auténtico

canon populista, y en ese mismo formato siguieron prosperando, en hebreo y en yídish, en Estados Unidos, en Israel y en Europa. El hecho de que a menudo se parezcan a los pasajes agádicos, narrativos, de la Misná y del Talmud más que a las especulaciones metafísicas abstractas de la cábala pura y dura no es una coincidencia. Ya fuera por suerte, por instinto o por cálculo, la literatura hasídica se hizo tan terrenal como celestial; consoladora más que machaconamente didáctica. Más que levantar un dedo, guiñaba un ojo al lector. E incluso cuando adoptaba un tono más pedagógico, hasta el más artificioso de los *zaddikim* se encargaba de que su mensaje pudiera asociarse fácilmente con la experiencia cotidiana, y resultara de una fuerza aclaratoria en unos tiempos realmente desconcertantes. Nahman de Brátslav, por ejemplo, afirmaba que todas las almas estaban constituidas por sustancias buenas y malas (explicando así, de un modo que recordaba el dualismo judío de los primeros tiempos, la aparición de las cosas horribles que hay en el mundo). Había unos pocos —los *rasha*— entregados por completo al mal; luego estaba la inmensa mayoría de aquellos cuya vida era un campo de batalla entre los impulsos buenos y malos. Y solo un pequeñísimo número —los *zaddikim*— era capaz de atraer hacia sí toda la materia mala del mundo y, por medio de su devoción y su capacidad de localizar las chispas divinas, podían trascender la materia básica y transformarla en bien y abundancia. Rodeado por todas partes como estaba por las pérdidas, el terror y la confusión, por el espectro de la expulsión, los robos y los ataques físicos, el heroico magnetismo del *zaddik*, la sensación de que era el conductor viviente y deslumbrante como el relámpago de unas fuerzas inmensas e imponderables, capaz de obrar *miracula* y *mirabilia*, milagros y maravillas, por fuerza tenía que poseer un atractivo inmenso.

Por la misma razón, eran precisamente las pretensiones que tenía el *zaddik* de ser «el fundamento del mundo» lo que más irritaba a sus críticos, tanto entre los tradicionalistas como entre los *maskilim* ilustrados, intentando estos últimos por todos los medios alejar a los judíos de lo que rechazaban por considerarlo un hechizo infantil. Pero el culto de lo práctico no podía compararse con la emoción

provocada por la faceta magistral y mágica de los *zaddikim*. Los peregrinos seguían acudiendo a ellos, entregándoles su lealtad y creyendo que de ese modo alcanzaban un estado de santidad. En ocasiones algunos *zaddikim* hasídicos como Nahman de Bráslav llegaron a viajar a Palestina, al menos durante un breve espacio de tiempo, pero muchos cultivaron a propósito la idea de que sus cortes eran pequeñas reproducciones de Jerusalén. Se decía que el rey David bailando ante el Arca Sagrada era el prototipo de sus propias exultaciones musicales. Su centro de residencia, el *kloyz*, donde congregaban a sus seguidores para el estudio y la oración, era su sanctasanctórum. La corte de un gran *zaddik* era lo más cerca del Templo que se podía llegar, y con eso bastaba. «Cuando llega uno a Lublin —escribía un admirador de Yaakov Yitzhak Horowitz, el Vidente de Lublin—, se imagina uno estar en la tierra de Israel; el patio de la casa de estudio es Jerusalén; la casa de estudio propiamente dicha es el Monte del Templo; el apartamento [del Vidente-*zaddik*] es el atrio [del Templo]; la galería, el Santuario; y su aposento, el Santo de los santos. La propia *shejiná* habla por sus labios.»[\[55\]](#)

Rodeados de discípulos y admiradores, seguidos (literalmente, en plena calle) por jóvenes llenos de unción, los *zaddikim* de comienzos del siglo XIX podían llegar a pasarse de la raya, adoptando un talante de arrogante santidad que habría sorprendido al Besht y al Maggid. Israel Friedman, el *zaddik* de Ruzhyn, se construyó una residencia neobarroca de proporciones palaciegas; tenía un tronco de cuatro caballos blancos (algunos decían que seis) para tirar de su coche; cultivaba cuidadosamente un aislamiento principesco, concediendo solo un acceso limitado a su persona; y, como a su antepasado Dov Ber, le encantaban las comidas en silencio. Alexander Bonar decía que solía viajar con un séquito de tres carrozas con cientos de carretas y carros más pequeños y miles de devotos que lo seguían en fila. Cuando se detenía en cualquier fonda durante esos desplazamientos, algunos estudiantes deslumbrados por su aureola recibían permiso para acercarse de puntillas a la ventana de su habitación y mirar al

zaddik mientras dormía. Aquellos aires principescos hicieron que se creara enemigos, dos de los cuales acabaron por ser asesinados. En 1822, Israel Friedman fue acusado, sin demasiadas pruebas, de ser cómplice del crimen y fue encerrado en una prisión durante casi dos años. Cuando salió de la cárcel cruzó la frontera y pasó a Bukovina, en los confines de la Galitzia austríaca, y se estableció en Sadagora, donde volvió a establecer su corte con mayor magnificencia aún en una mansión con torreones y almenas; en una de sus alas se encontraba la casa del *zaddik* y en la otra una gran sinagoga. Las autoridades austríacas no tardaron en darse cuenta de que la economía de servicio que enseguida se desarrolló en torno a la corte del *zaddik* de Ruzhyn había convertido una localidad atrasada en una ciudad próspera, y se resistieron a las exigencias llegadas desde un lado y otro de la frontera que reclamaban su clausura.

Cuando Leopold von Sacher-Masoch visitó Sadagora en 1857, encontró la corte del *zaddik* en todo su esplendor, pero siendo quien era prestó especial atención a las mujeres.

Subimos las escaleras, pasamos a una antesala y de pronto nos encontramos en una gran sala en la que se hallaban reunidas las mujeres de la casa, la esposa del *zaddik* y sus nueras, sus hijas y sus sobrinas. Tuve la sensación de verme transportado al harén del sultán de Constantinopla. Todas aquellas mujeres eran hermosas, o al menos bonitas; a la vez sorprendidas y divertidas, todas nos miraban con sus ojos negros, grandes y aterciopelados; todas llevaban vestidos mañaneros de seda y largos caftanes de seda o de terciopelo, ribeteados y forrados con pieles caras: seda amarilla y rosa, terciopelo verde, rojo y azul, pieles de ardilla, de armiño, de marta común y de marta cibelina. Las mujeres llevaban cintas para el pelo guamecidas de piedras preciosas, y las chicas jóvenes lucían largas trenzas con perlas entretejidas.[\[56\]](#)

Los torreones de ladrillo rojo siguen en pie, aunque la sede de los rabinos de Sadagora está ahora en Israel. Christian Herrmann, que se dedica a documentar fotográficamente lo que queda de esas comunidades, nos informa de que el edificio está a punto de venirse abajo. No hay por allí ningún Borís Slobodnyuk que se erija en héroe de su restauración. La *shefá* se ha mudado de residencia.

IV. LOS NIÑOS

Un día de mucho frío de 1835, un joven aristócrata, hijo ilegítimo, pero fruto, en cualquier caso, del amor, lo suficiente para ser llamado *Herz*, «corazón», por su malvado papáito, se encontró con una multitud de niños pequeños vestidos con pellizas. Aleksandr Herzen estaba a punto de cumplir una condena de destierro en Viatka, al nordeste de Rusia, lejos de la escena del delito que había cometido: asistir a un concierto en el que el músico y compositor Mijaíl Sokolovski había cantado, como de costumbre, algunas versiones de sus canciones poco respetuosas con la majestad soberana del zar Nicolás I. Para la Tercera Cancillería, los conciertos de Sokolovski constituían asambleas notorias de agitadores y demagogos sediciosos. Pero resultaban muy útiles para identificar los perjuicios que pudieran ser atajados antes de que se volvieran más peligrosos. ¡Así que, a Viatka con ese bastardo mimado de Herzen!

El joven estudiante de apenas veintitrés años se preguntó en voz alta quiénes eran aquella pandilla de niños chicos. No tenían muy buen aspecto; de hecho, estaban medio muertos, tenían los labios pálidos y sombras amoratadas alrededor de los ojos hundidos, con una lividez febril, pensó. Iban acompañados del oficial que los vigilaba. «Es un asunto muy feo —respondió el hombre ante la curiosidad de Herzen—. No haga preguntas; le causaría mucha pena.» Y por un momento o dos se la causó.

«¿Sabe usted? —siguió diciendo el oficial—. Han reunido una multitud de malditos niños judíos de ocho o nueve años. No sé decirle si se los llevan a la armada o qué van a hacer con ellos. Al principio las órdenes fueron que los trasladáramos a Perm, luego hubo un cambio de directrices y ahora los llevamos a Kazán. El oficial que me los entregó dijo que es terrible, y así es. Una tercera parte se largó por el camino [el oficial señaló la tierra con la mano]. Ni siquiera la mitad llegará a su destino.»

¿Una epidemia?, preguntó Herzen. «No, nada de epidemias, pero simplemente

caen como moscas. Un niño judío, ¿sabe usted?, es una criatura frágil, carece de fuerzas, como un gato aún sin pelechar; no está acostumbrado a caminar por el barro durante diez horas y a comer solo galleta, a estar entre desconocidos sin padre ni madre ni caricias de ninguna clase. Tosen y tosen hasta que a fuerza de toser se van a la tumba. Y yo me pregunto, ¿para qué valen? ¿Qué pueden hacer con unos niños chicos?»

En espera de las carretas que los condujeran miles de verstas lejos de sus hogares en la Zona de Asentamiento, los niños se habían colocado de cualquier manera en filas. Eran «cantonistas», reclutados para ir a las escuelas militares hasta que cumplieran los dieciocho, y obligados luego a prestar servicio durante otros 25 años en el ejército o en la armada rusa. «Fue uno de los espectáculos más lamentables que he visto en mi vida —escribiría Herzen, retorciéndose las manos—, aquellos pobres niños, aquellas pobres criaturas. Los chicos de doce o trece años quizá habrían logrado sobrevivir, pero estos muchachitos de ocho o diez [...] ni siquiera una pincelada de pintura negra podría plasmar semejante horror en un lienzo [...] aquellas criaturas enfermas, sin atención ni cariño alguno, expuestas a la crudeza del viento que sopla del Ártico sin encontrar estorbos, iban derechas a la tumba.»^[57] Herzen se hundió en el asiento de su carruaje y no pudo contener las lágrimas.

Más tarde llegaría a hacer toda una carrera de compasivo defensor de causas perdidas, y el horror que el espectáculo de aquellos pequeños judíos medio muertos suscitó en él sería una muestra típica de su generosidad impulsivamente humana. Pero, aunque de los setenta mil reclutas que fueron enrolados de esta forma entre 1827 y 1854, cincuenta mil eran en efecto menores, en muy pocas ocasiones eran tan jóvenes como los que describe Herzen. Los doce años —cosa que de por sí ya es bastante brutal— era la edad reglamentaria para enrolarlos en el ejército, aunque Michael Stanislawski ha encontrado al menos un caso de un niño de cinco años. En la cohorte reclutada en 1829 había algunos niños que todavía estaban perdiendo los dientes de leche, de modo que los funcionarios encargados de registrar su reclutamiento llegaron a la conclusión de que aquellas

criaturas no podían ser mayores de ocho años.[\[58\]](#) A todos esos menores de edades tan extremas se les añadía en sus solicitudes de ingreso en la milicia el número de años necesarios para que constara que tenían los doce reglamentarios.

El zar (cuyo fallecimiento en 1855 desencadenó un estallido de regocijo entre los judíos) no era ningún monstruo, pero desde luego era un autócrata experto en ingeniería social. Cuando se quedó con la parte del león de lo que quedaba de Polonia-Lituania en 1797, Rusia adquirió también una población judía enorme, que en 1815 ascendía a 1,6 millones del total de los 46 que componían la población total del imperio. Aunque ahora se hallaban limitados a residir en la Zona de Asentamiento, no se podía permitir que un número de habitantes tan elevado formara un Estado separado dentro del imperio, aislado del resto por su lengua, sus hábitos y su historia. Ya en 1802 Alejandro I había creado dos Comités para la Organización de la Vida Judía, uno en Varsovia y otro en San Petersburgo. Los dos seguían los pasos del edicto de 1789 promulgado por el emperador de Austria José II, sobre todo en lo tocante a la creación de escuelas estatales laicas para los niños judíos, aunque nunca llegaron a ofrecer la emancipación civil plena una vez completado el proceso de transformación social. Cuando se presentó esa misma propuesta durante los debates celebrados en Polonia en 1790, un adversario de la medida dijo que no podía contemplarse semejante cosa hasta que los judíos se hubieran quitado de encima la lepra y la sarna que evidentemente padecían, y se aproximaran un poco a los verdaderos seres humanos. Las medidas iniciadas durante la época reformista de Alejandro I fueron las clásicas respuestas que se habían dado cada vez que un gobierno preguntaba qué se podía hacer con los judíos: educación laica, obligatoria si fuera necesario, junto con una dosis mínima de educación religiosa judía, supervisadas ambas por el Estado; enseñanza en la lengua vernácula de la patria y quizá la supresión de las viejas formas de autogobierno judío, en especial sus tribunales. A veces, como había sucedido en toda Europa, estas propuestas llegaron de los propios judíos. La luz guía de los comités de Alejandro I, un magnate de Podolia, el príncipe Adam Czartoryski (uno de los pocos polacos en

los que confiaba el zar, o al menos por el que se sentía hechizado), había discutido todos estos asuntos con Mendel Leffin de Sátanow, preceptor de sus hijos, al que solía llamar «querido Mendel».[59] Las reformas de Alejandro, de haberse llevado a efecto sistemáticamente, quizá incluyeran, como las de José II, el servicio militar, pues se entendía que para que un individuo fuera considerado un súbdito más era indispensable que cumpliera con la obligación de servir a la patria. En Polonia se acordó que, tras prestar diez años de servicio, un judío obtendría los derechos de ciudadanía, idea que los rusos se mostraron reacios a aceptar. (En tiempos del sistema de Nicolás I ningún judío, por mucho tiempo que hubiera prestado servicio militar, podía llegar nunca a oficial.)

Pero Alejandro actuó con cautela. La Zona de Asentamiento, la enorme franja de territorio que asignó a los judíos y que se extendía desde la provincia de Kiev hasta el Báltico, no debía entenderse como una especie de enorme corral o como un gran gueto territorial al que los asquenazíes tuvieran que ser conducidos en manada. Simplemente coincidía con las tierras en las que, por lo demás, llevaban largo tiempo establecidos los judíos ucranianos-polacos-lituanos. Bien es verdad que, como deferencia a la alarma mostrada por los mercaderes rusos (fueran los que fueran) de Moscú y San Petersburgo ante la perspectiva de la competencia con los judíos, a estos se les prohibió residir en esas dos grandes ciudades. En Varsovia su zona de residencia se restringió. Pero incluso allí hubo excepciones significativas. Los mercaderes agremiados, que eran muy numerosos, podían ir a las ciudades para asistir a las ferias y establecerse en ellas durante seis meses. Según la nueva normativa rusa, también en otros sentidos los judíos gozaban de derechos inalcanzables en otros países. Por ejemplo, podían ser miembros de los consejos municipales dentro de la Zona de Asentamiento, medida que causó tanta consternación que su número se redujo y solo se permitía su elección en una lista distinta de la de los no judíos.

Una de las medidas de ingeniería social introducidas por Alejandro I no llegó a funcionar nunca. En 1804, en respuesta a los previsibles murmullos de protesta que decían que los judíos estaban reduciendo a los campesinos a una hueste de

borrachos y mendigos gracias al dominio que ejercían de la industria de los licores, se aprobó un edicto en virtud del cual se les prohibía fabricar cerveza y destilar aguardiente, además de poseer tabernas o fondas en las zonas rurales. Como el número de judíos que ganaban dinero con esa actividad era muy grande (aunque la fabricación y la venta de vodka no fuera la forma primordial que tenían de ganarse la vida), la medida, de haber sido puesta en vigor, habría acabado en buena parte con sus medios de vida. Durante algún tiempo dio la impresión de que los judíos iban a ser expulsados de un mundo rural que era todo lo que habían conocido, generación tras generación, y que iban a ser enviados a las ciudades de Podolia y Lituania, donde se convertirían en una carga para una economía ya muy apurada. Sin embargo, el trastorno ocasionado fue solo transitorio. Muchos nobles de Polonia y Lituania que habían mantenido sus haciendas tras los repartos de las tierras hicieron saber que eliminar a los judíos del negocio del licor habría acarreado una pérdida masiva de ingresos para ellos y para el gobierno, pues el capital proporcionado por el arriendo del monopolio no llegaría nunca a ser sustituido por otro del mismo nivel. Sus quejas resultaron lo bastante persuasivas como para garantizar que, aunque la ley de 1804 siguiera vigente sobre el papel, y fuera reforzada incluso por otro decreto de 1817 que prohibía del todo que los judíos participaran en el comercio de licor, ninguna de las dos medidas llegó a ponerse en práctica. El tabernero judío, con su vodka siempre en la bodega, seguiría siendo un elemento fijo del paisaje humano de la Zona de Asentamiento durante muchas generaciones. Todavía a finales del siglo XIX la familia de mi abuelo materno en el distrito rural situado a las afueras de Kowno [Kaunas], en Lituania, además de dedicarse al transporte de madera por vía fluvial estaba metida en buena parte en el negocio del aguardiente, actividad que uno de sus miembros trasladó a Londres, primero montando una taberna en el Soho y luego dedicándose a la importación de champaña rosado para los ingleses sedientos de burbujas después de la Primera Guerra Mundial, cuando además anglicanizó su apellido y pasó a llamarse

Strongwater.

La planificación social autocrática se reanudó cuando Nicolás I subió al trono en 1825. Los judíos tendrían que ser desalojados de los pueblos y obligados a establecerse en las ciudades del interior. En 1843, Sátanow cayó víctima de una ley que expulsaba a los judíos de cualquier población situada a cincuenta verstas (poco más de cincuenta kilómetros) de la frontera de Austria y Prusia, ostensiblemente con el fin de cortar las actividades de contrabando. Durante varias generaciones (aunque no para siempre) Sátanow, en lo alto de su colina, se convirtió en una ciudad fantasma. Los judíos ya habían recibido la orden de adoptar apellidos adecuados. La sublevación aristocrática de los decembristas, que estalló el mismo año de la ascensión al trono de Nicolás I, había convencido al monarca, joven y austero, de que toda Rusia necesitaba empaparse del código de patriotismo, religión y obediencia al zar. Eso incluía a los *zhyd*, como los llamaba Nicolás. El monarca no tenía muy buena opinión de aquella gente, aunque reconocía, poniendo cara de asombro, que se habían mostrado sorprendentemente leales durante la invasión francesa de 1812, «arriesgando incluso sus vidas para ayudar». No obstante, en su diario se repiten la mayor parte de las veces clichés antisemitas de todo tipo. «Sacan el jugo al pueblo llano con sus tretas [...] saben cómo oprimir y engañar al pueblo sencillo, tomando como garantía colateral de sus préstamos el trigo de verano todavía sin sembrar [...] Son verdaderos chupasangres que se pegan como sanguijuelas a las provincias en decadencia hasta dejarlas secas.»^[60] Había varias curas para esta enfermedad social: desalojar a los judíos para que se dedicaran a la agricultura (en un principio se pensó que Siberia sería su destino ideal) y mantenerlos apartados del préstamo de dinero. Pero el remedio más verosímil, pensaba Nicolás, sería el servicio militar.

El zar creía honrar de esa manera la memoria de su antepasado Pedro el Grande, que también había pensado que el ejército debía ser una escuela social; pero Nicolás se entusiasmaba todavía más ante el espectáculo de un regimiento en formación, y sus sueños se verían colmados con los destellos de los sables y

los retumbos del cañón. También otros grupos con los que convenía utilizar una buena instrucción militar para que siguieran los verdaderos caminos de Rusia — los Viejos Creyentes, los pietistas, los tártaros, etc.— se verían obligados a ingresar en la milicia. Pero ante y sobre todo, y entre otras razones debido a su enorme número, la población de estudio en este sentido tenía que ser la judía. Nicolás presentó las directrices generales del plan, que se convertiría en ley en 1827, a un fiel consejero suyo, Nikolái Novosíltsev, director de la Tercera Cancillería y por lo tanto no precisamente un alma piadosa, que, para sorpresa del zar, le dijo que era impracticable, inhumano y tal vez peligroso por la desafección que podía generar. Aunque abrigaba la esperanza de que la prestación de un servicio prolongado en el ejército, sobre todo en el caso de los jóvenes, facilitara la conversión, Nicolás no era ni tan iluso ni tan cruel como para considerar que esa era toda la finalidad del plan. Tanto su padre como él habían mantenido a los judíos en sus *kehillot*, cada una de ellas gobernadas por su correspondiente *kahal*, y desde luego habían elevado a la categoría de derecho absoluto la libertad de llevar a cabo en público sus cultos. Había algo además en la piedad de los rabinos hasídicos que Nicolás no consideraba del todo ofensivo. Por lo tanto, cabía deducir que a los cantonistas adolescentes y de hecho a los soldados ya graduados se les permitiría guardar los preceptos de su religión salvo cuando interfirieran activamente en sus obligaciones militares. Algunos ayunos y algunas fiestas podían suprimirse; los judíos podrían hacer la comida de Pascua por separado con sus consabidas *matzot*; y se los podría eximir de algunos trabajos el sábado. Hasta ahí muy bien, respondió Novosíltsev, pero, como había que mandarlos a miles de verstas de la Zona de Asentamiento, ¿dónde iban a encontrar comida kosher? ¿De dónde iban a sacar a los rabinos y a los cantores que oficiaran y presidieran los servicios religiosos? Era una normativa que resultaba desesperante, y los hombres desesperados no resultan buenos soldados y menos aún soldados leales. A pesar de todo, Nicolás siguió adelante con sus planes.

Cuando se hizo pública la noticia, el pánico se apoderó de manera masiva de

los *shtetlach* en la Zona de Asentamiento. El *Apter Rebbe* (el Rabino de Apta u Opatow), sentado en un alto sitio, convocó un ayuno de arrepentimiento, pues tamaño grado de opresión (como todas las demás opresiones) solo podía ser consecuencia de los pecados de los propios judíos. Se exploraron todas las posibilidades de intercesión imaginables. ¿Podría llegarse a un acuerdo y suplir el reclutamiento por un impuesto colectivo (el viejo recurso usado ante las amenazas más severas, en general las de conversión forzosa)? No era posible (aunque a determinados individuos se les permitiría presentar un sustituto siempre y cuando fuera también judío). En todo caso, se recaudó dinero en toda la Zona de Asentamiento con la esperanza de sobornar a cualquiera que lograra hacer cambiar de opinión al zar. Tampoco aquellos esfuerzos dieron fruto. Los padres se dispusieron a esconder a sus hijos, pues ¿acaso no se decía que entregar voluntariamente a un hijo a una vida lejos de su hogar y de la *shul* para que quizá acabara convirtiéndose al cristianismo equivalía a matarlo? Se hizo saber que todo aquel al que se pillara escondiendo a sus hijos sería castigado con una severidad terrible. Muchos decían que los padres infligían a sus hijos pequeñas lesiones para que se librasen del reclutamiento, pero como no había unos requisitos físicos mínimos para que un muchacho fuera considerado válido para el servicio militar tampoco este expediente sirvió de nada. Además, eso era todo lo que un padre podía hacer por su hijo. Cuando los judíos por fin se resignaron a su suerte, las peticiones presentadas serían cada vez más desesperadas y patéticas. Una de ellas, proveniente de Vilna, declaraba: «Solo os suplicamos que a nuestros hijos no se les prohíba observar los ritos de su fe, en la idea de que esa observancia será el medio de fortalecer su servicio militar».

[\[61\]](#)

En la memoria popular, el reclutamiento de niños y adolescentes se ha convertido en una de las mayores atrocidades infligidas a los judíos, comparable a la esclavitud de los hebreos en Egipto, la persecución de Antíoco IV Epífanes o la Inquisición. Cuando yo era un chiquillo, en la década de 1950, si alguien preguntaba a un *zeyde* [«abuelo»] o a una *bubba* [«abuela»] oriundos de Lituania

por qué sus padres o ellos habían venido a Inglaterra a finales del siglo XIX, respondían: «Para escapar de los *khapper*», los secuestradores de niños que llegaban en plena noche para llevarse a los pequeños derechos al cuartel y a la pila bautismal, aunque semejantes horrores eran ya cosa de un pasado remoto. Como han demostrado Michael Stanislawski y Yohanan Petrovsky-Shtern, la verdad histórica es mucho más compleja e inquietante. Puede que el zar tuviera los habituales prejuicios ridículos contra los *zhyd*, pero lo que planteaba tampoco era una conversión forzosa de los judíos a la Iglesia ortodoxa. Por supuesto, a los cadetes hebreos les echaban toda clase de sermones, y entre una tercera parte y la mitad de ellos acabaron convirtiéndose, pero los cristianos nuevos del ejército no eran tratados de forma distinta a los judíos de uniforme que seguían fieles a su religión. Cuando Pável Kiselióv, ministro de Nicolás, escribió que esperaba que la experiencia militar trajera consigo un «acercamiento» de los cristianos y los judíos de Rusia y acabara con las supersticiones «talmúdicas», quería decir que con ella esperaba lograr avances que acabaran con la separación de unos y otros, y que desapareciera la desconfianza que los no judíos sentían respecto a aquella gente tan rara. Era la larga duración del servicio militar y sobre todo la separación de los niños del mundo de los *shtetlach* de lengua yídish que los arrojaba lo que inducía al zar a creer que la conversión llegaría, tarde o temprano, sin tener que recurrir a la fuerza.

Eso no implica que Nicolás I fuera la bondad personificada, ni que la experiencia de los niños cantonistas fuera un campamento de verano. El periodo de servicio que tenían que prestar los judíos era mucho más largo que el de los Viejos Creyentes y otros reclutas de etnia no rusa; sin duda porque el zar pensaba —y no se equivocaba— que eran un hueso más duro de roer. Y como Nicolás suponía que el mensaje del Evangelio era más probable que surtiera efecto en los niños más impresionables, la edad de enrolamiento para ellos se fijaba a una fecha más temprana que la prevista para los otros grupos. La experiencia inicial de los chicos enfermos a su llegada a la escuela militar podía

ser traumática. A los que se pensaba que pudieran tener piojos o cualquier otro tipo de infección se les untaba el cuerpo con azufre y brea, o incluso con una solución a base de excrementos de gallina, al parecer con el fin de descontaminarlos. Cuando los mandaban a la sauna o a los baños los relegaban al piso superior, caliente como un horno, con el fin de matar a los parásitos.[\[62\]](#)

Pero se hicieron también algunos esfuerzos realmente compasivos para intentar atajar algunas de las reservas planteadas por Novosíltsev. Aunque en el trágico episodio narrado por Herzen no haya ningún rastro de ello, a veces se permitía a los padres acompañar a sus hijos en el largo y duro viaje hasta las escuelas militares. Cuando el estado de los chicos era muy malo, eran los oficiales rusos los encargados de darles de baja, de modo que el oficial entristecido con el que habló Herzen tal vez no fuera un personaje de ficción, ni en su actitud compasiva ni en su estoicismo teñido de indiferencia. En beneficio de los cadetes cantonistas y de los niños judíos obligados a prestar servicio militar se tomaban las medidas necesarias para que pudieran observar los ayunos y las fiestas de rigor, e incluso el sábado. Se llevaban rabinos a los cuarteles para que presidieran los oficios religiosos, se reservaban salas especiales para celebrarlos y se suministraban velas, vino y taledes o mantos de oración. Petrovsky-Shtern señala que por esta época aparecieron en ruso algunas palabras nuevas, como *sykois* («Sukkós», la pronunciación asquenazí de Sukkot) y *roshachanu* (Rosh Hashaná, «Año Nuevo»), y lo hicieron por primera en el ejército y en la armada. En Ekaterimburgo, Tula y Tver se crearon sinagogas para los soldados judíos (y en Kronstadt para los marineros). En otros lugares (en Białystok, por ejemplo), había una organización llamada los Guardianes de la Fe que proporcionaba una sala comunitaria de culto y de reunión y, lo que era más importante, daba alojamiento temporal a las familias judías.

¿Quién era entonces responsable de la selección de todos aquellos niños tan pequeños? La respuesta es realmente dolorosa: los propios judíos, a través de los *kahal* encargados de proporcionar la cuota exigida de reclutas. Dentro de la comunidad, algunas categorías estaban exentas del reclutamiento: el rabino y un

cantor, así como todos aquellos cuyas ocupaciones comerciales o industriales pudieran ser consideradas indispensables. Los agricultores de Khersón y otros lugares se hallaban asimismo protegidos. Pero tarde o temprano había que hacer una selección. Era entonces cuando la discusión de los «regentes» nombrados por el *kahal* para llevar a cabo el trabajo sucio entraba en una zona de tinieblas infernales. Algunos dirían: «No es cosa nuestra, por nuestros pecados, esta iniquidad nos la han impuesto, pero bueno, ahora tenemos la obligación de pensar en proteger a nuestro pueblo lo mejor que podamos». Y primero pensarían en quiénes no debían marchar: los padres jóvenes con hijos pequeños y niños a su cargo; otros con oficios de los que el *shtetl* no pudiera prescindir. Como al fin y al cabo todos somos humanos, las familias del *kahal* no iban a mandar a los suyos al matadero. Luego el dedo señalaría a aquellos a los que supuestamente se podía sacrificar, que eran, por supuesto, los más pobres, los débiles y los jóvenes. Pensando en la posibilidad de perder a sus hijos, los padres desesperados los esconderían antes de que fuera demasiado tarde, momento en el que los *khapper*, los secuestradores contratados por el *kahal*, los atraparían o se los llevarían en la oscuridad de la noche. Israel Itzkowitz, que solo tenía siete años cuando se lo llevaron de Plotzk (Płock), describe con toda precisión cómo era aquella separación traumática y violenta: a los niños les echaban encima un chaquetón de piel de oveja y luego los cargaban en un carro o una carreta, y se formaban así los convoyes que los conducían hacia el este o hacia el norte.

Itzkowitz cuenta a continuación el purgatorio de gritos y golpes que solo acababa cuando los pequeños, tarde o temprano, aceptaban el bautismo. Pero Israel logró sobrevivir a los malos tratos y llegó a ver cómo Alejandro II, el sucesor de Nicolás I, proscribía el reclutamiento de menores y facilitaba, cuando era posible, el regreso de los chicos al hogar paterno. Aunque la Iglesia ortodoxa se negaría a reconocer el regreso a su primitiva fe, Itzkowitz volvió a abrazar el judaísmo e insistió en ser tratado como un veterano judío. Los mejores testimonios de que disponemos indican que tanto las tasas de mortalidad como las de conversión de los reclutas fueron menos dolorosas de lo que suponen las

hipótesis de Herzen y la memoria popular judía. No obstante, esos cincuenta mil niños existieron: el soldado niño —escuálido, asustado y tosiendo dentro de su abrigo de piel de oveja, intentando cargar con su fusil al hombro y mantenerlo en su sitio mientras hacía la instrucción— no fue un mito.

El rigor ordenancista no sería la única vía usada por los rusos para deshacerse de los jóvenes judíos. Estaba produciéndose lo que pretendía ser una transformación cultural, en gran medida forzosa. En adelante los hebreos serían obligados a escribir los documentos comerciales, legales y civiles solo en alemán, polaco o ruso. A partir de 1836 se llevó a cabo un esfuerzo masivo por someter los libros en hebreo al escrutinio de los censores del Estado (todos ellos judíos obligatoriamente conversos que fueran capaces de leer las obras), y las imprentas de Slavuta y Vilna que habían estado al servicio de todo el Asquenaz oriental —del tabernero que tenía tres o cuatro libros en su estantería, del rabino que tenía hasta setenta o cien, del mercader urbano que quizá tuviera incluso más— fueron cerradas arbitrariamente en su totalidad. También el aspecto físico y la vestimenta serían regulados. El uso en público del casquete o kipá sería criminalizado, lo mismo que el de otros elementos definidos como típicamente judaicos. Pero los judíos hasídicos respondieron adoptando el traje del comerciante polaco-ruso: el *shtreimel*, el sombrero negro de piel de zorro encima de la *yarmulka*, el abrigo largo negro con cinturón y las medias blancas que solían usar los mercaderes de San Petersburgo. Esa es la vestimenta que siguen llevando en Jerusalén y en otros lugares, la que todo el mundo se imagina que es el traje típicamente judío, y la que, congelada con el paso del tiempo, se ha convertido efectivamente en eso. También fueron proscritos los tirabuzones y la barba, pero a nadie se le ocurrió echar mano de las tijeras, de modo que la normativa fue más o menos pasada por alto.

La educación se convertiría en el verdadero campo de batalla. Siempre hubo judíos partidarios de la modernización que se mostraron tan ansiosos como los ministros de educación rusos por negar el monopolio de la enseñanza judía a los *hasidim*. Su misión no era liquidar la educación tradicional judía, sino crear

dentro de ella un espacio que diera cabida a los conocimientos modernos necesarios para hacer de los judíos súbditos útiles (de nuevo esta palabra) del zar. Cuanto más extendía sus redes el hasidismo, más decididos se mostraban los paladines de la Ilustración de los judíos orientales a defender que los niños de los *shtetlach* tuvieran a su alcance las disciplinas modernas: la lengua rusa y quizá también la alemana, las matemáticas y la historia de Rusia. En 1826 se había creado una escuela modelo según estas líneas en la nueva ciudad portuaria de Odesa; y luego, en 1838, vinieron otras en Kishiniev y en Riga. Muchos de los defensores más celosos de la nueva educación, como Salomón Maimón, habían realizado un largo viaje cultural desde el *shtetl* hasta Berlín para beber de las fuentes de la reforma alemana, y habían llegado a pensar que era perfectamente posible que la educación religiosa y secular compartieran las horas y el espacio en las mentes de los chicos.

En Sergéi Uvárov —el ministro de educación de Nicolás I, clasicista por vocación, brillante y artero— los modernistas encontraron un patrono y un colaborador entusiasta. El plan era poner toda la educación judía de Rusia bajo la supervisión del Estado. En adelante dos tipos de profesores trabajarían bajo el mismo techo: unos, judíos, seguirían enseñando los textos religiosos; y otros, judíos o cristianos, se encargarían de enseñar las nuevas materias. Los que quisieran seguir yendo a aprender con los rabinos podrían hacerlo, pero en seminarios supervisados también por el Estado. En cualquier caso, generaciones de judíos de la Zona de Asentamiento se criarían en adelante como verdaderos rusos, obedientes como todos los demás al *ethos*, acuñado por Uvárov, de autocracia, religión y nacionalismo.

Para llevar a cabo esa revolución Uvárov sabía que iba a necesitar rabinos bien dispuestos que contribuyeran a abrir la puerta de la resistencia. Había un candidato evidente para desempeñar esa tarea tan ingrata: el director de la escuela de Riga, Max Lilienthal, de veintitrés años, educado en Múnich y lleno de seguridad en sí mismo, cuando no de arrogancia. Lilienthal enseñaba y predicaba en alemán y esperaba que los judíos dominaran la lengua de la

Ilustración. Al cabo de cinco semanas de íntimas conversaciones con Uvárov (en un ejemplo de colaboración de por sí sorprendente), Lilienthal fue contratado para elaborar un plan de reforma educativa. Pero cuando se lo planteó a los rabinos de Vilna, el joven profesor fue tratado al punto como un agente de un Estado extranjero, y su proyecto fue considerado un caballo de Troya que no perseguía más que la conversión al cristianismo. Durante la gira que emprendió con el fin de tranquilizar a los rabinos hasídicos, se vio envuelto en una tormenta de odio. En Minsk fue objeto de un bombardeo de insultos, maldiciones y proyectiles. Su llamamiento al Estado para que impusiera sus medidas si no lograban ser acordadas por las buenas no ayudó precisamente a su causa. Los *hasidim* siguieron mostrándose suspicaces, y los *maskilim* partidarios de la modernización se sintieron ofendidos por su acercamiento a los tradicionalistas.

Pero hubo lugares en los que sus ideas arraigaron: en la Nueva Rusia del sudeste de Ucrania, en Kishiniev, y sobre todo en Odesa. Allí, lejos del corazón del hasidismo, las nuevas escuelas tenían más probabilidades de ser aceptadas. Enormes cantidades de emigrantes llegaban a aquellas ciudades, en las que para espanto de los rabinos el ruso no tardó en convertirse en la lengua habitual en las aulas, los cafés y las tiendas junto con el yídish. Y por fin había una escuela para niñas judías en la que no solo se enseñaba a bordar. Los jóvenes se afeitaban y marchaban a Odesa. Las esposas jóvenes se negaban a afeitarse la cabeza y también se marchaban a Odesa, arrastrando consigo a sus maridos. ¿Qué estaba pasando? Los rabinos ponían el grito en el cielo y aseguraban que «las llamas del infierno arden a diez kilómetros de Odesa». Pero eran más los que escuchaban el canto de sirenas que decía «Lebn vi got in Odes» —«Se vive como Dios en Odesa»— y volvían la espalda al *shtetl*.

Max Lilienthal había sido tratado por casi todos como si no fuera un rabino de verdad, sino como un apóstata en todo menos en el nombre. Cuando el proyecto de ley de educación fue aprobado en 1844, se hallaba en Berlín casándose con una hermosa joven de familia de mentalidad modernista. No volvería a Rusia, pero tampoco se quedaría allí. Estaba buscando algún otro sitio en el que pudiera

uno ser un buen rabino alemán sin tener que escuchar y aguantar los gritos que decían que estaba conduciendo a los judíos derechos a la Iglesia, que su nombre debería ser borrado y sumado al de los paganos, algún sitio en el que no se oyeran todos esos reproches y *meshugás*; y ese lugar se llamaba Nueva York.

Americanos

I. UNA CASA PARA URÍAS; UN ARCA PARA NOÉ(12)

Uriah Phillips Levy iba a hacer la *aliyá*: su ascenso a un lugar santo. El sitio de veneración era una casa de Virginia situada en la cima de una colina de poca altura, a unos siete kilómetros al este de Charlottesville. Había sido diseñada por su propietario y arquitecto autodidacta, Thomas Jefferson, para que se pareciera un poco a la villa de lord Burlington en Chiswick, que, a su vez, había sido modelada más o menos a imitación de una villa de Andrea Palladio, la Rotonda, a las afueras de Vicenza. El propietario-arquitecto, del que todos decían que era el hombre con la erudición más enciclopédica del Estado de Virginia, cuando no de toda la república norteamericana, debía de estar al tanto de todo esto. En su biblioteca se podía encontrar el *De architectura*, de Vitruvio, la biblia del estilo clásico. En consecuencia, la fachada de ladrillo tenía carácter ornamental y constaba de una columnata, y un pórtico rematado por un frontón por encima del cual se elevaba una cúpula achatada. El pórtico daba paso a un vestíbulo de entrada de altos techos. Pero en vez de la habitual galería de retratos de antepasados, de las paredes colgaba una gran variedad de objetos de los nativos americanos, muchos de ellos enviados a Jefferson por los exploradores de las tierras del oeste, Lewis y Clark. Saludando a los visitantes podían verse cornamentas de alce, huesos de mastodonte y cuernos de borrego cimarrón o muflón canadiense (*ovis canadensis*). Había también escudos, flechas y puñales

de los indios; un traje de ceremonia de cuero de búfalo, curtido con los sesos del propio animal, perteneciente a los indios mandan, extendido y decorado con escenas de batallas entre mandan y sioux, y hermosas labores de *quillwork* realizadas a base de púas de puercoespín. Sí, el busto de Voltaire esculpido por Houdon sonreía desde lo alto de un pedestal a la pirámide de Keops modelada en corcho; pero a nadie le hacía falta que le dijeran que estaba en la «sala india» de Jefferson para comprender que aquella estancia tan amplia era una declaración tan estadounidense como el texto escrito por el propio Jefferson en 1776 que proclamaba la independencia del país. La sala india era un gabinete de curiosidades de su propietario y coleccionista, pero además era una revelación de la maravilla viviente que era América.

Era un poco jactanciosa, pero no vulgar. Jefferson había situado la casa, llamada Monticello, no solo de manera que gozara de las brisas del verano, sino además según los dictados de una hermosa línea a mitad de camino entre el esplendor y la moderación. Era una villa republicana, un retiro en el que el cuerpo y la mente pudieran trabajar en una armonía acompasada, como correspondía a un presidente retirado que seguía siendo y sería por siempre un estadista-educador-filósofo-horticultor. Los 140 esclavos de los que dependía toda aquella estudiada elegancia, salvo los criados de la casa, habitaban debidamente lejos de la vista en Mulberry Row («paseo de las Moreras»), debajo y detrás de la frutería. Algunos otros operarios y peones de la finca se alojaban un poco más lejos, en Shadwell Farm.

Pero ahora, en 1834, Monticello había pasado a ser propiedad (excepto los esclavos, que habían sido vendidos a la muerte de Jefferson en 1826) de un judío: el teniente de la Marina de los Estados Unidos Uriah Phillips Levy.^[1] En el vecindario no a todos les gustaba este detalle. No tardarían en oírse en los salones de Charlottesville murmuraciones acerca de la rapacidad de los judíos. A los pobres, Jefferson Randolph, se decía, les había birlado la oportunidad de volver a adquirir la casa de su antepasado un odioso levita que había fingido apoyarlos en sus esfuerzos, mientras por la espalda intrigaba para robarles la

finca ante sus propias narices a precio de saldo. Cuando se habían quedado sin dinero, el israelita se les había echado encima, como siempre hacían los judíos. «Monticello pertenece ahora a un tal Levy —decía alguien con evidente repugnancia— que cobra a los americanos patrióticos, a los republicanos-demócratas, 25 centavos por la entrada.»

Todas aquellas habladurías eran una calumnia, pero pervivieron un siglo y medio. En cualquier caso, la compra que había efectuado Uriah Levy con sus diez mil dólares no había sido ningún negocio ventajoso. La finca en la que Jefferson había meditado, la que él mismo había explotado, en la que había planificado su política, en la que había inventado su universidad, en la que había recibido a hombres de nobles pensamientos, desde la que había mandado despóticamente a sus suspicaces vecinos, el único lugar en el mundo en el que, según decía, podía ser de veras feliz, en 1834 era una ruina. Cuando Jefferson había muerto el 4 de julio de 1826, cincuenta años después del día de la Declaración de Independencia, su hacienda se hallaba gravada por una aplastante deuda de 107.000 dólares.

Su último propietario había sido un hombre de hermosa apariencia, de rostro amplio y cabellera oscura, de mejillas impecablemente depiladas y de porte erguido y marcial. Desmontó las ventanas rotas y el tejado parcialmente caído del pórtico. Algunas columnas estaban ladeadas, como la figura de un borracho, en ciertos ángulos peligrosos. Otras se habían caído por completo, y sus fragmentos yacían diseminados aquí y allá sobre la tierra roja y cubierta de malas hierbas, dando la imagen de cualquier grabado aleccionador acerca de la suerte que acababan por correr los imperios. Las maravillosas huertas de Jefferson —los arriates de arbustos de distintos tipos de bayas, situados de modo que pudieran gozar del calor de un muro protector de piedra— hacía tiempo que habían desaparecido, lo mismo que las higueras y la magnífica cornucopia de nuevas verduras: espárragos y alcachofas, berenjenas moradas y blancas, brécoles, endivias, col marina y sésamo (pues Thomas Jefferson elaboraba su propia tahina, así como sus propios helados); también habían desaparecido las

escorzoneras que Lewis y Clark le habían traído de sus expediciones al oeste, los chiles mexicanos y los quince tipos distintos de guisantes ingleses, una afición que había desencadenado la institución de un concurso anual de guisantes para premiar a cuál de los hortelanos locales llevaba en primavera a las mesas de Virginia una cosecha más dulce. Y el huerto, con sus dieciocho preciadas variedades de manzanas (Newtown Pippin, Spitzenburg y Hewe's Crab, entre otras), las 38 variedades de melocotones (Indian Blood Cling, Oldmixon y todas las demás), se había marchitado, los troncos de los árboles se veían cubiertos de escamas y estaban comidos de gusanos. Aquel edén había sucumbido y había quedado asfixiado bajo un océano de malas hierbas, y lo que quedaba de él era estrangulado por los sarmientos de las vides silvestres. Con lo que se encontró el teniente fue con hojas alicaídas de tallos amarillentos de maíz, así como con una hilera de moreras, cuyas hojas, como papel, se caían rendidas, reliquia de la vana obsesión del anterior propietario de Monticello por la producción de seda.

El primer comprador fue un boticario de Charlottesville y predicador laico, James Turner Barclay, cuyas otras imperiosas aficiones eran la electricidad y la arqueología bíblica, la cual, según creía, había de confirmar la verdad literal de las Escrituras. Varios años después de que vendiera Monticello a Uriah Levy, Barclay viajaría a Palestina y, montado en mulas y en camellos, seguiría las huellas del Salvador y publicaría el libro *En la ciudad del Gran Rey. Jerusalén tal como era, como es y como será*. Sus seiscientas páginas y setenta grabados le proporcionarían la pequeña fortuna que le habían negado los gusanos de seda. Su familia había considerado Monticello el trasto inútil más colosal que cupiera imaginar, de modo que, cuando la puso en venta, Levy se la llevó por tres mil dólares menos de lo que Barclay había pagado por ella originalmente.

En el interior de la casa corrían por el polvo lustrosos escarabajos. Las estanterías de la «sala de los libros» de la que tanto se había hablado estaban vacías. En 1815 Jefferson había donado su gran biblioteca enciclopédica al Estado para que formara el núcleo de su biblioteca del Congreso. Pero cuando intentó vender un archivo con sus manuscritos, no encontró compradores. Un

año después de su muerte, en 1827, ansiosa por saldar como mínimo una parte de la deuda familiar, su hija Martha Jefferson Randolph y su albacea testamentario, el hijo de la anterior, Thomas Jefferson Randolph, habían puesto a subasta todo aquello que pudiera mantener a raya a sus acreedores. Levy no llegaría nunca a poseer los bonitos muebles de la mansión, muchos de ellos diseñados por el propio Jefferson, aunque fabricados por sus esclavos, que también habían sido subastados. (Levy compraría unas veinte piezas.) Tampoco llegaría a ser dueño de los retratos al óleo de los tres británicos que Jefferson consideraba las mentes más preclaras que había conocido el mundo, los padrinos intelectuales de la América libre: Francis Bacon, Isaac Newton y John Locke.

Tic, tac. Un aparatoso objeto seguía resonando en medio de todo aquel vacío y toda aquella mugre: el gran reloj hebdomadario patentado por Jefferson, movido por un conjunto de poleas y pesas de hierro que caían hasta tal profundidad que su inventor había tenido que practicar unos orificios en el suelo para dar cabida a su descenso. Y en la sala en la que había recibido a los grandes pensadores y estadistas, así como a los turistas patrióticos que viajaban hasta allí para visitar al sabio de Monticello, un bonito suelo de parquet de madera de haya y de cerezo seguía intacto debajo de una espesa capa de polvo. Había sobrevivido por defecto, pues Barclay no había considerado que valiera la pena levantar sus planchas de madera y venderlas de cualquier manera.

Nada en medio de toda aquella desolación logró enfriar el ardor de las emociones de Uriah Levy cuando tomó posesión de la casa. Para aquel oficial de Marina de cuarenta y pocos años, lo mismo que para casi todos sus correligionarios judíos, la Constitución había hecho de los Estados Unidos independientes el primer «santuario» de verdad del mundo moderno. Cuando en 1789 habían visitado Newport, en Rhode Island, durante la campaña en pro de la adopción de la Carta de Derechos, Washington y Jefferson habían sido efusivamente acogidos por Moses Seixas como libertadores y protectores. Washington había devuelto con amabilidad el cumplido (aunque con el estilo ligeramente ambiguo consistente en reciclar las palabras del propio Seixas),

alabando a «un gobierno que no concede su autorización a ningún tipo de intolerancia, ni asistencia alguna a la persecución».[2] Pero era Jefferson el que, como autor del proyecto de ley de libertad religiosa de la república de Virginia y, por tanto, indirectamente de la Primera Enmienda, que prohibía al Congreso aprobar cualquier tipo de legislación religiosa, era considerado por los judíos de América la segunda edición de Ciro el Grande. Durante su presidencia y después de ella fue objeto de nuevos laureles y elogios por parte de los ancianos de la comunidad, a juicio de los cuales su igualdad americana incluía no solo la libertad de cultos, sino también algo que les había sido negado en todos los demás rincones del mundo: el derecho sin restricciones a ejercer la ocupación que quisieran, incluido cualquier cargo público. Cuando en julio de 1829 el doctor Jacob de la Motta envió a Jefferson (y también a James Madison) una copia del florido discurso que había pronunciado durante la inauguración de la nueva sinagoga de Savannah, el presidente retirado respondió celebrando el destino de Estados Unidos como emancipadores de los judíos. «Suscita en él —decía Jefferson— la gratificante reflexión de que su país ha sido el primero en probar al mundo [...] que la libertad religiosa es el analgésico más eficaz contra la disensión religiosa [...] y se alegra de la restauración de los judíos, particularmente de sus derechos sociales, y espera que pronto se los vea tomar asiento en los tribunales de la ciencia como paso preliminar para que suceda lo mismo en la junta de gobierno.» Lo que quería decir Jefferson, por supuesto, era: educaos para que se os abran las puertas de los cargos públicos. Pero lo que, a juicio de la mayoría de los judíos, prometía Estados Unidos era la libertad sin restricciones para desarrollar cualquier trabajo para el que sus capacidades lo habilitaran. Casi todos los estados de la Unión habían abandonado, al menos sobre el papel, cualquier tipo de discriminación religiosa para el ejercicio de los cargos públicos. Solo en Maryland, entre 1822 y 1828, había habido una pequeña pelea con feos tintes para garantizar que la igualdad de deberes conllevaba igualdad de derechos. Al fin y al cabo, los judíos habían ayudado a la causa de la independencia sirviendo en las filas de la milicia patriótica. De modo

que ¿por qué no iba a poder haber soldados y marineros judeoamericanos y oficiales judeoamericanos?

La carrera de Uriah Levy vino a demostrar un concepto tan optimista como aquel. Levy prestó servicio en bergantines, balandras y goletas, en el *Spark*, la *Cyane* y en la *Gunboat 158*, había gobernado sus buques y los había hecho pasar bajíos y escollos, y había superado tormentas y batallas. Había sido capturado por los británicos (sufriendo un leve confinamiento en Ashburton, Devon), había perseguido a los traficantes de esclavos por el Atlántico y había patrullado la bahía de Túnez.^[3]

Ahora era el autoproclamado autor de la resurrección de Monticello. Uriah empezó por hacer habitable la casa. Reparó el pozo principal y limpió los zarzales más tupidos, de modo que pudiera cultivar una modesta huertecita y plantar una rosaleda. Pintó y amuebló de nuevo la sala india y el salón, y localizó y limpió el busto de Voltaire de Houdon, que no se sabe cómo había logrado sobrevivir a las ventas. Levy intentó devolver el dormitorio de Jefferson, también en la planta baja, a una versión reconocible de lo que había sido cuando el criado mecánico ayudaba a vestirse todas las mañanas al presidente retirado. Al cabo de dos años de intensos trabajos de reparación, Monticello se hallaba por fin lista para que pasara revista su inspectora más exigente, la madre de Uriah, la señora Rachel Levy. En la primavera de 1836 Uriah la llevó a su casa, acompañada de una hermana soltera suya, Amelia, para que ambas se instalaran como guardianas mientras él se encontrara ausente prestando servicio en la Marina. Ahí estaban, tres judíos al sol de la mañana de Virginia: el teniente, luciendo su casaca de cuello alto de la Marina, la señora Rachel, de sesenta y siete años, madre de diez hijos, vestida con el traje negro de seda de una matrona judía, y su hija, coja desde la infancia, los tres contemplando su nueva mansión.

Amelia seguiría soltera toda su vida. Cuando murió su madre permaneció en Monticello desempeñando el papel que su hermano le había asignado como auténtica castellana de su casa. Rachel, a la que Uriah enterró en Monticello, había sido una gran belleza de Nueva York durante los primeros años de la

independencia. Un retrato atribuido al artista sueco Adolf Ulric Wertmüller, pintado en torno a 1795, ocho años después de su casamiento con Michael Levy, nos la muestra tal como debió de ir vestida el día de su boda. Un velo ligero como de gasa le cae por la espalda. A la cabeza luce un sombrero decorado con las flores que caen por la columna de la *hupá*, bajo la cual ha contraído matrimonio. El vestido de muselina está ceñido por debajo del pecho con el tipo de faja profusamente bordada y tachonada de piedras preciosas que solía verse en las comunidades sefardíes de Turquía y del Magreb.

Por las venas de Rachel Phillips Levy fluía junto con su sangre la incesante épica de la vida errante de los judíos. Su bisabuelo, Diogo Nunes Ribeiro, había sido un marrano portugués: médico de la corte, propietario de una sinagoga clandestina en el sótano de su casa a orillas del Tajo. Como tantos marranos, corrió muchos riesgos en su afán por conducir a otros conversos como él de nuevo a la religión de sus mayores, y fue denunciado a la Inquisición. Junto con su esposa y sus hijos, entre los que se encontraba la abuela de Rachel, Zipporah, Nunes fue detenido y metido en la cárcel, donde padeció los habituales sufrimientos físicos. El hombre se libró de otras torturas gracias a un tipo de intervención que sería perdonable que consideráramos bíblica. El gran inquisidor se vio aquejado de repente de un dolor lacerante causado por una peligrosa obstrucción de la vejiga, convirtiéndose en el torturador torturado. Solo la urología judía podía librarlo de aquel tormento. Tras el éxito de la operación que le practicó, el doctor Nunes y su familia recuperaron su casa a orillas del Tajo, pero a condición de que dos guardias del Santo Oficio se apostaran en ella a todas horas para garantizar que en ella se seguía una adecuada conducta cristiana. Se trataba en cualquier caso de un arresto domiciliario, del que, a pesar de todo, la familia Nunes logró escapar en el curso de una jugada atrevidísima. En 1726 todos sus componentes fueron invitados a bordo de un buque británico que estaba de visita en la ciudad para asistir al tipo de pasatiempo habitual durante los días dorados del Tratado de Methuen, concluido entre Inglaterra y Portugal (vinos de Oporto a cambio de tejidos ingleses). Lo raro fue que el barco

(tal como se había acordado antes, a cambio de una cuantiosa recompensa) levó anclas de súbito y bajó por el estuario para adentrarse en el Atlántico con los judíos a bordo; sus guardianes, enfurecidos, no pudieron hacer nada por evitarlo.

El destino era Londres, donde, tras ser circuncidado junto con sus hijos, Diogo Nunes se convirtió en Samuel Nunez. Por aquel entonces los ancianos de la sinagoga de Bevis Marks se hallaban interesados financieramente en el proyecto presentado por James Edward Oglethorpe de fundar una nueva colonia en Georgia (cuya población en un principio debía estar formada por presos liberados y reformados), plan que por otra parte debió de suscitar el entusiasmo del doctor. En 1733, cinco meses después de que Oglethorpe zarpara en compañía de los primeros colonos, zarpó también el *William and Sarah* con 42 judíos, todos ellos sefardíes, menos ocho, que constituirían el grupo más numeroso de colonos hebreos con destino a América. Entre ellos se encontraba la familia Nunez. La perspectiva de que Savannah se viera inundada de colonos judíos causaba pánico a Oglethorpe, que no dudó en prohibirles desembarcar. Pero, haciendo gala de una sincronización infalible, la providencia intervino una vez más a favor de los judíos desencadenando al mismo tiempo un estallido de fiebre amarilla y otro de «flujo sangriento» intestinal en la frágil colonia recién fundada. Una de las víctimas de la fiebre fue el único médico existente en Savannah, el doctor James Cox. Como en Portugal, la medicina se impuso allí donde las súplicas no lo habían conseguido. Nunez y sus compañeros se establecieron después en la colonia y contribuyeron a allanar el camino para la llegada de un segundo cargamento de inmigrantes judíos unos meses más tarde. Nunez atendió generosamente a los enfermos, utilizando la experiencia de los sefardíes en la medicina tropical, debido a su larga experiencia en Brasil, África Occidental y el Caribe. Los aquejados de temblores convulsivos de malaria acudían al doctor en busca de tratamiento a base de quinina, sustancia derivada de la quina (*Cinchona officinalis*), y, cuando esta escaseaba, con corteza de cornejo blanco. Nunez les proporcionaba también ipecacuana como emético. A los que padecían asma y afecciones respiratorias les recetaba datura

(estramonio). Y los que seguían despreciando e injuriando a los judíos no tenían inconveniente en utilizar sus remedios.

No tardó en haber en Savannah judíos más que suficientes para establecer su propia sinagoga, llamada Mikvé Israel, como el opúsculo mesiánico de su héroe, Menasseh ben Israel, momento en el que, por supuesto, la congregación se dividió en dos facciones enconadamente enfrentadas, la de los sefardíes y la de los asquenazíes. La desunión, no obstante, sería el menor de sus problemas. En 1740 desembarcó en la isla de Saint Simon un contingente español procedente de Florida como paso previo a una incursión en Georgia. De repente se encontraban con la Inquisición ante su puerta. Los sefardíes de Savannah, incluido el clan de los Nunez, hicieron con precipitación el equipaje y se trasladaron primero a Charleston y luego a Nueva York, donde el doctor acabó pacíficamente sus días tras ver a su hija Zipporah contraer matrimonio con David Machado, el cantor de la sinagoga Shearith Israel.

Aunque la tasa de mortalidad infantil era una realidad ineludible de la vida en los Estados Unidos del siglo XVIII, los sefardíes hicieron cuanto estuvo en su mano por contrarrestarla mediante su multiplicación fecunda. Rebecca, la hija de Zipporah Nunez y David Machado, que accedió a casarse con un emprendedor judío alemán que había anglicanizado su nombre y había pasado a apellidarse Phillips, le dio 21 hijos, de los que solo cuatro sobrevivieron a los primeros meses o años. Su marido, Jonas Phillips, había empezado su carrera en Charleston trabajando para un comerciante de añil, también judío, y luego se había trasladado a Nueva York, donde había ejercido de *shokhet* o matarife kosher con un pequeño negocio mercantil aparte. Reconoció a su alma gemela en Rebecca, la joven de ojos oscuros. Casarse con un miembro de un gran clan sefardí que llevaba a sus espaldas toda la historia de los marranos hizo de Jonas un sefardí de adopción, uniéndolo como un eslabón más a la larga cadena de la memoria. Rebecca recordaba que su madre, Zipporah (la encargada de elaborar la historia oral de sus viajes) musitaba en silencio, como la profetisa Ana, una

oración en memoria de las víctimas de la Inquisición cuando en el reloj sonaba una hora determinada.

Jonas no era dado a las lamentaciones por escrito; antes bien, prefería pensar qué podía hacer un judío en aquel nuevo país. Dejó de cortar el pescuezo a los pollos y se dedicó al comercio. Sus intereses y sus convicciones hicieron de él un adversario de las onerosas regulaciones comerciales de los británicos. Se unió a la campaña en contra de las importaciones, y cuando los casacas rojas ocuparon Nueva York convenció a la congregación de que había que cerrar las puertas de la sinagoga Shearith Israel y trasladarse en masa a Filadelfia, donde él mismo se unió a la milicia. Muchos otros miembros del clan prestaron servicio militar en el bando de los patriotas. Manuel Phillips se convirtió en cirujano del ejército, y Naphtali en uno de sus pagadores. Y cuando acabó la guerra Jonas quiso asegurarse de que el compromiso que había mostrado era correspondido con el mismo trato dispensado a los demás ciudadanos de la nueva república. Cuando la Convención Constitucional se reunió en Filadelfia, Jonas envió un mensaje instándole a garantizar «el derecho natural e inalienable de cada uno a rendir culto a Dios Todopoderoso según su propia conciencia y su propio entender».

Pero serían los nietos de Jonas los que pondrían a prueba la ulterior consecuencia, que decía que se podía ser a un tiempo patriota americano y judío americano de la forma que cada uno prefiriera.

Para Uriah el reto comenzó cuando se hizo a la mar a los diez años de edad. No era aquello lo que hacían los niños judíos, y menos en la Filadelfia de 1800. Una leyenda familiar deliciosamente apócrifa contaba que el descarado grumete había dicho al capitán del buque mercante de cabotaje que tenía que volver a casa al cabo de dos años, a tiempo de celebrar su *bar mitzvá*. Y lo que es volver, volvió, ocasión que aprovecharon sus padres, Michael y Rachel, para que recibiera al menos un mínimo de educación formal y un breve aprendizaje en un velero. Pero los almacenes no eran lo mismo que los cargueros. Uriah se paseaba por los muelles, donde los palos de los mercantes atracados en el puerto crujían

con el viento que los incitaba a ponerse en marcha. Por último le dieron permiso para asistir a una escuela naval y aprender los principios de la navegación y la náutica. Pero, cuando Uriah volviera a zarpar, sobre los diecisiete años, no sería como habría supuesto la mayor parte de los de su clase, esto es, como guardia marina, la forma normal de llegar a oficial, sino como un marinero de cubierta más —con los contramaestres y los asistentes—, llegando a suboficial mayor a fuerza de trabajo. Si querías contar con un tipo que te condujera sano y salvo en medio de la galerna, que fuera capaz de prever la calma chicha, de llevar el rumbo evitando escollos y piratas, trabajando con el mapa que había en su cabeza como si fuera el que se tiene sobre la mesa, Uriah, el marino judío, era tu hombre.

Aunque no para todos los que iban a bordo. Para muchos, Uriah era un bicho raro por partida doble, y la sala de oficiales se encargaba de hacérselo saber. Era un suboficial con ambiciones de llegar a oficial, y encima judío. Y lo que es más (o al menos eso se decía), tenía problemas en cuestiones de cordialidad. Aunque Uriah se guardaba su condición de judío para sí mismo, sus compañeros no. Llamándose Levy se veía sometido sin cesar a un mar de fondo de insultos y desprecios que salía a la superficie procedente de una corriente submarina de antisemitismo tan profunda y tan fuerte que no había enmienda constitucional capaz de eliminarla. Todos los estereotipos del judío —susceptibilidad, pretensiones de superioridad moral (y más cuando Uriah organizó una campaña en contra del uso del látigo), afición a darse aires de grandeza, tendencia a separarse y a ponerse por encima de los demás— eran magnificados en la estrecha convivencia a la que obligaba un buque de guerra estadounidense. Levy, decían muchos, tenía un punto de ebullición notoriamente bajo. Fue acusado de no comprender las costumbres que regían a bordo. En Livorno vio que propinaban a Jacob Jackson cien latigazos con el gato de nueve colas, de modo que, cuando lo desataron de la reja, no quedaba de él más que un montón de carne desollada. Uriah no olvidaría nunca aquel tormento, y desde luego no podía entender a los marinos que decían que preferían que les dejaran la espalda

hecha unos zorros antes que sufrir las indignidades que Uriah proponía como castigos alternativos. Especialmente odioso resultaba su «caballo volante», un artilugio provisto de arneses que balanceaba al infractor a más de doce metros de altura en el palo de mesana durante interminables horas. Aunque la idea era someter al infractor a una burla, el que quedaba en ridículo era el judío. Cuando, en vez de propinar una tanda de latigazos a un grumete que había cometido una infracción, le untó de brea la espalda y se la cubrió de plumas de papagayo, puede que Uriah pensara que semejante trato era un castigo parecido a los palos propinados con la vara por un maestro a su pupilo, aunque mucho más indulgente. Pero los traseros de los grumetes eran una zona que despertaba especial interés en la vida de a bordo; algo de lo que no se debía hablar y que no debía exhibirse de forma despreocupada. De modo que la humillación impuesta por Levy fue considerada en realidad más cruel por el cómico espectáculo que comportaba que si al joven John Thompson le hubieran arrancado la piel a tiras. Del mismo modo las «listas negras» de Uriah, en las que se consignaban los nombres de los infractores y que se exhibían en público, no fueron recibidas como una muestra de justicia benigna.

La campaña de Uriah contra la flagelación, ardientemente defendida durante la década de 1840, acabaría en último término con la abolición de esa práctica diez años después. Pero sus expresiones de repugnancia moral le crearon enemigos entre los que pensaban que había algo antinatural en el hecho de que le diera a uno órdenes un judío asqueroso, presumido y mojigato. «Repugnante» era el calificativo empleado habitualmente para referirse a él. Se producían peleas a bordo y fuera del barco. La primera y la más grave tuvo lugar en 1816 cuando Uriah pisó sin darse cuenta a un tal señor Potter, que por entonces prestaba servicio en el buque *Spitfire*, de la Marina de Estados Unidos, durante un baile en Filadelfia. Sus disculpas, que Uriah ofreció de inmediato, fueron consideradas poco sinceras e inadecuadas. Solo un duelo podía satisfacer la ofensa. Uriah respondió a una sucesión inacabable de tiros fallidos de Potter disparando al aire. Pero su adversario se negó a desistir de su intento y volvió a

cargar su pistola. Uriah, cansado de hacer de blanco inmóvil, apuntó en serio y mató a su adversario al primer disparo. No era eso lo que se suponía que debía ocurrir.

Junto con las peleas vinieron los consejos de guerra, seis para ser exactos. La mayor parte de las veces Levy fue hallado culpable, fue relevado de su cargo, degradado, y en un caso de manifiesta injusticia convertido en un verdadero paria a bordo, condenado a comer solo y rechazado por toda la tripulación. Otro consejo de guerra intentó que Levy fuera separado por completo del servicio por incompetente y temperamentalmente inadecuado para prestar servicio en la Marina. En todos los casos, sin embargo, hubo compañeros que testificaron a su favor y lo descargaron de toda culpa. Levy, dijeron, era un suboficial cumplidor y fiable, un hombre honorable en el que confiaba la tripulación. Los secretarios de la Marina anularon los veredictos de los consejos de guerra y ordenaron que se restituyera a Levy en su cargo y su destino. Cuando se organizó una campaña para bloquear de forma permanente su carrera e impedir que lo ascendieran a capitán, el presidente John Tyler tuvo que intervenir en persona para apoyarlo.

Incluso cuando se vio acosado por la calumnia y los prejuicios, Uriah se negó a abandonar su convicción patriótica de que solo en Estados Unidos era posible que existiera un capitán Levy. Pensaba además que había únicamente un hombre al que tuviera que agradecer ese don de la emancipación. En noviembre de 1832 escribió al armador de Filadelfia John Coulter, para el que había trabajado en cierta ocasión, y le dijo:

Considero que Thomas Jefferson es uno de los hombres más grandes de la historia, autor de la Declaración de Independencia y un auténtico demócrata. Sirve de inspiración a millones de americanos. Hizo mucho por modelar nuestra república de modo que la religión de un hombre no haga de él un individuo no apto para la vida política o gubernamental. Se trata de un hombre noble, para el que, sin embargo, no hay ninguna estatua en el Capitolio de Washington. Como pequeño tributo a su resuelta postura a favor de la libertad religiosa me dispongo a encargar a título personal una estatua de Jefferson.

Durante las temporadas que se veía obligado a pasar fuera del servicio activo

debido a sus altercados legales, Uriah Levy viajó a Europa. En París buscó al autor de retratos escultóricos más admirado de su generación, Pierre-Jean David, llamado David d'Angers, que llevaba dando clases en la École des Beaux Arts desde 1826. Si algo caracterizaba a David era su versatilidad: había creado las figuras clásicas que decoraban el frontón del Panteón y otras llenas de energía romántica para el Arco de Triunfo. Había esculpido un busto de Balzac y una estatua de cuerpo entero de Lafayette. ¿Quién mejor, pues, para hacer realidad el sueño de Uriah? Aunque la anécdota según la cual fue Lafayette el que dio a Uriah la idea de comprar Monticello es apócrifa, puede que los dos hombres llegaran a conocerse, pues Lafayette fue el que prestó a David el retrato de Jefferson pintado por Thomas Sully para que hiciera su escultura.

Del mismo modo que sería el capitán judío el que inaugurara la conservación de los monumentos históricos de su país con la restauración de Monticello, fue también el primero en imaginar la decoración de la rotonda del Capitolio con figuras de los grandes fundadores de la república, convirtiéndola en una especie de Panteón a la americana. Para un proyecto de una importancia tan grande Levy quiso que se empleara el bronce, no el mármol, un material que encarnara la energía democrática mejor que la fría gravedad de la piedra. Uriah se hizo notar todo el tiempo durante la realización de la estatua: permaneció en París, inspeccionó la maqueta de David, encargó una copia de yeso recubierta de bronce (que luego regaló al Ayuntamiento de Nueva York, y que sigue estando en el salón de plenos de dicha institución) y supervisó las labores de fundición.

Debió de quedar contento con el resultado, que suponía una gran mejora respecto al cuadro un tanto rígido de Sully. Pese a haberse ejercitado siguiendo las pautas del neoclasicismo —David llegó a trabajar durante algún tiempo en el taller de Antonio Canova en Roma—, su rasgo característico era la sensibilidad romántica. Presentando a Jefferson en la postura típica del *contrapposto*, el artista daba al personaje una sensación de movilidad muy en consonancia con su famosa inquietud mental. Jefferson sostiene en una mano una pluma de ave y señala la Declaración de Independencia que lleva en la otra. Levy tenía buenas

razones para suponer que cuando regalara la estatua al Congreso en marzo de 1834, con la sugerencia de que fuera instalada en la rotonda del Capitolio, lloverían sobre él las expresiones de gratitud.

Se produjo, sin embargo, una situación incómoda: muchos comunicados corteses de agradecimiento, pero en un tono claramente tibio. Los sentimientos que provocaba en el Congreso el hecho de que un particular, y por si fuera poco judío, dijera cuáles de los Padres Fundadores debían ser honrados y cómo fueron ambiguos. Algunos levantaron las cejas más de lo habitual cuando se fijaron en que Uriah había incluido en el pedestal una inscripción con su nombre, proclamándose el donante de aquel regalo a sus «conciudadanos». El presidente de la Cámara escribió a Levy una carta en la que le daba las gracias, pero añadiendo con cierta rudeza, no fuera a creerse que en efecto todo el Congreso le estaba reconocido, que simplemente se había adelantado a los deseos de la Cámara. El congresista William Segar, representante por Virginia, dijo que si el Congreso hubiera deseado gozar de una estatua como esa «sin duda se habría procurado una él solo, antes que quedar en deuda con un particular». Algunos pensaron que el bronce era inferior al mármol; otros, que era de todo punto inverosímil glorificar a Jefferson antes que a Washington, sobre quien había menos controversia. Pese a todas aquellas reservas, en junio de 1834 se aprobó una resolución conjunta de las dos Cámaras y se aceptó la estatua.

Levy había deseado que la colocaran en la rotonda; el Congreso quería que la instalaran al aire libre, en la plaza situada al este del edificio del Capitolio. Parece que fue trasladada de un sitio a otro, abandonando la rotonda cuando fue colocada en ella una estatua de George Washington, como si el primer y el tercer presidente de los Estados Unidos no hubieran querido compartir el mismo puesto de honor (cosa que quizá fuera verdad). En 1847 fue eliminada del Capitolio por el presidente James Polk, que la colocó en el jardín delantero de la Casa Blanca, donde su superficie de bronce sufrió los rigores del clima del distrito de Columbia, y su dignidad la irreverencia de las palomas. Durante el segundo mandato de Ulysses Grant se decidió que la estatua fuera retirada de los terrenos

de la Casa Blanca para dejar sitio a una fuente, pero su destino estaba tan poco claro que el hermano de Uriah, Jonas, contempló la posibilidad de llevársela a su casa. No fue hasta el año 1900, en tiempos de la administración McKinley, cuando la estatua fue devuelta a la sala de las estatuas (*National Statuary Hall*), en la rotonda del Capitolio, donde continúa hoy en día.

La fría acogida que tuvo el regalo de Levy, el continuo ir y venir de un sitio a otro de la estatua de Jefferson y los comentarios más descarnadamente hostiles que empezaron a correr por Charlottesville acerca de que los Levy se erigieran en custodios de Monticello, dejaron bien claras las limitaciones del liberalismo americano en lo tocante a los judíos. Uriah fue calificado por un individuo de la región, George Blatterman, de «judío rematado y muy impopular»; otros expresaron su más absoluta indignación por el hecho de que un judío fuera el encargado de mantener encendida la llama de Jefferson. Similares expresiones de decepción y aun otras peores se encontrarían los judíos cuando pusieran a prueba la promesa que había hecho Jefferson de verdadera igualdad entre los ciudadanos. Semejante retroceso no tenía nada de extraño: una república de inmigrantes estaba condenada a suscitar la hostilidad de los nativos y desde luego no solo contra los judíos, sino también contra los católicos, los irlandeses, los italianos y los polacos. Lo más curioso era que los judíos pudieran llegar tan lejos como para figurarse que tenían todos los caminos abiertos; que las competencias a las que supuestamente tenían derecho pudieran no diferenciarse de las de cualquier otro ciudadano.

Eso es, en cualquier caso, lo que un primo mayor de Uriah, Mordecai Noah, creía. Mordecai se había criado en la populosa casa de Jonas Phillips en Filadelfia, donde había mamado las convicciones de su abuelo, según el cual el advenimiento de una América libre proclamaba una nueva época para la historia de los judíos. En 1818, en un discurso adoctrinador que pronunció con motivo de la consagración de la sinagoga Shearith Israel de Nueva York, que acababa de ser construida, Mordecai abundó en el optimismo práctico de su abuelo, pero añadió un elemento de carácter oracular. No cabía duda de que Estados Unidos

era el primer país verdaderamente liberal del mundo: «Ejemplo brillante de tolerancia universal, de liberalidad, de verdadera religión y buena fe».[4] Hasta que se produjera su regreso a la tierra de sus antepasados, esa hospitalidad a todas las creencias, la creación de un país en el que las distintas religiones podían convivir de forma pacífica, es lo que hacía de Estados Unidos el «país elegido» de los judíos.

En 1818, a sus treinta y tantos años, Mordecai se había convertido (al menos eso creía él) en el tribuno extraoficial de los judíos del país americano. Lo había hecho al escoger deliberadamente seguir una vida pública y política; y al hacerlo con la ostentosa seguridad de que se trataba además de algo del todo nuevo en la historia de los judíos. Con demasiada frecuencia, los judíos de la diáspora se habían dicho unos a otros que debían tener cuidado con los traicioneros escollos de la política y de las manifestaciones públicas; la vida mejor y más segura que podían llevar consistía en guardar los mandamientos, seguir con sus negocios, atender a los enfermos, velar por los menesterosos y mantener un perfil bajo. Obrar de otra manera suponía exponer no solo al individuo, sino a toda la comunidad a graves peligros en caso de que el viento del favor político cambiara, como invariablemente sucedía.

Pero para Mordecai y para el tipo de judío que era, todo eso no era más que la manía de andarse por las ramas y escurrir el bulto propia del Viejo Mundo. Estados Unidos era una democracia; ser un verdadero estadounidense patriota significaba, mejor dicho requería, una ciudadanía activa. Los judíos habían luchado por la independencia; habían luchado por su voto. Ahora debían usarlo, sin miedo. Ya era hora de que hicieran ruido como todos los demás en aquella república tumultuosa. Y por lo que a Mordecai y al círculo de los Phillips se refería, eran los republicanos-demócratas de Jefferson los que debían contar con su lealtad. Sus oponentes, los federalistas, parecían mucho más reacios a la posibilidad de que los judíos entraran en la esfera política, y menos aún estaban dispuestos a tolerar que desempeñaran un cargo electo. Los judíos debían estar al lado del «pueblo».

Mordecai era el huérfano recogido (junto con su hermana Judith) en casa de los Phillips, siempre plagada de niños. Cuando llegó la hora de decidir lo que iba a hacer con su vida, Jonas pensó hacer de él un modelo de judío capaz de hacer algo «útil». Los que no encontraban a los judíos de su agrado estaban quejándose siempre de que se aglomeraban alrededor de ocupaciones improductivas; de acuerdo, pues que Mordecai se hiciera artesano. En consecuencia, el joven entró de aprendiz en casa de un tallista y dorador de Filadelfia. Pero el pulido de muebles y los panes de oro no estaban hechos para Mordecai; mejor, pensaba él, ir cargado con el hatillo o el carretón del vendedor ambulante, como hacían tantos correligionarios suyos, andando por los caminos con un buen surtido de alfileres y agujas, espejos, muselinas y calicós.

Pero lo que de verdad quería Mordecai era vivir en Nueva York, donde pudiera estar cerca de la vida alegre del teatro. En Nueva York recorría Johns Street arriba y abajo con la esperanza de encontrar entradas gratis, y empezó así a escribir dramas juveniles. Desarrolló una idea incipiente de que la vida estadounidense era de por sí una forma de teatro social. «Echaba de menos el drama nacional, una especie de patriotismo juvenil.» Logró meterse en una pequeña compañía teatral; escribía reseñas para el *Trangram or Fashionable Trifler*, e incluso consiguió publicar una de sus primeras obras, *La fortaleza de Sorrento*, aunque nunca llegó a estrenarse.^[5] Luego, cuando estuviera ya mejor situado, en la década de 1820 o 1830, escribiría dramas de historia estadounidense, reales o inventados, en los que hubiera mucho golpe de pecho, y en los que aparecería la batalla decisiva de Yorktown; dramas sobre la guerra de Independencia y la de 1812, con personajes femeninos vestidos de hombre, como *Debería ser un soldado*, o fantasías patrióticas sobre la independencia de los griegos, alcanzada gracias a la generosa ayuda de los estadounidenses.

Las obras de Mordecai no tenían mucho de Shakespeare (que habría sido siempre la primera opción en los Estados Unidos del periodo inmediatamente posterior a la independencia), y justamente de eso se trataba. Pero la veneración por el bardo de Avon, en su opinión, había aplastado la independencia del

espíritu estadounidense, lo había aprisionado dentro de las formas y las normas de la vieja Inglaterra, de las cuales debían liberarse su lengua y su literatura. Más o menos esos mismos sentimientos debieron de animar a Noah Webster, que compuso su diccionario en parte para quitarse de encima la pesada autoridad del doctor Johnson y sus colegas, y sus definiciones de lo que constituía el buen inglés.

Había más de una manera de hacer un espectáculo patriótico, así que Mordecai no perdió el tiempo y se puso a explorar cualquier oportunidad que se le presentara. Su tío, Naphtali Phillips, era el director del principal periódico de Nueva York, el *Public Advertiser*, uno más del sorprendente número de judíos que, como ha señalado Jonathan Sarna, se hicieron periodistas durante las primeras décadas de la república. Isaac Harby dirigió un periódico de corta vida en Charleston para el que Mordecai escribió algunos artículos bajo el somero disfraz del turco Muley Mulak, comentando las maravillas de Estados Unidos. Y varios miembros del clan de los Cardozo y de los Seixas, así como de los Cohen y los Levy, encontraron un medio de vida en el periodismo, igual que un siglo más tarde correrían en manada a Tin Pan Alley.⁽¹³⁾ Los judíos estadounidenses estaban bien preparados para los vaivenes de la vida del periodismo. Muchos de los individuos de la generación de Mordecai eran hombres cultos; pero se trataba de una cultura de «gramática parda», convertida en chismorreo de taberna, y en los golpes y contragolpes de la política local y nacional. Y mientras que buena parte de los estadounidenses deseaban encontrar un hogar y una pequeña hacienda, cada uno en su parcelita, el hogar de los judíos estaba a menudo en la calle. Resultaba bastante fácil poner a la venta periódicos de gran y mediano formato, entre otras cosas porque los vendedores ambulantes sabían, mejor incluso que los periodistas angloescoceses y alemanes, que los periódicos eran también un escaparate, un lugar en el que vender cosas: artículos de hogar, ropa elegante, aperos de labranza, medicamentos patentados, opiniones agresivas y, por supuesto, chistes procaces. Cuando a su vez Mordecai se convirtiera en director del *National Advocate*, llenaría sus páginas de caricaturas, chistes y

anécdotas picantes, así como de columnas grises de información seria.

En su calidad de judío descaradamente público, a Mordecai no le asustaba hablar a bombo y platillo de sí mismo y de su pueblo. Aquello también era un rasgo americano. En Shearith Israel (lo mismo que en la sinagoga «reformada» de Isaac Harby en Charleston) el inglés había sido introducido en la liturgia junto con el hebreo precisamente para conectar mejor a los judíos con los demás estadounidenses. El púlpito de la sinagoga de Crosby Street se convirtió en el lugar en el que oradores no rabínicos como Mordecai podían soltar unos sermones que parecían más bien conferencias públicas, así como una importante modalidad de entretenimiento, además de fuente de enseñanza. Las «alocuciones» de Mordecai eran publicadas en sus periódicos (pues en cuanto uno fracasaba, fundaba otro). Muchas tenían que ver con cuestiones de actualidad y con la forma en que debían vivir los judíos en el mundo moderno. Con ellas se inauguró la política judía moderna.

Enfrentándose al mundo cara a cara, los americanos judíos entraron en la pugna pública, tomaron partido. En Filadelfia hicieron campaña a favor de Simon Snyder, que resultaba más atractivo para la comunidad alemana que para la anglosajona. En el plano nacional Naphtali y Mordecai estaban firmemente de parte de la sucesión jeffersoniana, lo que significaba mostrarse a favor de James Madison y James Monroe. Pero Mordecai era también un maestro lo bastante precoz en las maneras de la política americana como para saber que podía pedir algo a cambio de sus favores, sobre todo teniendo en cuenta que la labor de la prensa o la escena no eran muy adecuadas para ganarse la vida.

¿Por qué no un consulado? La tradición de que los judíos se ofrecieran para hacer de cónsules en lugares lejanos, con la responsabilidad de promocionar los negocios de los ciudadanos de su país en el extranjero y de protegerlos, databa de hacía muchos siglos. Se habían puesto al servicio de estados cristianos y musulmanes como confidentes de informaciones estratégicas y comerciales. Se manejaban con suma facilidad en múltiples lenguas. Siempre tenían primos y tíos viviendo en lugares útiles. Entre los estadounidenses, los judíos parecían a

un tiempo cosmopolitas y apasionadamente patrióticos. ¿Quién mejor, pues, para prestar servicio a la bandera en el extranjero? Precozmente descarado y nunca reacio a hacer cualquier comentario, Mordecai escribió a Monroe, a la sazón secretario de Estado, y le dijo que nombrarlo cónsul «demostraría a las potencias extranjeras que a la hora de nombrar a sus funcionarios nuestro gobierno no hace distinciones en materia de religión».

Mordecai solicitó en primer lugar la plaza de Riga, consciente de que el gran *hinterland* de los asquenazíes letones y lituanos se hallaba río arriba en la cuenca del Niemen, pero también, por supuesto, de que estaba en la estratégica frontera de lo que había de ser una gran puja de voluntades entre el imperio francés y el ruso. En cambio, fue enviado a un lugar en el que sus contactos sefardíes pudieran quizá ser más útiles: los «estados de Berbería» del norte de África. Los corsarios que operaban frente a las costas de Túnez y Argel causaban muchos dolores de cabeza a la marina estadounidense en el Mediterráneo. Las presas constituían una importante fuente de ingresos para el bey de Marruecos y el dey de Argel; y muchos estadounidenses eran hechos cautivos para cobrar rescate por ellos. Durante la presidencia de Jefferson, el conflicto se intensificó hasta degenerar en una pequeña guerra, por lo demás bastante seria, entre los años 1801 y 1805. Pero, pese a las incursiones de castigo llevadas a cabo por los buques de guerra y la infantería de marina estadounidense, los gobernadores corsarios se mostraron incorregibles y continuaron reteniendo a los cautivos americanos y europeos y tratándolos como esclavos. Se sabía que había una considerable población de judíos en los puertos del norte de África, los más poderosos de los cuales, como, por ejemplo, el clan de los Bacri, podían ejercer alguna influencia, cuando no estaban de hecho aprovechándose de la situación. Al otro lado del estrecho, los judíos de Gibraltar, en poder de los británicos, los Cardozo, podían proporcionar los contactos necesarios.

De modo que en 1813 Mordecai asumió el papel más ostentoso que le había tocado interpretar hasta entonces: el de judío yanqui en la corte del príncipe pirata (que, como suelen ser las cosas, acababa de asesinar a su rival).^[6]

Mordecai hizo una aparición espectacular ataviado con «una casaca recubierta de oro desde el cuello hasta los faldones», hizo una profunda reverencia y besó la mano del potentado. Pero, cuando logró salir de la guarida del gobernador, hizo un descubrimiento todavía más extraordinario: había una comunidad de treinta mil judíos, tan diferentes de los israelitas de levita y faldas con miriñaque de Nueva York, Charleston o Filadelfia como cabría imaginar. Aquellos vivían en callejones estrechos, en casas de adobe blanqueadas con cal y perfectamente enjalbegadas. Las entradas de las residencias de los más pudientes comunicaban con patios bien sombreados y perfumados con jazmines, en los que los guacamayos graznaban colgados de las ramas y los perros falderos dormitaban en cómodos divanes. Había recaudadores de impuestos, acuñadores de moneda y joyeros encargados de satisfacer el apetito insaciable de piedras preciosas que tenían los gobernadores. Los más pobres hacían lo que siempre habían hecho durante siglos: batían cobre, encorvados sobre antiguas mesas llenas de martillazos, para fabricar pulseras y anillos, suavizaban cueros para hacer zapatillas y luego las pregonaban en el mercado junto a los vendedores de camaleones de ojos giradores y de brillantes puñales.

Ricos o pobres, los judíos de Túnez estaban todos obligados a pagar la *jizya* anual que confirmaba su estatus de inferioridad fiscal, y estaban sujetos a sufrir humillaciones perpetuas. Los judíos no podían pasar por delante de una mezquita, ni montar a caballo, ni construir sinagogas ostentosas. Tenían prohibido usar colores brillantes en sus vestidos. En la calle y en el zoco los hombres llevaban chilabas negras y zapatillas, prendas que en el caso de las mujeres eran de color azul oscuro. Pero cuando el cónsul Mordecai Noah invitó a los peces gordos de la ciudad a celebrar el cumpleaños de George Washington, aparecieron rodeados del esplendor más deslumbrante. Las mujeres rollizas iban «cubiertas de joyas y brocados de oro [...] descalzas» excepto por unas «zapatillas ambarinas», con los tobillos de color tostado cubiertos de pulseras de oro y plata. El joven estadounidense quedó deslumbrado, inundado de romántica simpatía por sus correligionarios magrebíes, que hacían cosas inimaginables en

Nueva York, pero que parecían reliquias de costumbres y sensibilidades judías más antiguas. Los viernes por la tarde, antes de que diera comienzo el sábado, las mujeres iban a los cementerios —campos de lápidas sin ornamentación alguna, en las que las tumbas de los niños guardaban la debida proporción con la pequeñez de sus ocupantes difuntos— y barrían con cuidado cualquier suciedad que pudiera afear las sepulturas. Luego se sentaban en las lápidas y hablaban con los muertos, suspirando y murmurando, golpeándose el pecho con los dedos o posando las manos sobre el lugar en el que debían de reposar sus seres queridos desaparecidos. Cuando se alargaban las sombras y llegaba la hora de prepararse para el sábado, las mujeres tocaban las lápidas con sus dedos y se los llevaban a los labios en señal de despedida.^[7]

Justo cuando Mordecai pensaba que su misión estaba yendo bien y los cautivos empezaban a ser redimidos, llegó una carta del secretario de Estado James Monroe. En vez de la felicitación por los servicios prestados que esperaba recibir, el sobre contenía una lacónica nota de despido. Cuando había sido nombrado para el cargo, explicaba Monroe, no se había tenido en cuenta que el hecho de que un judío ocupara ese puesto, lejos de suponer una ventaja para el gobierno, suponía en realidad un estorbo, debido a los lamentables prejuicios y opiniones de los gobernantes locales. Luego se decía que había ciertas irregularidades en la forma en la que había justificado sus gastos como cónsul. Mordecai reconocía que no había dejado de haber ciertos malentendidos en ese sentido, pero se tomó el golpe como una afrenta no solo para su orgullo, sino también para todo su pueblo; se trataba de un lamentable signo de que, respecto a los judíos, los estadounidenses eran menos generosos de lo que él se había imaginado.

Aquel agravio lo indujo a volverse un ciudadano absoluto y totalmente intachable e irreprochable. De vuelta en Nueva York, escribió y estrenó más melodramas patrióticos, se convirtió en director del *National Advocate* y, en 1820, fue nombrado sheriff de la ciudad. ¿No sería maravilloso, comentó en un tono humorístico solo a medias, que pudiera haber un presidente judío?

Mordecai se caracterizaba en sus pensamientos y en su actuación por sus grandilocuentes gestos salomónicos. Cuando la ciudad se vio aquejada por una epidemia de fiebre amarilla, abrió las puertas de la cárcel para que los reclusos pudieran escapar de lo que, de lo contrario, habría supuesto una condena a muerte segura, haciéndose personalmente responsable en caso de que alguno de los reos no volviera una vez pasado el peligro. Aquel gesto humanitario no le reportó demasiada popularidad, y cuando se presentó a la reelección en 1822 se volvieron contra él con toda su fuerza las acusaciones más judeófobas, movilizadas por James Gordon Bennett, director del *New York Herald*. En las páginas de Bennett, Mordecai era «Noah el judío» o simplemente «Shylock», miembro de una raza degradada y abominable que a todas horas estaba ofendiendo al Salvador y que era incorregiblemente avariciosa. ¡Era impensable que un cristiano, hasta el más vil, pudiera ser llevado a la horca por orden de un judío! Era muy poco cristiano, replicó Mordecai a Bennett, el que hablaba tanto de llevar a otros a la horca. Pero las salpicaduras de barro surtieron efecto y Mordecai perdió las elecciones.

A decir verdad, las noticias que le llegaban a Mordecai del extranjero no apoyaban la teoría de que estaba amaneciendo una nueva era de aceptación de los judíos. En los 36 estados alemanes, los hebreos estaban pagando el precio por haber favorecido la legislación liberalizadora durante el periodo de hegemonía napoleónica. Los edictos de emancipación habían sido anulados y las restricciones en materia de ocupación y residencia habían sido restablecidas. En algunos estados se prohibieron los viejos oficios de tratante de ganado y de vendedor ambulante, y los judíos fueron enviados a escuelas de formación profesional para que aprendieran trabajos artesanales a los que en la mayoría de los casos no tenían acceso, entre otras cosas porque los gremios les eran implacablemente hostiles. En otros lugares sucedía lo contrario y se veían sometidos a las antiguas restricciones, y tenían que volver a echarse a los caminos, pero con sus movimientos limitados a los lugares en los que estaban autorizados para desarrollar la venta ambulante. En 1819 se abatió sobre ellos

una fortísima ola de violencia, que dio comienzo en Baviera para propagarse luego a Frankfurt del Meno, a Renania e incluso más al norte, hasta Hamburgo. Aquellos de quienes se sabía que eran amigos de los judíos, así como los sospechosos de ser conversos, eran hombres marcados, pero, como de costumbre, los ataques eran visceralmente indiscriminados, siendo los pobres los que se llevaban la peor parte. Se produjeron asesinatos y palizas, y los amotinados llevaron a cabo sus macabras acciones al grito de «Hep, hep!» ante la mirada impasible de los espectadores. Los estudiantes comentaban que el eslogan «Hep, hep!» respondía al grito supuestamente usado durante las matanzas antisemitas de la Primera Cruzada, *Hierosolyma est perdita!* —«Jerusalén está perdida»—, que podía ser interpretado en el sentido de que había sido perdida por los judíos o bien de que se había tomado la determinación de reconquistar la ciudad santa. En el fervor de resurgimiento cristiano de la Alemania romántica, aquel eslogan tenía unos siniestros ecos medievales.

Aquellos espeluznantes alaridos llegaron hasta el otro lado del Atlántico, y con ellos las historias de terror llevadas por las sucesivas oleadas de inmigrantes alemanes. Penina Moïse, la poetisa y escritora de himnos religiosos para la sinagoga reformada de Savannah, evocaba a las víctimas del movimiento *Hep, hep!*: «Si eres uno de la raza oprimida / cuya peregrinación desde Palestina rastreamos, / desafía al Atlántico, / leva las pesadas anclas de la esperanza: / el sol de poniente dorará tus días por venir». Pero cuando vio que era acusado una y otra vez de ser un Shylock, Mordecai empezó a pensar que la «opresión» podía producirse también en el gran refugio americano. No obstante, siguió aferrado a la visión de Estados Unidos que había mantenido su abuelo Jonas Phillips como gran esperanza y santuario de los judíos. Pero quizá hubiera llegado la hora de encontrar un territorio, por pequeño que fuera, en el que los judíos pudieran gobernarse a sí mismos, un asilo dentro de América. Y no era el único que lo pensaba. A menudo, entre las comunidades «restauracionistas» cristianas evangélicas, había quienes deseaban una inmigración judía mucho mayor a Estados Unidos. Uno de sus miembros, W. D. Robinson, había publicado en

1819 una memoria instando a la creación de un territorio explícitamente judío en alguna parte de la frontera del oeste, entre el Missouri y el Mississippi. Era clarísimamente falso, insistía, que los judíos fueran una tribu contraria a la agricultura. Cualquiera que leyera la Biblia sabía que eran pastores y labradores. «Condúcelos a una tierra rica y a un clima risueño», llévalos fuera del alcance de la persecución y demostrarán todo lo que tienen de pioneros. Con ayuda e inversiones benévolas, «veríamos cómo la agricultura judía se propagaba por los bosques de América, cómo surgían ciudades y pueblos judíos flanqueando las riberas del Missouri y del Mississippi».[8]

Mordecai se vio estimulado en la concepción que tenía de un territorio judeoamericano por las informaciones recibidas del *Kulturverein* judeoalemán, cuyos miembros serían los historiadores fundadores de la nueva disciplina de la *Wissenschaft des Judentums*, los estudios judíos (fundamentalmente historia, filología y filosofía), de entre quienes destacó Leopold Zunz. Pero en su entusiasmo Mordecai pensó que la curiosidad general del grupo por la vida de los judíos americanos era el anuncio de un movimiento migratorio masivo. ¡Se necesitaba encontrar un hogar judío para ese éxodo! Mordecai pensó que 17.000 acres de tierra de primera calidad en Grand Island, en el río Niágara, cerca de Buffalo, en la zona septentrional del estado Nueva York, proporcionarían un buen «lugar de descanso para Israel y para Judá» en los Estados Unidos. A aquella arca de salvación acudirían en manadas auténticas huestes de inmigrantes en multitud, que se unirían a los indios de los Grandes Lagos que, según creía Mordecai, eran los descendientes de las Tribus Perdidas de Israel. ¡Fumarían la pipa de la paz en pipas de *Meerschaum* («espuma de mar»)! En 1823 el ministro congregacionista Ethan Smith vino a reciclar una vez más aquella vieja teoría en su libro *View of the Hebrews*, y no sería ni mucho menos el único. En 1824 Mordecai había convencido a un número suficiente de filántropos entusiastas con la idea para que compraran 2.555 acres de tierra en Grand Island por diez mil dólares. El 15 de septiembre de 1825 orquestó una ceremonia grandiosa, a la que asistió también un jefe seneca, para inaugurar el

nuevo «santuario» judeoamericano. Como padre fundador de aquel momento de esperanza Mordecai Noah llamó a aquel lugar «Ararat».

La tramitación de todo el proceso supuso la actuación más extravagante de Mordecai. Había planeado volver a reunir un Gran Sanedrín de setenta ancianos y mientras se congregaba se nombró a sí mismo «Gobernador y Juez de Israel». Para ello necesitaba un manto cuasisacerdotal, pero lo mejor que pudo encontrar fue un disfraz de Ricardo III, que tomó prestado de una compañía teatral de la zona. No era muy buen augurio. A falta de un templo improvisado, Mordecai predicó la maravilla de aquella jornada desde el púlpito de la iglesia evangélica de San Pablo, en Buffalo, promulgando edictos para judíos que vivían mucho más allá de las cataratas del Niágara. Ararat era para todos ellos. Habría que efectuar un censo de todos los judíos del mundo, y se cobraría un «impuesto de capitación sobre las personas físicas» de cuatro siclos para sufragar los costes del autogobierno judío. La poligamia (que nunca había sido un rasgo muy destacado de la vida judía, ni siquiera en tierras musulmanas) fue abolida de forma sumaria; en adelante, cuando se casaran, se exigiría a los dos contrayentes saber leer y escribir en la lengua de sus países de adopción. Ararat echó la semilla, pero no dio cosecha alguna. Los inmigrantes judíos (que todavía no habían empezado a llegar en masa) preferían instalarse en Nueva York, Filadelfia y Cincinnati antes que en Grand Island. El coste de la compra de la tierra seguía adeudándose. En definitiva, la quimera de una Sión americana a orillas del Niágara fue abandonada, dejando solo una pequeña piedra angular para conmemorar su infundado optimismo.

Mordecai volvió al periodismo y a la política, haciéndose partidario de Andrew Jackson, y en recompensa por sus esfuerzos se aseguró el cargo bien remunerado de inspector municipal del catastro. Coqueteó con el incipiente nativismo, que no era una postura demasiado decorosa para alguien que se había autoproclamado líder de los judíos americanos. Pero había conseguido hacerse lo bastante famoso en el mundo literario estadounidense como para ser mencionado al mismo nivel que Fenimore Cooper y Washington Irving, e intentó sacar

partido de esa celebridad en beneficio de su pueblo. Durante las décadas de 1830 y 1840 se dedicó a crear sociedades benéficas, proponiendo el establecimiento de una escuela universitaria hebrea para la educación de los judíos jóvenes que se vieran amenazados por la asimilación, pues una de las consecuencias de la libertad había sido que uno de cada tres matrimonios fuera mixto.

El mensaje repetido una y otra vez por Mordecai a los judíos estadounidenses, y en realidad a todos sus correligionarios del mundo, era que tenían que hacerse cargo de su destino histórico. Esa autoemancipación colectiva incluía el retorno de los oprimidos a la antigua tierra de sus antepasados, visión que estaba ya de moda entre los «restauracionistas» cristianos, para quienes la reconstrucción física de Sión en Palestina constituía una parada necesaria en el camino de la redención universal y en el regreso del Salvador. Al tiempo que se mostraba inflexiblemente hostil a la actividad misionera, Mordecai no dejaba de presentar el retorno a Jerusalén e incluso la construcción del Tercer Templo como un interés común del cristianismo y del judaísmo. Sobre la tercera religión monoteísta por supuesto no tenía nada que decir. Cada vez más iba envolviéndose en los mantos de sus dos nombres: Mordecai [Mardoqueo], el salvador de los judíos ante la inminencia de la catástrofe motivada por el odio, y Noah [Noé], el patriarca del pueblo salvado del diluvio.

II. ¡EN MARCHA!

Los judíos se trasladaban en masa en dirección opuesta, hacia el oeste, esto es, a América, y no hacia el este, a Palestina. Cincuenta años después de 1825 la población judía de los Estados Unidos había pasado de cinco mil individuos a un cuarto de millón.^[9] Se produjeron contradicciones demográficas curiosas: la Cincinnati judía fue colonizada en primera instancia por hombres procedentes de Devon y Hampshire: Portsmouth, Plymouth y Exeter. En la época en la que Max Lilienthal llegó a la ciudad como rabino en 1855, muy lejos de su antigua

posición como heraldo de la reforma en Rusia, Cincinnati se había convertido en un *shtetl* judeoalemán que se jactaba de tener el primer periódico en alemán para mujeres judías, *Die Deborah*. La inmensa mayoría de la gran migración de mediados de siglo procedía de los 36 estados alemanes: Baviera y Württemberg en el sur; las pequeñas ciudades y pueblos de Renania-Palatinado como Abenheim, cerca de Worms; y más al este, de los antiguos territorios polacos de las inmediaciones de Posen (Posnania), que habían vuelto a Prusia al término de las guerras napoleónicas; algunos provenían también de ciudades como Naumburg, en Sajonia-Anhalt, e incluso de zonas tan lejanas como la Bohemia y la Moravia de los Habsburgo.

La revuelta de los *Hep, hep!* y sus secuelas habían debilitado la fe en la emancipación liberal. Las esperanzas siguieron vivas hasta el estallido de las revoluciones alemanas de 1848-1849, en las que los judíos tuvieron una participación destacada, pero cuando el movimiento fue aplastado, zarparon rumbo al oeste. Aquel impulso indujo a los judíos urbanos a abandonar el suelo natal, pero la mayoría de los emigrantes no eran periodistas ni abogados, sino *Dorfjuden*, «judíos de pueblo», que se dedicaban a la venta ambulante o a la trata de ganado vacuno y equino, y lo que los movió a emprender la marcha fue la desesperación económica más que el liberalismo político, dejando a sus familias atrás hasta que pudieran hacerse una mejor idea de la situación de las tierras americanas. Fue la presión ejercida por el incremento de la población, por la disminución de las ganancias y por la escasez de oportunidades durante las décadas de hambre de 1830 y 1840 —factores a los que habría que sumar la angustiosa sensación de que los hebreos siempre se verían maniatados por las mezquinas restricciones que les impedían recorrer las distancias que necesitaban para desarrollar su comercio de buhonería, y mucho menos salir adelante en las pocas ocupaciones para aprender las cuales habían sido enviados a las escuelas de formación profesional (fabricación de jabón, tintorería, tejeduría)—, lo que impulsaría a los judíos a desplazarse a los puertos. Hamburgo, Bremen o incluso Le Havre, Liverpool y, pese a ser famosa por sus estafadores de taberna,

Róterdam, eran los lugares de embarque.

¡Ya estaba bien de puertas cerradas, de ladridos de perro y de hostigamiento policial! ¡Ya estaba bien de raviolis solitarios nadando en un caldo de aguachirle el viernes por la noche! Lo que buscaban era *Luft y Land*: aire y tierra, aire que respirar y tierra por la que andar, para comprar y vender lo que pudieran; para hacer lo que los judíos tenían que hacer para salir adelante. De ese modo, aunque sobre todo en la década de 1850 algunos judíos más cultos llegaron a las ciudades estadounidenses (en particular a aquellas del Medio Oeste que eran un hervidero de actividad, como Chicago), muchos *Dorfjuden* se pusieron en marcha hacia las fronteras en constante movimiento de aquel país: hacia Nueva Orleans y Montgomery, Alabama, por el sur; hacia Louisville y Memphis en los estados de los Apalaches; hacia las estaciones de los barcos de vapor de las cuencas fluviales del oeste como Saint Louis; y los más intrépidos hasta Utah y las ciudades mineras de Colorado, Nevada y California. En los tiempos anteriores al ferrocarril, antes que tener que soportar los largos meses y los peligros de las caravanas de carretas hacia el oeste, muchos optaban por tomar la ruta del sur y atravesar el istmo de Panamá, siempre afectado por las fiebres, para luego remontar la costa occidental del continente hasta San Francisco. No pocos se sintieron atraídos por el señuelo del oro y las historias que hablaban de ciudades en las que un hombre podía empezar de la nada y hacerse rico, de modo que a mediados de la década de 1850 habría ya una nutrida comunidad de judíos en San Francisco.^[10] Por supuesto, la ciudad no tenía una, sino dos sinagogas rivales, Emanu-El y Shearith Israel, la primera alemana y la segunda polaca, una de mentalidad reformista y otra tradicional, cada una con sus respectivos *mohelim*, *shokhetim*, sus cementerios, sus asociaciones benéficas y, durante algún tiempo, sus propios periódicos.

Los judíos iban y venían por Estados Unidos después de trasplantar la vida que habían llevado en las poblaciones rurales y las aldeas del mundo de lengua alemana al continente americano. Aquel fue el mundo en el que Fanny Brooks (de soltera Bruck) se sumaría en 1853 a una caravana en compañía de su marido

(y tío) Julius, antes tejedor, curtidor y buhonero, oriundo de Frankenstein, cerca de Breslau, teniendo que tender la ropa a secar en los arbustos cuando se mojaban al vadear algún río, escuchando canciones francesas alrededor del fuego en el campamento, quedándose boquiabierto un día ante la masa negra de búfalos que se les venía encima, y otro al ver a los indios empobrecidos que aparecían a cierta distancia de la reata de mulas, mientras el viaje iba progresando lentamente, a razón de unos veinte kilómetros al día, hacia Fort Laramie, Wyoming.[\[11\]](#)

El más espectacularmente intrépido de los judíos errantes fue el pintor de Baltimore Solomon Nunes Carvalho, reclutado como fotógrafo por el explorador y militar John Charles Fremont para la que sería su quinta y desastrosa expedición al oeste en el invierno de 1853-1854. Con la nieve de las Rocosas llegándole hasta la cintura, Carvalho tenía que revestir, pulir y revelar con una aleación de mercurio las planchas de sus daguerrotipos.[\[12\]](#) A veces el grupo de 22 individuos, en el que había exploradores indios delaware y mexicanos, se quedaba sin comida durante infinitos días. Como no tuvieron más remedio que comerse los caballos cojos, Carvalho llegó un día a sentir tanta hambre que se comió crudo el hígado, arrancado directamente del animal, pero no fue capaz de probar la carne asada de un puercoespín porque se parecía demasiado al cerdo. Las privaciones llegaron a tal punto que Fremont hizo jurar con solemnidad al grupo que, por mal que les fueran las cosas, al menos se abstendrían de comerse unos a otros (como se sabía que habían hecho otras expediciones que se habían ido al traste). Carvalho cruzó ríos congelados y a veces intentó vadear otros a caballo, pero en cierta ocasión se zambulló durante quince minutos en las gélidas aguas de una corriente cuando su montura se hundió bajo su peso. Con síntomas de congelación, obligado a continuar a pie, siguiendo como pudo al grupo principal, Carvalho tuvo la sensación de haber llegado al límite y al final de su vida; se sentó en un montón de nieve, «apoyando los pies en las huellas de los que habían pasado delante de mí [...] Saqué del bolsillo las miniaturas de mi esposa y mis hijos para mirarlos por última vez; sus caritas sonrientes

despertaron en mí llamaradas de energía [...] Todavía tenía algo por lo que vivir; mi muerte acarrearía grandísima tristeza y un hondo pesar a los que tenían en mí su único apoyo». Cuando estaba ya al extremo de sus fuerzas se puso a recitar los Salmos. Aunque padecía disentería y escorbuto, y se le habían partido e infectado varios dedos, Carvalho logró seguir andando y llegar al poblado mormón de Parowan, donde fue atendido y recuperó la salud. «Cuando entré en casa del señor Heap vi a tres niños hermosísimos. Me tapé los ojos con las manos y me eché a llorar pensando que quizá me recuperara y pudiera volver a abrazar a los míos.» En Salt Lake City trabó amistad con Brigham Young, que se abstuvo de intentar convertirlo. Mantuvieron largas discusiones acerca de la Biblia y la poligamia. En Los Ángeles, donde había una pequeña comunidad judía, fundó una Asociación Benéfica Hebrea de Jóvenes antes de regresar a Baltimore, donde se convirtió en un auténtico pilar de la comunidad judía. Sus daguerrotipos de la expedición de Fremont fueron donados al fotógrafo Matthew Brady y, a excepción de unos pocos valiosísimos (incluido uno de un poblado cheyenne), se perdieron en un incendio.

No muchos judíos llegaron tan lejos como Carvalho ni se sumergieron en la América profunda. Pero hubo muchos que se aventuraron a abandonar las ciudades, impulsados por los desastres sufridos en las mesas de juego o por el afán de obtener una fortuna repentina en los yacimientos de oro o en las minas de plata. Abraham Abrahamsohn, que había visto cómo su tienda de ropa, un quiosco en pleno muelle de San Francisco, era pasto de las llamas en el curso de uno de los frecuentes incendios de la ciudad, fue uno de los muchos que tuvieron que recurrir a la minería.^[13] Provisto por un amigo de Posnania de pico, pala, sartén, botas y camisa azul de lana, no tuvo más remedio que «morder la manzana amarga» y ver si podía sacar de la mina fruto suficiente para volver a la ciudad cuya música, cuyo juego y cuyas «mexicanas morenas de ojos negros», con un ramillete de flores al pecho, tanto lo habían hechizado. En algún lugar cerca de Beavertown, Abraham Abrahamsohn recibió unas cuantas lecciones de lo que era la vida en el oeste, escapando por los pelos de un oso enfurecido que

estaba durmiendo en el hueco de un roble junto al cual habían acampado sus nueve compañeros y él. Los coyotes se pasaban toda la noche aullando y ladrando. No tardó en descubrir que las minas no contenían ningún filón y que el poco dinero que producía un día entero de cribar la arena en la sartén apenas daba para comprar un poco de harina, sal, carne de res y el licor necesario para mantener el cuerpo y el alma en sintonía. Sí, había momentos en los que Abrahamsohn se tumbaba en su cama de tierra cubierta con las suaves, olorosas agujas de las secuoyas, y se deshacía de emoción en una epifanía del Oeste mientras «las orondas perdices pasaban cloqueando entre los matorrales y las alondras remontaban el vuelo y se perdían en la inmensidad de los cielos maravillosamente azules». Pero el trabajo era brutal e improductivo. Y acarrear el mineral, aunque no tuviera que cavar en su búsqueda no era mucho mejor. «¡Ay, cuánto me acuerdo de mi almacén de confitería en Alemania!» Tres meses de incesante trabajo, que lo deslomaron, le reportaron solo cuarenta dólares. Lo dejó. En Sacramento encontró empleo en casa de un sastre; luego, harto de ir llamando de puerta en puerta pidiendo si había algo en la casa que remendar, decidió establecerse por su cuenta, obteniendo los beneficios suficientes para volver a San Francisco, donde descubrió que ya había judíos que se ganaban decentemente la vida como *mohelim*, cosa que lo dejó sorprendidísimo, pues en su viejo país las circuncisiones eran gratuitas. Aunque Abrahamsohn no fuera el *mohel* que practicó la famosa triple circuncisión que tanta impresión causó en los periódicos, ganó en un año aproximadamente el dinero suficiente para cambiar de oficio una vez más, y en esta ocasión se dedicó a servir comidas. Durante algún tiempo se jactaría al estilo fanfarrón propio de California de ser el propietario de un restaurante en el muelle, decorado con elegantes mesas y paredes cubiertas de espejos, en el que daba trabajo a tres camareras francesas, un cocinero chino y un lavaplatos, hasta que, como no podía ser de otra forma, un nuevo incendio acabó con todo en medio de una conflagración infernal. La llegada de la Pascua le salvó la vida, pues, como si fuera a la fuerza, se hizo panadero y se puso a vender *matzot*. Pero Abrahamsohn ya se había hartado de

los vaivenes y las vueltas y revueltas de la vida en California, y llegó un día en el que oyó hablar de Australia como la tierra del oro por venir, de modo que se dirigió de inmediato a una naviera a comprar un billete.

El oro se le había metido entre ceja y ceja, de modo que Abrahamsohn se convirtió en un judío acelerado. Otros se encogían de hombros, se tomaban su tiempo, se dedicaban a la venta ambulante y se las arreglaban cargados con un hatillo de botones y lazos.^[14] Las inmensas fortunas que obtendrían (sobre todo tras dedicarse al comercio de efectos negociables durante la guerra de Secesión) las empresas de los Goldman, los Seligman y los Lehman empezaron en todos los casos con un hatillo lleno de alfileres, agujas e hilos. Un hombre —o toda una familia— oriundo de un pequeño *shtetl* de Renania, Alsacia o Baviera buscaba a un *landsman* [«paisano»] y se ponía a vender con un primer hatillo. Además de agujas, llevaba espejos y encajes, muselina y jabón, una estampa barata enmarcada o dos: cosas que podían hacer que una cabaña desvencijada con una chimenea cuyo tiro no iba demasiado bien adquiriera más o menos una apariencia de hogar. Al principio el buhonero, cargado con un hatillo que podría valer 150 libras a lo sumo, recorría su territorio, teniendo mucho cuidado con los perros, llamando de puerta en puerta. Si era lo bastante persuasivo y lograba ahorrar un puñado de dólares, la adquisición de una mula y un carro o al menos unas alforjas lo liberarían del engorro de tener que llevar encima una carga aplastante. En el carro podría llevar una mayor variedad de mercancías; su territorio de venta se expandiría. Y si todo iba bien podría por fin graduarse y comprar un caballo y una carreta, lo cual le permitiría vender no solo abrillantador de cocina, sino la propia cocina y los cacharros y artículos de hogar que las esposas de los granjeros deseaban: sillas y mesas, alfombras y cortinas, objetos que permitían hacer soportable la vida solitaria en la pradera o en los valles de las montañas. Fue así como innumerables judíos se convirtieron en una figura familiar en la frontera estadounidense. El inglés chapurreado que hablaban estaba a la misma altura que el de sus clientes, cuyo acento noruego, italiano, polaco o irlandés saltaba a la vista. El hablante de yídish y el de bávaro podían

coincidir y entenderse lo suficiente como para hacer negocio, compartir incluso una taza de té aguado o incluso una rebanada de pan negro o una porción de *Gugelhupf*. El buhonero y su cliente conocían sus respectivos mundos de recuerdos: las torres del reloj y el *Strudel*. A veces, sobre todo cuando hacía mal tiempo, si había suerte, cabía la posibilidad de encontrar un cliente hospitalario que no tuviera inconveniente en acoger a un buhonero judío y dejarle pasar la noche en su casa. A la mañana siguiente el buhonero se ofrecería a pagar algo por la amabilidad del anfitrión, y unas veces sí y otras no su oferta sería rechazada, de modo que dejaría algún juguete o cualquier baratija para los chicos del granjero. En ocasiones, los contactos hechos en el circuito de la buhonería se harían permanentes. A Marcus Spiegel, cuyo cuñado trabajaba también en el ramo en Chicago, el territorio que le había tocado correspondía a las tierras de labranza de los cuáqueros de Ohio. En una de las casas en las que solía parar, perteneciente a la familia Hamlin, se enamoró y sus sentimientos fueron correspondidos por la hija del granjero, Caroline, con un cariño suficiente como para convencerla de convertirse al judaísmo.^[15] Durante las giras que hizo como vendedor ambulante y luego, cuando prestó servicio con los Voluntarios de Ohio en el Gran Ejército de la Unión, Spiegel escribiría cartas llenas de apasionado afecto a su esposa «yehudi», recordándole que llevara una vida familiar judaica, que guardara el sábado y el Séder, y que acompañara a los niños a la sinagoga.

Este tipo de historia solo habría podido tener lugar en Estados Unidos, donde la inmersión de los judíos en la cultura del país de acogida estaba menos limitada por el control político y los odios sociales que en cualquier otro lugar del mundo, un pequeño milagro consecuencia de que casi todos los habitantes del país, salvo los americanos nativos, fueran de origen inmigrante.

El buhonero de ayer deseaba ser el tendero de mañana. Ese al menos era el sueño habitual, otra ambición difícil de hacer realidad en el Viejo Mundo. Pero Estados Unidos estaba libre de gremios. En las incipientes ciudades diseminadas por todo el continente no había derechos familiares inmemoriales que le

permitieran a uno ser el panadero o el sastre del pueblo. El hecho de que aparecieran nuevos recién llegados ya era causa suficiente de optimismo social, pues muchos primos y tíos y cuñados, que habían empezado cargando un hatillo, habían establecido ya sus tiendas al por menor vendiendo artículos de confección, café, té, tejidos, herraduras, clavos, madera, semillas y harina. En 1876 pidieron a Max Lilienthal que oficiara la boda de su sobrino en San Francisco, y viajó en la Union Pacific directamente desde Cincinnati hasta el final de la línea en Ogden, Utah, antes de hacer transbordo y pasar a la Central Pacific para hacer el trayecto por la sierra Nevada.^[16] Por el camino, al atravesar Iowa y Nebraska, y cruzar las montañas Rocosas hasta Wyoming,

en todos los pequeños pueblos [en los que] paramos [...] encontramos a nuestros hermanos judíos [...] dondequiera que haya una fila de esas tiendas de pueblo de madera leíamos letreros con los nombres de nuestros correligionarios: Cohn, Levy y muchos otros nombres de Israel aparecen exhibidos por doquier. Me sentí sinceramente orgulloso de que allí donde los encuentros siguen todos orgullosamente aferrados a la fe de sus mayores. Por mucho que estén aislados en el desierto, lejos de cualquier institución religiosa judía, intentan observar el sábado y los días de fiesta en la medida en que les sea posible.

Los judíos, vestidos con sus batas cubiertas de polvo, venían a saludarlo por el camino como habrían hecho con un gran *zaddik* en su antiguo país. El viaje se convirtió para Lilienthal en una verdadera formación, a la que asistió con los ojos abiertos como platos, sobre lo que los judíos, incluida su propia familia, podían llegar a hacer en el Oeste americano. En Sacramento, su hijo Philip, ascendido a cajero jefe del Anglo-California Bank, condujo con orgullo a su padre por la estación y «me presentó a una multitud de millonarios que habían estado esperando en la estación a que llegara nuestro tren [...] una multitud abigarrada de judíos y gentiles». Desde el ferry, cruzando la bahía, Lilienthal pudo distinguir en el contorno de edificios de la ciudad las torres gemelas, de más de cincuenta metros de altura, del templo Emanu-El, sito en Sutter Street, «con los Diez Mandamientos esculpidos entre ellas», y por un momento creyó haber llegado realmente al santuario dorado. Muchos otros individuos llegados

de pueblos de Baviera, Posnania, Alsacia o Renania compartieron esa idea suya. En 1870 había ya diez mil en California.

Algunos reproducían la vida que llevaban en Alemania, pero a una escala mayor, más libre. Isaac Stone procedía de un distrito rural de Baviera, pero fue solo cuando llegó a California cuando pudo convertirse en propietario de una vaquería y en proveedor de leche de la ciudad de San Francisco, dando empleo a varios lecheros suizos encargados de atender la manada de 175 vacas en la serie de establos que poseía a unos pocos kilómetros a las afueras de la ciudad. En el Oeste los judíos podían desempeñar múltiples tareas de un modo que hubiera resultado impensable en el Viejo Mundo e incluso en muchas ciudades del este. Siempre con la pistola al cinto, Mark Strouse, el sheriff judío de Virginia City, la capital de Comstock Lode en 1862, era también el proveedor de carne de la ciudad y sus campamentos. El hecho de que ofreciera carne de ternera y de pollo kosher no impidió a Strouse, sin embargo, ser el propietario de una granja de cerdos, pues al fin y al cabo el Oeste se construyó a base de tocino.[\[17\]](#) (Durante la guerra civil los judíos de los ejércitos de uno y otro bando compartieron con sus camaradas gentiles la misma dieta, que casi siempre incluía tocino.) Pero los judíos no practicantes del Oeste a menudo daban cabida a los ortodoxos y hacían causa común con ellos. Aaron Fleishhacker, que tenía una tienda de confección muy popular en Carson City, Nevada, junto con sus dos hijos, no era muy judío, si como tal se considera al que observa estrictamente el sábado, pero los que guardaban los mandamientos se reunían a rezar en una sala situada en el piso de arriba de su tienda. Antes de que se construyeran sinagogas, esas habitaciones en los pisos superiores solían ser el lugar en el que un *minyán* pronunciaba las oraciones de la mañana y de la tarde.[\[18\]](#)

Los rabinos y los cantores a menudo tocaban más de una tecla. Daniel Levy, originario de Luxheim, en Lorena, que era lector en la sinagoga alemana Emanuel de San Francisco y que había sido maestro en la escuela de los judíos de Orán, en Argelia (donde estuvo encarcelado algún tiempo por meterse con Napoleón III), daba clases en el Boys' High School de San Francisco, pero

además se erigió en una de las voces más elocuentes y floridas de la tribu de periodistas judíos de la ciudad. El joven rabino Herman Bien, que llevaba pistola al cinto cuando ejecutaba los servicios religiosos en Virginia City, era escritor y actor de comedias musicales, aunque no con demasiado éxito; y fue elegido para la Asamblea de Carson City cuando Nevada alcanzó la categoría de estado en 1864.^[19] Los Ashim (o Aschim) eran dependientes de una tienda de artículos de confección, pero también de muchas otras cosas: Samuel Clemens (en vías de convertirse en Mark Twain) se fijó en uno de ellos, Baruch «Barry», por su habilidad para las transcripciones taquigráficas. Lo contrató para que le proporcionara las actas de la Asamblea Territorial de Nevada, sobre la que supuestamente debía informar el futuro escritor.

A los judíos que tenían una mayor audacia e inventiva, el Oeste les dio la oportunidad de aprovechar las corazonadas más inspiradas. Frente a la firme oposición de los propietarios de las minas y los ferrocarriles, el ingeniero Adolph Sutro logró salirse con la suya y abrir un épico túnel de más de seis kilómetros a través de la Sierra Nevada para drenar las minas de plata de Comstock Lode y sacar el agua que impedía la extracción y la recogida del mineral. Cuando por fin estuvo operativo, el túnel de Sutro llegaba a proveer de entre doce y quince millones de litros diarios de agua. Por último la invención de máquinas de bombeo más potentes haría que los túneles resultaran obsoletos, pero Sutro se dio cuenta de ello a tiempo de vender sus acciones cuando las condiciones le eran todavía muy favorables, y el beneficio lo invirtió en bienes inmuebles en San Francisco y sus alrededores. Acabaría sus días en la década de 1890 siendo el primer alcalde judío de una gran ciudad americana.^[20]

La presencia judía en el mundo de la minería del Oeste produjo al menos otra revolución comercial de gran trascendencia. Comenzó con un famoso trabajo de confección improvisada en bruto. En diciembre de 1870 la mujer de un minero de Nevada, corpulento y barrigudo, llegó a la tienda de Jacob Davis (nacido en Riga con el nombre de Jakub Youphes) en Virginia City a quejarse de que los pantalones de faena de su marido se le rompían cada dos por tres. La principal

línea de trabajo de Davis eran los toldos de las carretas, las lonas para tienda y las mantas para los caballos de los operarios de la compañía ferroviaria Central Pacific, pero se había hecho famoso también por saber improvisar de vez en cuando unos cuantos monos de trabajo. El tejido para todas esas prendas era o bien era el dril de algodón de diez onzas o la tela de mezclilla azul (*denim*) que le suministraba Loeb Strauss (que ahora se hacía llamar Levi) en San Francisco. Según sus propias declaraciones, consideradas actualmente la versión canónica, Davis echó un vistazo a los remaches de cobre que andaban sueltos por su mesa de trabajo y que utilizaba normalmente para asegurar los toldos de las carretas y las lonas de las tiendas de campaña, y en su cabeza empezó a bullir la idea que cambiaría para siempre el aspecto del mundo moderno. ¿No podría acaso utilizar esos mismos remaches en los bolsillos y las costuras de los trajes de faena? Por supuesto que podía y desde luego los utilizó, y al cabo de poco tiempo todos los obreros del ferrocarril y los mineros también los querían. Davis fabricó doscientos pares en el curso de un año, pero con ello no daba abasto a la demanda, ni tampoco daba abasto a la demanda su proveedor, el señor Strauss. En julio de 1872, Davis escribió la famosa carta en la que pedía a Strauss que solicitara una patente a cambio de entrar como socio en la producción con una participación en todas las ganancias. La primera solicitud fue rechazada por la oficina de patentes, alegando que los remaches ya habían sido utilizados en la fabricación de botas militares durante la guerra civil, pero una segunda solicitud presentada en mayo de 1873 fue atendida positivamente y de ese modo aparecieron los vaqueros, los *jeans* (término derivado de la jerga usada por los marineros, que llamaban así a «Gênes», el nombre francés de Génova, donde llevaba mucho tiempo usándose la lona azul para fabricar los trajes de faena).

La emigración al Oeste hizo que las mujeres judías se convirtieran en mujeres de negocios en cuanto surgía la ocasión. Muchas de ellas contribuyeron a redefinir, de múltiples maneras típicamente americanas, lo que quería decir la expresión *eshet chayil*, «la mujer preciosísima», presentada como modelo en los Proverbios y en la tradición judía.^[21] Mientras cruzaba las Grandes Praderas y

las montañas Rocosas camino de Utah, Fanny Brooks se fijó en que las mujeres de las carretas no solo arreaban las reatas de mulas cuando les tocaba, sino que, además, de forma rutinaria, tenían a mano un revólver y sabían usarlo. Se sorprendió, y le complació también saber que era algo que se esperaba tanto de las mujeres como de los hombres, y no tardó ella misma en hacer lo propio. Una vez instaladas en el Oeste, las mujeres a menudo se revelaban el sostén más firme y seguro de la familia, y en California y en otros territorios y estados solicitaron licencias para comerciar por su cuenta. De ese modo la competente Caroline Tannenwald se puso al frente de la tienda *The Round Tent* de Placerville, el emporio al que acudían todos los habitantes de los poblados mineros y de los ranchos a varios kilómetros a la redonda. Fanny Brooks se convirtió en una de las sombrereras de más éxito de San Francisco, ciudad que estaba loca por los tocados, y en la que no daban abasto las flores y los volantes de seda, los lazos, los botones de madreperla y las lentejuelas, y sobre todo las plumas de avestruz, materiales todos que se montaban sobre las extravagantes copas y alas de los sombreros. Al tiempo que Emanuel Blochman dirigía la escuela de la Torá para niños de San Francisco, y de paso intentaba ganarse la vida —sin conseguirlo— sucesivamente como panadero y fabricante de *mazot*, fabricante de vino kosher, dueño de una vaquería y director de la revista *Weekly Gleaner*, su esposa Nanette (Yettel) Conrad Blochman podía poner *challá* en la mesa de su familia gracias al éxito cosechado con su sombrerería (cerrada los sábados y los días de fiesta). Cuando otra de las empresas de su marido fracasó, Nanette lo puso detrás del mostrador de su sombrerería.^[22] Otras mujeres del mismo ramo, como Sarah Loryea, se dieron cuenta de que habría una gran demanda de sombreros de moda en cuanto se establecieron las primeras ciudades alrededor de las minas de plata, de modo que Sarah abrió tiendas en Carson City y en Virginia City, aprovechando de paso la oportunidad para vender piezas de loza de fantasía y objetos de cristal a las clientas que acudían a su negocio en busca de una capotita. Otras descubrieron un nicho especializado en la ropa de niños y vendían pantalones y abrigos pequeños, junto con los vestidos

confeccionados para las madres. Las mujeres judías se establecieron también como patronas de casas de huéspedes, como dueñas de hoteles y restaurantes en las ciudades de la plata: Matilda Ashim en Carson City, y Sara Leventhal y Regina Moch en Eureka. Todas ellas debían demostrar que tenían carácter en sus *saloons* y llevar los libros con sumo cuidado, pero Regina Moch en particular se mostró a la altura de semejante desafío. En 1879 un incendio redujo a cenizas su hotel y su restaurante, y además acabó con la vida de su marido. Regina lo lloró, se puso de luto (*shivá*) y, una vez transcurrido el tiempo de rigor, apenas al cabo de un mes se encargó de anunciar la apertura de un nuevo establecimiento.[\[23\]](#)

En muchos sentidos fue en las mujeres judías en las que se basaron las transformaciones más profundas de Estados Unidos. Para las generaciones procedentes primero de Gran Bretaña y luego de Alemania, la expresión *eshet chayil*, «mujer preciosísima», seguía significando el ideal doméstico tradicional de «sacerdotisa del hogar». Pero en algunos famosos casos las convenciones se ampliaron para dar cabida al activismo social a tiempo completo y a los modelos de un nuevo tipo de vida judía. A las mujeres judías las oportunidades de participar en instituciones benéficas se les presentaban de forma más natural en las sinagogas reformadas, en las que la separación de los sexos había sido sustituida por los bancos familiares. Pero el modelo más famoso de la nueva mujer judía, Rebecca Gratz, de Filadelfia, vio en la labor social un poderoso antídoto frente al judaísmo reformista que ella temía que no fuera más que un caballo de Troya de la asimilación.[\[24\]](#) A su juicio, la desgracia de la pobreza y de la ignorancia hacía que los judíos, y más las mujeres, fueran víctimas vulnerables de los misioneros aparentemente bondadosos. De modo que Gratz se convirtió, aún en vida, en la gran defensora de la beneficencia social y de la educación, en la patricia de Pennsylvania al servicio de los *Dorfjuden*.

Gratz pudo dedicarse a eso porque su familia era rica: especuladores inmobiliarios y comerciantes. Rebecca tenía numerosos hermanos, muchos de los cuales habían contraído de hecho matrimonio con mujeres cristianas, circunstancia que no hizo más que reforzar su determinación. La señorita Gratz

tenía todas las cualidades que harían de ella una candidata perfecta para la conversión: era hermosa, culta, mantenía correspondencia con el mundo de los escritores del otro lado del Atlántico, en el cual contaba con varios amigos: Washington Irving, Fanny Kemble, la pedagoga Maria Edgeworth y la prolífica novelista anglojudía Grace Aguilar. Cortejada social y personalmente, Rebecca estaba decidida a permanecer soltera y a seguir su mentalidad independiente. Tras cuidar a su padre, que había sufrido una apoplejía, contribuyó a fundar una Asociación Femenina no sectaria en Filadelfia para ayudar a las mujeres y a las niñas pobres. Luego vinieron los orfanatos, siempre con Gratz al timón. Al cabo de poco tiempo decidió fundar instituciones similares para huérfanos judíos y para jóvenes hebreas en apuros. Se creó una escuela de hebreo para educar a los jóvenes que, a pesar de su nombre, impartía las clases casi exclusivamente en inglés y en la cual dio cabida como profesoras a las hermanas Simcha Peixotto y Rachel Peixotto Pyke, que escribieron algunos manuales para los alumnos.

Resistente a cualquier intento de asimilación, a la conversión y al mercado matrimonial, hermosa y obstinadamente piadosa, Rebecca Gratz era un argumento perfecto para los tejedores gentiles de historias románticas de judíos. Los mejores retratistas estadounidenses —Gilbert Stuart y Thomas Sully— hacían cola para rendir justicia a sus hermosos ojos oscuros y su melena negra como un ala de cuervo, y algunos consiguieron representarla inaccesiblemente bella. Aunque no exista el menor fundamento que lo justifique, no resulta difícil entender por qué surgió la leyenda de que Walter Scott modeló el personaje de Rebecca de su novela *Ivanhoe*, el primer retrato benévolo de una persona judía en toda la literatura inglesa, basándose en la inquebrantable, virtuosa y resuelta señorita Gratz.

La historia romántica de la judía, a la vez seductora y exótica y en cierto modo también intensamente americana, cobró fuerza suficiente como para que una celebridad cultural, una actriz famosa por otras cualidades que no eran precisamente su ética social, llegara a inventarse una identidad judía. Adah Isaacs Menken se tomó esta nueva lealtad lo bastante en serio como para decir

que era judía de nacimiento, aprender hebreo y escribir poemas y artículos sobre la cultura y la historia de los judíos, que luego publicó en distintas revistas.[\[25\]](#) Antes de morir en París a los treinta y tres años mandó llamar a un rabino y se aseguró de que la enterraran en la sección judía del cementerio del Père Lachaise.

Cuando se casó con Isaac Menken, Ada añadió una «h» a su nombre para que pareciera más hebreo. Pero en realidad había nacido en Nueva Orleans o en sus inmediaciones en 1835, tal vez de padres católicos o de padre negro libre de nacimiento y de madre criolla. En varias ocasiones dijo que su padre había sido un judío de origen marrano. Lo que Adah quiso ser siempre fue famosa. Durante algún tiempo fue la actriz mejor pagada de Estados Unidos, aunque ella misma sospechaba, y con razón, que su cotización no era del todo fruto de su elocuencia ni de su talento en el arte de Tespis. Era excepcionalmente hermosa, extravagante y llamativa. Intentó interpretar algunas obras de Shakespeare en el escenario en diversas ciudades del sur (hubo críticas para todos los gustos) y luego se juntó con el músico Isaac Menken, que pertenecía a una rica familia de comerciantes judíos de Cincinnati. Como marido, promotor y mánager, Isaac llevó a Adah a Chicago, donde, para ganarse el afecto de sus suegros, la joven aprendió los rituales del judaísmo y los rudimentos de la lengua hebrea. El matrimonio no duró mucho, pero Adah la judía sí, a pesar de la sucesiva serie de maridos que tuvo, incluido un campeón de boxeo de los pesos pesados. Entre marido y marido, y tal vez también mientras estuvo casada, tuvo diversas aventuras, entre otros con Charles Blondin, el famoso funámbulo, y Alejandro Dumas, padre, que le doblaba la edad, provocando así la cólera de Alejandro Dumas, hijo. En Broadway actuó en teatros llenos a reborar, saliendo ella misma, vestida con unas mallas que querían representar su cuerpo desnudo, en vez del maniquí que se solía atar a lomos de un caballo en la escena más apasionante del *Mazeppa* de Byron. El desconcertante hecho de que se supusiera que interpretaba al protagonista masculino del poema, exhibiendo al mismo tiempo las características más notables de la feminidad, no hacía más que

intensificar la emoción. La dirección del teatro aseguró que en una función estuvieron presentes en la sala hasta nueve generales del ejército de la Unión, ansiosos por ver a aquella belleza aparentemente desnuda atada a lomos del caballo.

Pero aunque jugara con gran habilidad al juego de la publicidad, cortándose el pelo y exhalando anillos de humo de cigarrillo por su hermosa boquita en forma de corazón, Adah fue algo más que la primera diosa judía del sexo. Whitman y Melville alentaron sus ambiciones literarias; Dickens y Swinburne se la tomaron en serio, y no todas las composiciones reunidas en una antología de poemas suyos —más de cien— que decidió titular, haciendo gala de un sentido del atractivo trágico típicamente judío, *Infelicia*, son del todo malas. Algunas poseen la carga de sensualidad electrizante que recorren los versos libres de su ídolo, Whitman, estallando en exclamaciones, himnos y maldiciones. Antes incluso de llegar a París, donde sucumbió víctima tal vez del cáncer o de la tuberculosis, o de ambas enfermedades a la vez, Adah debió de conocer toda la historia de la primera de las grandes estrellas judías del teatro, mademoiselle Rachel, y su propia irrupción en la fama a través de los escenarios (aunque su talento no fuera comparable) anticipó la encarnación definitiva de la fuerza histriónica que fue Sarah Bernhardt. En sus escritos Adah se presenta a menudo a sí misma como hija del Israel doliente, un ángel exterminador enviado para vengarse de los antisemitas. Lo consiguió en buena medida, hasta el punto de que Rabí Isaac Meyer, el gran patriarca del judaísmo reformado estadounidense, publicó sus obras en *The Israelite*. Pero en cuanto al temperamento era el polo opuesto al judaísmo de la beatísima sor Rebecca Gratz de las Buenas Obras. Adah era una mujer terca, peligrosa, casi siniestra, deseosa de pelear en defensa de los judíos y no le importaba quién lo supiera.

Poéticamente no había límite por encima del cual Adah no estuviera dispuesta a saltar. Su poema «Judit» es un capricho de sensacionalismo chillón, operístico, decorado con una fuerte dosis de pornografía de los apócrifos bíblicos; el

equivalente en verso de la pintura de tema histórico del siglo XIX, todo destellos de piedras preciosas en el vientre, de cimitarras manchadas de sangre y globos oculares hinchados por el éxtasis. «Mezclo vuestras cabezas enjoyadas y vuestros ojos deslumbrantes, y vuestras lenguas sibilantes con el polvo», proclama su heroína jubilosamente mortífera ante los enemigos de Israel.

No soy una Magdalena que espere besar el borde de vuestros ropajes.

Es mediodía.

¿No veis lo que está escrito en mi frente?

¡Soy Judit!

¡Espero la cabeza de Holofernes!

*Antes de que el último estertor de la muerte haya cesado, os la mostraré,
con su larga cabellera negra colgando sobre sus ojos vidriosos, y la gran boca abierta en busca de su voz, y su poderosa garganta caliente oliendo a sangre, una sangre que me llenará de una alegría salvaje, indecible, mientras corre por mi cuerpo desnudo y salpica mis pies fríos.*

Hay además una inequívoca vena de autoemancipación feminista que corre por los escritos de Adah, una actitud que confluía con su carácter judío como si fuera la cólera de quien ha sufrido un doble maltrato. Quizá fuera a los llamativos precursores marginales de la América judía a los que correspondiera acceder a ese profundo pozo de furia latente. Ernestine Rose, hija de un rabino alemán, que abandonó todas las religiones y se casó con un hombre de otra religión, formó parte de la cohorte fundadora de las feministas americanas, y se convirtió en la «Reina del Estrado». En un congreso, a pesar de su ateísmo declarado, asoció explícitamente la larga historia de sufrimientos de las mujeres a manos de un mundo gobernado por hombres con la opresión soportada por los judíos.

Y aquello, a su manera, era también el estribillo de Adah Menken. En uno de

sus poemas más fascinantes, «¡Escucha, oh, Israel!», título tomado del primer verso de la profesión de fe diaria de los judíos, el *shemá*, adopta un tono casi meditativo y de arrepentimiento bíblico, a la manera de los profetas y de los libros sapienciales.

Mis lágrimas se han hecho carne en mí, de noche y de día: y el carmesí y el lino fino se desmoronan en las tiendas oscuras del enemigo.

Descalza y con la cabeza cubierta vuelvo a ti, ¡oh, Israel!

Con arpillera he ribeteado la orla de mis vestidos.

Con hojas de olivo he adornado el borde de mi escote.

Pero en sus últimas estrofas el poema vuelve la mirada hacia fuera, hacia los opresores, concentrándose en un desafiante grito de batalla en nombre de su pueblo; un grito que resonará a lo largo del siguiente siglo de desastre judío.

¡Nosotros, los hijos de Israel, no nos arrastraremos hasta las tumbas para animales que estáis cavando con manos de hierro, como si fuéramos perros azotados!

¡Israel! ¡Despierta del sopor de las edades, y aunque el Infierno se revuelva a tus pies, ábrete camino a través de esos tiranos!

La luz de la aurora prometida ya está aquí; y Dios, ¡oh, el Dios de nuestro pueblo!, nos llama.

¡Adelante, adelante!

En toda esa hipérbole whitmaniana, y pese a proceder de la pluma de una corista con ilusiones shakespearianas, hay algo auténtica y ominosamente moderno en la apabullante furia de la hermosa Adah Isaacs Menken. En el momento en el que Adah llegó a Europa en la gran gira de autopromoción literaria y teatral, ya rondaba la cultura un nuevo antisemitismo, inaugurado en 1844 por la publicación del libro *Les juifs, rois de l'époque* («Los judíos, reyes

de la época»), de Alphonse Thoussenel. Se suponía que el Nuevo Mundo se había librado de aquella tenaz enfermedad del Viejo. Pero a Adah no le habría hecho falta buscar muy lejos en su propia América para encontrar signos de que la infección había cruzado ya el océano y se manifestaba en algunos lugares y en algunos momentos.

No era solo en época de elecciones cuando candidatos judíos como Mordecai Noah podían esperar ser calificados de nuevos Shylocks en el curso de los mítines de la campaña electoral. En 1855 un cultivador de limones de Santa Cruz, William W. Stow, que había llegado a presidente de la Asamblea de California, puso el grito en el cielo ante la negativa de un solo comerciante judío, Louis Schwartz, a unirse a la petición de que el domingo se cerraran todos los negocios, propuesta que Stow esperaba convertir en ley en California. La exasperación de Stow desencadenó una vehemente diatriba contra aquellos a los que caricaturizaba tildándolos de parásitos económicos y sociales.

No siento la menor compasión por los judíos y ojalá estuviera en mi mano imponer una regulación que los eliminara no solo de nuestro condado, sino de todo el estado. Estoy a favor de imponer una tasa a los judíos tan alta que no puedan seguir regentando tienda alguna. La base del sistema republicano descansa en el sábado cristiano y en la religión cristiana. Los judíos deben sumarse a la mayoría. Son una clase de gente que viene aquí solo a hacer dinero y que abandona el país en cuanto se hace rica.[\[26\]](#)

Stow tenía ambiciones de llegar a gobernador y, como en el clima político de la década de 1850 había una corriente de nativismo «Know Nothing» (más anticatólica que antisemita), quizá pensara que tal vez podría obtener cierta influencia popular con su acometida. De ser así no tardaría en verse desengañado por el griterío y el pataleo con los que fue recibido su discurso, por lo pronto por parte de otros diputados gentiles de la Asamblea de Sacramento. Sabían que los judíos de San Francisco y Los Ángeles, de Stockton y Sacramento, no solo eran pequeños tenderos y comerciantes, sino también concejales, rabinos que eran asimismo maestros y luminarias civiles, e incluso jueces como Solomon Heydenfeldt, que más tarde llegaría a ser presidente del Tribunal Supremo de

California. Ninguno de aquellos personajes se correspondía con el malévolos retrato de los judíos pintado por el presidente. El *Sacramento Democratic State Journal* comunicaba que el señor H. P. A. Smith, del condado de Marin, había dicho que «no creía en leyes que no contaban con el apoyo de la opinión pública y pensaba que si el proyecto de ley era aprobado, el dedo del ridículo lo señalaría». Pero el ataque de Stow provocó el primer contraataque judeoamericano de apasionada elocuencia contra la intolerancia. En su revista mensual *The Occident and the Jewish American Advocate*, Isaac Leeser —nacido en Neuenkirchen, en Renania—, tribuno de la ortodoxia moderna, cantor durante mucho tiempo en Filadelfia, autor de *The Jews and the Mosaic Law* («Los judíos y la ley mosaica», 1833), asociaba la causa de los judíos con la de la tolerancia liberal y la Constitución.

El fanatismo de todo tipo está hoy a la orden del día; los hombres moderados no son tomados en cuenta [...] y esta extraña situación va a extenderse durante algún tiempo [...] Podemos imaginar fácilmente que las gentes de poca cultura o los que pertenecen a una determinada clase de religiosidad desearán imponer de golpe extravagancias de todo tipo e intentarán que entren en vigor leyes faraónicas incluso contra los hijos de Israel. En la naturaleza de la gente vulgar está odiar a los que son distintos de ella, pero no cabía esperar que un hombre que ostenta la posición de presidente de una asamblea deliberativa llegara hasta el punto de olvidarse de sí mismo y expresara unos sentimientos tan contrarios al espíritu de la Constitución en virtud de la cual fue elegido para su cargo. Un hombre semejante no merece que se le dé notoriedad, ni siquiera colmarlo de infamia; el olvido más absoluto es lo que le corresponde.^[27]

Henry J. Labatt, un sefardí con una licenciatura en derecho por la Universidad de Yale, originario de Charleston, pero también la máxima autoridad en derecho de California, interpeló directamente al enemigo en *The Israelite*, que codirigía junto con Rabí Isaac Mayer Wise. Labatt era también presidente de la Sociedad de Debate de Jóvenes Hebreos y lanzó su artillería retórica contra William Stow en los siguientes términos:

Señor presidente:

Ocupando la posición que ocupa como presidente de la Cámara de Representantes debería estar

absolutamente en contra de deshonrar nuestra cámara y nuestro estado utilizando una falsedad flagrante y maliciosa [...] Dice usted: «Vienen aquí a hacer dinero y luego se van». ¿Acaso ignora usted el número de familias que llegan con cada vapor dispuestas a hacer de California su hogar? ¿Acaso ignora usted las sinagogas de ladrillo que se edifican en nuestras grandes ciudades para el culto familiar? ¿Acaso ignora usted las sociedades benéficas de carácter permanente que extienden la mano de la caridad a sus hermanos acongojados? [...] Si ignora usted todas esas realidades entonces es usted un vil ignorante; si no, ha tergiversado usted enormemente la realidad y es usted una ignominia para la Cámara, a la que deshonra usted con su presidencia.

Los judíos errantes, pues, echaban raíces tan profundas como cualquier otra gente en un país en el que eran tratados como iguales. Y lejos de los personajes odiosamente tramposos de los prejuicios de Stow, Labatt insistía en que ningún grupo de inmigrantes era más recto desde el punto de vista moral que ellos, y a la lista de criminales de la que los judíos estaban notoriamente ausentes añadía una última categoría con el fin de escarnecer a los que eran como el Speaker Stow: «¿Han construido acaso tugurios en los que se envenena a la gente? Desde luego que no [...] ¿Han llenado sus cárceles o gravado al estado con juicios de carácter penal? Desde luego que no. No son ni atracadores, ni merodeadores ni líderes políticos».

Ese estallido de indignación judía quizá resultara una molestia temporal para William Stow, tal vez hasta el punto de costarle el cargo de gobernador. Pero en 1858 fue aprobada otra ley de observancia del descanso dominical (aunque no acompañada de discursos antisemitas). La carrera de Stow prosperó. Se convirtió en uno de los patriarcas políticos y forenses del estado, y su nombre todavía es recordado en un tranquilo estanque del Golden Gate Park, donde los cisnes se deslizan serenos y los enamorados se besuquean aprovechando el buen tiempo de San Francisco.

Poco antes de que estallara la guerra civil había en Estados Unidos 150.000 judíos, lo que equivalía más o menos a la mitad del 1 por ciento de la población del país. Como señalaba Labatt al final de su contraataque, la imprevisible erupción de judeofobia al menos tuvo el mérito de alertar a la comunidad judía frente a la autocomplacencia. Como respuesta a esos estallidos de prejuicios y

distorsiones de la realidad, los judíos estadounidenses descubrieron por primera vez su voz política. Surgieron asociaciones de *B'nai B'rith* (literalmente «Hijos de la Alianza»), fundadas al principio en Nueva York en 1843 como respuesta a la exclusión de los judíos de las logias masónicas y otras hermandades similares, que enseguida se convirtieron en organizaciones dispuestas a combatir el antisemitismo.

Pero ni siquiera los *B'nai B'rith* habrían podido figurarse la promulgación en 1862 de la «Orden II» del general Ulysses Grant, por la que eran expulsados de forma sumarísima todos los judíos de la que era su jurisdicción militar, el «Departamento de Tennessee», que cubría una enorme extensión de territorio, desde Illinois hasta Kentucky. El motivo ostensible de semejante disposición era la violación por parte de los judíos de la guerra económica declarada contra la Confederación mediante el contrabando de mercancías, en especial algodón, que se vendía a un precio altísimo en las ciudades fabriles del norte. Algunos hebreos se hallaban implicados en aquel comercio ilegal, pero la inmensa mayoría de los contrabandistas y de los que se aprovechaban del mercado negro no eran ni mucho menos judíos, como por lo demás habría cabido esperar. No era así como se presentaban las cosas en la orden de Grant, cuyas palabras recordaban al instante, sobre todo a un pueblo definido por la memoria que compartía, a las traumáticas expulsiones de la Edad Media, la brutal evacuación en masa de España y Portugal, y, más recientemente, las leyes de emigración forzosa de Praga y Viena promulgadas en el siglo XVIII. Si se cometía alguna traición comercial contra la Unión, daba a entender la orden, a quienes había que echar la culpa era a los judíos, gente por lo demás notoriamente turbia. O, como se decía en el documento,

los judíos, como clase acostumbrada a violar todas las regulaciones del comercio establecidas por el Departamento del Tesoro [...] son por consiguiente expulsados de este Departamento en el plazo de 24 horas a partir de la recepción de esta orden. Los comandantes de los puestos se encargarán de que todos los individuos de esta clase sean provistos de salvoconductos y exigirán que se marchen, y todos los que regresen después de haber recibido esta notificación serán arrestados y sometidos a confinamiento hasta

que se presente la oportunidad de enviarlos a otro lugar en calidad de prisioneros.[28]

Grant llevaba algún tiempo exasperado por los que consideraba actos de sabotaje económico llevados a cabo en la guerra total declarada con el fin de arruinar a la Confederación. Tal vez solo hubiera unos cinco mil judíos viviendo en el Sur que fueran leales a la Confederación, pero algunos de ellos, como Judah P. Benjamin, secretario del gabinete de Jefferson Davis, eran muy visibles. [29] Otros, como la poetisa Penina Moïse de Savannah, permanecieron obstinadamente leales al Sur; e incluso en el Norte muchos que, como Isaac Mayer Wise, eran firmes partidarios de la Unión mostraron una actitud fría o incluso hostil hacia el abolicionismo. Pero cuando el rabino Morris Raphall predicó un sermón en Nueva York en el que justificaba la esclavitud basándose en la Biblia hebrea, cayó sobre él un bombardeo inmediato de contraataques por parte de los judíos contrarios al esclavismo. Algunos llevaron su protesta incluso más lejos. En el verano de 1853, Michael Greenebaum soliviantó a una verdadera multitud para impedir la detención de un esclavo que se había escapado y al que se pretendía aplicar la infame Ley de Esclavos Fugitivos.[30] Para los promotores más decididos de la campaña judía en contra de la esclavitud, los discursos, las cartas al director o la participación en la campaña a favor de la elección de Lincoln no eran suficientes. August (llamado de nacimiento Anshl) Bondi, que en 1848 había combatido con la Legión Académica, integrada por estudiantes revolucionarios húngaros, llegó a Estados Unidos con su familia a finales de ese mismo año para escapar a la reacción contrarrevolucionaria. En Nueva Orleans vio cómo eran maltratados unos esclavos, vestidos solo con unos sacos de café rotos; en Galveston fue aún peor, pues los esclavos eran golpeados cada mañana con correas de cuero. «Habría podido casarme con la mujer más hermosa de Texas», dijo, pero era propietaria de esclavos y «el hijo de mi padre no podía ser un esclavista». En Kansas, que era un estado libre, le dieron una paliza y quemaron su casa la banda de los llamados Rufianes de la Frontera, que se dedicaban a intimidar a los habitantes

del estado para que adoptaran una postura favorable al esclavismo. Bondi no se lo tomó a la ligera; antes bien, se unió al ejército irregular abolicionista de John Brown, atacó y mató a doce Rufianes en Pottawatomie y tomó prisioneros a cuarenta individuos defensores de la esclavitud en la batalla de Black Jack. Cuando Bondi se casó lo hizo con Henrietta Einstein, hija de un destacado abolicionista judío. Prestando servicio con los Voluntarios de Kansas recibió la noticia de la proclamación de la emancipación a la judía: «Se acabaron los faraones; se acabaron los esclavos».[31] Y algunos judíos que habían sido neutrales al principio, y partidarios de los demócratas y no de los republicanos, se volvieron abolicionistas durante la guerra. Marcus Spiegel, que antes de la guerra no había tenido nada que ver con la abolición, llegó a un punto en que cambió de opinión. «Estoy a favor de acabar con la institución de la esclavitud —decía en una carta a su esposa, Caroline—. A partir de este momento no volveré a hablar ni a votar a favor de la esclavitud [...] No se trata de una conclusión precipitada, sino de una convicción muy profunda.»[32]

En otras palabras, las opiniones y las acciones de los judíos se dividieron según las mismas líneas que las del resto del país: una muestra más de cuán integrados estaban en la vida estadounidense. Pero fueron muchos más los soldados judíos que lucharon por la Unión que los que lo hicieron en las filas de la Confederación, los suficientes en cualquier caso para que necesitaran —y, tras alguna que otra obstrucción, consiguieran— sus propios capellanes.

Con independencia de que se mostraran a favor o en contra de la emancipación, la implicación de culpabilidad colectiva que comporta la odiosa expresión «de esta clase» empleada por Grant en su orden horrorizó en 1862 a los judíos estadounidenses de todos los rincones del país, entre otras cosas porque los culpables eran definidos como todos los «nacidos de padres judíos». En 1868, cuando Grant presentó su candidatura a la presidencia, recibió el ataque de algunos judíos que no habían olvidado ni perdonado sus palabras y que instaron a sus correligionarios a votar por los demócratas, aunque muchos permanecieron fieles a los republicanos. El propio Grant reconoció que la

«Orden II» había sido una iniquidad y quizá bajo la influencia de los remordimientos de conciencia nombró a varios judíos para ocupar cargos oficiales, como por ejemplo el de gobernador del territorio de Washington, o el de gobernador de asuntos indios de Arizona.

La sensación de culpabilidad de Grant tuvo que ver sin duda alguna con la conciencia de que los judíos habían sido obligados a pagar por su animadversión personal a su propio padre, Jesse. Cincinnati —sede de los judíos del Medio Oeste, donde ejercieron de rabinos Isaac Mayer Wise y Max Lilienthal— era la ciudad natal de Ulysses Grant (por no mencionar el nombre de su caballo). Pero era también el lugar en el que Jesse Grant se asoció extraoficialmente con una familia de judíos dedicados a la fabricación de tejidos, los Mack, que necesitaban algodón de forma desesperada. El padre de Grant se imaginó que una visita al cuartel general de su hijo en compañía de los Mack convencería al general de que autorizara unas condiciones de venta favorables, influencia por la que sería debidamente remunerado. Jesse no podía saber que Ulysses se había sentido cada vez más molesto por lo que ya había empezado a llamar «el intolerable perjuicio» de los judíos y que desde hacía algún tiempo hablaba de «purgar el Departamento» de aquella gente. La aparición de Jesse sin avisar ante su hijo en compañía de los Mack sacó de quicio al general.

Por fortuna el espectáculo de miles de judíos expulsados dirigiéndose en tropel a las estaciones de ferrocarril, a los puntos de partida de las caravanas y a los embarcaderos de los vapores no se materializó nunca. Tres días después de que se promulgara la «Orden II», un ataque por sorpresa de los confederados supuso la invasión de la base de la Unión en Holly Springs y cortó las comunicaciones, haciendo prácticamente imposible la puesta en vigor de la orden en casi todo el departamento militar. Sin embargo, los judíos estadounidenses, que se habían considerado libres de la opresión y las crueldades centenarias de la Europa cristiana, no estaban dispuestos a tolerar que reaparecieran en América. Cesar Kaskel, de Paducah, Kentucky, situada en la zona de captura más próxima de la expulsión, envió al presidente Lincoln un

telegrama en que declaraba que todos los judíos leales se sentían «gravemente insultados y ofendidos por esta orden inhumana, cuya ejecución supondría la violación más grosera de la Constitución».

Ocupado como estaba con los preparativos de la Proclamación de la Emancipación, Lincoln no vio el telegrama de Kaskel, ni llegó a enterarse de la orden de Grant. Pero accedió a entrevistarse personalmente con Kaskel gracias a la intervención de John Gurley Addison, un excongresista que había sido derrotado a la hora de la reelección en 1862, pero que era un aliado del presidente desde hacía mucho tiempo. Cuando se enteró del contenido de la orden, Lincoln expresó su sorpresa y su disgusto, y dijo que si en efecto se había ejecutado una directiva semejante, sería derogada al punto. Y fue fiel a su palabra.

No había habido tiempo suficiente para comprobar si la «Orden II», que se refería a los judíos en masa «como clase», se aplicaría a los miles de judíos que prestaban servicio en el ejército de la Unión. Uno de ellos, Philip Trounstine, oficial del 5.º Regimiento de Caballería de Ohio (y más tarde jefe de bomberos de Denver, Colorado), se sintió tan alarmado por ella que, aunque había sido revocada, presentó la dimisión de su puesto. Pero otros permanecieron firmemente leales a la Unión y demostraron una notable valentía. Edward Selig Salomon, nacido en Schleswig, y a sus veintitantos años joven abogado de Chicago, combatió con el 24.º Regimiento de Infantería de Illinois, compuesto en su mayoría por inmigrantes alemanes y húngaros, ex liberales y revolucionarios de 1848, en el que había una compañía integrada casi por completo por judíos, sufragada por suscripción pública entre los miembros de la comunidad. En Gettysburg mataron dos de las cabalgaduras en las que iba montado Salomon, siendo «el único soldado que no se escaqueó cuando los cañones de Lee empezaron a tronar», según el general Carl Schurz; «se levantó, se fumó un puro y se enfrentó a las balas de los cañones con la sangre fría de un Saladino». Salomon sucedió al oficial al mando del regimiento, herido en combate, como teniente coronel, y llegó a participar en algunos de los

enfrentamientos más brutales de la guerra, en Chattanooga y en Lookout Mountain. Cuando fuera presidente, Ulysses Grant nombraría a Salomon gobernador del territorio de Washington.

A medida que la lucha se volvía más sangrienta, Marcus Spiegel se mostró más inflexible respecto a lo que se necesitaba para ella. En una carta remitida desde Luisiana a su cuñado Michael Greenebaum en marzo de 1863, que se disponía a participar en el sitio de Vicksburg, Spiegel hablaba en unos términos más apasionadamente patrióticos de lo que habría cabido esperar de un judío en cualquier otra parte del mundo, como si la causa de la Unión fuera por principio la causa de su pueblo. Por mucho que deseara poder volver a casa con su mujer y sus hijos en Ohio, decía:

No quiero que [la guerra] acabe hasta que los enemigos de mi amado país hayan sido derrotados y obligados a aceptar nuestras condiciones. A unos hombres tan despreciables y carentes de principios que son capaces de hacer la guerra contra el mejor gobierno del mundo y pisotear la bandera que estaba dispuesta a protegernos a ti y a mí frente a la opresión, debemos enseñarles que, aunque sea un país noble en el que se puede vivir pacíficamente, tiene un gobierno poderoso frente al que no cabe rebelarse.[\[33\]](#)

Como coronel de su regimiento, el 120.º de Voluntarios de Ohio, Spiegel sobrevivió a la horrible matanza de Vicksburg y asistió a la capitulación de la plaza, para sufrir más adelante una herida grave en la ingle ocasionada por una bomba lanzada por los suyos durante un ulterior ataque contra la ciudad de Jackson, Mississippi. En la estación ferroviaria de Vicksburg, mientras esperaba en una camilla a que lo trasladaran a Chicago, Spiegel, que llevaba encima en todo momento las fotografías de su mujer y sus hijos, escribió a Caroline una carta en la que decía: «¡Hogar, qué palabra más dulce! ¡Qué bien suena! [...] El hogar en el que sé que mi querida esposa y mis niños me esperan con una ansiedad terrible y el corazón palpitándoles a toda velocidad. ¡El hogar, con todas sus bendiciones! Pronto estaré en él recuperándome de mi espantosa herida». Pero cuando llegó a Millersburg, Ohio, se vio asediado por los dos partidos, el demócrata y el republicano, deseosos de que apareciera apoyado en

sus muletas y se manifestara a su favor. Y cuando mejoró, Marcus fue devuelto a la simplicidad mortal de la guerra. A finales de abril de 1864 recibió una carta angustiada de su mujer en la que le contaba que a su hijo habían tenido que amputarle un dedo al quedársele la mano atrapada en la imprenta. Marcus confesó a uno de sus capitanes que le atormentaba la idea de que, al estar lejos, «no hacía justicia» a su familia. Aunque no era capaz de «abandonar a mis chicos» de uniforme, esperaba ansiosamente que llegara el día en que pudiera volver a casa. Pero el 3 de mayo de 1864, cuando navegaban por el río Rojo, su barco de transporte sufrió una emboscada a manos de una gran fuerza confederada. Spiegel recibió un disparo de fusil en el abdomen que resultó inmediatamente fatal debido a lo inevitable de la infección. Su hermano Joseph, que también resultó herido en un brazo, se encontraba al lado de Marcus cuando murió. La noticia no llegó a conocimiento de su esposa hasta el mes de junio. En julio Caroline dio a luz una hija a la que puso por nombre Clara Marcus. En 1865 volvió a Chicago y se quedó a vivir en el círculo de sus suegros judíos, y siguió siendo la buena «yehudi», como la llamaba Marcus.

III. NO SUPRIMIDO

El verano de 1860, el último que Estados Unidos vivió en paz, fue también el último que Uriah Levy estuvo en Monticello. En aquellos momentos era el comodoro Levy, nombrado recientemente comandante del buque insignia de la escuadra de los Estados Unidos en el Mediterráneo y capitán de la fragata *Macedonia*. Uriah tenía por entonces sesenta y ocho años, pero, a pesar de sufrir algunas molestias (con toda probabilidad debidas a la aparición de la enfermedad de Crohn), pensó que la vida le daba una nueva oportunidad. Ese nuevo brío fue consecuencia de su casamiento con una sobrina suya, Virginia Lopez, hija de su hermana Frances. En el momento de la boda en 1853, Virginia tenía apenas dieciocho años, mientras que el novio le triplicaba con creces la edad. Para

aquellos que nunca habían tenido una opinión demasiado buena de Uriah, una diferencia de edad tan impropia era el colmo. La gente empezó a murmurar e incluso se habló de plantear un recurso jurídico para declarar el matrimonio inválido debido a los lazos de consanguinidad exageradamente próximos que unían a los contrayentes. Pero todos esos rumores quedaron en nada. Aquel último verano, que fue muy bueno, antes de que estallaran las violentas tormentas del otoño que se abatieron sobre la república de Virginia como un ominoso aviso de las que estaban por venir, el comodoro y su joven esposa, alegre y aficionadísima a la moda, junto con Amelia, la hermana coja, ya bastante mayor, del novio, disfrutaron de Monticello. El fructífero jardín de Jefferson no había recuperado nunca ni de lejos su original esplendor, pero la abundancia de exuberantes rosas perfumaba las cálidas noches estivales.

En otoño Uriah y Virginia regresaron a su casa de Nueva York, sita en Saint Mark Place. Durante años el comodoro había ido comprando inmuebles y el alza de los precios que acompañó la expansión de la ciudad había hecho de él un hombre rico. Cuando murió en marzo de 1862, se calculó que el valor de sus bienes ascendía al medio millón de dólares, cifra que, aunque no pudiera compararse con la fortuna de los Astor o los Seligman, hacía de él en cualquier caso un ciudadano sumamente acaudalado. Se suponía que sus días de marino por fin habían acabado, pero cuando empezó la guerra con el ataque a Fort Sumter, Uriah viajó precipitadamente a Washington para asegurar al presidente Lincoln que estaba dispuesto a servir al país de cualquier forma que fuera útil y que, habiendo servido con lealtad a la Unión desde los tiempos de la guerra de 1812, «no era un tipo que fuera a abandonarla en los momentos de peligro».

No le dieron la oportunidad. Pero antes de morir Uriah había incluido en su testamento una cláusula extraordinaria en lo tocante a Monticello. La finca debía ser donada a «la nación» en calidad de granja escuela para los hijos del personal de la Marina que hubieran perdido a sus padres. Recordando la suerte que había corrido la estatua de Jefferson, añadió una cláusula adicional especificando que, si la nación declinaba el legado, este iría a parar al estado de Virginia. Uriah

indicaba además que, si ni el Congreso ni Virginia la querían, la finca pasaría a las sinagogas de Nueva York y Filadelfia. A la hora de la verdad ninguna de estas entidades, incluidas las sinagogas, se mostró interesada por la oferta. Todavía no existía la concepción de que la casa de Jefferson (ni la de nadie) fuera una especie de monumento que pudiera dejarse a modo de fideicomiso a la nación ni que hubiera que hacerla socialmente útil de un modo que el presidente hubiera aprobado. El propio hermano menor de Uriah, Jonas, se pasaría catorce años impugnando el testamento hasta que este fue declarado inválido, y durante toda esa época la mansión se convirtió una vez más en hostel para ratas y arañas. Recayó en Jefferson Monroe Levy, el hijo de Jonas, la tarea de hacer de la restauración de Monticello la obra de su vida, con un coste personal de un millón de dólares.

Fuera cual fuera el deseo expresado por Uriah en su lecho de muerte en el invierno de 1861-1862 en Nueva York, sería irrelevante, pues en un determinado momento entre agosto de 1861 y la primavera siguiente el gobierno de la Confederación declaró Monticello propiedad de un «extranjero enemigo», se incautó de la finca y la puso a la venta. Al morir en la fecha en que lo hizo, Uriah se libró del golpe que habría supuesto para él la «Orden II» de Grant. Pero tampoco le habría extrañado demasiado, pues unos años antes había tenido que librar su última batalla, la más feroz, contra la judeofobia.

En 1855 el Departamento de la Armada decidió revisar el escalafón de sus oficiales para comprobar si alguno, en particular los de rango más elevado, por el motivo que fuera, no era apto para ocupar su cargo. Dado que las vías para obtener ascensos estaban cerradas por la presencia de oficiales con largos años de servicio, como Uriah, estaba en cierto modo justificado que así se hiciera. Pero cuando se reveló quién formaba el personal de lo que pasó a llamarse el «comité de supresión», Uriah se dio cuenta de que entre los cinco capitanes seleccionados (de una junta de quince en total) había varios que a lo largo de los años habían mostrado una particular inquina hacia su persona. Supo de antemano que iba a ser uno de los señalados no solo para el retiro, sino para apartarlo por

completo de la nómina de la Armada. Y eso fue efectivamente lo que sucedió.
[\[34\]](#)

Pero Uriah no iba a permitir que aquella humillante indignidad quedara sin respuesta. Las decisiones del comité de supresión desencadenaron suficientes protestas para que fuera preciso establecer tribunales de investigación encargados de revisar sus disposiciones. En su intento de que se le hiciera justicia, Uriah contrató a la mejor mente en materia jurídica que pudo encontrar, Benjamin F. Butler, que había prestado servicio en el Tribunal Supremo del estado de Nueva York y que luego fue catedrático de la Universidad de Nueva York. Cuando su caso llegó a los tribunales en noviembre-diciembre de 1857, Butler y Uriah disponían de un inventario de 26 testigos (incluido el ex secretario de la Marina George Bancroft, más conocido como historiador) que dieron fe de su pericia como marino, de su integridad y su energía. Trece de esos testigos eran oficiales y hombres con los que Uriah había trabajado. Testificaron además que los sentimientos negativos hacia la persona de Uriah, en particular los intentos de impedir su ascenso al grado de capitán, se habían debido enteramente a su condición de judío y, para complicar aún más las cosas, al hecho de que había ascendido en el escalafón desde el puesto de suboficial mayor de Marina.

En el alegato enérgico y elocuente leído ante el tribunal por Butler, Uriah asociaba su causa a la del honor de la República y la nobleza de la Constitución. Daba comienzo con una clamorosa declaración, el primero de los múltiples llamamientos a la justicia y la igualdad basados en esos principios hechos realidad en un estado liberal, que resonaría en todo el mundo durante el resto del siglo y hasta bien entrada la siguiente centuria, hasta que el optimismo moral y el decoro social fueran devorados por una gran epidemia de odio y, en último término, por las llamas del exterminio.

Mis padres eran israelitas y yo me crié en la fe de mis antepasados. Al decidir seguir fiel a ella, no hice más que ejercer un derecho que me garantizaba la Constitución del estado en que nací y la de los Estados

Unidos —un derecho por lo demás concedido a todos los hombres por su Creador—, un derecho más precioso que la propia vida. Pero al mismo tiempo que reclamaba y ejercía ese derecho de conciencia, nunca dejó de reconocer ni de respetar la libertad de los demás.[\[35\]](#)

En este sentido Uriah tenía en mente la idea que le habían hecho notar los miembros de la tripulación de sus barcos que consideraban que había algo indecorosamente antinatural en el hecho de tener que obedecer las órdenes dadas por un judío.

«En fecha muy temprana y sobre todo desde la época en que aspiré al grado de teniente y más aún desde que lo conseguí, me vi obligado a hacer frente a una gran dosis de prejuicios y hostilidad, unos prejuicios y una hostilidad que han perseguido a los judíos durante muchos siglos.» En el comedor de oficiales del buque *Franklin* de la Marina de los Estados Unidos, sus compañeros le hicieron saber que, al ser judío, «no querían que los obligaran a tener contacto alguno con él [...] como si fuera un intruso». La misma intolerancia había sido mostrada contra su persona en 1824 y 1844, cuando el presidente Tyler había tenido que intervenir después de que se demostrara, como en el caso actual, que la acusación de falta de idoneidad para el servicio «carecía por completo de pruebas». Citando un discurso pronunciado en el Parlamento británico por lord John Russell en apoyo del derecho de los judíos a ser elegidos diputados de la Cámara de los Comunes, en el que aludía a los Estados Unidos como ejemplo de emancipación completa, dijo: «¡Qué poco sospechaba el autor de este generoso tributo a nuestro país que, incluso cuando él estaba redactándolo, había en la Marina estadounidense quienes ponían en duda el hecho de que pudiera tolerarse que un judío prestara servicio en ella!».

Tras pintar una imagen de los judíos como ciudadanos ejemplares, Uriah y Butler llegaban a la siguiente conclusión:

Ese es el caso que tienen ante ustedes, y según eso nunca será suficiente subrayar su importancia. Es el caso de cualquier israelita de la Unión [...] No hay sector alguno de la población de nuestro país que los supere en lealtad a la Constitución y a la Unión, en su silenciosa obediencia a las leyes o en la buena

disposición con la que contribuyen a costear las obligaciones fiscales públicas [...] ¡Qué pocas veces se convierte ninguno de ellos en una carga para los tesoros de vuestro estado o de vuestro municipio! ¡En qué gran medida contribuyen todos ellos a las actividades del comercio [...] al incremento de la riqueza pública! ¿Deben ser proscritos todos ellos? ¿Y debe hacerse al tiempo que mantenemos en nuestra Constitución el lenguaje que acabo de citar? ¿Es ese el lenguaje que debe emplearse para hablar a los de mi raza, para luego frustrar sus esperanzas? ¿Hay que decir ahora a los millares de hijos de Judá y a las decenas de millares de hijos de Israel en su dispersión a lo largo y ancho del mundo que ven en América una tierra llena de promesas, [...] hay que decirles ahora para mayor espanto y consternación por su parte que también nosotros nos hemos sumido en el fango de la intolerancia religiosa y del fanatismo? Y ¿acaso van a empezar ahora los cristianos estadounidenses a perseguir a los judíos?

No cabía duda de cuál sería el veredicto. Uriah Levy fue reincorporado a su puesto; y unos meses más tarde, en 1858, se le concedió el mando de la fragata *Macedonia*, de la Marina de los Estados Unidos, destinada a la escuadra del Mediterráneo. Uriah se llevó consigo a su joven esposa, que, antes de zarpar, se encargó de clavar en una de las jambas de la puerta del camarote del capitán una *mezuzá*, sin duda la primera que se vio en un barco de una armada moderna. Rumbo al sur, hacia el Caribe, para cruzar el Atlántico, la *Macedonia* hizo una visita a los astilleros de Charlestown, cerca de Boston, donde la fama de su capitán judío y de su flamante esposa los había precedido. Una auténtica hueste de lumbreras hizo cola para venir a saludarlos, y entre ellas cabría destacar a Henry Wadsworth Longfellow. Hechizado, como habría sido de prever, por la hermosa Virginia, regaló a la pareja una copia de su «Salmo a la vida». «En el extenso campo de batalla de este mundo, / en el campamento de la vida, / ¡no seas como un buey mudo que se deja aguijar! / ¡Sé un héroe en la contienda!»

El periodo de servicio en el Mediterráneo no fue precisamente duro. En Génova y en La Spezia la pareja bajó a tierra para disfrutar de ciertas diversiones en las que Virginia, una maravillosa aparición vestida de muselina y seda blanca, flirteó con los jóvenes en los bailes de disfraces, mientras que Uriah encargó que pintaran un retrato suyo de cuerpo entero, vestido de uniforme, con aspecto gallardo. ¡Por fin un Levy con charreteras! La historia interrumpiría en algunas ocasiones su paseo en barco. Las incursiones de Garibaldi en Sicilia y el

alzamiento armado que desencadenó la rebelión contra los Borbones habían hecho de esa isla un lugar poco seguro, de modo que Levy recibió la orden de evacuar a todos los estadounidenses que se encontraran allí. Más al este, en la Palestina otomana y en el Líbano, pidieron a Uriah que investigara si los asesinos de dos misioneros estadounidenses estaban siendo perseguidos por las autoridades turcas con todo el celo que el caso requería. En Beirut se reunió con el cónsul británico en Jerusalén, el extraordinario James Finn, que, pese a ser un misionero comprometido con la Sociedad Londinense para el Fomento del Cristianismo entre los Judíos, había convertido en una vocación personal la tarea de dar a los diez mil hebreos de la Ciudad Santa (de lejos la mayoría de la población) una vida que no consistiera solo en rezar, estudiar el Talmud y depender de la *haluká*, la obra de beneficencia de la diáspora. Finn había comprado unas tierras fuera de los muros de la ciudad para crear una granja escuela que llamó *Keren Avraham*, en la que había también una fábrica de jabón. Y cuando conoció a Uriah Levy, con su uniforme de gala de la Marina, se dio cuenta de que estaba ante un fenómeno extraordinario de la historia judía. «Este capitán Leví [*sic*] —anotó Finn en su diario—, al que hacía tiempo que deseaba ver, es el único ejemplo del que he tenido noticia de un judío al mando de un buque de guerra. Es un sujeto apuesto, de cara sonrosada, ya mayor, de sesenta y nueve años,⁽¹⁴⁾ de fuertes rasgos judíos, que parecía curioso, con su tricornio, sus charreteras y sus botones decorados con águilas, y una gran abundancia de joyas.» Si Palestina era una especie de Tierra Prometida, Estados Unidos debía de ser otra, pues «en mis tiempos he podido ver por fin un representante del Ejército, de la Armada y de la Función Pública de los Estados Unidos perteneciente al pueblo judío».^[36]

A mediados de septiembre de 1859 Uriah Levy, cuyo derecho a ejercer de comodoro había sido reconocido por entonces, viajó a Jerusalén. No dejó testimonio alguno de lo que pasó por su cabeza al ver el Muro Occidental del patio del Templo [el Muro de las Lamentaciones], ni al caminar entre la muchedumbre de judíos sefardíes que atestaban los callejones de la Ciudad

Vieja, pero podemos imaginarnos fácilmente lo que sintió en ambos casos. Lo que sí sabemos es que durante su estancia en la ciudad ordenó que varias carretas fueran cargadas con tierra de la zona situada fuera de las murallas. El cuaderno de bitácora de la *Macedonia* reseña puntualmente que fueron subidas a bordo varias cajas de tierra. La idea de Uriah era llevarlas a Nueva York y regalárselas a su sinagoga Shearith Israel para que el polvo de la tierra de Israel fuera esparcido sobre los féretros de los difuntos.[\[37\]](#) Cuando Uriah fue enterrado en marzo de 1862, arrojarían algunos puñados de ese polvo sobre su cuerpo envuelto en un sudario, depositado en el sencillo ataúd de madera en el que yace sepultado en el cementerio de Nueva York. Y a finales de la década de 1990 todavía quedaba un poco de aquella tierra para ser usada en los funerales.

La modernidad y sus lamentos

I. MÚSICA DE LOCOMOTORA

Meyerbeer estaba haciendo su último viaje en tren. Esta vez no iba a pagar el billete.

Siempre había sido un viajero. Su madre lo había parido en una carroza cuando iba de camino de Berlín a Frankfurt. Durante su infancia los criados lo metían como un fardo en un *Stellwagen*, dentro del cual el olor a tabaco negro y a salchicha rancia se pegaba al revestimiento de cuero. Cuando los Beer se trasladaron a su hermosa mansión de Berlín, en la Spandauer Strasse, su preceptor —el profesor Aaron Wolfssohn, auténtico pilar de la Ilustración— y sus profesores de piano —Franz Lausker, Carl Friedrich Zelter y Muzio Clementi—, venían a su casa. En las veladas que organizaba su madre, en las que las grandes lumbreras de la cultura y del gobierno de Berlín peroraban acerca de la libertad, la razón y las necesidades del Estado, Jacob, el *Wunderkind*, el niño prodigio, con sus mejillas sonrosadas y sus rizos, era expuesto para que interpretara alguna pieza. Suaves aplausos acompañaban siempre la distracción que suponían sus interpretaciones. Sus padres, Judah y Amalia, luciendo una sonrisa inerme, veían al muchacho saludar haciendo una reverencia, y *schepped naches* [«se sentían tan ufanos»]. Como los Beer tenían contactos en la corte, Jacob no tardó mucho en montar en el coche de la familia y trasladarse al palacio de Charlottenburg para ofrecer alguna actuación a la

realeza. El compositor Louis Spohr recordaba uno de los recitales que dio aquel «chico de gran talento» que, contratado para que diera sus propios conciertos, siempre resultaba una gran atracción «en una temporada superpoblada».[1] Al cabo de pocos años, Jacob Liebmann Beer fue enviado a Darmstadt junto con uno de sus hermanos, Heinrich, para estudiar composición y órgano con el anciano abate Vogler, que cada cierto tiempo estrenaba una ópera, si bien ninguna de ellas llegó nunca a suscitar mucha admiración. Allí conoció a Carl Maria von Weber. Los dos «hermanos», como se llamaban uno a otro, no veían la hora de superar de una vez la fase Vogler.

Los ejércitos iban y venían a través de *Mitteleuropa*, deteniéndose para ejecutar mutuas matanzas y lanzarse al sucio negocio del saqueo. El abuelo materno de Jacob, Liebmann Meyer Wulff, «el Crespo de Berlín», había hecho su fortuna suministrando a los monarcas de la casa Hohenzollern lo que necesitaban —grano, caballos, municiones, en realidad todo menos buenos generales— para intentar seguir el ritmo de los monstruosos éxitos militares de los franceses. En 1813, cuando se oyeron los llamamientos a luchar por la patria prusiana, el hermano de Jacob, Wilhelm, como tantos otros judíos, respondió a la llamada. Jacob, inquieto por la eventualidad de poner en peligro su incipiente carrera de virtuoso del piano (quizá el mayor de Europa, le había dicho Weber), pensó que le convenía alejarse del peligro. Pero la decisión de ir un paso por delante de los oficiales de reclutamiento le provocó remordimientos de conciencia. «Temo que esta decisión traiga consigo el aguijón del escorpión que envenenará mi honor durante el resto de mi vida», diría a Wolfsohn.[2] En Viena, entre un Napoleón victorioso y un Napoleón vencido, conoció a Spohr, que admiraba mucho su talento, y a Ludwig van Beethoven, que no tenía la misma opinión de él. Tras asignarle el «tambor grande» (¿sería aquella una de las famosas bromas del niño anciano?), Beethoven se quejaría de que Jacob no lo golpeaba lo bastante fuerte y de que tampoco lo hacía en el momento debido. Nada bueno podía salir de un chico así.

Beethoven se equivocaba. Cuando las guerras contra los franceses se

precipitaban a su sangriento final, la reputación de Jacob como compositor y como virtuoso estaba ya firmemente asentada. Tenía veintitantos años, era moreno, apuesto y serio. Al público le gustaba su apariencia judía o no le gustaba. Había compuesto obras corales para la sinagoga y para la iglesia, pero anhelaba el gran premio de la ópera. Salió de gira acompañado en sus viajes de un piano vertical portátil fabricado por encargo con su nombre grabado en la caja de nogal. «Voy de museo en museo, de biblioteca en biblioteca, de teatro en teatro —decía en una carta— con la inquietud del judío errante.»^[3] Las nuevas generaciones de *diligences* disponían de muelles de acero lo bastante sólidos para mantener el instrumento a salvo e incluso para permitir al compositor escribir sus notas mientras el coche subía con dificultad los pasos alpinos o bajaba a trompicones los valles del Piamonte. Jacob no había visto nunca el sol de Italia, nunca había tostado su rostro con su calor, y la felicidad encendía su imaginación creadora. En 1816 conoció a Gioachino Rossini, para el cual la ópera (y de hecho toda la música) había sido hecha para deleitar, y el joven y serio asquenazí y el italiano decidido a hacer disfrutar al público iniciaron una amistad de afectuosas rivalidades que duraría cincuenta años. En Venecia, Cremona, Módena y Roma, Giacomo (como pasó a llamarse a partir de 1817) hizo cuanto pudo por trasplantar parte de aquella saltarina ligereza italiana a su pasión por los grandes temas. Pero lo que salió de aquellos intentos —*Romildo e Costanza*, *Semiramide riconosciuta*, *Emma di Resburgo*— fueron operas más pesadas que danzarinas. Según iba avanzando, Meyerbeer solía volver la cabeza para mirar atrás. La ópera *Il crociato in Egitto*, que en 1824 le reportó fama internacional, contenía el último papel escrito para un *castrato*. Pero Giacomo era una especie de omnívoro musical, y esa actitud suya valió la pena. En sus óperas cabía la música popular de Sicilia junto con el *récitatif*. Pero era precisamente la mezcla de géneros, los dramas históricos descaradamente desmesurados, lo que deseaba el público. Políglota y versátil en lo cultural, Giacomo Meyerbeer, el viajero incesante, estaba listo para atender a los directores de teatro de un extremo a otro de Europa. Los autores de libretos en

tres lenguas distintas se lo rifaban.

Las *grandes machines* de sus óperas, en las que aparecían el amor dividido por las guerras de religión o monjas zombis que se levantan de la tumba, eran tan poderosas, estaban tan enormemente pobladas e iban tan aceleradas como los trenes que en aquellos momentos trasladaban a Meyerbeer, rico y bendecido por el éxito, de Londres a Bruselas, de Stuttgart a Múnich, de Viena a Venecia o a cualquier parte donde tuviera que ir. A menudo sus viajes requerían largos trayectos de varios días, entre París, donde había vivido su mayor triunfo con *Robert le diable* en 1831, y Berlín, donde era director de la música de la corte. Fue así como Meyerbeer llegó a conocer los horarios de los ferrocarriles tan bien como sus propias partituras, y se irritaba cada vez que un retraso del tren de Colonia significaba tener que permanecer varias horas ocioso en las vías muertas de la estación de Hannover. Uno de esos *Winterreise* realizado en enero de 1855 encontró a Meyerbeer muerto de frío e impaciente en un viaje de cuatro días de duración a Berlín, de modo que cuando llegó a Potsdam se vio obligado a parar en una fonda antes de poner fin a su viaje la noche siguiente. Incansablemente productivo, torturado por los dolores de vientre a pesar de la escrupulosa frugalidad de su dieta, Giacomo llenaba sus horas de aburrimiento componiendo cualquier dueto. En marzo iba a París —las estaciones, ya bien conocidas, pasaban deprisa: Hannover, Colonia, Bruselas...—; en abril, de vuelta al este, donde lo acogían los tilos en flor de su ciudad natal. Minna Mosson, su esposa (y prima carnal), estaría allí esperándolo, a menos que hubiera ido a tomar las aguas, pues no tenía ningunas ganas de trasladarse a vivir a París varios meses al año. Junio veía un cambio de dirección: hacia el norte, en la línea recién inaugurada a Calais, para coger el paquebote que iba dando brincos hasta Dover. Lleno de náuseas tras una agitada travesía y sintiéndose sucio por las partículas de hollín húmedo que se le pegaban al cabello, Meyerbeer tomaba un tren rápido que lo catapultaba hasta Londres a través del Weald a casi cincuenta kilómetros por hora, lo bastante deprisa como para que le diera tiempo a vestirse y estar en Covent Garden antes de que se levantara el telón.

El 6 de mayo de 1864 la última locomotora —motor negro, decoración negra— aguardaba en la Gare du Nord para trasladar el cuerpo sin vida de Meyerbeer de vuelta a Berlín. Durante algún tiempo, Rossini, otra institución en París, se había mostrado preocupado por los agotadores hábitos de trabajo de su amigo, tan distintos de su cómodo y plácido retiro cuidando de sus rosas en Passy. Meyerbeer insistía en cambio en revisar hasta el último detalle de sus producciones —el reparto, los decorados, los trajes—, participando en persona en los ensayos. Los dos compositores habían cumplido ya los setenta y para ellos la mortalidad ya no era solo una melodía ejecutada por la sección de violonchelos. En 1863 Rossini había compuesto una serie de piezas de música de cámara y para voz solista que llamó, con la encantadora chispa que lo caracterizaba, *Pecados de la vejez*. Su pieza más ambiciosa fue la *Petite messe solennelle*, que, según se cuenta, Napoleón III dijo que no era «ni pequeña ni solemne». Meyerbeer estuvo entre el público escuchándola el día de su estreno, en marzo de 1864, en la mansión de Louise Pillet-Will: la orquesta, formada por doce instrumentistas, y los cuatro cantantes solistas fueron dirigidos al armonio por un joven prodigio de dieciocho años que a los dos ancianos debía recordarles su ya lejana gloria de artistas precoces. Al final de la pieza, Meyerbeer, que había permanecido de pie durante toda la interpretación, temblando de incontenible entusiasmo, se echó a los brazos de Rossini, colmándolo de expresiones incoherentes de felicitación. Conmovidó, el compositor italiano le dijo con todo cariño: «Por favor, no haga eso. Perjudicará su salud». Después los dos músicos volvieron a casa dando un paseo por los bulevares, mientras Rossini repetía una y otra vez a su amigo los consejos de prudente contención. Meyerbeer no hizo caso de las atenciones de su colega, y al día siguiente volvió para asistir a la segunda ejecución de la obra. No obstante, lo cierto es que ya había estado pensando en la eventualidad de su final. El 8 de diciembre de 1863 había añadido a la oración diaria que él mismo había compuesto un deseo adicional: «Que Dios misericordioso me conceda una muerte suave, plácida e indolora, libre de todo temor y de conciencia de culpabilidad [...] Que mi muerte

no venga precedida de una enfermedad larga y dolorosa; que la muerte llegue con suavidad, tranquilamente y de forma inesperada».[4]

Dios escuchó su plegaria. En París, el primero de mayo de 1864, Meyerbeer había estado ensayando su ópera infinitamente revisitada y revisada *L'Africaine* (que en los últimos tiempos había titulado *Vasco da Gama*). Había sufrido un nuevo ataque de dolor abdominal, tan agudo en esta ocasión que fue preciso llamar a un médico. El galeno le recetó alguna medicina y no dio a Meyerbeer ninguna razón por la que a la mañana siguiente no debiera coger, como tenía previsto, el tren para efectuar un breve viaje a Bruselas. «Os deseo buenas noches», dijo Meyerbeer a sus familiares. El ataque fatal debió de ser repentino. A las cinco de la madrugada sufrió un dolor fortísimo; a las 5.40 había fallecido.

A la mañana siguiente, preocupado por la noticia que había recibido de que su amigo no se encontraba bien, Rossini acudió a la rue Montaigne. Cuando le dijeron que Meyerbeer había muerto sufrió un desmayo, permaneciendo durante algún tiempo inconsciente en el suelo. La única forma que tuvo Rossini de hacer frente al dolor fue componiendo una pieza fúnebre para bajo *pianissimo* y percusión, en la que el coro cantaba: «Llora, llora, sublime musa». Rossini viviría otros cuatro años rodeado de la paz suburbana de su casa de Passy, hasta que cayó víctima de una neumonía.

La práctica ortodoxa del judaísmo exigía que el entierro tuviera lugar en el plazo de 36 horas. Pero Meyerbeer se había criado en el seno de una familia de mentalidad reformista y no siempre se atenía a la *halajá* más estricta. Las instrucciones que el músico había dejado acerca de lo que debía hacerse con sus despojos eran tan minuciosas como sus direcciones escénicas. Debía permanecer de cuerpo presente cuatro días, con el rostro descubierto, de modo que quien quisiera pudiera pasar a presentarle sus respetos. Ese plazo coincidiría con el periodo tradicional de visita a los dolientes, la *shivá*, aunque los siete días de rigor quedaban abreviados. Luego su cadáver sería trasladado al cementerio judío de la Schönhauser Allee de Berlín, donde sería enterrado en la misma tumba familiar que su madre, Amalia, y al lado de dos de sus hijos, muertos en

la infancia.

Sus hijas acudieron precipitadamente desde Baden Baden, y su sobrino Julius llegó para ayudar en los funerales públicos y para dar el visto bueno de la familia a las disposiciones tomadas por el comité de grandes personalidades culturales, formado por, entre otros, el escritor Théophile Gautier, al que había sido confiada la ejecución de la ceremonia. *Le tout Europe* se puso de duelo. Todos sintieron que el mundo se había vuelto de pronto más pobre, más frío, más frágil, debido al fallecimiento del compositor. «La muerte de Meyerbeer me dolió mucho», decía la reina Victoria (habitualmente vestida con las tocas de luto de viuda) en una carta a su hija Vicky, princesa heredera de Prusia. Y luego añadía: «Admiro muchísimo su música y también la admiraba tu querido papá».^[5] Todas las personas de buenos sentimientos —soberanos, príncipes, reyes y emperadores, así como músicos, dramaturgos y poetas— se encargaron de expresar sus condolencias. Solo la desaparición de Beethoven en 1827 había suscitado una efusión comparable de sentimientos de pesar. Pero las exequias de Meyerbeer serían mejores, pues el difunto sería honrado no con un funeral, sino con dos, uno en cada una de las grandes ciudades, París y Berlín, que habían constituido los polos de su larga carrera musical. En Francia no se había visto nada semejante desde el regreso de los despojos de Napoleón en 1840. Pero en ninguna parte había habido nunca una ceremonia pública tan grandiosa, tan prolongada y oficialmente orquestada para un juicio.

El cortejo tardó hora y media en llegar a la Gare du Nord desde el domicilio del músico en la rue Montaigne, a unos cinco kilómetros de distancia. Seis caballos negros tiraban del coche fúnebre, escoltado por un destacamento de la Guardia Imperial, con sus cascos de plumas, sus corazas bruñidas, manteniendo un trote lo bastante lento como para que los portadores del féretro (que en realidad no portaban nada) —los directores del conservatorio y de la ópera de París y Berlín, el embajador de Prusia, el conde von Goltz— pudieran sujetar las cintas negras que salían del ataúd sin perder el paso. Bandas de música, militares y filarmónicas, tocaron marchas lentas con sus instrumentos en sordina. Los

visitantes, a menos que estuvieran sobre aviso, pensarían que el difunto era un gran mariscal o algún miembro de la familia imperial. Por la avenue Montaigne y la rue La Fayette la procesión marchó al compás de la música, pero se le negó, en cualquier caso, todo tipo de gran entrada en la estación porque (según los rumores) el *préfet* de París que había reconstruido la ciudad, el barón Haussmann, había descubierto que su mujer tenía una aventura con el arquitecto de la Gare du Nord, Jacques Hittorff, y en venganza había hecho que la entrada de la estación quedara obstruida por la densa red de calles que siguen en pie en la actualidad.^[6]

La nueva estación, con su hermosa fachada de piedra, que había sustituido al edificio más modesto de 1846, no estaba acabada. James de Rothschild, el director jefe de la Compagnie des Chemins de Fer du Nord, responsable de sus monumentales dimensiones, había ordenado que se detuvieran las obras para que pudiera tener lugar el funeral de un judío más famoso todavía que él.^[7] El escenario no habría podido ser más magnífico a no ser que se tratara de un palacio imperial; aunque, en realidad, era efectivamente el palacio del imperio de la nueva era industrial. Las personificaciones escultóricas de las ciudades de las estaciones de la línea —Ruán, Arras, Lille, Boulogne, colocadas en hornacinas esculpidas en piedra— habían sido complementadas en esta ocasión con banderines que llevaban los títulos de las óperas de Meyerbeer: *Les Huguenots* (popularísima en París, pero prohibida por motivos religiosos en Berlín), *Robert le diable* o *L'Étoile du Nord*. En el interior, el enorme vestíbulo y los andenes estaban inundados de luz procedente de las elevadas ventanas en forma de arco que Hittorff había abierto en la fachada de piedra. Debajo del dosel de vidrio, tendido de un extremo a otro de la sala y sustentado por pilares de hierro de Glasgow, había sido construido un catafalco sobre varias gradas para acoger el féretro. El altísimo edificio había sido cubierto de grandes paños de seda negra bordados con letras «M» de tamaño colosal, correspondientes a las iniciales del difunto. En cada una de las esquinas del catafalco, sendas antorchas fúnebres, alimentadas con gas y montadas sobre trípodes de bronce, lanzaban al aire

llamaradas de color verde, cuyo resplandor se reflejaba en los paneles de vidrio del techo. Sabiendo que, por lo que al público se refería, nadie podía superar el espectáculo escénico, era como si el funeral celebrado en la estación del ferrocarril fuera la última gran producción de Meyerbeer, una función que él quizá habría llamado «Vestíbulo para la Eternidad». Cuando el cortejo entró en el vestíbulo se cantaron algunos pasajes de sus óperas por los grandes coros de *l'Opéra* y, de forma harto incongruente, también de la catedral. Tres rabinos entonaron bendiciones solemnes y el *kaddish*. Ni que decir tiene que fueron pronunciados discursos laudatorios, cinco en total, por un dignatario tras otro, que ensalzaron las dotes celestiales del difunto y su incuestionable inmortalidad. El encargado de pronunciar la última oración fúnebre fue el político y jurista liberal Émile Ollivier, quien, pensando en la doble nacionalidad de Meyerbeer, alabó su persona y su obra como la unión de dos antiguas naciones enemigas, Alemania (o Prusia) y Francia, en adelante armonizadas en el ámbito musical y político. En 1870, en su calidad de primer ministro de la nueva monarquía constitucional, sería Ollivier, arteramente inducido por Otto von Bismarck, el que declararía por fin la guerra a Prusia, inaugurando así un prolongado periodo de catástrofe.

En Berlín, las ceremonias fueron, si acaso, más elaboradas incluso. En el Potsdamer Bahnhof, el difunto, junto con Perrin, director del Théâtre de *l'Opéra*, y Auber, del Conservatoire de Musique, que habían acompañado el cadáver, fueron recibidos por el príncipe Jorge de Prusia y una hueste de notables, judíos y no judíos. El día del entierro oficial en el cementerio de la Schönhauser Allee, el rey y la reina enviaron sendas carrozas (la manera habitual de estar presentes en el acto sin mostrarse en persona), y la procesión por Unter den Linden fue incluso más larga, más lenta y más grandiosa que la de París, como si Francia y Prusia rivalizaran por ver quién tenía en realidad los derechos patrimoniales sobre las exequias de Meyerbeer.

La interrupción del tráfico de dos grandes ciudades europeas, la movilización de la nobleza de la corte y de las salas de concierto, de las academias, de las

corporaciones y de los teatros de ópera; el ruido de sables, el brillo de las charreteras, el taconeo de los cascos de los caballos, todo en honor de un judío muerto, resultaba asombroso, y a algunos incluso les pareció atroz. Un año antes de la *bar mitzvá* de Meyerbeer en 1803, Berlín se había entusiasmado con la aparición de *Wider die Juden* («Contra los judíos»), un panfleto del jurista Karl Friedrich Grattenauer, que llegó a vender unos 13.000 ejemplares antes de ser prohibido tras la reinstauración de la censura. Grattenauer, que proponía solo en tono humorístico sustituir la circuncisión de los niños judíos por su castración, advertía a sus compatriotas alemanes de que no se dejaran engañar por la apariencia ostensiblemente moderna de los «nuevos» judíos. Quizá sustituyeran el yídish por el alemán, o sus largos gabanes por levitas, quizá se afeitaran sus barbas, pero bajo ese barniz de asimilación eran los mismos viejos judíos de siempre, ansiosos por acaparar la riqueza y el poder para ellos solos y por conspirar para alcanzar el dominio.^[8]

Meyerbeer formaba parte de una pequeña elite acaudalada de Berlín (a menudo con primos en Viena), instalada en un mundo psicológicamente inestable que oscilaba entre la ostentación cultivada (las mansiones, los parques y los jardines, los criados, los carruajes, las bibliotecas, los salones, la música) y la inquietud vigilante (los panfletos virulentos, los estallidos de motines, los chistes del todo perceptibles a sus expensas contados por las mismas destacadas lumbreras que acababan de estar aposentadas con toda comodidad en lo que llamaban el *Judensofa* en casa de sus anfitriones). En 1812, bajo un gobierno de corte liberalizador, habían sido notoriamente liberados de las restricciones de residencia y ocupación (siempre con la excepción de la función pública) en virtud de un edicto de emancipación, y se les había concedido la ciudadanía en el ámbito local. Pero sabían, porque tenían buenos motivos para ello, que cuando cambiara de sentido la corriente militar y política, esa liberalización sería revocada no solo en Prusia, sino en muchos otros estados alemanes, como en efecto ocurrió. Siete años después de la promulgación del edicto de emancipación de Prusia, surgieron en todas las ciudades de Alemania pandillas

que se dedicaban a romper los cristales de las casas de los judíos y la cabeza de sus moradores al grito de «Hep hep, Jude verreck!» («¡Hep hep, estira de una vez la pata, judío!») o «Hep hep, der Jude muss im Dreck!» («¡Hep hep, el judío al basurero!»).

Los judíos habían hecho lo que les habían pedido como condición para obtener la ciudadanía, esto es, abandonar algunas de sus viejas usanzas, incluso en las sinagogas. El abuelo de Meyerbeer, Liebmann Meyer Wulff, el rey de la lotería y proveedor del ejército, había construido una sinagoga privada en su casa de Berlín, en la que mantenía a seis estudiosos del Talmud. Pero su hija, Malka, que pasó a convertirse en Amalia, y el marido de esta, Judah Herz Beer, propietario de una fábrica de azúcar refinado, tenían en mente un tipo muy distinto de sinagoga privada para su casa de la Spandauer Strasse: una sinagoga al nuevo estilo, con órgano, cantor con voz de tenor y un coro para el que el joven Jacob escribió una *cantatina*, así como sermones pronunciados en alemán y oraciones por el bienestar de la familia real de Prusia. La primera música de órgano que se escuchó en una sinagoga fue ejecutada en 1810 en una escuela para niños pobres judíos fundada por el banquero Israel Jacobson, en Seesen, Westfalia.^[9] En 1813 Jacobson se trasladó a Berlín y se encargó de que en su sinagoga privada se interpretara música coral y de órgano. Los nuevos servicios religiosos se hicieron tan populares que el espacio que Jacobson podía ofrecer se quedó pequeño, circunstancia que dio a Amalia y su marido la oportunidad de ponerse al frente del nuevo estilo de culto judío sin que nadie pudiera rivalizar con ellos. Amalia tenía además un hermoso salón al que acudían todas las grandes lumbreras a sentarse en su *Judensofa*: los Humboldt, los grandes escritores y filósofos románticos Schlegel, Schelling y Gentz, o poetas como Achim von Arnim. Los ortodoxos veían en todas esas reformas la antesala de la conversión. Quedaron tan horrorizados por la música de órgano que elevaron una petición al gobierno para protestar porque la sinagoga de los Beer violaba una ordenanza que especificaba que solo debía haber una sinagoga en Berlín. La petición fue atendida y la *vox humana* del judaísmo, de momento, guardó

silencio.

A pesar de todo, Amalia y Judah Beer, animados por Wolfssohn, siguieron creyendo que lo más probable era que un judaísmo nuevamente reformado permitiría que fueran más, no menos, los judíos que se mantuvieran dentro del redil de la fe, empezando por su propia familia. Cuando el anciano Liebmann Meyer Wulff falleció en 1811, su nieto, el músico, había prometido solemnemente a su madre que nunca abandonaría la fe de sus mayores. Y mantuvo su promesa.

No cabe decir lo mismo de la familia Mendelssohn. La profunda convicción que tenía Moses Mendelssohn de que se podía vivir siendo al mismo tiempo un buen alemán y un buen judío se vio desmentida por sus hijos. Solo dos de ellos —su hija Recha y el primogénito, Joseph— siguieron siendo judíos, lo que suponía un juicio profundamente chocante sobre el pluralismo ilustrado de su padre. Abraham, hermano de Joseph y socio suyo en la Banca Mendelssohn que acababan de fundar, esperó a que su padre muriera para bautizar a sus hijos, incluidos los dos niños prodigios musicales, Felix y Fanny. A diferencia de los Beer, Abraham Mendelssohn y su esposa Lea (perteneciente también a una familia piadosa, los Salomon) prestaron atención al mar de fondo de malicia que corría por debajo de la cortés apariencia de aceptación y llegaron a la conclusión de que a los judíos no les bastaba con afeitarse las barbas y con sustituir el yídish por el alemán como lengua cotidiana si querían formar parte de forma plena de la sociedad y la cultura alemanas. Solo el abandono total del judaísmo serviría. Pero, aunque la conversión de Abraham fuera principalmente cuestión de conveniencia, la forma en que hablaba de ella, por ejemplo a sus hijos, denotaba un brutal rechazo del optimismo ingenuo de su padre. Él no se engañaría hasta ese punto. Los niños estaban al tanto, decía en una carta, «del poco valor que doy a todas las formas [de religión]. No sentí ninguna llamada interior a elegir para vosotros la [fe] judaica, la más obsoleta, corrupta y absurda de todas ellas, de modo que os eduqué en la religión cristiana, una forma más pura aceptada por la mayoría de la gente civilizada».[\[10\]](#)

Parte integrante de esa desjudaización total era la elección de los nombres. El Estado prusiano había hecho de la adopción de un apellido la condición para el ejercicio de la ciudadanía, y Abraham y su esposa quisieron que, una vez bautizados, sus hijos adoptaran uno menos palmariamente judío. (Parece que Mendelssohn no creyó que su primer apellido constituyera una desventaja.) El hermano de su esposa, Jakob Salomon, había comprado una finca en Luisenstadt llamada Bartholdy, como sus anteriores propietarios, y había añadido este apellido al suyo. Abraham se había mostrado totalmente de acuerdo con la decisión de su cuñado. «Un cristiano llamado Mendelssohn no es más viable — insistiría— que un judío llamado Confucio.» En una extensa y untuosa carta a sus hijos, Abraham intentaba hacer su propuesta comparable al cambio de nombre de su propio padre, a su dominio del alemán y a su inmersión en «una comunidad distinta» de aquella otra marcada por una ortodoxia cerrada a cal y canto en la que había nacido. Pero Felix y Fanny rechazaron la analogía. «Bartholdy», contaba Fanny a sus hermanos, era «el apellido que a todos nos disgusta».[11] Y aunque fuera lo bastante cristiano como para escribir un oratorio, *Paulus*, cuyo protagonista es el máximo converso de la historia, también Felix se mostró lo bastante fiel a la memoria de su abuelo como para encargarse de que en 1843-1845 viera la luz una edición en siete volúmenes de las obras completas en alemán de Moses Mendelssohn. Al igual que otro converso al que conoció en Inglaterra, Benjamin D'Israeli, y su profesor Ignaz Moscheles (que también se había convertido por conveniencia), Felix supo que siempre sería considerado un judío por todo el mundo, empezando por su ardiente admiradora, la reina Victoria, que lo describió en los siguientes términos: «Bajito, moreno, con una apariencia muy judía». De forma menos cariñosa, su amigo Robert Schumann comentó a su esposa, Clara, al tiempo que se felicitaba por promover la carrera de Felix, que «los judíos seguirán siendo siempre judíos».[12] Los especialistas en historia de la música han discutido largo y tendido acerca de la fuerza y la profundidad de las convicciones cristianas de Mendelssohn o de la aceptación de sus orígenes judíos. Tal vez,

como su amigo Heinrich Heine, estuviera desgarrado por sentimientos contradictorios. Cuando alguien le comentó que se parecía a su primo lejano Giacomo Meyerbeer, Mendelssohn se sintió tan molesto que pidió cita al instante con el barbero con el fin de corregir semejante impresión.

El abandono de la identidad judía supuso un tipo de pasión muy diferente para Dorothea, la tía de Felix. Casada con el banquero judío Simon Veit, Dorothea llevó la vida de una dama de alta cultura, con su propio salón, pero sus ambiciones culturales eran más independientes que las de Amalia Beer. Fue en una de las reuniones celebradas en su salón donde conoció a Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, filósofo y poeta romántico e hijo de un pastor luterano, quedando perdidamente enamorada de él. Un año después Schlegel publicó *Lucinde*, un himno en prosa a la unión del amor sensual y el amor espiritual en el que al instante se reconoció un retrato de su relación con Dorothea. Cuando esta abandonó a su marido por su amante, Veit se mostró dispuesto a permitirle que se quedara con sus dos hijos con la condición de que no se casara con Schlegel, cosa que ella no cumplió. Y para echar más leña al fuego se convirtió al cristianismo, primero en 1804 a la fe luterana y luego, cuatro años más tarde, igual que Schlegel, al catolicismo. Aplastado por aquella avalancha de dolor, lo que a Simon Veit le preocupaba por encima de todo era mantener la relación familiar con sus hijos. Basándose en una tradición compartida tanto por los cristianos de buena voluntad como por los judíos, que afirma que las dos religiones son en realidad dos ramas distintas del mismo árbol, Veit escribió una carta a su hijo Philipp acerca de su bautismo en la que hace gala de una sorprendente amplitud de miras (o quizá de su propensión a hacerse ilusiones).

Corramos un tupido velo sobre el suceso que nos ha sobrevenido [...] No os detendré a ninguno de los dos [...] si la religión se ve iluminada por la tolerancia; si pudiera ir, si efectivamente fuera de la mano de la moralidad, no solo no nos perjudicará, sino que quizá nos acerque más uno a otro, hasta que nuestras respectivas religiones vayan prácticamente una al lado de la otra. Por consiguiente, querido hijo mío, mientras difiramos en materia de religión pero sigamos unidos en nuestros principios morales fundamentales, no habrá separación alguna entre nosotros.^[13]

En su afán por evitar el distanciamiento entre padre e hijo, Simon Veit venía a reflejar la tesis ilustrada de un acercamiento entre judíos y cristianos en el que cada parte rebajara sus respectivas pretensiones de exclusividad para establecer una especie de terreno común basado en la figura de Jesús el judío. La iglesia y la sinagoga serían así de la misma familia y lo mismo serían Simon y sus hijos. Pero se trataba de una visión muy optimista. Reflejaba en cierto modo las amistades establecidas a través de lo imprescindible del hebreo tanto para los rabinos como para los teólogos cristianos. Pero estos últimos rara vez, si es que lo hicieron en alguna ocasión, renunciaron a su fin último, la conversión, y lo mismo cabría decir de los filosemitas del siglo XIX. Y, por si fuera poco, en esta época la cultura cristiana se había vuelto románticamente combativa, no ilustrada y ecuménica. Philipp Veit y Felix Mendelssohn fueron en primera instancia cristianos de conveniencia, circunstancia que les permitió convertirse en sendos pilares de la cultura alemana. Pero no se limitaron a jugar con el cristianismo, sino que se sumergieron por completo en él: Mendelssohn resucitó la música sacra de Bach mientras ejerció como director de coro de la iglesia de Santo Tomás de Leipzig y escribió además sus propios oratorios cristianos. Philipp Veit no solo fue director de la galería del Städelsches Institut de Frankfurt, sino que además pintó dos elaborados murales de carácter histórico para ella, uno de ellos *El arte introducido en Alemania por la religión*, y el otro *El cristianismo traído a Alemania por san Bonifacio*. Aunque había recibido las enseñanzas del complejo y enigmático artista Caspar David Friedrich, Veit pasó sus años de formación con el grupo de pintores llamado los «Nazarenos». Entre ellos se encontraba Johann Overbeck, que se había impuesto la misión de devolver el estilo y el *ethos* del cristianismo «primitivo» a la pintura alemana de carácter histórico.

Para los más suspicaces, sin embargo, los conversos nunca podrían ser cristianos del todo. En primer lugar estaban los casos más flagrantes, como el de

Heinrich Heine, quien, pese a ser ostensiblemente cristiano, se había obsesionado con el «hebraísmo» y la identidad judía que sin lugar a dudas no había abandonado a pesar de su bautismo. Para los que no se cansaban de husmear la presencia de judíos, los individuos como Philipp Veit, que afirmaban venerar la piedad cristiana, eran los más peligrosos, pues constituían una «casta» dentro de la Iglesia. Bajo una capa de lealtad a su nueva religión, llevaban en secreto una campaña que pretendía revertir el papel de los misioneros «judaizando» el cristianismo desde dentro. Era el mismo argumento utilizado por los inquisidores españoles para acosar a los conversos tres siglos antes.

Tras la emancipación, a medida que los judíos entraban en masa en los gimnasios y las universidades, en el ejercicio de la medicina, el derecho, los negocios, el periodismo y el teatro, así como en la banca, la industria y los ferrocarriles, de un extremo a otro de Alemania (y el mismo proceso se repetiría en los territorios de los Habsburgo, en Galitzia, Bohemia y Hungría, además de Austria propiamente dicha), se intensificaban también las viejas/nuevas suspicacias. Los tradicionalistas de lengua yídish que emigraban a Berlín, Praga y Viena, a Hamburgo y a Frankfurt, eran atacados por su obstinación y su ignorancia. Pero los que Wagner llamaba «los judíos cultivados», con sus levitas y sus coches elegantes, eran objeto de ataques tanto más violentos por su ridícula pretensión, tan inútil como lamentable, de ser tratados como verdaderos alemanes o, de hecho, como seres humanos normales.

Podía uno siempre identificar a un judío, decía Wagner en su artículo «Das Judenthum in der Musik» («El judaísmo en la música»), por la forma en que sonaban sus manifestaciones fónicas: «Un ruido silbante, chillón, zumbón, torpe»; cuando lo percibimos «hiere nuestro oído una completa falta de expresión humana». Ello se debía a que los judíos, al ser gentes desarraigadas, no podían tener una conexión orgánica, natural, con la lengua de aquellos entre los cuales habían plantado sus tiendas. Adoptaban el alemán, o cualquier lengua que fuese, de una manera funcional, mecánica, pero su grosera artificiosidad los alejaba de las poéticas profundidades de la cultura, del lugar en el que radica la

esencia, la música nativa de esta.

La polémica de Wagner fue publicada bajo el pseudónimo K. Freigedank en 1850. Su objetivo eran los dos judíos por los que, a su juicio, se hallaba desgraciadamente dominada la música alemana: Mendelssohn, el converso, y Meyerbeer, el judío sin paliativos. Wagner no había tenido siempre ese concepto del compositor de óperas. Diez años antes había escrito una carta en un tono neuróticamente servil y humillante a Meyerbeer, que había defendido al joven compositor alemán con tal apasionamiento que había conseguido que se estrenaran en París *El holandés errante* y *Rienzi*. El día de Año Nuevo de 1844 Meyerbeer había organizado un gran banquete en honor de *El holandés errante* y su autor, y durante algún tiempo Wagner se había manifestado en tono adulatorio hacia su persona en los siguientes términos: «Vierto lágrimas de emoción cuando pienso en el hombre que lo es todo para mí, todo absolutamente —decía en una carta a Meyerbeer—. Mi mente y mi corazón ya no me pertenecen, no puedo dárselos a nadie; son de su propiedad, maestro [...] Lo único que queda de mí son mis dos manos. ¿Desea usted hacer uso de ellas? Me doy cuenta que debo ser su esclavo, en cuerpo y alma».[14] Y una vez más, en un tono un poco menos exagerado: «Ojalá colme Dios de alegría cada día de su maravillosa vida y no se sienta usted nunca abrumado por las preocupaciones [...] tal es la más ferviente oración que sale de los labios de su devoto discípulo».

Meyerbeer había sido muy generoso adelantando dinero a Wagner cuando este lo había necesitado, hasta que en un determinado momento decidió que ya estaba bien, y quizá su rechazo hiciera pasar a Wagner de la adulación al desprecio de sí mismo y luego al aborrecimiento de su antiguo mentor. En una carta a Liszt decía que en realidad no odiaba a Meyerbeer, «pero me repugna sobremanera [...] Ese hombre eternamente amistoso y agradable me recuerda la época turbia, por no decir depravada, de mi vida en la que fingió ser mi protector; fue una época de vías secundarias de contacto y de escaleras de servicio en las que nos convertimos en bufones de nuestros protectores, que, en el fondo de nuestro corazón, no nos gustan». En realidad, Wagner confesaba que no tenía ningún

motivo para volverse en contra de Meyerbeer, solo una instintiva sensación de deshonestidad (por su parte, desde luego) en aquella mascarada de amistad. Pero dentro de sí no cabía de cólera: «Este rencor es tan necesario para mi naturaleza como la bilis para el corazón».[15] Meyerbeer no podría dar con la clave de ese enconamiento del odio de Wagner hasta 1850.

Pero entonces no era tanto a Meyerbeer como persona cuanto a Meyerbeer como síntoma a quien detestaba Wagner con semejante violencia: Meyerbeer era la personificación de la «judaización» de la música, entendiendo por tal su grosera comercialización. La interpretación de la música había sufrido una transformación en tiempos de Wagner. Ya no era, como había sido durante siglos, coto exclusivo de las cortes principescas y de las iglesias que encargaban composiciones de carácter instrumental o vocal. En la época de los ferrocarriles la música se había convertido en un negocio internacional, y Meyerbeer era su primer exponente y el de más éxito. Ahora se construían espaciosas salas de concierto en pleno centro de las ciudades para un público que pagaba su entrada para disfrutar de lo que, apenas unas generaciones antes, había estado al alcance tan solo de príncipes, aristócratas y clérigos. Para que el sonido pudiera proyectarse a través de aquellos espacios cavernosos, los instrumentos tradicionales habían sido modificados utilizando materiales producidos por el mundo de la industria, sobre todo metales. El fortepiano se había convertido en un grandioso piano, cuyo sonido clamoroso era capaz de llenar hasta el último rincón de una sala de concierto al ser reforzado por un marco metálico de hierro fundido. Los instrumentos de cuerda usaban ahora alambres muy delgados para maximizar la acústica. Muchos instrumentos eran de hecho productos fabriles. El gran torrente de la música romántica, la fuerza de su sonido, había sido posibilitado por la modernización de los instrumentos mecánicos. Poco importaba que algunos virtuosos judíos del violín como Ferdinand David, que estrenó el *Concierto para violín en mi menor* de Mendelssohn en 1845, lo hiciera tocando un Guarneri; los de su clase serían asociados siempre en la mente de Wagner o de Schumann como el avance de un modernismo groseramente

barnizado, pero vulgar.

Aunque ningún compositor maximizaría el uso de los metales ni convertiría la sección de cuerdas en auténticos ejércitos melódicos con mayor celo que Richard Wagner, en 1850, por mucho que intentara emular a Mendelssohn y Meyerbeer, y aun superarlos, hizo saber que odiaba aquello en lo que, según su mente calenturienta, se había convertido la música, es decir, en un cajero automático. En manos de los buhoneros del sonido, la música no ofrecía más que un entretenimiento venal, una mera distracción del aburrimiento (*Langeweile*). «Lo que los héroes de las artes arrancaron al demonio enemigo de toda manifestación artística de dos milenios de miseria con un esfuerzo indecible, capaz de consumir el amor y la vida, lo transforma hoy en día el judío en un bazar de objetos artísticos (*Kunstwarenwechsel*, “un intercambio de mercancías artificiales”).» Como si de una mercancía chabacana se tratara, esos espectáculos de fabricación judía no eran más que pacotilla, y su sentimentalismo fingido. El «instaurador de modas» (Meyerbeer), consciente de que era incapaz de producir arte dramático de verdad, «compone óperas para París y las manda de gira por el resto del mundo, que hoy en día es el medio más seguro de conseguir fama de artista sin serlo».

Mientras los príncipes y los obispos habían sido los guardianes de la integridad de la música, los judíos no habían tenido cabida en ella. De igual modo, los gremios de artesanos a los que Wagner ensalzaría en *Los maestros cantores de Núremberg* preservaban la integridad de unas actividades que constituían el meollo de la «alemanidad».[16] El vínculo monetario que unía a los judíos era el agente destructor, el enemigo mortal de tales actividades. Ahora que las barreras que protegían esas tradiciones habían sido derribadas y las puertas del conservatorio se habían abierto, un judío a medio bautizar como Mendelssohn podía disfrazarse de cristiano y resultar lo bastante persuasivo como para hacerse pasar por el resucitador del artista de espiritualidad sublime y profundamente alemán que era Bach. Como intruso perpetuo, los judíos no podían tener conexión orgánica alguna mínimamente arraigada con un lenguaje

que dominaban de manera funcional, pero que los mantenía alejados de las raíces primigenias de la poesía. Así también la falta de una verdadera tradición musical nativa significaba que solo podían componer y ejecutar obras superficiales. Todo lo que tenían los judíos era música de sinagoga. Y en ese sentido, decía en *Das Judentum in der Musik*, «¿de quién no se ha adueñado esa sensación sumamente repulsiva, mezclada de truculencia y de ridículo, al escuchar ese barullo de gorgoteos, gargajeos y cotorreos, capaz de confundir los sentidos y el espíritu, que no hay caricatura intencionada que pueda hacer más repugnante?».

Si hubiera una sana cultura propiamente nacional, decía Wagner, sería capaz de resistir la invasión de las hordas de unos extranjeros desarraigados y parásitos. Pero ya no podía decirse semejante cosa de Alemania (y quizá tampoco de ningún otro país). La nación se había vuelto débil, vulnerable a la ocupación de los parásitos que carcomían su cuerpo corrompido. «Solo cuando la muerte interior de un cuerpo se manifiesta, consiguen los elementos externos tener la fuerza suficiente para adueñarse de él, pero únicamente para descomponerlo; luego la carne de ese cuerpo se diluye en una multiplicidad orgánica en la que pululan los gusanos.»

La biologización del odio a los judíos de Wagner, la indeleble imagen que ofrece de ellos como la pútrida infestación de un cadáver «comido por los gusanos», no era del todo nueva. Se basaba en la antigua demonología iniciada por Manetón, que presentaba al colectivo de los judíos como portadores contagiosos de una infección. Pero la remodelación de los judíos como un organismo invasivo extranjero, rechazado por las constituciones sanas, debía mucho también a las morfologías zoológicas del siglo XIX. El más influyente de los antisemitas de la nueva ola, Alphonse Toussenel, era un naturalista, además de periodista de carácter político. Nacido en el oeste de Francia, se había criado en Lorena, donde el instinto por la identificación de los judíos con los animales depredadores y los parásitos había sobrevivido a todos los cambios introducidos

por la Revolución, y de hecho se había intensificado con el nuevo siglo. El libro de Toussenel *Les juifs, rois de l'époque*, publicado en 1844, modernizaba esa figura haciendo de los sospechosos habituales —los empresarios que poseían los ferrocarriles, los accionistas y los banqueros (los Rothschild sobre todo)— los verdaderos reyes de la Monarquía de Julio. El soberano, Luis Felipe de Orleans, sus gobiernos, los diputados y sus periodistas aduladores del *Journal des Débats*, que encubrían sus escándalos, eran todos esclavos del insidioso poder del dinero judío.

Por supuesto, esa era la invectiva habitual. Pero tres años después, en 1847, Toussenel publicó el libro *L'esprit des bêtes. Vénerie française et zoologie passionnelle*, en el que el mundo animal era clasificado por sus rasgos conductuales, que a su vez se hallaban impresos en su anatomía. Cada tipo de animal tenía afinidades con los humanos. Ni que decir tiene que los judíos eran caracterizados tan solo como parásitos y carroñeros, que se alimentaban de carne viva o muerta. Por su apariencia lo que más se les asemejaba era una bandada de buitres picoteando y devorando una carroña, provocando horror y asco a la vez. «El cuello largo, flexible y sinuoso que permite al ave cavar en lo más hondo de las entrañas de los animales muertos es el reflejo de las maneras intrigantes y tortuosas que el usurero [léase judío] usa para arruinar a su víctima y sacar hasta el último céntimo de la bolsa del trabajador.» En la maléfica periferia del Romanticismo, el odio a los judíos fue biologizándose, y fue surgiendo así la etnociencia del antinaturalismo. «Se nos pegan como sanguijuelas», decía el furibundo antisemita Georges Mathieu-Dairnvaell en la década de 1840; son «vampiros, carroñeros de la naturaleza».

Una vez que fue lanzado el antisemitismo ecozoológico, con su inevitable corolario de peste y de exterminación, no hubo quien lo parara. El odio de Wagner se alimentó de él, y a su vez legó a las generaciones futuras la idea de impureza fisiológica de los judíos, de su divorcio total de la naturaleza sana. Fueron representados para siempre como cosmopolitas tramposos, que solo se sentían a sus anchas en los laberintos urbanos en los que pudieran congregarse

entre todos los demás extranjeros desarraigados que acudían en manada a la ciudad como las ratas a la basura. El radicalismo inicial de Wagner, como el socialismo de Toussenel, lo llevó a asociar a los judíos con ciertas prácticas malsanas, imposibles de erradicar: la especulación, cuya única finalidad era desplumar y arruinar a los incautos; los préstamos bancarios al Estado en condiciones tan abusivas que conseguían tener a la comunidad del pueblo como rehén; la explotación que suponía el desarrollo industrial y ferroviario, financiado y subvencionado por el erario público, mientras que los beneficios eran disfrutados por los judíos. Un año antes de la aparición de la diatriba de Toussenel, un miembro del grupo de los Jóvenes Hegelianos, Bruno Bauer, había publicado el libro *La cuestión judía*, en el que lamentaba la emancipación de los hebreos. Solo cuando el propio judaísmo dejara de existir, decía Bauer, preferiblemente en un Estado en el que hubieran sido suprimidas todas las religiones, los judíos podrían ocupar su puesto como ciudadanos iguales que los demás. Bauer solo era capaz de imaginar dos perspectivas para ellos: esa «emancipación», que pondría fin por completo a su existencia cultural y religiosa, u otra situación que él califica de «Vernichtung», término cuya mejor traducción sería «aniquilación». No hace falta evocar las premoniciones del Zyklon B ni de las *Einsatzgruppen* para ver que el trato dispensado a los judíos por su carácter aparentemente intratable empezaba ya a dar lugar al lenguaje del exterminio, y que esa hipérbole letal tarde o temprano se trasladaría de la región de las palabras al reino de los hechos.

Tocaría entonces al nieto del rabino de Tréveris, Karl Marx, perteneciente también a la corriente de los Jóvenes Hegelianos, hacer su propia contribución al extremismo del lenguaje judeófobo, al parecer como respuesta a Bauer. Marx discrepaba de este en lo tocante al carácter decisivo del repudio formal de la religión por el Estado. Por lo que a los judíos se refería, afirmaba, no era el oficio del sábado lo que importaba, sino la forma en que vivían y para lo que vivían, que era siempre el dinero. En este sentido más profundo, ser judío significaba adorar al becerro de oro del capitalismo: los dos hábitos eran una

misma cosa. Había dos aspectos extraordinarios y siniestros en el análisis que hacía Marx de lo que significaba ser judío. En primer lugar resultaba sorprendente, sobre todo en una época en la que empezaban a aparecer las primeras historias —sociales y religiosas— modernas de los judíos escritas por los profesionales del estudio de la *Wissenschaft des Judentums*, Heinrich Graetz y Leopold Zunz, que Marx considerara que las que él juzgaba prácticas económicas reprensibles fueran no ya consecuencias de la persecución y de la restricción forzosa de los judíos al ejercicio de unas ocupaciones odiosas, sino unos hábitos arraigados e incorregibles, de modo que la usura de la Edad Media había pasado a convertirse en la despiadada banca de la época moderna. Fue Marx quien dio un lustre de modernidad a la antigua calumnia que decía que el judaísmo era de hecho equivalente al culto de Mammón [esto es, a las riquezas], ni más ni menos que eso. Peor aún —y de forma harto ominosa para el futuro— era la reiteración por parte de Marx del tópico de la época, perteneciente por igual a los antisemitas de derechas y de izquierdas, que aseguraba que los judíos no necesitaban emancipación alguna, pues eran los señores de los tiempos modernos. «Los judíos [ya] se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.»

El París de mediados de la década de 1840, la época y la ciudad en las que fueron publicadas las obras de Toussenel, Bauer y Marx, se convirtió en la fuente de la versión moderna del odio a los judíos. Incluso cuando Meyerbeer y Mendelssohn disfrutaban de sus triunfos, aquella corriente envenenada fluía libremente, y así pudo llegar al joven radical Richard Wagner. Más tarde, su esposa Cosima recordaría cómo manifestaba su deseo de la *Vernichtung* paulatina del mundo judío: primero había que proscribir la celebración de sus fiestas, luego había que cerrar sus arrogantes y ostentosas sinagogas, y en un determinado momento habría que quitarse de encima a todos ellos mediante su expulsión en masa de las tierras de Alemania.

Una respuesta a esa invectiva, tanto en Francia como en Alemania o en cualquier otro país de Europa, era sencillamente hacer progresos, en todos los

sentidos que queramos dar al término. A trancas y barrancas, las puertas de los *lycées*, de los *Gymnasien* y de las universidades se abrieron a los judíos. Después de las barreras que se habían levantado hacía ya tiempo en el campo de la medicina para que los judíos pudieran ejercerla con libertad, se levantaron también en el campo de la jurisprudencia. Y los judíos colonizarían asimismo las nuevas provincias de otras ciencias: la oftalmología o el estudio de las enfermedades respiratorias (dolencias para las cuales la afluencia de pacientes era infinita en la Europa industrial). La cultura se abrió también a ellos. Había actores y actrices judías —destacando en especial mademoiselle Rachel, famosa a escala internacional—, y por supuesto virtuosos de la música como, por ejemplo, Joseph Joachim y Anton Rubinstein, y cuando la prensa diaria se convirtió en un artículo de primera necesidad de la vida urbana, los judíos pasaron también a publicar y a escribir en ella. Profesiones como la ingeniería y la química industrial, demasiado nuevas para que se vieran afectadas por cualquier tipo de restricción y que dependían del suministro de talentos de inspiración científica, no pusieron obstrucción alguna al progreso de los judíos cualificados, de los cuales aparecieron muchos en la segunda generación del siglo XIX. Al salir de los barrios judíos (aunque estos siguieron teniendo en su centro grandes sinagogas), los israelitas se dieron cuenta del pulso acelerado de la vida metropolitana y no tardaron en saber cómo multiplicar su actividad: con hoteles, grandes almacenes, parques de recreo, salas de concierto y teatros. En cierto modo Wagner tenía razón. Judíos como Fromental Halévy y Jacques Offenbach no se avergonzaron para nada ni de su instinto para los espectáculos de entretenimiento ni del dinero que podían ganar con ellos. Revolviendo en los archivos los nazis quedaron horrorizados al descubrir que Johann Strauss había sido desde el primer momento un judío perfectamente disfrazado, aunque a estas alturas a nosotros no debería sorprendernos. Del mismo modo los judíos se convirtieron enseguida en proveedores de las comodidades urbanas: alumbrado a gas y calefacción doméstica, tejidos y muebles, corsés y cortinas, sombreros y

artículos de mercería. Los judíos fueron los productores del espectáculo de la vida moderna.

Fueron también, de manera especialmente notable —sobre todo para los más hostiles hacia lo que ellos consideraban la invasión judía de la vida moderna—, banqueros: los nuevos «señores feudales» del mundo, según la versión de Toussenel, con los Rothschild como máximos soberanos. Desde esa perspectiva, el ocupante nominal del trono, ya fuera un Hohenzollern o un Habsburgo, un Borbón o un Orleans, era el soberano solo de nombre. La que de verdad reinaba era la dinastía que financiaba sus ejércitos y el aparato de su Estado. En otro tiempo los judíos habían suministrado oro o caballos; ahora reinaban sobre el mercado de deuda, prestando dinero a los gobiernos, según les viniera en gana, bien para apuntalar la posición de autócratas brutales o bien para respaldar a reyes constitucionales como Luis Felipe, cuyos gobiernos, a su vez, les adjudicarían contratos para la explotación de minas y ferrocarriles. En la edad moderna resultaría muy sencillo, pues, despertar los viejos prejuicios. El usurero medieval se transformaba en el banquero con sombrero de copa que, suministrando fondos o reteniéndolos, podía en realidad controlar el destino de los Estados, provocando guerras o firmando paces. Eran los Arnstein y los Eskeles, los Biedermann, los Bleichröder y los Hirsch. Pero eran siempre los Rothschild, cuya fortuna fue relacionada con su presencia internacional en Londres, París, Viena, Frankfurt y Nápoles, quienes eran presentados como individuos que solo eran leales ante y sobre todo a su propia dinastía. Su costumbre de consolidar alianzas comerciales por medio de casamientos dentro del propio clan no hacía más que reforzar las sospechas. Cuando los Rothschild de toda Europa se reunían para asistir a alguna gran boda familiar en una de sus espectaculares mansiones, ocasión para la cual se cursaban invitaciones a todos los grandes exponentes de las altas esferas, judías y no judías, del continente, y de cuya enorme repercusión social se hacía eco ávidamente la prensa, se haría inevitable la impresión de que había una nueva clase dirigente, que apenas hacía dos generaciones que había salido del gueto.

Para la inmensa mayoría de los judíos, la repentina y prodigiosa ascensión de los Rothschild no era más que una fuente de orgullo y esperanza compartida. Pero había también almas prudentes para las cuales la entronización de los nuevos señores de las finanzas por fuerza debía ir acompañada de cierta atención a la ética social. Numerosas generaciones de rabinos, como el abuelo de Marx en su sinagoga de Tréveris, habían llamado la atención una y otra vez sobre el peso que tenían las obligaciones éticas en la conducta social y económica, idea por lo demás consagrada en el Talmud. Pero Karl Marx, el autor de panfletos y el polemista, tenía un carácter del todo distinto al que tenía Karl Marx el filósofo sistemático, y el primer Marx no se dejaría intimidar al oír a los que lo acusaban de que, cuando definía el judaísmo como una locura de masas, no estaba haciendo más que suministrar munición a los que odiaban a los judíos. Si los judíos querían defender la justicia económica, que abandonaran el judaísmo.

No todos los judíos que cultivaron la filosofía social pensaban de esa forma. Dos de ellos, que eran además hombres de negocios y que durante algún tiempo trabajaron con y para los Rothschild, adoptaron una actitud muy distinta. Pero pertenecían a la familia Péreire, eran descendientes de aquel Jacob Rodrigues que había pasado su vida intentando que los sordos volvieran a gozar de la compañía de la humanidad, y por lo tanto se vieron atraídos a proyectos que convertirían las consideraciones puramente económicas en benevolencia social. [17] Jacob Rodrigues había muerto en 1780. Su hijo Isaac se convirtió en el gran campeón del método Péreire, manteniendo el «secreto» del viejo Jacob oculto incluso cuando su tratamiento de la sordera fue aprobado. La violencia revolucionaria y el daño causado por la interminable guerra a las fortunas de los integrantes de la comunidad mercantil sefardita de Burdeos contaron entre sus víctimas también a Isaac Péreire, aunque fue una epidemia la que se lo llevó de este mundo, apenas unos días antes de que su esposa, Henriette, diera a luz a su segundo hijo. Este niño, llamado Isaac en recuerdo de su difunto padre, y su hermano mayor, Émile, dedicarían sus vidas a hacer del capitalismo y del futuro industrial «propiedad» común, como ellos decían, de todas las clases sociales. El

hecho de que se hicieran ricos predicando y practicando un tipo de banca con conciencia social no hizo sino reforzar todavía más, si acaso, su convicción de que iban por el buen camino hacia un futuro económico más justo; un futuro económico que se adelantaría a la inevitabilidad de la lucha de clases.

Huérfanos de padre, Émile e Isaac Péreire se criaron en una auténtica lucha por la supervivencia, dependiendo de la generosidad de otros judíos y parientes de Burdeos. Su madre, que por supuesto fue también una innovadora en materia comercial, intentó salir adelante con una mercería de precios económicos, *Au Juste Prix*. Pero el negocio fracasó, y sus avispados hijos, Émile, pequeño y apuesto, y el simpático Isaac, seis años más joven, fueron enviados a París para que se abrieran camino en la vida con la ayuda de sus tíos, tías y primos Péreire. Se encontrarían con platos de arroz picante, primas con cintas de seda atadas a sus rizos oscuros y canciones en ladino de las que apenas se acordaban; con un fuerte apego por su familia sefardí, en medio de la penumbra jesuítica, marcadamente oscurantista, impuesta por los sucesivos gobiernos de la Restauración. El Consistorio de Napoleón, la institución autorizada por el Estado para el gobierno de los judíos, había sido mantenido durante la Restauración, pero a partir de 1815 los hebreos habían visto cómo se les cerraban de nuevo las puertas de las escuelas de elite de educación superior, tanto para estudiar como para dar clase en ellas.

Un primo de los Péreire, Olinde Rodrigues, se sintió particularmente indignado por esa exclusión. Tras beneficiarse del tipo de educación científica y mecánica introducida por las escuelas napoleónicas, Olinde había abrigado la esperanza de pasar el resto de su vida trabajando como matemático avanzado. Cuando el nuevo gobierno reaccionario se lo impidió, el rumbo natural que habría debido seguir Olinde habría sido dedicar su talento para los números a la banca, ámbito en el que la familia Fould (el padre judío y el hijo converso por conveniencia) y James de Rothschild ya habían hecho fortuna. Pero Olinde, como Émile e Isaac, tenía solo veintitantos años y sentía una ferviente pasión por una visión social que iba más allá de los bonos flotantes y el cálculo de

beneficios. Fue nombrado secretario del conde de Saint-Simon, que había soñado también con esa visión de un nuevo mundo de modernidad. La filosofía de Saint-Simon unía las dos esferas de actividad humana habitualmente consideradas incompatibles: la religión y la tecnología. Lejos de que la ciencia y la industria fueran instrumentos inevitables de la degradación del hombre, Saint-Simon quería aprovecharlas para la mejora universal de la sociedad. Eso, pensaba, se conseguiría no mediante la acción independiente de unos individuos que actuaran ante y sobre todo en su propio interés, como habían propuesto Adam Smith y los economistas escoceses, sino mediante el principio alternativo de «asociación». En realidad, la asociación no estaba lejos de la ética que regía la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith, la obra que su autor más apreciaba. Pero en manos de Saint-Simon la idea de la asociación social tenía una aplicación práctica. Su tesis defendía la creación de bancos e instrumentos de crédito abiertos a la gente trabajadora, a los pequeños comerciantes y a todo tipo de agentes económicos, altos y bajos. De ese modo el capital —sobre todo el capital heredado, por lo demás inmovilizado en fondos «ociosos» (*oisifs*, el término más condenatorio de Saint-Simon) y destinados a subvencionar y perpetuar la indolencia improductiva— sería liberado para todos aquellos que quisieran ponerlo a producir. Los trabajadores de nivel alto o bajo quedarían así conectados en una comunidad unificada de gentes industriosas. Poco antes de que muriera en 1825, Saint-Simon elaboraría su emotiva filosofía en su libro *Nuevo cristianismo*, dictado casi con toda seguridad a su joven secretario judío, Olinde Rodrigues. El viejo cristianismo no había sabido responder a las simpatías igualitarias de su fundador. En consecuencia, se había quedado obsoleto. Ahora la única religión verdadera sería aquella que armonizara la tecnología con las necesidades universales del hombre productivo. Se trataba de una alternativa al socialismo y al capitalismo y, bien mirado y desde la perspectiva de los dos siglos que estaban por venir, una filosofía no tan ingenua ni utópica como invariablemente dan por supuesto los manuales.

Olinde Rodrigues había visto la luz, e incluso mientras pasaba sus días en el

banco se dedicó a predicar el nuevo evangelio a sus primos. Isaac sobre todo se convirtió a él de un modo sincero. Cuando el conde-patriarca murió en 1825, un grupo de seguidores suyos, muchos de ellos técnicos graduados en las *hautes écoles* de Francia, emprendieron la tarea de dar publicidad a las teorías de Saint-Simon por medio de conferencias y fundando revistas destinadas a promover su filosofía. Los hermanos Péreire se convirtieron en periodistas y comentaristas activos en materia de economía y de política en los periódicos liberales más leídos del momento, *Le Globe* y *Le National*. Cada vez más Émile e Isaac empezaron a verse como una nueva especie de capitalistas con conciencia social y ética. Esa conciencia no les impedía trabajar, como hacía Émile, para James de Rothschild. Antes bien, es posible que Émile abrigara la ilusión de poder convertir al banco desde dentro; o en cualquier caso de crear algo distinto no solo del mundo de los Rothschild, movido por el mercado de deuda, sino también del mundo de los magnates de la *haute banque*, como Jacques Laffitte y Casimir Perier, que dominaban el mercado financiero y, tras la revolución de 1830, también a la elite gubernamental de la Monarquía de Julio de Luis Felipe. Todo empezó con la creación de un pequeño banco de inversión financiado por obligacionistas.

Los Péreire siguieron siendo judíos, aunque no practicantes, como enseguida pudo comprobar con consternación su madre cuando llegó a París para estar con sus hijos, antes de regresar de inmediato a Burdeos con un morrocotudo enfado kosher. No hay manera de contentar a algunas madres, y eso que los dos hermanos se declararon porfiadamente fieles a su religión. Isaac era el que más se había descarriado, comprometido como estaba con el unitarismo económico de Saint-Simon, y ya se había convertido en su apóstol más celoso predicando el evangelio ante el público en conferencias. Con toda verosimilitud Henriette se fijó en lo de «cristianismo» y no en lo de «nuevo». Pero la conversión no se produjo nunca en el caso de ninguno de los hermanos Péreire. Émile insistía en que por mucho que no frecuentara la sinagoga, seguiría siendo siempre judío y educaría a sus hijos de la misma manera. Isaac, que durante algún tiempo

compartió en cualquier caso el rechazo de Saint-Simon por el matrimonio como una modalidad de servidumbre institucionalizada para las mujeres, acabó casándose con su prima sefardí Rachel Laurence Fonseca. En 1827, cuando su madre estaba a punto de morir en Auteuil, los dos hermanos se encontrarían junto a su lecho de muerte sosteniendo las manos de Henriette y recitando con ella el *shemá*.[\[18\]](#)

En 1832 todo cambiaría. Durante dos años el cólera hizo estragos en buena parte de Francia; los funerales eran el lugar en el que la gente hacía nuevas amistades. En uno de aquellos acontecimientos luctuosos, durante el entierro de un joven saint-simoniano, Émile e Isaac Péreire conocieron a un grupo de graduados en ingeniería de la École des Ponts et Chaussées, que compartían todos una misma obsesión: los ferrocarriles. Cinco años antes la primera vía férrea, de unos 25 kilómetros de longitud, se había puesto en funcionamiento en el tramo sudeste del alto Loira. Pero su finalidad se limitaba a transportar carbón, arena, gravilla y cal desde las minas de Saint-Étienne a la estación de Andrézieux-Bouthéon. Los vagones que iban por la vía eran tirados por caballos y no se había pensado en ningún momento en utilizar la tracción a vapor, y menos aún en crear una línea de pasajeros. Cuando en 1830 se inauguró la línea Manchester-Liverpool, que transportaba mercancías y viajeros, los ingenieros franceses se lo pensaron mejor. En 1832 el jefe del Departamento de Puentes y Calzadas, Baptiste Alexis Legrand, presentó un proyecto de visión saint-simoniana: una ambiciosa red de ferrocarriles que partiera de forma radial desde París y conectara la capital con las principales ciudades, como Ruán y Lyon, quizá incluso con Marsella. Los cálculos del tiempo y la distancia se revolucionarían. Por primera vez sería posible en Francia crear un verdadero mercado nacional.[\[19\]](#)

Los Péreire estudiaron el tiempo que se tardaba en transportar hombres y mercancías (los vinos del Médoc, pero también los artículos coloniales franceses en los que había comerciado su familia) desde Burdeos hasta París, y vieron cuál era el futuro. Se propuso abrir una primera línea —entre París y Saint-Germain-

en-Laye, a unos 25 kilómetros de distancia—, más que nada una demostración piloto de la viabilidad del transporte de pasajeros. Mientras que los ingenieros, al estilo napoleónico, suponían que se trataría de una empresa gestionada por el Estado, los Péreire tenían en mente una sociedad entre capital privado y gubernamental. El Estado proporcionaría la tierra para los trayectos y sufragaría los costes de la construcción y del material rodante; ellos dirigirían el negocio. La idea sonaba groseramente a pura especulación, pero Émile pensaba en la multitud de personas que encontrarían trabajo, y en muchas otras cuyas vidas se verían transformadas por esa nueva modalidad de transporte. El ferrocarril crearía precisamente la «asociación» de masas que contemplaban los saint-simonianos. Si de paso los hermanos se ganaban un franco o dos, tampoco era un pecado. Los Péreire calcularon que con cinco millones se arreglaría el proyecto, pero James de Rothschild, para quien la única cosa segura era la deuda del gobierno, se mostró muy escéptico. Con la excepción del emprendedor Salomon en Viena, que fue el motor primero de la *Kaiser Ferdinands-Nordbahn* («Ferrocarril del Norte del Emperador Fernando»), junto con los sospechosos habituales judíos, los Arnstein y los Eskeles, los Rothschild fueron siempre escépticos respecto al ferrocarril. En Inglaterra, el epicentro de aquella eclosión, Nathan Rothschild no participó en modo alguno en las primeras inversiones. Cuando por último James se dejó atraer hacia el proyecto París/Saint-Germain, fue la perspectiva de ganar dinero con la revalorización de las acciones más que cualquier otra transformación macroeconómica de carácter visionario lo que más lo atrajo.

Los Péreire encontraron una acogida más calurosa en otra parte: concretamente en Adolphe d'Eichthal (cuya familia había empezado llamándose Seligmann) y en los Fould, alguno de los cuales, como Benoît, seguían siendo judíos, mientras que otros, como Achille, ya no lo eran. Y como periodistas especializados en economía y empresa promocionaron con descaro su proyecto en la prensa liberal de la Monarquía de Julio. La idea, a su vez, encontró valedores en la Cámara de los Diputados, que apostaron por que la empresa sería

un éxito. Se compraron tierras para el trayecto. Comenzaron las excavaciones para construir la terminal de París en un lugar situado entre la rue Saint-Lazare y la place de l'Europe, donde Émile ocupó un despacho improvisado, hecho de tablas, suspendido sobre las obras, para poder inspeccionar sus avances a diario. Todo el asunto resultaba maravilloso. Fueron contratados cuarenta mil obreros; el proyecto se acabó antes de tiempo y con un coste inferior al previsto. Para entonces los grandes bancos habían empezado a prestarle atención. El 24 de agosto de 1837 la reina María Amalia inauguró oficialmente la línea en una ceremonia a la que asistieron seiscientas personas. Dos días después, cuando se abrió la línea al tráfico regular, 18.000 pasajeros recorrieron el trayecto de veinte minutos de duración hasta Saint-Germain (o mejor dicho hasta Le Pecq, a unos cuatro kilómetros de distancia, pues la pendiente existente en el centro de la localidad había supuesto un desafío insuperable para los ingenieros; tardarían otros diez años en resolver el problema), sombreros de copa y levitas, capotas y faldas con miriñaque, todos apretujados para efectuar aquella pequeña excursión suburbana. A los Péreire les gustaba creer que el placer social no estaba reñido con las ganancias, y que la unión de ambas cosas permitiría reconstruir París. No estaban del todo equivocados. En aquella jornada de agosto el ambiente que se vivió fue más el de un día de fiesta que el de un viaje.

El efecto de la línea PSG fue espectacular. Amigos y enemigos del ferrocarril por igual declararon que había dado comienzo una nueva era. Heinrich Heine, que a la sazón se hallaba en París, dijo que el momento era solo comparable al descubrimiento de América o a la invención de la imprenta por su importancia para la historia universal. Se escribieron canciones populares ensalzando la maravilla de la línea; en los teatros de *variétés* apareció en escena un tren de cartón. A los hombres acaudalados el balance de los Péreire les pareció muy prometedor. En seis meses los gastos corrientes de la línea PSG habían caído a menos de la mitad de los ingresos brutos. La viabilidad engendró competitividad. James de Rothschild lograba ahora dibujar una pequeña sonrisa cada vez que oía hablar de los ferrocarriles, pero desapareció cuando, en una

alianza alcanzada con los Péreire para llevar a cabo una extensión de la línea hasta Versailles, se vio enzarzado de pronto en una guerra de ofertas con los Fould. Heine, que había llamado a Émile el «Pontífice Máximo de los ferrocarriles», comparaba ahora a los «rabinos de la vía férrea» enfrentados con las escuelas rivales de Hilel y Samay disputando acerca de la Torá en los primeros tiempos del judaísmo rabínico. La Cámara de los Diputados se mostró más cínicamente salomónica en su juicio. No queriendo defraudar a los gacetilleros, la Asamblea y el Gobierno asignaron contratos para la construcción no de una, sino de dos líneas. La línea Péreire-Rothschild iba a Versailles por la orilla derecha del río, y la de los Fould y sus socios los Seguin lo hacía por la orilla izquierda. Había una línea de más.

Luego vinieron los accidentes. El domingo 8 de mayo de 1842, el tren de las 17.30 procedente de Versailles regresaba a París con 770 pasajeros. Volvían de una fiesta popular ofrecida por el rey en los jardines de Versailles. Las *grandes eaux* se abrieron y las fuentes sonaron al compás de la música. En previsión de la multitud que habría querido regresar a París, la compañía de la orilla derecha había puesto dieciocho vagones tirados por dos locomotoras. La idea no pudo ser peor. Pocos minutos después de que el tren abandonara la estación de Bellevue, el eje de la locomotora que iba delante se rompió. La segunda locomotora chocó con la que se había parado, dando una voltereta sobre sí misma y matando a su fogonero-maquinista, el inglés mister George. Los vagones se amontonaron contra la trasera de la segunda locomotora. Las dos se incendiaron, y las llamas se propagaron a los vagones de madera, que también empezaron a arder. Como el año anterior se había suicidado un pasajero arrojándose desde el tren en marcha, la empresa había bloqueado las puertas de todos los vagones (práctica adoptada también por la compañía Great Western en Inglaterra, según decía lamentándose el *Railways Times*). Al menos cuarenta pasajeros perdieron la vida, la mayoría quemados vivos. El infierno que se desencadenó fue tan horrible que se encontraron partes de cuerpos diseminadas por todos los restos del convoy, siendo imposible en la mayor parte de los casos reconocerlas. Uno

de aquellos cuyos restos fueron identificados había sido un héroe nacional: el navegante y explorador Jules Dumont d'Urville, que había explorado el círculo polar antártico apenas tres años antes. Su cráneo fue identificado por un médico que había prestado servicio en su barco, el *Astrolabe*, y por un escultor y frenólogo que había hecho un molde de yeso de él poco tiempo atrás. Se dijo que los gritos de dolor de las víctimas se oyeron a varios kilómetros a la redonda. Cuando la Guardia Nacional llegó a la escena del desastre hizo lo que pudo, y el rey, horrorizado, abrió el palacio para acoger a las víctimas.

Apenas unos meses antes, la Cámara de los Diputados había debatido unos estatutos que debían gobernar la expansión del ferrocarril. Siguiendo el espíritu de la época el Estado debía proporcionar los terrenos, conceder subvenciones y suministrar el material rodante, mientras que las corporaciones privadas (como la de los Rothschild-Péreire o la de los Fould-Seguín) explotarían las líneas, sistema que, como señalaban los comentaristas hostiles del estilo de Toussenel, resultaba en efecto muy conveniente para las empresas privadas. La forma en que lo decía, sin embargo, era que el Estado —financiado por los impuestos pagados por el pueblo— asumía las cargas, mientras que los judíos se llevaban los beneficios.

La hostilidad y los accidentes no ralentizaron la carrera. Los Péreire tenían en mente crear una gran red nacional que llegara a su ciudad natal, Burdeos, y por el sudeste hasta Marsella, pasando por supuesto hasta Lyon. James de Rothschild creía que una línea que llegara hasta los puertos del canal de la Mancha y hasta Bélgica, vinculada a los ferris que cruzaban el canal, era una prioridad más urgente, pues conectaría los puntos cruciales del corazón industrial de la Europa noroccidental. Se calculó que se tardarían solo catorce horas en ir de París a Londres (incluido el cruce del canal). En junio de 1846 se celebró una enorme gala a la que asistieron seiscientos de los notables más egregios de la Monarquía de Julio para festejar la inauguración de la línea del norte. Tres meses después, un conductor que se dirigía a la costa del canal puso su locomotora al doble de la velocidad autorizada, llegando casi hasta los 75 kilómetros por hora. Al cruzar

un viaducto en el Pas-de-Calais, cerca de la localidad de Fampoux, el tren descarriló, de modo que los vagones se precipitaron al vacío y cayeron en las profundas aguas de un pantano. Catorce personas perdieron la vida en el accidente. Un periodista de la *Revue du Nord* escribió que no le sirvió de nada romper el cristal de la ventanilla de su vagón para escapar e intentar salvar la vida de los pasajeros que estaban ahogándose.

Por supuesto, hubo banqueros protestantes de Ginebra, como los Hottinguer, que tuvieron un papel destacado en el desarrollo del ferrocarril, y también católicos, pero los escritores más enfurecidos achacaron la última catástrofe casi en exclusiva a los judíos. Toussenel, el socialista Pierre Leroux y, el más tóxico de todos, Georges-Marie Mathieu-Dairnvaell, cuyo panfleto titulado *Histoire édifiante et curieuse de Rothschild Ier, roi des juifs* («Historia edificante y curiosa de Rothschild I, rey de los judíos») llegó a vender más de sesenta mil ejemplares en cuestión de semanas después de desastre de Fampoux, echaron la culpa de todo a los judíos más o menos de la misma manera. (Todavía se puede encargar el panfleto venenosamente antisemita de Mathieu-Dairnvaell en la página francesa de Amazon, por cortesía de Hachette, y sin duda muchos de los que disfrutaban con este tipo de obras lo compran. La última vez que lo comprobé seguía pudiéndose leer: «Aucun commentaire client».) Preocupados solo por los beneficios, los judíos habían recortado los márgenes de seguridad. En los países decentes, como Prusia, el Estado regulaba y explotaba los ferrocarriles; no así en Francia, donde un régimen corrupto se había convertido en un peón en manos de los Rothschild y del resto de la «tribu de Judá y de la tribu de Benjamín». Aparte de los desastres, los ferrocarriles judíos (Toussenel los llamaba tal que así) relegaban a los pasajeros de segunda y tercera clase a unos vagones aptos tan solo para el transporte de reses al matadero, los peores, expuestos incluso a la lluvia y a un frío glacial. Empezaron a circular historias apócrifas acerca de hombres que habían sido encontrados muertos por congelación en los vagones. Y, sin embargo, por despiadada que fuera la explotación de los ferrocarriles por parte de los judíos, cada vez que se inauguraba una nueva línea, la Cámara de los

Diputados cantaba a coro: «¡Gloria a los judíos!», y las personas crédulas se unían a sus cánticos.

Durante siglos los judíos habían sido vilipendiados y perseguidos por ser incorregiblemente oscurantistas: por vivir apartados del resto de la humanidad, encerrados en sus hábitos rabínicos impenetrables y antisociales. Ahora eran atacados justo por todo lo contrario: por salir de ellos y mezclarse demasiado deprisa con el resto de la sociedad, haciéndose pasar por los heraldos de la modernidad. El socialista Pierre Leroux no solo afirmaba que su emancipación había sido desaconsejable, sino de hecho peligrosa, «el más reprehensible de todos los vicios cometidos por nuestra sociedad». Lo mismo que muchos otros, tanto de derechas como de izquierdas, deseaba arrojarlos de nuevo a sus prisiones urbanas y encerrarlos en ellas. ¡Qué error había cometido Napoleón cuando había derribado las puertas y los muros del gueto!

El momento de la emancipación de los judíos había sido terrible para sus beneficiarios, aunque no habían sido ellos los que lo habían escogido. Pues se produjo casi exactamente cuando el cosmopolitismo de la Ilustración, la fraternidad universal, esa efímera llama, se había apagado. Durante el segundo cuarto del siglo XIX, la resistencia al dominio de las máquinas adoptó la forma de un culto combativo de la historia, de la religión, de la naturaleza y de la nación, frente al cual los judíos parecían personificar justo lo contrario: un pueblo —una dinastía, como los Rothschild— indiferente a las fronteras, una raza que estaba en todas partes y en ninguna, pues no podían ser identificados de manera fiable por medio de marcas en sus vestidos, no en cualquier caso hasta que los oídos wagnerianos percibieron sus horribles ruidos, sus silbidos, sus graznidos y sus chillidos. Ahora habían conseguido dominar la perpetuación de su antigua malicia disfrazándola de modernidad. Leroux veía en la banca una forma de crucifixión actual.

Y en los ferrocarriles habían encontrado el instrumento perfecto para ejercer su dominio. Pues los ferrocarriles eran, al fin y al cabo, un invento contra natura.

Asesinaban el espacio; convertían la serena contemplación del paisaje en un torbellino enloquecido, en un «caleidoscopio». El viaje en ferrocarril, decía Ruskin, embrutecía en una proporción exactamente igual a su velocidad, y los trenes no hacían más que convertir a los humanos en «paquetes vivientes». Al contraer el tiempo y matar la distancia, transmitían de forma subrepticia la idea de estar en alguna parte. Cuando, como muchos saben, describía Heine que era capaz, gracias al ferrocarril, de oler los tilos de Berlín estando todavía en París y sentir el mar del Norte estrellándose contra el umbral de su puerta, su entusiasmo iba acompañado de un sentimiento de consternación y de temor.^[20] Los trenes te enfermaban, te destemplaban los nervios de tal forma que tenías que buscar remedio en el inevitable médico judío que vivía a la vuelta de la esquina. Los trenes habían robado a la gente la intimidad reconfortante con las bestias de carga: ya no era posible acariciar la melena de Dobbin, el caballo del carruaje. Nadie acariciaba la cara del caballo de hierro que lo había sustituido. Algunos críticos se lamentaban de que los vagones eran insociables, un espacio en el que los hombres estaban sacándose constantemente el reloj del bolsillo para comprobar si el tren iba en hora o no, en el que las propias estaciones estaban dominadas por relojes gigantescos que vigilaban a los pasajeros cuando marchaban a toda prisa a trabajar. Otros se quejaban de que los vagones de segunda en particular eran en cambio demasiado sociales, o en cualquier caso los viajeros iban en ellos demasiado apretados para poder estar cómodos, obligándole a uno a oler el nauseabundo hedor a ajo del aliento del vecino o a taparse los oídos para no sentir los ronquidos de un marinero perdido en un sueño de borracho.

El mundo se iba al infierno. Y, por supuesto, todo era por culpa de los judíos.

II. «SOMOS UN SOLO PUEBLO»

Fue solo una decapitación más en Fez. Una chica judía de Tánger, de diecisiete

años y, según comentó todo el mundo, excepcionalmente hermosa, que, al decir del *qadí*, había recibido el mensaje del profeta, pero luego, caprichosamente, le había dado la espalda. La pena por semejante acto de apostasía era la muerte, pero el sultán de Marruecos, compadecido, le había dado una última oportunidad para que se lo pensara mejor y había ordenado al verdugo que le hiciera con su cimitarra solo un corte lo bastante profundo para que la visión del chorro de sangre que saliera la convenciera de que debía cambiar de opinión. Pero el filo de la espada no sirvió de nada. La muchacha no se arrepintió, y siguió recitando la *shemá* cuando el verdugo descargó el golpe. El padre de la joven recogió la cabeza cortada y el tronco de la difunta para su entierro, no sin antes pagar los honorarios exigidos por el sultán.

Unos meses más tarde, en 1835, el escritor Eugenio María Romero, que había oído hablar de la tragedia, buscó al hermano de la joven en Gibraltar.^[21] En un pequeño cuarto de una casa situada en uno de los callejones de la zona baja del peñón, el hermano de la chica contó a Romero toda la historia. El escritor cristiano quedó tan conmovido por lo que oyó que cruzó el estrecho para ir a Tánger y escuchar lo que tenían que decir Simcha y Haim, los afligidos padres de la muchacha. Luego Romero escribió un relato que refería todo lo que le habían contado y lo publicó dos años más tarde.

El nombre de la joven era Sol Hachuel, la portadora de la luz del día. Después de una discusión con sus padres (¿y qué adolescente de diecisiete años no tiene alguna?) salió corriendo de su casa y fue a contárselo todo a una amiga árabe que vivía en su misma calle, pues en Tánger no había *mellah* (barrio) judío, como lo había en Marrakech o en Fez. Era la familiaridad de Sol con sus vecinos musulmanes lo que tanto había preocupado a sus padres y la causa de la discusión. Su ansiedad estaba bien fundada. Cuando Sol se quejó con amargura de la actitud de sus padres, la amiga le insinuó que quizá podría empezar una nueva vida como musulmana, siendo especialmente honrada por abrazar la verdadera fe. Alarmada, Sol protestó diciendo que era un precio demasiado alto y que en cualquier caso nunca había pretendido dar a entender que quisiera

renegar de su religión. Pero la semilla fatal ya había caído en tierra abonada. Como traer al redil de los creyentes un nuevo converso constituía una gran fuente de mérito, la amiga hizo saber al pachá de Tánger que la conversión se había producido. El pachá mandó traer a su presencia a Sol, que protestó llena de indignación y luego con lágrimas en los ojos dijo que no había sucedido nada semejante, y que su intención era permanecer fiel a la religión de sus mayores para siempre. Tan obstinada se mostró que tuvieron que meterla en la cárcel para que no pudiera mantener contacto con sus angustiados padres, y luego fue conducida a Fez, atada con correas a una mula, para ser interrogada por el propio sultán de Marruecos, que intentó engatusarla y amenazarla explicando gráfica y detalladamente las consecuencias de la apostasía. Al oír aquella palabra, Sol insistió en que no podía producirse tal cosa, pues no había habido conversión. Pero no la creyeron, y su sangre fue derramada sobre la polvorienta tierra de la medina de Fez.

Para los judíos de Marruecos Sol había muerto por *kiddush hashem*, por santificar el Nombre, como los mártires medievales de las Cruzadas y las víctimas sacrificadas en los autos de fe de la Inquisición.[22] Se hicieron lamentos de *qissat* en judeoárabe y en hebreo en recuerdo de la muchacha, y su tumba se convirtió en lugar de peregrinación, en especial por parte de algunos musulmanes que, aunque a regañadientes, trataron a Sol con gran admiración. Para Romero —según Marc Rey, que repitió la anécdota en su libro *Souvenirs d'un voyage au Maroc*— su decapitación había sido una prueba espeluznante de la barbarie y el atraso de los árabes del Magreb. Argelia era ya una colonia francesa, aunque Marruecos no seguiría sus pasos hasta 1882.[23]

Pero parece que en Europa nadie —judío o no judío— se fijó en la suerte que había corrido Sol Hachuel, ni mucho menos convirtió su historia en una *cause célèbre*. El relato de cien páginas de Romero no fue traducido a ninguna lengua y enseguida se agotó su edición. En los *Souvenirs* de Rey el caso no era más que una anécdota más con la que alimentar la curiosidad del exotismo de las espadas afiladas. Cualquier pintor de historias románticas, entusiasmado por la

combinación de cuerpos turgentes, gargantas desnudas y espadas desenvainadas que aparecía en la *Muerte de Sardanápalo*, de Delacroix, intentaría encontrar historias semejantes en el Levante y en el Magreb. Uno de ellos, Alfred Dehodencq, se adelantó a la mayor parte de los orientalistas de salón o de taller yéndose a vivir unos años a Marruecos después de 1853.^[24] Allí pintó a Sol, con la camisa desabrochada, mostrando la garganta y el escote, y a un verdugo vestido con un traje escarlata inclinándose mecánicamente sobre ella con la espada en la mano, mientras que la chusma sedienta de sangre aguarda que descargue el golpe, con los ojos abiertos de par en par y agitando las manos con los gestos considerados típicos de la medina y del zoco.

Pero en 1834 los judíos de levita no prestaban demasiada atención a sus correligionarios que se cubrían la cabeza con un fez, cuyo modo de vida, aparte de aquel crimen ocasional, resultaba en todo caso chocante. La inmensa mayoría de ellos vivían sumidos en la pobreza, en la ignorancia y sobre todo en el espanto. Existe hoy en día una historia romántica acerca de la vida de los judíos en el mundo islámico, imaginada como una convivencia rayana en la armonía, irremediablemente alterada por la aparición del sionismo y la creación del Estado de Israel. Es cierto que en ciudades como El Cairo, Alejandría, Bagdad y Alepo, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, existió una clase media judía, en buena parte identificada con las fuerzas de la modernización, que llevaba una vida cultural vibrante al lado de sus conciudadanos musulmanes y cristianos. Pero eso fue fruto de la modernización colonial, y los judíos pagaron un alto precio por su identificación con el imperio. Antes de ese momento, durante siglos, las masas de judíos pobres de Siria, Egipto, Palestina y el Magreb llevaban una vida de callejón, batiendo planchas de metal o vendiendo tejidos hermosamente labrados y artículos de cuero. Por lo que se refiere a sus hijos, si recibían alguna educación era en las escuelas religiosas, los *chederim*, donde les enseñaban a recitar la Torá de memoria, más o menos como los niños árabes salmodiaban los pasajes del Corán. Esos mismos niños tenían que acostumbrarse

a ser escupidos cada vez que se encontraban con un musulmán por la calle, o a que les tiraran piedras cuando a alguien se le antojara hacerlo. Los judíos del mundo islámico seguían siendo más o menos nulos desde el punto de vista legal, y tenían prohibido prestar testimonio en su propio nombre en un tribunal musulmán (la única instancia en la que podían obtener reparación frente a los ataques o los robos). Incluso en el mundo otomano, relativamente tolerante, cualquier repentino revés de la fortuna —la eliminación y el asesinato judicial del prestamista o el banquero más reciente— podía desencadenar actos de violencia. Las ejecuciones públicas provocaban alborotos en los barrios judíos y a veces auténticas matanzas, frente a las cuales los hebreos estaban indefensos, pues seguían teniendo prohibido portar armas de ningún tipo. Cuando eran insultados en la calle, tenían que agachar la cabeza y aceptar con mansedumbre lo que quisieran hacerles, y estar dispuestos a sufrir toda clase de humillaciones degradantes a la hora de pagar el tributo anual o *jizya*.

En la ciudad persa de Hamadan, se aprobó un edicto (aunque más adelante fue revocado) en virtud del cual se les prohibía comer fruta fresca (pero no la que estuviera pocha o agusanada), y salir de sus casas cuando lloviera o nevara, pues, como eran impuros, podían llevar esa agua contaminada a las puertas o incluso a las personas de los creyentes.^[25] Las mujeres judías tenían prohibido taparse la cara con el velo para ser identificadas automáticamente como impúdicas, casi como prostitutas. Si un judío, hombre o mujer, tenía la osadía de aparecer en la calle durante el periodo del Muhárram, sagrado para los chiitas, podía ser muerto en el acto por cometer semejante temeridad blasfema. Durante las fiestas se les podía arrojar a las cisternas por mera diversión. En esas épocas siempre había «fuegos artificiales y judíos» como entretenimientos para el populacho. En 1836 el viajero inglés Edward Lane contaba a propósito de Palestina que los judíos eran «tenidos en el mayor desprecio y aborrecimiento por los musulmanes en general [...] casi nunca se atreven a decir palabra en respuesta a los insultos o cuando los ofende o les pega injustamente el primer árabe o el primer turco que pasa a su lado[...] pues muchos judíos han sido condenados a muerte por

cualquier acusación falsa de haber pronunciado palabras irrespetuosas contra el Corán o contra el Profeta».[26]

Pero la historia bullía ansiosamente en su afán de unir, de momento de forma más bien tímida, a los judíos de Europa y América, celosos partidarios de la modernización, con sus hermanos y hermanas «atrasados» (término utilizado universalmente) del mundo musulmán. Los barcos de vapor, el desarrollo de los puertos, y los sempiternos trenes, con líneas que se extendían ya de Viena a los Balcanes, contribuyeron a que se establecieran contactos provisionales, lo mismo que la inauguración de oficinas bancarias o agencias navieras. Cuando las cosas salían mal en un sitio, los judíos emprendedores encontraban otro en el que instalar sus puestos de venta. Tras abandonar Bagdad a consecuencia de un motín antijudío, los Sassoon fueron a parar a Bombay, a la sazón en manos de los británicos. A partir de las décadas de 1820 y 1830, los judíos europeos que habían visto cómo sus comunidades podían traspasar los límites de sus viejas ocupaciones miserables —regentando casas de empeño o como ropavejeros— e ingresar en escuelas que añadían una educación secular «útil» a la enseñanza de la religión, y luego en las nuevas universidades que no exigían ninguna prueba de lealtad a ninguna religión, deseaban lo mismo para los judíos de Oriente.

Los más intrépidos viajaron a Palestina, entre otras cosas porque los cristianos evangélicos venían marcando la pauta al hablar de la «Restauración» de los judíos a la tierra de sus antepasados como condición previa a su conversión en masa y a la Segunda Venida del Salvador. Se sabía que había miles de judíos en Jerusalén, Safed y Tiberíades, la inmensa mayoría de ellos viviendo en la ignorancia y la indigencia, dependiendo de la *haluká*, mientras asistían a sus interminables estudios del Talmud. Si fuera posible de alguna manera atraer a esos judíos al mundo moderno sin comprometer su religión, ¿no estarían en mejores condiciones de ofrecer resistencia a los misioneros?

Esa era la idea que tenía en mente Moses Montefiore, hombre de negocios y alguacil de Londres, cuando visitó por primera vez Tierra Santa con su resuelta esposa, Judith, en 1829. Por el camino, en El Cairo y en Alejandría, los

Montefiore quedaron aterrados ante la sordidez que encontraron y empezaron a soñar con una transformación social. El terrible terremoto que se produjo en 1837 y que destruyó las ciudades judías de Safed y Tiberíades al venirse las casas abajo por completo, mientras que los escombros rodaban por las laderas de las colinas de Galilea, impuso sus propias prioridades más urgentes. Los que no quedaron enterrados debajo de los escombros se habían quedado sin comida y sin un techo bajo el que cobijarse, teniendo que dormir a la intemperie en colchonetas de juncos. La solicitud de auxilio a las víctimas de la catástrofe, hecha en todas las sinagogas de Europa, supuso otro momento en el que los judíos de dos mundos distintos por completo reconocieron que, a pesar de todo, pertenecían a una sola comunidad. Y en Londres, París, Berlín, Viena y Nueva York empezaron a darse cuenta de que cuando las cosas iban mal para ellos no necesariamente carecían de amigos en el mundo de los gentiles.

Una de esas situaciones particularmente negativas se produjo en el invierno de 1840. El 5 de febrero, en Damasco, donde existía una comunidad de cinco mil judíos que se habían establecido en la ciudad ya en la antigüedad, desaparecieron un fraile capuchino, llamado Tommaso, y su criado musulmán.[\[27\]](#) Se dijo que el fraile había sido visto por última vez en el barrio judío, y no tardaron en levantarse sospechas, tras las acusaciones surgidas en el seno de la comunidad cristiana, de que los dos hombres habían sido secuestrados y asesinados por los judíos para utilizar su sangre para elaborar las *matzot* de Pascua. El libelo de sangre no permanece nunca dormido mucho tiempo. Tres rabinos de la comunidad fueron detenidos, cargados de cadenas y flagelados, hasta «el extremo de que la carne se les caía a pedazos», en un intento de obligarlos a confesar que la sangre había sido utilizada en los ritos de Pascua, «a lo cual respondieron que, de ser así, muchos prosélitos judíos habrían hecho público el suceso».[\[28\]](#) Seiscientas casas judías fueron demolidas de inmediato con la vana esperanza de encontrar los restos del cura desaparecido. Un tabaquero judío que se dijo que había sido testigo del asesinato ritual fue detenido y azotado de modo tan brutal con el fin de obtener de él una confesión (aunque todo fue en vano)

que murió víctima de los tormentos. Los judíos que acudieron a buscar su cadáver se las vieron y se las desearon para purificarlo antes de enterrarlo, pues su carne lacerada sencillamente se separaba de los huesos. Un barbero fue el siguiente en ser sometido a aquel trato despiadado. Le clavaron espinas y cañas debajo de las uñas, le azotaron los pies y flagelaron su espalda con látigos de piel de hipopótamo; le quemaron la barba, le metieron velas encendidas por los agujeros de la nariz y le retorcieron los genitales hasta casi arrancárselos. En este caso, se logró sacar del hombre una «confesión» que dejó satisfecho al gobernador Sharif Pachá. Pero los asesinatos de Pascua y la extracción de sangre de las víctimas siempre se había pensado que eran obra no de un solo judío, sino de una conspiración colectiva, así que a continuación le tocó el turno al anciano Rabí Antebi, al que sumergieron en agua helada y, cada vez que lo sacaban a la superficie para que pudiera respirar, le propinaban un puñetazo en la cara; además después le aplastaron los genitales con piedras. Por desgracia, el rabino no solo se negó a confirmar la calumnia, sino que, por el contrario, pidió que lo mataran. Otro rabino, Yusuf Lignado, murió al cabo de diez días de recibir palizas en las plantas de los pies, aunque solo fue necesaria una sesión de este tipo de tortura para acabar con la vida del portero del barrio judío, un anciano de sesenta años.[\[29\]](#) Sesenta judíos fueron encarcelados y violentamente torturados, algunos de ellos niños. A una madre le dijeron que sus hijos, de entre cinco y doce años de edad, serían ejecutados si no confesaba. Eso sí, cuando el cónsul francés, Ratti Menton, calificó aquellos acontecimientos de «asunto espantoso», sería refiriéndose al secuestro del fraile y la probable participación de los judíos en el crimen.

Pero entonces sucedió una cosa notabilísima a través de unos gentiles justos, el más influyente de los cuales fue el cónsul de Austria en Damasco, que, a diferencia de su homólogo francés, quedó horrorizado por los malos tratos y no creyó las alegaciones presentadas, y menos cuando se recibieron informaciones fiables de que el fraile y el criado habían sido vistos vivitos y coleando cuando salían de la ciudad a pie. El cónsul austríaco en El Cairo fue alertado y de

inmediato envió un informe en que mostraba su escepticismo ante todo aquel asunto al gobierno de Viena, donde el canciller Metternich mantenía relaciones de amistad con el banquero Salomon Rothschild. Salomon no perdió el tiempo y escribió a su hermano James, cónsul honorario de Austria en París, que empezó a orquestar una campaña pública de indignación en la prensa. El jurista y político liberal Adolphe Crémieux, cuya familia era originaria de Carpentras, escribió un artículo donde manifestó con elocuencia su indignación en el *Journal des Débats*, aun a sabiendas de que los judeófobos, tanto los ultracatólicos como los socialistas enemigos de los «banqueros judíos», pondrían de inmediato el grito en el cielo y clamarían contra el poder de los israelitas.

El 5 de mayo de 1840, Crémieux participó en una reunión de la Junta de Diputados de los Judíos Británicos en la sede de dicha institución en Park Lane, Londres, celebrada con el fin de planificar una campaña sistemática para exigir la liberación de los presos judíos, la retirada de las acusaciones calumniosas y la protección de la comunidad. Se tomó una decisión consciente, más o menos en la misma línea adoptada por la política de Crémieux, consistente en situar la causa de los judíos al mismo nivel que la causa del liberalismo en todas partes.

Los hombres que dieron ese paso tan trascendental fueron los grandes próceres del mundo anglojudío: los Mocatta y los Goldsmid, los Cohen y los Levy, los Montefiore y por supuesto los Rothschild. La mayoría de ellos eran whigs de tendencias liberales por la sencilla razón de que diez años antes habían sido los tories, incluido el ingrato duque de Wellington, a la sazón primer ministro, los que habían dado largas a la cuestión cuando hubo que dar el paso definitivo de la emancipación política: la apertura del Parlamento a los judíos mediante la exención de la profesión de fe cristiana. Había sido la figura emergente del partido whig, Thomas Babington Macaulay, el que había hecho su primera intervención en la Cámara de los Comunes con un discurso sobre la emancipación de los judíos. Los whigs eran además los defensores y los beneficiarios de la liberalización social que estaba adueñándose de las instituciones británicas. Después del papel desempeñado por los Rothschild

financiando la derrota de Napoleón (en buena medida mediante el envío de oro de contrabando a los teatros de operaciones europeos del conflicto), la City había empezado a acoger calurosamente a los judíos. Moses Montefiore, que había sido empleado y socio de Rothschild, había sido elegido para ocupar uno de los dos alguacilazgos de la ciudad. Enseguida empezaron a correr rumores, más afectuosos que despectivos, que decían que Moses se había presentado vestido con su manto de alguacil llevando un pollo kosher o su plato favorito de ternera hervida fría. Había habido otras nuevas vías de entrada en la vida social: David Salomon había sido admitido en el colegio de abogados sin necesidad de prestar el juramento cristiano de lealtad, University College y su escuela habían abierto sus puertas a los judíos, y no tardaron en seguir su ejemplo los grandes colegios privados, Saint Paul's y City of London en la capital, y King Edward's en Birmingham.

Más importante que esas vías institucionales era la convergencia social informal, alcanzada a veces a través de individuos que oficialmente habían abandonado la religión de sus mayores, pero que no hacían ningún secreto de sus orígenes (cosa que en cualquier caso no habría tenido sentido), al tiempo que se integraban del todo en el corazón de la cultura británica. Isaac D'Israeli, que había salido dando un portazo de la sinagoga, dijo en voz alta lo que pensaba cuando se bautizó y de paso bautizó a su hijo: que en último término el judaísmo y el cristianismo eran más o menos la misma religión, así pues, ¿qué diferencia había en realidad si se dejaba uno echar un poco de agua bendita en la pila bautismal? Una vez hecho cristiano, Benjamin encontró en la romántica historia de la judía de la novela de Walter Scott *Ivanhoe* la ocasión de inaugurar toda una industria literaria del personaje noble semítico-exótico, empezando por echarse una miradita a diario en el espejo y continuando con Eva, la carismática judía de su novela *Tancred*, que atrae al cristiano que se ha encaprichado de ella a las profundidades de los misterios hebreos en Tierra Santa, hasta recibir luego la epifanía de un ángel en el monte Sinaí.

Pero la popularidad no dependía de que el sujeto se convirtiera o no. Las

historias románticas de Grace Aguilar, marcadamente judías, fueron los grandes éxitos literarios de venta de la Inglaterra de comienzos de la época victoriana. Músicos y actores judíos, entre ellos la irresistible francesa mademoiselle Rachel, tenían cohortes de ardientes seguidores. En los terrenos de Gunnersbury, la casa de campo de Nathan y Lionel Rothschild, enormes bandadas de aves eran abatidas por las escopetas de la familia. Del mismo modo que *le tout Paris* suspiraba por asistir a las fiestas del Château de Ferrières de James de Rothschild, lo mismo podía decirse de la buena sociedad de Inglaterra. Anthony Rothschild se quejaba amargamente de que «todo lo que tenemos estos días son bailes hediondos». La boda de un Rothschild o de un Salomon era de por sí un enorme acontecimiento social, del que informaba con todo lujo de detalles la revista *Illustrated London News*. Y supuso traspasar una especie de umbral el hecho de que en 1845 el popular libro de cocina de Eliza Acton titulado *Modern Cookery for Private Families* incluyera una sección dedicada a la «Cocina extranjera y judía». Reflejando los círculos en los que los no judíos se mezclaban con la elite hebrea, la mayor parte de los platos eran sefardíes, especialmente aquellos en los que figuraban «almendras machacadas y ricos jarabes», que ponían de manifiesto «su carácter oriental». Aunque tal vez no fuera buena idea decir de la «ternera judía ahumada» que «posee el rico sabor de un jamón verdaderamente bien curado», a Acton le encantaban los pudines de almendras, la «chorissa» o salchicha portuguesa con arroz, y el pescado frito en «aceite de oliva» que los judíos sefardíes habían traído a Inglaterra. «Los judíos sirven muy a menudo en sus comidas pescado frito frío», decía en su libro, evocando una imagen de una familia victoriana recitando el *kiddush*, y recomendaba freír la solla, el lenguado, el rombo y el rodaballo lo mismo que el salmón que daba en su receta, y disponerlo «de forma simétrica alrededor de una porción de pescado más grande o bien solos».[30]

Por supuesto seguía habiendo pobreza, analfabetismo, mendicidad y préstamo de dinero lejos de las elegantes familias judías de Islington, Stamford Hill y Mayfair (donde los Rothschild ingleses se mudaron finalmente desde su casa de

New Court en la City). Pero cabría también hablar de los inicios de una verdadera clase media anglojudía, que se sentía verdaderamente a gusto en Reino Unido y que, a partir de 1841, dispondría de su propio órgano de opinión semanal, el *Jewish Chronicle*.

De modo que cuando se convocó una gran concentración de protesta contra las atrocidades de Damasco en Mansion House, no hubo duda de que sería masiva, como en efecto fue, y de que habría elocuentes amigos de los judíos que pronunciaran discursos. El más apasionado de todos ellos fue el del «Libertador» irlandés, el gran orador de la emancipación católica, Daniel O’Connell. «Todos los sentimientos de humanidad —clamó O’Connell— [se ven] contradichos por esa acusación repugnante, criminal [...] ¿Había algún ser tan degradado que fuera capaz de creer que [los judíos de Damasco] hacían de la sangre humana una parte integrante de sus ceremonias? [...] ¿No era acaso el hebreo ejemplar en todas las relaciones de la vida? [...] ¿No era acaso un buen padre, un buen hijo?» Con la única distinguida excepción de *The Times*, que opinaba que ahora les tocaba a los judíos demostrar su inocencia, la totalidad de la prensa británica siguió su ejemplo denunciando no solo la crueldad de las autoridades de Damasco, sino a todo el que fuera tan intolerante y tan crédulo que pudiera creer la vieja calumnia.

La respuesta fue lo bastante alentadora como para que la Junta de Diputados de los Judíos Británicos enviara una delegación al secretario del Foreign Office, lord Palmerston, para que el gobierno prestara su apoyo al envío de una misión a Egipto para que se entrevistara con el gobernador de la provincia, Mehmet Alí, bajo cuya jurisdicción se hallaba Siria, y quizá con el propio sultán (Abdulmecid I, de solo diecisiete años). Palmerston tenía sus propias razones estratégicas para favorecer una propuesta sobre Oriente y en un determinado momento incluso contempló la posibilidad de un retorno de los judíos a Palestina como semillero de una modernización de la región favorable a Reino Unido. Pero tampoco cabe la menor duda de que su cólera por lo que había sucedido en Damasco y sobre todo por la connivencia de los franceses en las acusaciones formuladas era

auténtica.

Con las bendiciones del gobierno británico, Montefiore y Crémieux se embarcaron en su misión. Aunque a la manera clásica de los próceres judíos se enfadaron por la cuestión de cuál de los dos debía ser el presidente y cuál el vicepresidente —sir Moses adoptando unos aires de gran señor, y Crémieux bramando que le habían quitado protagonismo—, la misión fue un éxito clamoroso. El formidable viejo conquistador Mehmet Alí los recibió calurosamente (de nuevo movido por sus propios intereses políticos y militares) y ordenó la inmediata liberación de los judíos encarcelados. En Constantinopla la entrevista con el gran visir Rechid Pachá resultó incluso más espectacular. Apenas un año antes, el joven sultán, guiado por el visir, había promulgado los edictos del «Tanzimat», que adaptaron el Estado otomano, notoriamente arbitrario y absolutista, al modelo liberal: la vida, las propiedades y la libertad de los súbditos judíos quedaban al fin garantizadas. Los planteamientos de Crémieux y de Montefiore permitieron a Rechid Pachá mostrar al mundo una cara todavía más liberal. Había habido otros estallidos de persecución motivados por el libelo de sangre, particularmente en Rodas, donde las turbas atacaron el barrio judío, y esta erupción menor de odio permitió al sultán hacer pública una denuncia oficial de aquella monstruosa calumnia como una gran falsedad. «No podemos permitir que la nación judía (cuya inocencia del crimen que se le achaca es evidente) sea acosada y atormentada con acusaciones que no tienen el más mínimo fundamento de verdad.»[\[31\]](#) Otro firmán concedía a los judíos igualdad de derechos con todos los demás súbditos del Imperio otomano, los liberaba de la obligación de pagar el tributo y de todas las demás restricciones en materia de residencia y de ocupación. Resultaba absolutamente extraordinario que solo diez años después de que los cuarenta mil judíos franceses fueran emancipados por la Revolución de 1830, pudiera producirse una transformación comparable al otro extremo del Mediterráneo. Había indicios incluso de que el gobierno otomano quizá viera con buenos ojos la idea de la emigración a Palestina y del desarrollo económico de la región. Nada de eso, sin embargo,

impediría que el ministro de defensa sirio, Mustafá Tlass, publicara en 1983 su propio libro sobre los sucesos de Damasco, *La matzá de Sión*, en el que se da por supuesto que el libelo de sangre es una verdad aceptada por todo el mundo.

Las ruedas de la fortuna de la Europa liberal giraban, unas veces para bien y otras veces para mal. Los judíos se vieron envueltos en las revoluciones de 1848, unas veces como héroes y otras como objetivo de los golpes. Crémieux pasó a formar parte del gobierno provisional de la Segunda República en calidad de ministro de Justicia, mientras que las turbas enfurecidas atacaban y saqueaban algunas estaciones ferroviarias de Rothschild y de los Péreire. El ministro que aborrecía la pena capital contempló con una mirada fatalista de horror cómo los fusiles de la Guardia Nacional burguesa acribillaban a balazos el levantamiento de los trabajadores en junio de ese mismo año. Émile e Isaac Péreire, que en alguna ocasión seguirían expresando de boquilla sus ideales saint-simonianos, dieron a su proyecto un carácter más empresarial que idealista, imaginando que el príncipe-presidente, Luis Napoleón —que no tardaría en proclamarse emperador—, era un discípulo suyo, como en efecto era. En 1852 abrieron el *Crédit Foncier*, un banco especializado en la concesión de préstamos a las fincas rústicas, y luego, ese mismo año, su creación más famosa e innovadora, el *Crédit Mobilier*, un banco de inversión fundado por suscripción pública.^[32] Para los saint-simonianos más puristas aquel banco traicionaba los principios del movimiento porque no prestaba dinero a las empresas pequeñas de verdad, sino que se dedicaba a allegar capital para los grandes proyectos, entre ellos la creación de más líneas ferroviarias, hasta Toulouse y hasta España por el sudoeste, así como el gran ferrocarril del norte, que iba hasta Bélgica y continuaba por Alemania directamente hasta Berlín, la línea que recorrería Meyerbeer una y otra vez hasta su entierro.

Si pensamos en el París del Segundo Imperio nos vienen al instante a la cabeza el barón Hausmann y la creación de los *grands boulevards*, que venían a

despejar de manera radical los viejos *quartiers* de los artesanos. Pero aquel fue también un París hecho por los Péreire, que crearon sus gigantescos grandes almacenes, el *Grand Magasin du Louvre*, que daba empleo a 2.400 trabajadores, y cerca de ellos el Grand Hôtel de l'Europe, con sus infinitos salones de banquetes y sus ascensores movidos a vapor. Los dos hermanos no se consideraban en absoluto inferiores a los Rothschild y se compraron una enorme finca en el campo justo un poco más lejos que la de aquellos, pero en la misma carretera, gesto que irritó profundamente al barón. En adelante lo único que preocuparía a James de Rothschild sería ver cómo los hermanos se precipitaban a la ruina. Y eso, en efecto, sería lo que ocurrió, en gran medida debido a su excesiva ambición y al hecho de querer abarcar más de lo que podían llevando sus empresas ferroviarias e industriales el corazón de la Europa Central (chocando de paso con otra rama de la familia Rothschild). Y también París caería de manera catastrófica en 1870 en manos de un ejército prusiano financiado por otro banquero judío, Gerson Bleichröder.

Para aquellos que odiaban a los judíos, cuyo número era cada vez mayor, entre ellos Wilhelm Marr, que en 1879 fue el primero en acuñar el término «antisemita» y hacer de él el principio en torno al cual se organizaría una nueva fuerza política, todos esos acontecimientos eran una prueba irrefutable de la conquista de Europa por parte de los judíos. Con la modernidad que tanto pregonaban pretendían vender una moto vieja y desvencijada: óperas vulgares y comerciales, baratijas chabacanas en sus grandes almacenes, los ferrocarriles que traspasaban jactanciosos las antiguas y nobles fronteras de las lenguas, los territorios y las naciones. Todo lo sagrado, empezando por la santísima Iglesia, era cautivo de su despiadada codicia.

El contraataque de la tradición cristiana y nacionalista, con independencia de que proviniera de la vitriólica pluma de Louis Veillot, el director del periódico católico *L'Univers*, pilló a los judíos portadores de la modernidad más o menos desprevenidos, al menos debido a su violenta y vehemente intensidad. Habían dado por supuesto que tarde o temprano las fuerzas de la antigua intolerancia

tendrían que ceder ante los principios modernos de la razón, la utilidad y del nuevo modo de estar en el mundo, más urbano e incluso cosmopolita; en París hoy, y en Colonia al día siguiente.

Demasiado a menudo, sin embargo, semejante autocomplacencia se vería frenada tajantemente por el miedo y la consternación. El año 1858 tendría que haber sido el del triunfo para las esperanzas liberales de los judíos. Lionel de Rothschild había sido elegido diputado del Parlamento en tres ocasiones, la primera en 1847, por la circunscripción de la City de Londres, pero en todas ellas la Cámara de los Lores había frustrado los proyectos de ley de incapacidad aprobados por los Comunes que le habrían permitido ocupar su escaño sin necesidad de prestar el juramento cristiano de lealtad. Al fin, en el verano de 1858, los Lores acordaron que cada una de las cámaras del Parlamento tuviera su propia forma de prestar juramento, de modo que Rothschild pudo jurar por Jehová y ocupar su escaño como primer diputado judío practicante de la Cámara de los Comunes.

Por cada avance como ese había siempre algún doloroso recordatorio de la indefensión de los judíos, aunque de lo que se tratara fuera de proteger la inviolabilidad de sus familias frente a los secuestros en nombre de la conversión. Durante la primera semana de junio de 1858, en la ciudad de Bolonia, que por entonces formaba parte de Emilia, gobernada por el papa, la policía irrumpió por orden del inquisidor de la ciudad en casa de un tendero judío, Momolo Mortara. [33] Los agentes venían en busca, según dijeron, de su pequeño hijo Edgardo, de seis años de edad, que, según informaciones fiables, había sido bautizado en secreto por una antigua criada de la casa, Anna Morisi. A pesar de la frenética desesperación de la madre del chico, Marianna, Edgardo fue arrancado de sus brazos. Cuando los padres, desesperados, fueron a ver al inquisidor, lo único que les dijeron fue que, una vez bautizados, los niños no podían seguir viviendo en el seno de una familia judía que los educara en una religión falsa. El niño fue llevado a la Casa de los Catecúmenos, instituida para dar alojamiento y educación a los conversos, donde sería bien tratado. En adelante su madre sería

la Santa Madre Iglesia y su padre el papa, el Santo Padre.

En Italia, los secuestros de niños judíos, aunque no del todo habituales, tampoco eran infrecuentes. En 1817 una criatura de tres años había sido arrancada de los brazos de sus padres en Módena. Saporita de Angeli tenía siete años cuando se la llevaron, y Pamela Maroni solo tenía diecinueve meses cuando se la quitaron a sus padres, Venturina y Abram, en 1844. En todos los casos había sido algún criado cristiano de la casa, que a menudo había trabajado solo unos pocos días o unas cuantas semanas para sus señores, los que afirmaban haber efectuado el bautismo que se convertía al punto en licencia para la sustracción de menores. Esta circunstancia daba a la Iglesia la oportunidad — como sucedió especialmente en el caso Mortara, en el que los católicos se vieron de pronto a la defensiva— de alegar una vez más que la culpa era de los judíos por contratar a cristianos como criados de sus casas pese a que oficialmente lo tenían prohibido. Así había ocurrido en numerosas ocasiones desde que se había promulgado la bula *Cum nimis absurdum* en el siglo XVI. Pero como eran muchos los que necesitaban trabajar, la Iglesia había hecho en general la vista gorda. Esta circunstancia daba ocasión a que cualquier mujer (siempre eran mujeres) que guardara rencor a sus amos o que creyera que mediante el bautismo iba a salvar al niño de la condenación eterna e iba a garantizarle un lugar en el cielo echándole unas gotas de agua encima lo bautizara.

Fue la pequeña comunidad judía de Bolonia la que se encargó de que la sustracción del pequeño Mortara no fuera solo un suceso local. Fueron ellos los que convencieron a Momolo de que acudiera al responsable de la Inquisición de la ciudad y de que escribiera al papa Pío IX a través de su secretario de Estado, el cardenal Giacomo Antonelli. Descubrieron que el derecho canónico prohibía expresamente el bautismo de un niño sin el consentimiento de los padres de la criatura. Aunque después de sucesivas apelaciones Momolo consiguió mantener una dolorosísima entrevista con su hijo cautivo en la Casa de los Catecúmenos, el Vaticano hizo oídos sordos a sus argumentos.

En los primeros momentos de su pontificado engañosamente liberal, Pío IX había liberado de hecho a los judíos de Roma de algunas de sus humillaciones más espantosas: las carreras de judíos durante el carnaval, en las que jóvenes y viejos eran acribillados a insultos y frutas podridas, o la obligación de escuchar en sus propias sinagogas sermones en los que se les exhortaba a la conversión. Por esos favores Pío IX se consideraba a sí mismo «amigo de los judíos», que ahora con semejantes gestos de protesta ponían de manifiesto su enojosa ingratitud.

Pero del mismo modo que los intereses estratégicos de las potencias europeas por el futuro de Turquía y de Oriente Próximo permitieron a los que protestaron por el caso de Damasco asociar su causa a otra de mayor envergadura, también el destino de aquel pequeño judío encendió una hoguera de ardiente debate acerca del poder temporal del papa. La personalidad de Pío IX, que había pasado de héroe liberal a pilar de la reacción, agravó las discusiones que se suscitaron en casi todos los países occidentales. Para los políticos seculares, conscientemente partidarios de la modernización, que reclamaban la unificación de Italia, en especial en el reino de Cerdeña, el gobierno papal de unos territorios tan alejados del Vaticano suponía una anomalía monstruosa. Si no hubiera habido inquisidores en Bolonia, aquel atentado antinatural contra la inviolabilidad de la familia, ejemplificado en la sustracción del pequeño Edgardo, no se habría producido nunca. Aprovechando la ola de visceral anticatolicismo de Estados Unidos, Rabí Isaac Mayer Wise llegó a decir en Cincinnati que la conversión del hijo de los Mortara no era más que un pretexto para que el papa y sus «desalmados lacayos», los inquisidores jesuíticos, impusieran su poder por la fuerza.^[34] Incluso en la católica Francia, Napoleón III, enfrentándose a sus propios ultracatólicos, se mostró indignado ante la barbarie de las sustracciones de niños. Al poco tiempo de recibir el informe de su embajador en el Vaticano, el emperador fue a entrevistarse con el primer ministro del reino de Cerdeña, Camillo Cavour, para planificar una estrategia militar conjunta que acabara con la protección austríaca del *statu quo* en Italia y

permitiera la creación de un nuevo reino italiano, en el que el papado quedara reducido a un mero poder espiritual. Bolonia caería en manos del ejército del Risorgimento en 1860, aunque los Estados Pontificios no desaparecerían hasta diez años más tarde, el mismo año que se decretaba el dogma de la infalibilidad del papa. Al enterarse de la noticia, William Gladstone comentó que, como consecuencia de aquel principio, los católicos habían perdido «su libertad moral y mental».

El atropello cometido a Edgardo Mortara convirtió una vez más el daño infligido a los judíos en una *cause célèbre* del liberalismo internacional. A diferencia del asunto de Damasco, sin embargo, no tuvo final feliz. Cuando los líderes de los judíos de Roma fueron a ver al papa recibieron una reprimenda durísima por atreverse a airear sus supuestos motivos de queja y propagarlos al resto del mundo. ¡Qué muestra de ingratitud para con alguien que había hecho tanto por *gli ebrei*! El rapapolvo creció en intensidad. Periódicos como *La Civiltà Cattolica* clamaron, como era de prever, contra la desvergüenza del dinero judío y contra los siniestros negocios de sus poderes ocultos. Para que la gente no olvidara lo que eran capaces de hacer, el periódico se refería a un sangriento asesinato cometido en la Moldavia húngara, donde había sido descubierto el cadáver de un niño con múltiples mutilaciones y puñaladas. Una vez más fueron acusados del crimen los judíos sedientos de una sangre con la que elaborar sus *matzot*. Las turbas atacaron a los judíos y sus sinagogas, y el convencimiento de su culpabilidad siguió vivo después incluso de que el tío del niño confesara en Budapest que había sido él el que había perpetrado el crimen.

Momolo Mortara, aunque arruinado psicológica y económicamente por la tragedia, no abandonó nunca la esperanza de que su hijo regresara al seno de su familia judía. Viajó por toda Europa pronunciando discursos desgarradores que arrancaron las lágrimas a los distinguidos ancianos de las diversas juderías europeas. En Londres intervino ante la Junta de Diputados de los Judíos Británicos, inspirando al septuagenario Montefiore la idea de encabezar una misión personal a Roma. Pero el Vaticano, faraónicamente, había endurecido su

corazón, y todo lo que consiguió Montefiore fue que le contaran lo contento que estaba el niño con su nueva religión y los tiernos cuidados que le prodigaba el Santo Padre. Aunque no se le permitió ver a Pío, Montefiore fue recibido por el cardenal Antonelli, que lo trató con una indiferencia glacial.

En París Momolo despertó en Isidore Cahen la idea de que debía haber alguna organización internacional que trabajara por la defensa de los judíos. Cahen era la personificación casi perfecta de la convicción fundamental del liberalismo judío, a saber, que la participación activa y plena en la cultura nacional no tenía por qué debilitar la lealtad al judaísmo. Su padre, Samuel, se había criado en Maguncia y se había convertido en el Moses Mendelssohn francés realizando una traducción de la Biblia judía al francés en varios volúmenes, con el texto hebreo y comentarios en la página contigua. En 1840 fundó la revista *Archives Israélites*, de carácter mensual, en la que se publicaban en francés reflexiones eruditas y literarias sobre cuestiones de la historia y la religión de los judíos, más o menos como hacía en alemán la revista de Ludwig Philippson *Allgemeine Zeitung des Judenthums*.

Educado en una generación ya emancipada, Isidore llegó a brillar en el Collège Charlemagne, y luego en la École Normale, desarrollando al mismo tiempo sus profundos estudios en asuntos rabínicos. Nombrado profesor de filosofía del Lycée Napoléon-Vendée, de inspiración católica, fue destituido de su cargo por ciertos ultras contrariados que por supuesto consideraban que era impropio que un judío practicante estuviera en una institución como aquella. Cahen se pasó al periodismo, escribiendo para *Le Temps*, pero el caso Mortara tendría resonancias personales para él. Así, en 1860, junto con el hombre de negocios y partidario de la reforma social Charles Netter, Cahen fundó la *Alliance Israélite Universelle* («Alianza Israelita Universal»), cuyo nombre se le había aparecido en sueños dos años antes, en el momento culminante de la crisis.

El propio nombre de la institución suponía un gesto de desafío frente a todos los judeófobos que se dedicaban a desenmascarar conspiraciones judías internacionales contra la Europa cristiana. Dándole la vuelta por completo a tales

acusaciones, la Alianza tuvo la temeridad de declarar que los judíos en efecto eran un solo pueblo, pero que su solidaridad no comprometía en absoluto su lealtad a sus países de adopción.^[35] La causa internacional de los judíos no era la creación de un imperio Rothschild del dinero, sino la causa de la humanidad, la honradez y la tolerancia. Para Netter y para Cahen, a los que se unió en 1864 Adolphe Crémieux, la Alianza tenía también una misión social y pedagógica, consistente en adaptar a los judíos al mundo moderno sin debilitar sus tradiciones. Se abrieron varias escuelas, la primera de ellas, significativamente, en Tetuán, en Marruecos, en 1862, y luego otras concentradas en el entorno acogedor de la Turquía en vías de modernización.

La creación de la Alianza tuvo, pues, una doble trascendencia. Puso en contacto, por fin, a los judíos de la Europa liberal con los millones de correligionarios suyos que vivían en el mundo islámico y en países de los Balcanes como Rumanía, en los que una población judía pobre e inculta tenía que hacer frente a una opresión brutal. Y plantaba cara con valentía a la amenaza de nuevas persecuciones en todo el mundo. He aquí lo que afirmaba en su declaración fundacional:

Si, dispersos por todos los puntos de la tierra y mezclados a las naciones, seguís ligados de corazón a la antigua religión de vuestros padres, por débiles que sean en cualquier caso los lazos que os unan a ella [...] Si detestáis los prejuicios que seguimos sufriendo, los reproches que se generalizan, las mentiras que se repiten, las calumnias que se fomentan [...] Si creéis que la más antigua y la más sencilla de las religiones espiritualistas debe seguir ocupando su sitio, cumplir su misión, proclamar su derecho y manifestar su vitalidad en el gran movimiento de ideas cada vez más activo [...] Si creéis que un gran número de vuestros correligionarios, todavía agobiados por veinte siglos de miseria, de agravios y de proscripciones, pueden volver a encontrar su dignidad de hombres, conquistar su dignidad de ciudadanos [...] Si creéis que sería un honor para vuestra religión, una lección para los pueblos de todo el mundo, un progreso para la humanidad, un triunfo para la verdad y para la razón universales ver concentrarse todas las fuerzas vivas del judaísmo [...] En fin, si creéis que la influencia de los principios de 1789 es todopoderosa en el mundo, que la ley que emana de ellos es una ley de justicia, que es de desear que su espíritu penetre en todas partes, y que el ejemplo de los pueblos que gozan de igualdad absoluta de cultos es una fuerza [...] Si creéis en todas estas cosas, israelitas del mundo entero, venid, escuchad nuestro llamamiento, concedednos vuestra adhesión y vuestro concurso, trabajad en todas partes por la emancipación y el progreso, apoyad a todos los que sufren por ser judíos.

Hermosas palabras. Pero Edgardo Mortara se educaría como un jesuita, el libelo de sangre seguiría exigiendo víctimas cada pocos años en Oriente Próximo, y en Europa sir Moses Montefiore, a los cien años de edad, moriría en su casa de Ramsgate, perfectamente consciente de que su obra solo se había realizado a medias. Así que ¿qué significaban aquellas palabras para el futuro judío?

III. LA LLAMADA DE MOISÉS

Moses Hess se había dado cuenta de que había algo curioso en la forma en que la *Augsburger Allgemeine* se refería a Meyerbeer. Cada vez que el compositor era citado, el periódico añadía entre paréntesis «(en realidad Jacob Meyer Lippman [sic] Beer)». Aquello traía dolorosos recuerdos a Hess. Se había criado en Renania, en la antigua ciudad de Bonn, de modo que se había sentido inclinado a componer música para *Die Wacht am Rhein* («La guardia del Rin») de Nikolaus Becker, el gran himno de la resistencia patriótica frente a los franceses. Pero Becker había desdeñado su trabajo, haciéndole saber que estaba por completo fuera de lugar que un judío compusiera una música que debía surgir de los corazones de los patriotas alemanes.[\[36\]](#)

¡Como si hiciera falta que se lo recordaran! La juventud de Hess había sido una lucha entre la fuerza de atracción del judaísmo y la de Alemania. Su padre había seguido la senda de la asimilación, trasladándose de Bonn a Colonia cuando Moses tenía solo cinco años, y había hecho dinero con una refinería de azúcar, el mismo negocio, aunque a menor escala, que tan pingües beneficios había reportado al padre de Meyerbeer. Moses había quedado al cargo de su abuelo materno, un rabino cuyas lágrimas recordaba el muchacho con hondísima emoción cada vez que se hablaba de la destrucción de Jerusalén y del Templo. Moses buscaría siempre su propio templo de vida espiritual y ética, pero no

aquel al que los estudios rabínicos y el Talmud lo llevaran. Atrapado dentro de su estrechez pedagógica, llegaría a odiar a sus profesores de Talmud, calificándolos de *Unmenschen*, seres inhumanos.

En su lugar descubrió el socialismo, que de alguna manera consideraba que era la perpetuación del modo de ser judío, o en cualquier caso del modo de ser de Baruch Spinoza, uno de los héroes filosóficos de Hess. Su primer libro fue un intento entusiasta pero incoherente de situar a Spinoza dentro de una tradición humana judía, y no como el deísta que había rechazado abiertamente la totalidad o casi la totalidad del judaísmo. El Creador cósmico de Spinoza, liberado de la estrechez de las reglas rabínicas, era el tipo de judío que Hess quería ser, y en su entusiasmo hacía también que su héroe se erigiera en adversario del individualismo estéril. De forma harto inverosímil, Spinoza, el independiente por antonomasia, se convertía en la imaginación de Hess en la personificación de la vida social y colectiva.

¿Adónde ir a parar con aquellas ideas sino al periodismo de vanguardia? Hess se convirtió en uno de los directores de la *Rheinische Zeitung*, donde conoció a Karl Marx, nieto del rabino de Tréveris e hijo del converso Heinrich Marx. Aquella fue una epifanía incontenible: el apasionado, cordial, definitivamente bienintencionado Moses prendado del hegeliano inflexible, arrogante en grado sumo, segurísimo de sí mismo y correcto desde el punto de vista científico e histórico. Marx era «el mayor, el único verdadero filósofo vivo en la actualidad [...] El doctor Marx es mi ídolo [...] Voltaire, Lessing, Heine y Hegel, todo en uno». Su enamoramiento sobrevivió al uso de muchas de las ideas y los escritos de Hess por parte de Marx, más que al contrario, especialmente para la composición del *Manifiesto comunista*. Fue Hess, no Marx, el primero que expresó la idea de que el dinero era la religión de la época moderna, una religión que condenaba a sus millones de devotos a llevar una vida de alienación estéril. «El dinero es el valor humano expresado en números, la marca de nuestra esclavitud.» Se necesitaba un éxodo revolucionario. Teniendo en cuenta sus orígenes, Hess hablaba en serio cuando describía el capitalismo como una

especie de culto fetichista, como una adoración del becerro de oro, justamente lo contrario del judaísmo, en el que había apreciado un código ético. Marx tomó esta idea y le dio la vuelta, haciendo de la religión una especie de metáfora burlona, e identificándola de forma notoria y exclusiva con los judíos.

Hess llevó una vida tranquila, volcado en el periodismo socialista, contando con el apoyo de la herencia recibida de papá y de su refinera de azúcar. Aparecieron libros cada vez más extraños fruto de su mente y de su pluma: efusiones de historia universal que remontaban el *ethos* judío directamente a la época bíblica, pasando por la destrucción de Jerusalén por los romanos y la diáspora, esforzándose siempre por hacer de él de alguna manera una alternativa al espíritu mecanicista que había consumido Europa. Viajaba en los mismos trenes que Meyerbeer entre París y Alemania, pero no en la misma clase. La suya era la vida errante del Amigo de los Trabajadores, yendo y viniendo entre Basilea y Bruselas, Colonia, Ginebra y Zurich y de vuelta a París, predicando de palabra y en letra impresa su versión saturada de la ética del comunismo.

Luego, pensando que la ropa sucia del odio a los judíos contaminaba el mundo en el que vivía, Hess hizo algo muy impactante. La mayor parte de sus publicaciones habían escondido su nombre de pila. Había aparecido como «M. Hess», «Moritz Hess» o «Maurice Hess». Ahora que pensaba más profundamente y de manera casi compulsiva en el destino de los judíos, afirmó que «adoptaré mi nombre bíblico, Moses [“Moisés”]». A lo que añadió con su característica extravagancia: «Solo lamento no llamarme Itzig».

El judaísmo, pensaba ahora, y más cuando era despojado de su agobiante cerrazón (Hess aborrecía en concreto los matrimonios mixtos; de hecho él se había casado con una católica), era en esencia la ética universal. Sostenidos por unas tradiciones moralmente justas, el judaísmo y la cultura judaica hebrea eran el antídoto del individualismo, pues «en ninguna parte separa el judaísmo al individuo de su familia, a la familia de la nación, a la nación de la humanidad, a la humanidad de la creación orgánica y cósmica, y a esa creación de su Creador». El judaísmo, entendido a la manera de Spinoza, era la cadena de oro

que unía a los hombres.

Y de esa iluminación interior salió el libro que asombraría a todos los que pensaban que conocían a Hess, que miraban con condescendencia sus excentricidades, que lo trataban con ciertos aires de superioridad como al tío, ya que no el padre, deliciosamente incoherente, efervescente, del comunismo. Dicho libro se llamaba *Roma y Jerusalén*, pero Hess le añadió un subtítulo muy significativo: *La última cuestión nacional*.

La obra vio la luz en Leipzig en 1862, y no cabe duda de que el caso Mortara y la intensificación de la moderna aversión a los judíos tuvieron algo que ver en la gestación de la nueva creación de Hess. Pues el periodista-filósofo había llegado a la conclusión de que el experimento liberal de integración y asimilación había fracasado; de que con independencia de la posición legal que ocuparan dentro de una determinada sociedad política, los judíos estaban condenados a ser considerados siempre y en todo lugar —por muy bueno que fuera su francés, su alemán o su inglés— un hatajo de extranjeros, unos inadaptados, una presencia extraña. La respuesta a las congojas y a los sufrimientos derivados de esa hostilidad tan arraigada no era la que había dado la Alianza, esto es, trabajo escolar que preparase mejor a los judíos para integrarse en el mundo moderno, cultura, colonias agrícolas, etcétera, etcétera. La respuesta consistía en entender que los judíos constituían ante todo y sobre todo una nación. Más allá de que observaran o no sus prácticas religiosas, mientras algo en su interior se moviera al oír el sonido del *shofar* y las palabras de la *aggadá*, la conciencia de llevar consigo a través de todos los siglos de dispersión y de persecución el secreto de la supervivencia como un espíritu judío, eran esa nación. Y la nación necesitaba una realización política e institucional si los judíos querían un día ser libres de ser judíos. Esa autodeterminación nacional no necesitaba por fuerza desligarlos de la lealtad debida a los países en los que vivían. Pero sí que requería un lugar en el que el espíritu nacional renacido pudiera tomar forma, y solo había un lugar que pudiera hacer de crisol de esa transformación regeneradora: Palestina.

Y de ese modo Moisés levantó los ojos de las innumerables declaraciones de liberación de los trabajadores y vio en la penumbra brillar a lo lejos los destellos de Jerusalén.

Punto de inflexión

I. LA DECEPCIÓN DE HAYYIM HIBSHUSH^[1]

¡Una calamidad! Los calzones cortos de M. Joseph Halévy no habían llegado a Saná, causando a su propietario un disgusto tan grande que se puso malo y se tuvo que ir a la cama. Tras escapar de una banda de bandoleros durante el viaje a al-Hiraz, había confiado su equipaje a un criado que, según le había asegurado, se lo llevaría a Saná. Pero, por supuesto, el hombre había desaparecido, dejando a Halévy sin dinero, sin ropa, sin libros, sin el laxante de cáscara sagrada, sin magnesita, sin sombrilla y sin botas fuertes que resistieran las mordeduras de las serpientes y los escorpiones, tan abundantes en las colinas del desierto. Halévy pretendía ser el primer europeo en penetrar en el interior del Yemen. Pero todo lo que poseía en aquellos momentos, aparte de la ropa que llevaba puesta, eran unas cartas de presentación del rabino mayor de Adén para los «jeques» y rabinos de las numerosas ciudades y aldeas en las que llevaban viviendo desde hacía siglos los judíos, en su mayoría gente humilde. Algunos de esos hebreos remontaban sus orígenes al imperio himyarita del siglo v, que se había convertido al judaísmo, de modo que durante 150 años el Estado más poderoso de Arabia había sido judío.^[2] Halévy había viajado hasta el Yemen para localizar y copiar las inscripciones de aquella antigua cultura preislámica.

Se hallaba todavía en estado de postración cuando conoció personalmente a Hayyim Hibshush. Hibshush era un calderero lo bastante culto como para

interesarse por las inscripciones escritas en una lengua distinta del árabe. A su manera era, además, un humilde coleccionista de inscripciones misteriosas. Los aldeanos que convivían con aquellos fragmentos medio destrozados los guardaban con celo. Aunque su significado era oscuro, los alfareros y los pastores sabían que retirar aquellas piedras habría atraído el mal a aquellos a los que se las hubieran quitado, de la manera que fuera. De modo que Hayyim Hibshush aquietó las sospechas de los vecinos diciendo que necesitaba las inscripciones por sus propiedades curativas mágico-alquímicas. Pero la verdad era que Hibshush —que tenía todo el aspecto de un judío yemení devoto, con sus largos tirabuzones laterales o *simanim*— se veía a sí mismo de la tradición de Maimónides, y por lo tanto miraba con escepticismo las supersticiones y era contrario a la cábala, perteneciente a la Generación del Conocimiento, más conocida en Yemen como «Dor Deah».[3]

El extranjero, Halévy, sería su aliado. Hibshush se ofrecería a hacer de dragomán para él, esto es, guía, intérprete, amanuense, localizador de rutas seguras hacia la ciudad de Najran, situada al norte en el fondo de un uadi, que era el primer destino de Halévy. En consecuencia, envió al acongojado viajero francés una carta que contenía, a modo de credenciales, una copia de una de sus inscripciones. La táctica surtió efecto; fue contratado. Hibshush intentó entonces sacar el mayor partido posible de las desgracias de Halévy. ¿No pretendería el profesor adoptar en todo momento el aspecto de un rabino de Jerusalén recorriendo el país para recaudar limosnas entre sus correligionarios? En tal caso, si se suponía que iba a ser un mendigo, tendría que parecerlo.

Joseph Halévy necesitaba poca instrucción. Era un orientalista originario de Oriente, nacido en la ciudad otomana de Adrianópolis, en la antigua frontera entre Europa y Asia, al noroeste del Bósforo. A medida que aumentaban sus conocimientos fue trasladándose hacia el norte y el oeste, primero a Bucarest y luego a París, donde estaba ya bien asentado el estudio de las lenguas más oscuras de aquella región. Aquel año de 1869 Halévy tenía cuarenta y un años y se había convertido en una especie de maestro de lenguas, vivas y muertas, de

Arabia y del cuerno de África. Dos años antes la Alianza Israelita Universal lo había enviado en misión exploratoria a Abisinia, a contactar con el pueblo falasha, en los alrededores de Gondar y de la provincia del Tigré, para ver si tenían justificación sus pretensiones de que eran judíos. El papel primordial de la Alianza era «regenerar» las comunidades de los judíos más apartados, en especial los que vivían en tierras musulmanas, que se extendían desde el Imperio otomano hasta los territorios del Magreb y que habían caído bajo control de los franceses. Esa regeneración empezaba por una educación en las lenguas y las habilidades necesarias en el mundo moderno. Pero la Alianza se interesaba también cada vez más por establecer contacto con las comunidades más remotas (y había judíos en Azerbaiyán, Afganistán y Etiopía) para devolverlos al gran tabernáculo global de la solidaridad judía. Ese anhelo de reunir a las tribus dispersas, de comprender a los judíos y al judaísmo como algo que era mucho más que una cultura europea, existía desde hacía varios siglos, y cada generación había tenido sus geógrafos mesiánicos. Pero en aquellos momentos esos antiguos deseos enlazaban con las exploraciones de los etnógrafos y los lingüistas, con las especulaciones científicas modernas acerca de la evolución de las culturas humanas y las ramificaciones de sus lenguas, y trasladaban a los nuevos exploradores en tren y en barco de vapor a las zonas donde debían hacer sus descubrimientos.

Halévy era uno de esos investigadores de campo. Conocía el amárico y el ge'ez, la antigua lengua en la que se cantaba buena parte de la liturgia y el ritual de los falasha. Había estudiado a fondo la dispersión pancontinental de los judíos, y le preocupaba la cuestión de si detrás de unas expresiones culturales enormemente diferentes se ocultaba un núcleo común de creencias. Causó la hilaridad de los rabinos de Adén y Saná cuando les contó que los falasha no eran capaces de creer que un hombre blanco pudiera ser judío, experiencia que se repetiría en una de las aldeas más perdidas del Yemen. Pero despistó a sus anfitriones al decirles que había «venido a buscar a sus hermanos»; la misión de Halévy en Yemen no era, en primera instancia, judeoecuménica. Tenía una

finalidad académica mucho más estricta. La Académie des Inscriptions et Belles Lettres le había encargado reunir las inscripciones en piedra y en bronce que ya se sabía que se encontraban diseminadas por todo el país, pero de las que habían llegado noticias de que se conservaban magníficos ejemplares en las ciudades y uadis del nordeste. Ese era el emplazamiento de las grandes fortalezas del reino himyarita, pero el sabeo (la lengua asociada en la mente de judíos y musulmanes con la reina de Saba o Seba) era muchos siglos anterior: prearábico y prehebraico. Hayyim Hibshush resultaría valiosísimo, no solo porque parecía conocer dónde encontrar piedras y lápidas con inscripciones, a menudo utilizadas para apuntalar paredes de adobe a punto de derrumbarse, sino también porque su familia procedía de los al-Futayhi, uno de los cuatro grandes clanes árabes judíos que remontaban su presencia en el Yemen a varios siglos antes de la conquista islámica.^[4] A pesar de reconocer su pedigrí y su conocimiento de la zona, tal vez Halévy siguiera considerando a Hibshush un calderero con pretensiones, pero para las comunidades de Saná y sus alrededores Hayyim Hibshush era un *mori*, un maestro sabio, con el que no debían meterse los extranjeros, aunque fueran judíos.

Hibshush era, además, un hombre de muchos recursos. Como el académico se hallaba postrado en cama, se ofreció a iniciar la búsqueda en la ciudad de Ghaiman, solo a cuatro horas de distancia de Saná. Copiaría tantas inscripciones como pudiera encontrar, y luego regresaría con la esperanza de que el profesor se hubiera recuperado lo bastante para que los dos pudieran embarcarse en una expedición en dirección contraria, hacia el norte. En Ghaiman, «donde cada piedra grita “Tengo dos mil años de antigüedad”», los judíos del lugar —plateros, tintoreros, tejedores y curtidores— estaban ansiosos por mostrar a Hibshush sus inscripciones, empotradas en las murallas medio derruidas de la ciudad, pues creían que los «malos espíritus» habitaban dentro de aquellas letras incomprensibles. Una vez descifrados y sacados a la luz, los caracteres en cuestión serían purificados de sus oscuros poderes y se pondría «fin a los sufrimientos de Israel». Hibshush sería su libertador. Aunque Halévy no lo sabía,

lo cierto es que la hostilidad de Hibshush hacia la cábala respondía a una urgencia de la época. En 1865, cuatro años antes de la llegada de Halévy, un falso redentor que se hacía llamar Shukr Kuhayl, cuyo culto taumatúrgico había atraído a multitudes de adoradores extáticos, había sido decapitado por impostor en la plaza mayor de Saná, y su cabeza había sido clavada en una pica y expuesta en una de las puertas de la ciudad.^[5] Pero tal era la incorregible desesperación de los judíos yemeníes y sus ansias de encontrar un salvador que, cuando tres años después, en 1868, un tal Judá ben Shalom —quizá un alfarero o un calderero— anunció que gracias al profeta Elías él era el Mesías resucitado y recompuesto, consiguió atraer también a un gran número de seguidores. Como sabían que los judíos del Yemen, incluso los de las aldeas más pequeñas, tenían por costumbre memorizar fragmentos de la Biblia, los dos pseudoMesías citaban pasajes de los profetas y de los libros sapienciales que anunciaban su aparición. No obstante, había ciertas diferencias entre las dos versiones del redentor. A diferencia del modelo original, que había recorrido las comunidades como si fuera un predicador místico que vivía rodeado de una absoluta pobreza ascética, Shukr Kuhayl II (como se hacía llamar Judá) recordaba al genio organizativo de Natán de Gaza, y estableció en muchas comunidades del Yemen cédulas de apóstoles que cobraban diezmos para ayuda del Mesías. De ese modo conseguía los medios para llevar un tenor de vida principesco. Se decía que la más rica de todas las comunidades, la de Adén, le había enviado la totalidad del tesoro de su sinagoga.^[6]

Todos estos acontecimientos —el establecimiento de círculos encargados de recaudar fondos en Egipto, Bombay y Bagdad; la diseminación de un calendario espurio del final de los tiempos; las órdenes de arrepentimiento en masa como paso previo a la Gran Redención— habían dejado a Hayyim Hibshush profundamente consternado. Hayyim siguió el ejemplo de su ídolo Maimónides, que también se había arrogado la misión de desengañar a los crédulos. Aquella campaña contra los falsos mesías había tenido lugar setecientos años antes, pero en Yemen el tiempo se replegaba sobre sí mismo y todo lo que ya había sucedido

seguía sucediendo. El plan de combate de Hibshush consistía en eliminar de las inscripciones cualquier tipo de maná esotérico, aunque afirmaba que podía descifrar sus cualidades curativas.

Pero tenía que ser discreto. Siempre cabía la posibilidad de que los musulmanes del país, siempre en guardia ante posibles estallidos de turbulencias mesiánicas entre los judíos, llegaran a sospechar que, más que ser la solución del problema, eran una parte de este. Mejor sería no llamar demasiado la atención. En Ghaiman, disfrazado de vendedor de rapé, Hibshush hizo partícipe a su esposa de un sistema de signos secretos. La mujer debía ponerse una cesta en la cabeza e ir en compañía de otras mujeres a recoger salitre para la fabricación de pólvora. Bajar la cesta sería la señal de que había una inscripción por allí, y que no había moros en la costa y Hibshush podía copiarla. En Zugag tuvo que actuar todavía con más cautela, garabateando el contenido de las inscripciones en el dorso de su mano con una pajita y luego transcribiéndola en papel a puerta cerrada. Empezaba a sentirse en tierra extraña. Pero ello no le impidió echar una ojeada en el interior de la mezquita de la localidad, una locura que habría podido causarle la muerte si no hubiera logrado convencer a los musulmanes furiosos de que conocía el emplazamiento de un antiguo tesoro enterrado.

Como buen judío de Saná, Hibshush quedó desconcertado al ver las costumbres locales. En Muhsuna, una de las hijas de su anfitrión se quitó los pantalones para lavarlos en el mismo cuenco en el que todos acababan de comer y en el que, además, se amasaba el pan. En aquella zona, recordaría más tarde, comentar que un hombre era «el que llevaba los pantalones» era acusarlo de afeminado.

En Saná recibió la alegría de comprobar que Halévy se había levantado ya de su diván. Pero aun sin llevar el revelador estorbo de su equipaje, a Hibshush le preocupaba que el francés pudiera llamar peligrosamente la atención. Era un mal momento para los judíos del Yemen. Las torpes humillaciones a las que eran sometidos de forma habitual se habían vuelto más brutales, las maldiciones más sonoras, y los ataques físicos ocasionales incluían ahora entre sus objetivos a los

niños pequeños. Había hambrunas, estallidos de peste, rumores (bien fundados) de un ataque inminente de los turcos, que efectivamente conquistaron Yemen en 1873. Ni que decir tiene que la culpa de todas esas dificultades era atribuida a los judíos. Hibshush escribiría más tarde que «los problemas llegaron a tal extremo que resultaban casi intolerables». La emigración a Palestina, que se incrementaría en la década de 1880, ya había dado comienzo. Para probar la determinación del extranjero, Hibshush habló a Halévy de otro visitante «asquenazí» sobre el que la gente había lanzado una verdadera lluvia de piedras y, lo que era peor, hasta un gato muerto. Magullado y ofendido, el asquenazí había tenido la temeridad de devolver el gato a sus atacantes, una ofensa que habría podido hacerlo acreedor de un castigo corporal o incluso de la pena capital de no ser porque el imán ante el que fue llevado encontró gracioso todo el asunto. El hombre se había salvado por los pelos, pero Halévy, como no tardaría en descubrir Hibshush, poseía unas reservas sorprendentes de valor y disciplina, y no pareció preocuparse demasiado por la perspectiva de sufrir tales indignidades. Bien, de acuerdo, pero Hibshush insistió en que Halévy se vistiera como cualquier judío yemení: un *quftan* largo, una pesada *shamalah* de lana que servía de capa y de manta para la noche, y el típico tocado a modo de *quffaya* llamado *lijah*, una gorra «dura como la madera» con el ala a rayas blancas y negras. Costara lo que costara, no debía parecer misterioso.

En cuanto su identidad fue revelada en la privacidad de una sinagoga local y empezó a correr la noticia, los judíos de la zona —y eran muchos; solo en al-Madid había quinientos— quisieron conocer al asquenazí. Hibshush explicó a Halévy que casi todos creían que el europeo había venido en busca de la tribu de Dan, cuyos integrantes, según pensaban muchos, andaban por el terreno montañoso del norte y eran los israelitas fugitivos que podrían llevarlo hasta las demás Tribus Perdidas de Israel. Pero todo lo que quería Halévy era reunir el mayor número posible de inscripciones sabeas para poder poner los cimientos de un estudio científico sistemático en las academias de París. En ese sentido su éxito fue espectacular. Cuando la expedición llegó a su término en 1870, había

adquirido 685 inscripciones (aunque, como luego observaría Hibshush, se olvidó de conceder a su copista el mérito debido por todos sus desvelos).

Volviendo la cabeza para que no los cegaran las nubes de arena levantadas por el viento abrasador, intentando espantar las moscas que los acribillaban con sus picaduras, los dos hombres avanzaron penosamente a lomos de sus jumentos, montados a la amazona, la única manera en la que se permitía hacerlo a los judíos. De vez en cuando los burros eran sustituidos por camellos prestados, a modo de favor especial, por los judíos locales. Hibshush detestaba montar en camello, hasta tal punto que enseguida se puso a caminar descalzo; y quedó sumamente sorprendido cuando vio que el europeo no parecía muy afectado por aquella incomodidad. Las mantas teñidas de color carmesí que cubrían la silla, oscurecidas por el polvo, colgaban sobre los flancos de los animales, pero a pesar de lo tupido del tejido no aliviaban lo más mínimo el dolor en las posaderas. De modo que Hibshush se sintió sumamente agradecido cuando una mujer de al-Ghail tuvo la amabilidad de darle un masaje en sus doloridas piernas con manteca fundida —y eso que había cometido la indelicadeza de interrumpirla mientras estaba lavándose el pelo— y luego le regaló un tarro de grasa para el pelo y la cara.

Cuando aparecían en alguna de las aldeas de la meseta de Jauf, los viajeros eran rodeados por los niños y los hombres jóvenes, que corrían dando alaridos junto a los animales. Muchos llevaban unos *simanim*, untados más profusamente de aceite que los de Hibshush, que colgaban junto a sus mejillas. En la región de Saná aquello tenía menos que ver con la observancia de la prohibición de la Torá —«No raparéis los lados de vuestra cabeza»— que con el cumplimiento de las exigencias de los musulmanes, que pretendían que los judíos tuvieran una apariencia característica que permitiera identificarlos para poder humillarlos en público. Por esa misma razón los hebreos tenían prohibido llevar cualquier tipo de tocado que cubriera aquellos tirabuzones característicos. En el interior del país, al norte de Saná, sin embargo, las relaciones entre las tribus y los judíos eran menos hostiles, y los porrazos y los insultos menos constantes. Allí, los

judíos de las zonas rurales podían interpretar el mandamiento bíblico en el sentido de que prohibía solo el afeitado total de los lados de la cabeza, y por lo tanto permitía el recorte a tijera de la barba y del cabello. ¡Qué suerte!

La llegada del pseudomendigo Joseph Halévy, guiado por Hibshush, con los párpados pintados con kohl para mejorar la visión, según creía todo el mundo por aquel entonces, causó invariablemente una gran conmoción en las pequeñas sinagogas de los uadis. ¿Era otro heraldo del Mesías? Desde luego, el anciano de 140 años de al-Milh, con la barba todavía bien oscura y su cuerpo imponente, así lo creyó, y se lo dijo a sus pequeños discípulos. ¿O era en último caso alguien que pudiera hacer de interlocutor de aquellas gentes con sus correligionarios europeos? Pues la unificación de los judíos del mundo, de alguna manera, en algún lugar, se consideraba en comunidades tan alejadas como las de Galitzia y la India la condición imprescindible para su redención. Paradójicamente, pues, los destinatarios de la misión de los emisarios y los maestros de la Alianza Israelita Universal, que debía traer a los judíos «atrasados» al mundo de la educación liberal moderna, le dieron de hecho la vuelta, y la entendieron como la inminencia de una comunión mística de todos los israelitas (incluidas a veces las famosas Tribus Perdidas que no se dejaban encontrar por nadie). La Alianza todavía no había llegado al Yemen, pero desde Palestina, Egipto y sobre todo desde la conexión comercial Bagdad-Adén-Bombay, los rabinos locales habían oído hablar de la labor de sir Moses Montefiore y los Rothschild. De modo que Joseph Halévy bien podía ser el mensajero que los pusiera en contacto con los grandes judíos y los grandes acontecimientos que al parecer estaban teniendo lugar mucho más allá del desierto y del mar. Ya era hora de que Europa conociera sus infortunios, sus sufrimientos y sus ardientes esperanzas. Ellos también miraban hacia Jerusalén, aunque del punto hacia el que dirigían sus oraciones fuera el noroeste.

El profesor se mostró en gran medida insensible a aquel trágico fervor y a cualquier tipo de papel que quisiera atribuírsele de portador de las palabras del Yemen. Se limitó a continuar con su trabajo al tiempo que intentaba no ofender a

aquellos que podían serle útiles. Halévy seguiría a Hibshush a las pequeñas casas de oración perfectamente encaladas de los tejedores, los guarnicioneros, los alfareros y los plateros. Incluso un lugar que era poco menos que una aldea como Nihm tenía cuatro sinagogas, y habría resultado ofensivo que dejara de ir a cualquiera de ellas. En el oasis de Khabb, donde los judíos llevaban espadas decoradas con incrustaciones de plata (al fin y al cabo los plateros de Yemen eran ellos), se mostró particularmente solícito. El sábado se sentó a almorzar el pan *kubanch* que había estado reposando en su cazuela de piedra sobre las brasas hasta que estas se habían convertido en cenizas. La experiencia no estuvo tan mal; al final de la comida siempre se servía un café turbio de un sabor inimaginable en París o incluso en Turquía, y una fuente de dátiles frescos recién cortados de las palmeras del uadi. El ganado se comía los huesos machacados.

A menudo, vestido como estaba, pedían a Halévy que diera *respuesta*, como si fuera un rabino de verdad. En Khabb le pidieron que arbitrara un caso en el que un hombre reclamaba una esposa con la que decía que estaba comprometido y llegaron a desenvainarse las espadas hasta que el pseudorrabino calmó a todo el mundo. En la verdísima Najran, donde las palmeras datileras eran tan abundantes que el sol apenas podía pasar entre sus ramas, preguntó en voz alta en casa de sus anfitriones quién era una chica que, de manera insólita, llevaba el rostro cubierto con un velo. Le dijeron que estaba esperando a ser ejecutada por haberse quedado embarazada sin estar casada. Consternado, Halévy preguntó a la chica, cuyo nombre era Sai'dah, cómo podía haber pasado algo así, y la muchacha respondió que había ido de visita a casa de un hombre enfermo para ayudar a su esposa en los quehaceres de la casa. Durante el breve periodo en el que su padre la dejó en la casa, seis hombres jóvenes, conocidos de la familia, habían llegado a pasar la noche y uno de ellos la había forzado. Ella había sentido demasiada vergüenza para ponerse a gritar y la consecuencia de aquel ataque se hallaba ahora en el interior de su vientre, cada vez más abultado. Aquella triste historia indujo a Hibshush a contar, de manera no muy oportuna, el cuento de una famosa beldad judía que se había resistido al ataque de un jerife

encerrándolo en un pequeño cuarto. Antes de que los señores de la tribu se reunieran para dictar sentencia, la muchacha había pronunciado un apasionado discurso en el que declaró que nunca se había conocido un comportamiento tan perverso desde que los judíos habían llegado al Yemen. Se condenó al malhechor, aunque la pena que se le impuso consistió en cortar los tendones de su yegua, y no los suyos. Según Hibshush, Halévy se sintió profundamente conmovido por la trágica historia de Sai'dah, aunque no tanto como para, una vez que se fueron del pueblo, tomarse la molestia de volver y mucho menos preguntar qué había sido de la joven condenada.

Hibshush empezaba a pensar que la pasión de Halévy por la gente de su país se limitaba a los que llevaban ya mucho tiempo muertos. Se había dejado engañar por la afirmación que había hecho el académico de que había «venido a buscar a sus hermanos», pues a medida que el viaje había ido avanzando, su curiosidad había ido disminuyendo y su impaciencia con los que le importunaban había ido intensificándose. Había demasiada gente tirándole de la manga.

De vuelta en París Halévy no perdió el tiempo y enseguida publicó sus hallazgos en el *Journal Asiatique* y en el *Bulletin de la Société de Géographie*. En un artículo aparte describió el estado de los castillos y las mezquitas en ruinas y la situación del país. En 1879, por la labor que había desarrollado en Abisinia y el Yemen, Halévy fue nombrado catedrático de lenguas etiópicas de la *École Pratique des Hautes Études*, y bibliotecario de la *Société Asiatique*. ¡Y todas esas plumas en el sombrero de un judío de Adrianópolis!

Hayyim Hibshush no olvidó o no perdonó lo que tomó por ingratitud mezclada con indiferencia. Por él habría podido prescindir de que el profesor no mencionara el papel que había desempeñado en aquella empresa de recuperación de las inscripciones sabeas. Era la traición a los demás judíos yemeníes lo que consideraba intolerable, y más después de que aquellas gentes hubieran abierto sus puertas al extranjero y le hubieran dado dinero, comida y hospitalidad. En 1892 publicaría una carta abierta para expresar su decepción. Cuando Halévy

había aparecido, había suscitado la esperanza de que quizá hubiera alguien que pudiera dar a conocer las durísimas pruebas a las que se veían sometidos los judíos yemeníes a sus correligionarios europeos, quienes, al fin y al cabo, decían estar interesados en su bienestar. Todos habían supuesto que sería el embajador de sus sufrimientos, el agente a través del cual su fortuna y sus infortunios pasarían a formar parte del destino y de la historia de los judíos. Y se pensaba también que se erigiría como un guardián frente a las herejías mesiánicas. Judá ben Shalom, «Shukr Kuhayl II», había acabado por ser desenmascarado y eliminado; sus recursos se habían agotado y había acabado su vida en la pobreza, y después, en 1878, había dado con sus huesos en la cárcel, pero no había sido gracias a nadie como Halévy. El académico ni siquiera había cumplido con aquello en lo que más esperanzas había depositado Hibshush, a saber, el envío de maestros que introdujeran a los judíos del Yemen en la comunidad de los ilustrados sin traicionar de paso sus tradiciones. ¡Qué vergüenza! ¿Acaso no había declarado la Alianza que los judíos eran un solo pueblo?

Parecía que solo hasta cierto punto. Pero, entonces, ¿cómo iban a saber los judíos yemeníes que el hombre que habían creído que podría ser su emisario, su protector y su defensor «iba a olvidarlos indudablemente en su corazón e iba a dejarlos con sus esperanzas frustradas»?

II. LAS CÚPULAS DE LOS SEMITAS

Durante las últimas décadas del siglo XIX era muy habitual entre los judíos guardar las distancias unos de otros. En Viena, Budapest, Nueva York, París y Londres los judíos de sombrero de copa y trajes de buen corte se estremecían al ver a alguien con barbas, *kapote*, *shtreimel* y tirabuzones viniendo a su encuentro por la calle. ¿De veras pertenecían a la misma familia? Los *Ostjuden* que llegaban con la emigración, hablando yídish en voz alta, con sus modales torpes, gritones y señalando siempre con el dedo, resultaban a veces una presencia

embarazosa para los judíos elegantes —ellos de levita y chaleco, ellas con vestidos con miriñaque— que hablaban alemán, inglés, francés, húngaro o ruso, y que leían a Pushkin y Schiller. En 1864, cuando el gobierno prusiano expulsó del país de manera inmediata a los judíos polacos, el principal órgano de los judíos de Berlín, la *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, miró para otro lado y se mordió la lengua. Nadie quería respaldar las groseras caricaturas de los antisemitas, pero cuando llegaban a Leopoldstadt o Whitechapel los judíos con palco en la ópera se estremecían al pensar en el hedor a ajo y a arenque. La grosería de los *Ostjuden* quizá dejara en mal lugar a los judíos que habían tenido mejor suerte y se habían esforzado trabajando duro durante mucho tiempo para conseguir la respetabilidad social y la emancipación legal. Ahora todo eso lo ponía en peligro el «atraso» de los recién llegados. En un vano intento de cortar el flujo de nuevas llegadas, la Junta de Guardianes de Londres (el órgano creado para socorrer a los pobres) anunció que solo prestaría ayuda a los inmigrantes que llevaran ya seis meses viviendo en Reino Unido. En ningún caso proporcionaría dinero en metálico, a menos que fuera utilizado para devolver a los recién llegados a su lugar de origen. «Rogamos a todas las personas sensatas que haya entre nuestros hermanos de Alemania, Rusia y Austria —decía la Junta— que pongan una barrera a la afluencia de extranjeros, que convenzan a esos viajeros de que no se aventuren a venir a un país que no conocen.»

Aquel llamamiento, procedente de los que estaban ya cómodamente establecidos, cayó en saco roto. Los judíos se habían puesto ya en marcha. ¿Cuándo no lo habían hecho? Pero a partir de la década de 1870 los movimientos migratorios adquirieron una dimensión épica. Los judíos asquenazíes abandonaban sus lugares de origen por millones: más de dos millones salieron solo de Rusia y Polonia entre 1880 y 1914, y ciento cincuenta mil de Rumanía. Había todo tipo de razones para que lo hicieran: la reanudación de los ataques violentos de la población nativa, la multiplicación de las acusaciones de asesinatos rituales (y eso que estábamos ya en aquel siglo XIX tan

moderno), la presión demográfica existente en los territorios de la Zona de Asentamiento, la pura miseria para la que al parecer no existía esperanza alguna de mejora. Donde antes había habido tres, cuatro o cinco bocas que alimentar ahora había diez, once o doce. ¿Quién sabe por qué sobrevivían los niños incluso en los *shtetlach* en los que el agua estaba contaminada y todos tosían sangre, y en los que el cólera no había remitido nunca? Las epidemias (de difteria, escarlatina o tuberculosis) y la hambruna causaban estragos en la Zona de Asentamiento, pero los hijos no dejaban de llegar y muchos sobrevivían al destete. Los desórdenes económicos intensificaron la presión que inducía a abandonar el país. En Galitzia, tras la fallida sublevación polaca de 1863, los estamentos aristocráticos fueron desmantelados por el gobierno ruso. Los judíos que habían tenido una larga (aunque incómoda) relación mutua con la nobleza de la *szlachta* prestando a los aristócratas lo que necesitaban para mantener su estilo de vida exageradamente ostentoso y recibir a cambio el arriendo de la recaudación de impuestos, arrendamientos y el monopolio de la venta de licor, habían perdido todas esas fuentes de ingresos tan fiables. En el otro extremo de la escala social, los campesinos que habían comprado sus botas y sus blusas los días de mercado se trasladaban a las ciudades fabriles. Ya no resultaba seguro cargar una carreta el domingo por la mañana y volver al *shtetl* el viernes con dinero suficiente para poner en la mesa del sábado una *challá*. Se sacaba más con el trabajo ocasional como lavanderas o costureras de las mujeres y las hijas. La comida era cada vez más escasa: arenques, col, un coscurro de pan seco. Algunos se quedaron con sus animales, pero la leche de las vacas era siempre aguada, las cabras estaban en los huesos y los pollos no parecían más que un manojo de plumas mugrientas. ¿Por qué no irse, entonces? ¿Qué o quién había allí que los retuviera? ¿El *rebbe*, que ponía los ojos en blanco y los levantaba al cielo y prometía que, sin falta, el Mesías no tardaría en aparecer un día, muy pronto? ¿Los chicos de la *yeshivá* que se movían adelante y atrás, y leían al azar hasta que las visiones empezaban a dar vueltas antes sus ojos? ¿De verdad creía alguien al único *maskil* de la aldea con su periódico, su perilla recortada, sus

cigarrillos alquitranados y sus citas de Lérmontov, cuando lanzaba sus peroratas interminables y afirmaba que los días de la ilustración estaban a la vuelta de la esquina?

Llegaría un día en que se hartarían. Se levantaban voces; los niños de pecho hundido, vestidos con ropas vieja y remendada, se quedaban agazapados en un rincón mientras sus padres se aporreaban uno a otro lanzándose reproches a gritos: «¡Soñador!». «¡Siempre con lo de soñador! Pues ¿qué es lo que quieres? ¡Dios proveerá!» «Pero ¡mira cómo están tus hijos! ¡Piel y huesos! ¡Eres tú el que debería proveer, no Dios!» Pero las fábricas de Lwów, de Cracovia, de Varsovia y de Kiev producían vestidos, botas y zapatos baratos, lo que significaba que nadie necesitaba ya remendar los viejos. Las judías iban a esas fábricas en las que se explotaba al obrero y se hacían cortadoras, planchadoras, costureras, ojaladeras o cigarreras; se instalaban en miserables callejones sin ventilación, en casas de pisos con las fachadas de ladrillo, veinte personas trabajando en talleres pequeños y agobiantes, desde el amanecer hasta la noche, para volver a acostarse en habitaciones minúsculas con otras cinco personas, algunos durmiendo en el suelo, mientras los niños se pasaban la noche llorando sin parar.

Si Cracovia, Vilna o Lwów eran demasiado inhóspitas, Viena, Berlín, Varsovia, Praga y Budapest parecían prometer una vida distinta; más allá estaban Ámsterdam y Londres; y todavía más allá la Dorada Mediná o Tierra Dorada de Nueva York, Cincinnati, Chicago o Boston, en las que un hombre llegaba a casa a celebrar el sábado y sacaba la cartera llena de dólares. De modo que las carretas se ponían en marcha y las ruedas torcidas rodaban con torpeza por los caminos llenos de baches. Los trenes pasaban traqueteando, cargados de niños cuyos *tzitziyot* (flecós del taled) y *payot* (tirabuzones) flotaban al viento cuando se asomaban por la ventanilla, y que agachaban la cabeza para evitar que papá les propinara un cogotazo, mientras que las hermanas se agarraban a las abultadas faldas de lana de sus madres. A su lado, o amontonados al fondo del vagón, atadas unas cosas con otras, ollas y sartenes, colchones y almohadas,

cajas llenas de la ropa buena del sábado, los importantísimos sombreros y otros elementos esenciales para la vida de los judíos dondequiera que fuesen a parar: velas, un especiero para la *Havdalá*, una lámpara para la Hanuká, una copa de plata para el *kiddush*, cincelada o incluso adornada con filigranas de estilo polaco, o una bandeja para el Séder de Pascua.

Las estaciones de paso, en especial Brody, la ciudad fronteriza entre la Galitzia polaca y Austria-Hungría, estaban llenas a reventar de judíos procedentes de Ucrania o Besarabia. Los quince mil judíos de la localidad, abrumados por los emigrantes, transformaban la dificultad en oportunidad poniéndose al servicio de la interminable ola de viajeros, mientras que su propia burguesía, las familias que habían sido corredores de Bolsa y pequeños banqueros, se trasladaban a otros lugares, a Budapest, a Berdichev o a Odesa. Las carretas obstruían las calles. En las tabernas de Brody (y lo mismo cabía decir de los puertos de salida como Hamburgo o Róterdam) turbios personajes hacían vanas promesas trasegando una copa de aguardiente de ciruela. En habitaciones de madera llenas de humo los *klezmerim* se ponían a tocar sus instrumentos sin que nadie se lo pidiera; quizá un *badkhan* improvisara un chiste; quizá un rumano sacara una baraja. Pero las cosas podían ponerse feas para los emigrantes. En 1882 se lanzó un llamamiento en Londres para ayudar a los 23.000 judíos que, según se decía, pasaban hambre en Brody.

Si no se morían en aquella localidad, seguían adelante: hasta Viena, donde la población judía se incrementó de las 10.000 almas de 1810 a las 175.000 un siglo más tarde; y hasta Budapest, llamada Judapest por aquellos a los que poco les importaban los 150.000 judíos que constituían uno de cada tres habitantes de la ciudad en la década de 1880. Ciudades como Varsovia y Berlín, donde la población judía pasó de las apenas 60.000 almas de 1871 a las 144.000 treinta años después, se transformaron por completo con aquella afluencia de gente pobre.

Provenían de las regiones que se dedicaban a la cría del ganso, de Lituania y del este de Galitzia, de las cortes de los taumaturgos hasídicos, de los

destartalados caseríos iluminados con candiles, de los callejones sin pavimentar, de las tabernas cubiertas de hollín, de los puestos más desvencijados de los mercados; de los *chéderim* donde los *melamdim* eran tan aficionados a su vara como a la Misná y por supuesto más aficionados a una y a otra que a sus alumnos; de los *shirim* y el *schrei*, los cantos y el chillido, pasaban al universo extraño de las metrópolis estruendosas —tranvías tirados por caballos y bulevares, luz de gas y grandes almacenes con espléndidos escaparates (muchos de ellos, en Berlín por lo menos, propiedad de judíos: los Tietz o los Wertheim) —, a los parques patrullados por policías que lucían grandes bigotes encerados y brillantes porras, a los callejones llenos de prostitutas pintarrajeadas y floristas andrajosas, a los estanques y las fuentes, a los teatros y las bodegas, a los valeses giradores y las bandas de música militar. Ese era el tipo de impresiones que recibían, pero ninguna más desconcertante que el hecho de descubrir que aquellas eran ciudades en las que las muchachas judías eran más cultas que los chicos, ocupaban varias filas de pupitres en las facultades de medicina, prestaban atención a la anatomía explicada en todos sus detalles, hasta los más crudos, o estudiaban volcadas sobre sus libros en las bibliotecas públicas durante horas y días interminables; chicas para las que ya no era suficiente coser, rezar, esperar al *shadkhan*, el casamentero encargado de buscarles marido, para luego traer pequeños judíos al mundo y desconcertar así a sus inevitables perseguidores. Y no solo las muchachas: también las mujeres, las esposas que se habían hartado de ser alabadas como *eshet chayil*, y consideradas máspreciadas que los rubíes. ¡Ya estaba bien de tanto rubí! Ahora las mujeres judías no querían toda esa *schmeckerei* verbal. Lo que querían era estudiar: ciencias, artes, filosofía, matemáticas, devorándolo todo a bocanadas ansiosas, extáticas y liberadoras de oxígeno intelectual. Desconcertados, los recién llegados veían a aquellas chicas, que al parecer seguían llamándose judías, con el cabello recogido con horquillas, dejando ver por debajo de sus sombreros de alas anchas un rizo rebelde, sonriendo mientras caminaban por la calle cogidas del brazo, tumbadas en los bancos de los parques, flirteando con hombres encopetados y elegantemente

vestidos, o (¡Dios no lo quiera!) solas incluso, en los cafés de paredes cubiertas de espejos, hojeando algún periódico (propiedad también de editores judíos como Mosse y Ullstein), mientras picoteaban un pedazo de *cuchen* e intentaban (sin esforzarse demasiado) evitar las miradas de los admiradores.

¿Las apartarían para siempre del judaísmo la universidad, los cafés y los teatros de ópera? No, al menos si podía evitarlo el nuevo tipo de sinagoga metropolitana, la sinagoga convertida ahora en mucho más que una casa de oración y de estudio. Era el centro de distribución de los microestados urbanos judíos, una forma de gobierno total que abarcaba todo lo que un cuerpo y un alma judíos pudieran desear. Durante siglos, el autogobierno judío había significado la existencia de tribunales rabínicos, encargados de arbitrar las disputas en materia de propiedades, testamentos, matrimonios y divorcios, concesión de licencias e inspección de los encargados del sacrificio de animales y la práctica de la circuncisión, de vigilar atentamente los funerales y los cementerios. En la Zona de Asentamiento, el *kahal* tradicional autónomo había sido abolido por orden del Estado; y en el resto de Europa, los beneficiarios de la emancipación (1861 y 1867 en el Imperio austrohúngaro, 1871 en Alemania), los grandes magnates de la modernidad, habían asumido el liderazgo de la comunidad; algunos de ellos, *nokh* —los primeros barones y *Ritter* judíos— habían asumido, además, el liderazgo comercial: industriales emprendedores como Emil Rathenau (el primero en ver literalmente la luz, por lo demás eléctrica, lo que era una novedad con mucho futuro); armadores como Albert Ballin, cuya línea «Hamburg-Amerika» trataba a las masas de emigrantes judíos como si fueran seres humanos y no meras cabezas de ganado; banqueros, por supuesto, Deutsche, Dresdener y Mendelssohn; y un poco más abajo en la escala social médicos, ingenieros, directores de periódicos y editores como Leopold Sonnemann, de la *Frankfurter Zeitung*, y unos cuantos catedráticos (los alemanes resistieron). Lo hicieron a lo grande, cosa que esperaban que los haría parecer una extensión natural del Estado liberalizador, más que un enclave dudoso dentro de él. Eran los que insistían en la importancia de las oraciones por

los reyes y príncipes del país durante los oficios matutinos del sábado y los que a menudo, en el momento trascendental que seguía a la lectura de la Ley y con su sombrero de copa, las recitaban ceremoniosamente como si vinieran derechas de la corte.

En lugar del rabino omnisciente se encontraba la Junta, que se reunía todas las semanas en las salas de los comités de la sinagoga: Juntas de Delegados (en el caso británico) que permanecían ojo avizor ante los casos de hostilidad y que ostentaban autoridad para enviar representaciones al gobierno cuando fuera necesario; y Juntas de Guardianes para repartir comida a los pobres. Si todo este paternalismo debía extenderse a las multitudes de judíos del este que iban llegando, o si iba dirigido «ante todo a los nativos», solía ser cuestión de arduas discusiones. Pero una vez establecidas, estas instituciones eran movidas a menudo por el propio ímpetu de su hospitalidad, aunque los que la ofrecían solían interponer un amplio espacio urbano de distancia entre ellos y los pobres. Los que vivían en los buenos barrios se limpiaban la conciencia dedicando dinero, tiempo y compasión a los barrios bajos. De modo que los hospitales, los hogares para «incurables» y los comedores sociales se multiplicaron, lo mismo que las agencias que ofrecían una ayuda para empezar un negocio a los sastres o a los zapateros, así como dinero para alquilar herramientas y materiales. Lo más importante eran las escuelas encargadas de preparar a los niños, pues, sin ellas, los jóvenes no habrían recibido más que el aprendizaje memorístico del *chéder* para trabajar en el mundo moderno no necesariamente judío: escuelas profesionales, escuelas técnicas, incluso escuelas agrícolas, escuelas que enseñaban idiomas, matemáticas y ciencias naturales, literatura e historia. Los cambios que aquellos centros obraban eran muy profundos, pues hasta entonces, como podían recordar muchos, lo que hacían los judíos era estudiar la Torá y el Talmud, sacrificar animales para disponer de carne kosher, dedicarse a la venta ambulante, vender ropa vieja, trabajar como sastres, fabricar zapatos o prestar dinero; y, desde que cabía recordar, las mujeres judías se dedicaban a colaborar en las tareas domésticas y a ayudar en la cocina hasta que contraían matrimonio

y tenían una casa propia. Con los nuevos estudios podían dedicarse a cualquier cosa: periodismo, química, poesía, incluso a la milicia. Y a pesar de todo, al llegar el viernes por la noche, si querían, podían darse un paseo hasta la sinagoga y saludar a la Novia del sábado.[\(15\)](#)

Nada expresaba con más optimismo el lugar que los judíos podían ocupar en las metrópolis que las nuevas megalosinagogas, de proporciones monumentales, a menudo con un diseño llamativamente ostentoso, situadas a la vista de todos en pleno centro de la ciudad, poniendo de manifiesto que formaban parte del paisaje urbano de la Europa moderna, lo mismo que los museos, los teatros de ópera, los ayuntamientos o las catedrales. Por una vez, la visibilidad judía no era impuesta a los demás como una forma de insulto y victimización. Fue organizada por los propios judíos como un signo de confianza en sí mismos y en su cultura. Cuando los ancianos de la Neue Synagoge de Berlín se dieron cuenta de que resultaba difícil ver la enorme cúpula dorada (modelada a imitación del Royal Pavilion de Brighton) desde el otro lado de la Oranienburg Strasse, hicieron que los constructores la colocaran más adelante, aunque eso supusiera que viniera a rematar no el interior de la sinagoga propiamente dicha, sino el vestíbulo.[\[7\]](#) El grandioso Tempio Maggiore de Florencia superó este problema poniendo una cúpula de cobre que, por su tamaño, rivalizaba con la de la catedral de Santa Maria del Fiore de Brunelleschi, y una media cúpula a la entrada.[\[8\]](#) Las cúpulas hicieron furor en la burguesía judía de este breve periodo de euforia colectiva. Dos cúpulas bulbosas que evocaban las iglesias ortodoxas rusas y griegas remataban sendas torres en la fachada de la sinagoga de la calle Donahy de Budapest, descaradamente gigantesca, construidas para dar cabida a tres mil personas, y el resultado fue tan satisfactorio que al instante fue copiado en la espectacular Sinagoga Central de Nueva York y en la Gran Sinagoga de Pilsen (Plzeň), en la Moravia checa. Aunque en 1880 tenía solo dos mil miembros, la comunidad judía de Pilsen decidió embarcarse en la construcción de sus propias torres rematadas con cúpulas bulbosas de veinte metros de altura, que harían que el edificio fuera bastante más alto que la vecina catedral de San Bartolomé. Solo

cuando los judíos accedieron a reducir la altura de sus torres unos siete metros se autorizó que el proyecto siguiera adelante.

Dos cúpulas no fueron suficientes para los judíos de Turín, que doblaron su número colocando una en cada esquina del edificio: un asombroso híbrido a franjas de dos colores de estilo gótico veneciano, Renacimiento y ruso-ortodoxo. La impresión dominante, sin embargo, era lo que en el siglo XIX gustaba llamar «morisco», que significaba cuasiislámico o no-tan-cuasi-islámico. Tanto las tres puertas de entrada con arcos de herradura de la Gran Sinagoga de Turín como las ventanas con ajimez situadas encima de ellas, divididas por un esbelto parteluz, recordaban inequívocamente una mezquita. En muchas de las sinagogas más grandiosas y coloristas edificadas entre 1860 y 1880, incluida la mía, la West London Synagogue de Seymour Place, el Arca se encuentra colocada en un nicho cubierto por un baldaquín en forma de media cúpula, al estilo del *mihrab* que contiene la *qibla* e indica la dirección en la que deben hacerse las oraciones.

A primera vista el «resurgimiento morisco» parece una opción bastante curiosa de estilo propio para unas comunidades que anhelaban tanto formar parte de unas culturas europeas en las que, al menos, gozaban de igualdad de derechos, sobre todo porque una de las quejas favoritas de los antisemitas era que, por muy occidental que parecieran, los judíos eran en el fondo un pueblo «semítico» oriental inasimilable que no tenía un verdadero lugar entre las naciones cristianas. Pero al mismo tiempo en Reino Unido, y hasta cierto punto en la Europa Central, los judíos estaban siendo romantizados por los filosemitas precisamente por esa misma razón. Se inventaron personificaciones literarias de los judíos que representaban una aristocracia espiritual en contraste con el utilitarismo mercenario y en especial con las vanidades casquivanas de las clases terratenientes dedicadas en cuerpo y alma a sus caballos y sus perros de caza. (Semejante actitud resultaba particularmente irónica por cuanto fue justo por esa misma época cuando los grandes magnates judíos, encabezados por los Rothschild, empezaron a recibir educación en materia de gestión de haciendas

rústicas, de la cría de purasangres y del calendario social de cacerías y bailes.) Pero en lugar de las habituales caricaturas del buhonero y del pequeño delincuente, del avaro que chasqueaba los nudillos y del prestamista mugriento, empezaron a aparecer en las obras de ficción los judíos errantes, cuya condición singular resultaba romántica, dotados de la dignidad nata de los desplazados. Disraeli creó todo un género de novelas en las que aparecían judíos que añoraban Sión, de elevada moralidad, que hechizaban a los rubios gentiles, a veces en la propia Tierra Santa.^[9] Dickens sustituyó a Fagin, el grotesco maleante de *Oliver Twist* por la piadosa Mirah y su padre de *Nuestro amigo común*. Todos recuerdan cómo George Eliot relataba en *Daniel Deronda* la odisea de descubrimiento de la propia identidad que lleva a cabo un personaje cuyos instintos honrados y cuya severidad moral, unidos a un color de la tez muy poco propio de un inglés, lo identificaban como la última edición del judío eterno, santificado, no degradado por sus peregrinaciones y provisto de una aguja magnética que apuntaba siempre en dirección a Jerusalén. El hecho de que personajes como Augustus Melmotte en *El mundo en que vivimos*, de Anthony Trollope, continuaran presentando una casta de judíos marcada por una maldad comercial y especulativa y una tendencia a la autodestrucción shylockiana contribuía a que el ideal alternativo —el de unos judíos que habitaban en un universo de gracia espiritual, con los corazones devorados por la añoranza de Sión— resultara todavía más atractivo. De hecho, los victorianos habían empezado a peregrinar a Tierra Santa; un gran número de ellos eran arqueólogos y fotógrafos, y aunque a muchos los desconcertara contemplar las condiciones de pobreza en las que vivían los judíos de Jerusalén y Galilea, el hecho de visitar al Muro de las Lamentaciones del Segundo Templo los conmovía infaliblemente. La idea del renacimiento de Sión llegó a la mente de los cristianos al mismo tiempo que a la de los judíos.

Así pues, no es de extrañar que arquitectos como Ludwig von Föster, que construyó el templo de Leopoldstadt y la sinagoga de la calle Dohany, incluyeran en su diseño los sueños que tenían del Primer Templo; y a las torres gemelas de

la sinagoga de Viena les pusieron por nombre Jaquín y Boaz, que, según Josefo, eran los nombres de las columnas de bronce de más de ocho metros de altura que se alzaban en el pórtico del Templo de Salomón.[\[10\]](#) Cuando se colocó la primera piedra del templo de Viena, se incluyó en los cimientos un poco de tierra procedente de Tierra Santa. Sión estaba siendo reconstruida ya (aunque en estilo un poco morisco) en Viena, Berlín, París y Londres.[\[11\]](#)

Pero como el batiburrillo era kosher no había nada que impidiera que las mismas sinagogas se vieran influenciadas también en su interior por las convenciones espaciales de las catedrales cristianas. Mientras que el eje focal de las iglesias era la longitud de la nave hasta el altar, a menudo situado en el centro del crucero, el lugar en el que se llevaba a cabo la parte central de los misterios y los rituales cristianos, el misterio judío se concentraba en la Torá: su residencia en el Arca y su lectura desde la *bimá*. Según la tradición, estos dos lugares se hallaban separados físicamente, y la procesión portando los rollos iba desde el Arca hasta el estrado de las lecturas. Pero casi todas las sinagogas diseñadas durante la segunda mitad del siglo XIX desplazaron la *bimá* a un lugar situado directamente enfrente del Arca, de modo que ambos fueran accesibles a través de un amplio tramo de escaleras. La procesión portando el Séfer Torá, antes de la lectura y después de ella, giraba en torno a los pasillos y por todo el espacio de la sinagoga, mientras los adultos y los niños se agolpaban en dirección a los rollos de la Torá cubiertos con elegantes mantos para tocarlos con los bordes de sus mantos de oración y luego con sus labios.

Al fondo de la nave judía, el baldaquín elevado se convertía en un escenario, un foco de visión perfectamente iluminado. Se tenía en cuenta tanto la visibilidad como la acústica, lo mismo que en los teatros. Dos de los arquitectos del templo de Florencia fueron de hecho ingenieros (el tercero, Marco Treves, perteneciente a una antigua dinastía de Venecia, era el único judío). Los judíos modernos utilizaban materiales modernos, pero siempre para profundizar la experiencia del culto colectivo, de la reunión de sensibilidades. Se utilizó el

hierro para las columnas porque era lo bastante fuerte como para aguantar las cargas, pese a sus dimensiones poco voluminosas, minimizando así los obstáculos a la vista. Los mismos materiales industriales usados tanto en la planta baja como en las galerías de mujeres abrían sus líneas de visión, y pasó a ser rutinaria la eliminación de cualquier tipo de celosía que les tapara la vista.

El sonido era incluso más importante. Por primera vez en el judaísmo, dos tipos de ejecución vocal estructurarían la liturgia y el oficio sagrado: la de la predicación del rabino, de quien se esperaba que dominara la retórica y la erudición textual, y la fuerza melodiosamente emotiva del cantor y del coro, que lanzaban una potente ola de música a través de un espacio grandioso. Tanto la prédica como la música se elevaban ahora hacia lo alto desde la *bimá*, de carácter verdaderamente teatral, una ola gigantesca dirigida tanto hacia las mujeres situadas en las galerías superiores como a los hombres sentados en la planta baja, invitándolos a todos a participar en la liturgia; y un fenómeno inaudito hasta ese momento: las mujeres podían ahora participar también en las antífonas durante la *kedushá* de la *amidá*, y cantar a coro la alegre respuesta final: *Ayn Keiloheinu*. Cualquier recién llegado procedente de un *shtetl* de Galitzia o de Lituania, acostumbrado a unos oficios consistentes en una oración cantada junto con un rapidísimo torrente de voz rabínica, al encontrarse de repente en aquellos vastísimos interiores recargadamente decorados, expuestos a una función de ópera sacra judaica, con su estilizada alternancia de prédicas y cantos, habría pensado que se encontraba en presencia de una religión completamente ajena a la suya, en la que solo el hebreo del *shemá* y de la *amidá* y de las lecturas de la Torá le recordaría que se trataba de un oficio religioso judío.

Pero ¿quiénes eran todos esos hombres con sombrero de copa sentados en un palco de paredes revestidas con paneles de madera delante de toda la congregación, como si fueran los amos y señores de los judíos? ¿Era la grandeza social y no la erudición sagrada lo que ahora se suponía que era el criterio que inspiraba mayor respeto? ¿Y cómo aquel hombre tocado con una especie de

boina se llamaba a sí mismo rabino cuando llevaba las mejillas completamente rasuradas? En el templo de Leopoldstadt, desde 1856, ese rabino tan particular había sido Adolf Jellinek, originario de Moravia, un chico de la *yeshivá* que había recibido una educación religiosa de gran intensidad y luego otra ambiciosamente secular en Leipzig, que había incluido la especialización en lenguas orientales como el árabe y el persa.^[12] Jellinek era un hombre-puente entre los campos enfrentados de los ortodoxos y los reformistas; un erudito del *midrás* y de la *cábala*, pero también un virtuoso de la retórica formal, desplegada con unos efectos magnéticos en sus sermones, tan cautivadores que una colección de doscientos de ellos considerados los mejores se convirtió en uno de los grandes éxitos editoriales de la Viena judía del siglo XIX. Jellinek era el perfecto rabino moderno, que se negaba a modernizarse por modernizarse, receloso del reformismo más radical de Abraham Geiger, defensor del Talmud, pero no de permanecer esclavizado a él. Cuando pensaba que la tradición era absurdamente arcaica o inhumana, renunciaba a ella. La costumbre de la *helitzá* —que para liberar a un hombre de la obligación de casarse con la viuda de su hermano muerto exigía que esta arrojase un zapato a su potencial nuevo marido— fue abandonada. Para Jellinek eso no era verdadero judaísmo, que él consideraba un fenómeno histórico, no un fenómeno que fuera por siempre a la deriva en el tiempo.

En la tradición de Maimónides, Jellinek llevó también una vida pública, aparte de la de rabino y maestro, presentándose, aunque sin éxito, a las elecciones a la cámara baja del Reichstag austríaco en 1861. Fue calurosamente leal a la patria y al mismo tiempo inflexiblemente judío, y por consiguiente justo el tipo de judío en el que pensaría el emperador Francisco José cuando denunció en repetidas ocasiones a los antisemitas. El respeto mostrado hacia Jellinek resulta tanto más curioso por cuanto su hermano Hermann había sido condenado y ejecutado a los veinticinco años por su participación en la revolución húngara de 1848-1849. El hecho de que Adolf llegara a convertirse en un elocuente defensor de la

abolición de la pena capital por delitos políticos y que no sufriera represalias por ello dice bastante de la reputación de la que gozó entre los sucesivos gobiernos liberales y en particular a ojos del emperador.

Pero, además, los Jellinek eran la encarnación en una sola familia de todo lo que era posible para un judío en la *Mitteleuropa* liberalizada.^[13] Un hijo de Adolf llegó a ser catedrático de derecho internacional en la Universidad de Heidelberg; otro ocupó una cátedra de filología (una de las especialidades judías) germánica en la Universidad de Viena. Y un tercero, Emil, quizá siguiera el ejemplo de su tío Moritz, que había ganado muchísimo dinero como uno de los pioneros de los tranvías de Viena (que en gran medida siguen funcionando hoy en día). Muy pronto quedó patente que Emil Jellinek no estaba demasiado interesado en llevar una vida erudita, y menos aún una vida religiosa. Después de tener constantes problemas en los estudios, fue despedido del trabajo cuando, empleado en una empresa ferroviaria (había obtenido el puesto gracias a los contactos de su familia), se descubrió que organizaba carreras de locomotoras por las noches. Enviado a Marruecos con un cargo diplomático de rango menor descubrió que Fez, Tánger y Tetuán eran más de su agrado, y fue así como decidió casarse con una joven sefardí nacida en África, Rachel Gogmann Cenrobert. Rachel y Emil decidieron poner a su primera hija el bonito nombre de Mercedes. Cuatro años después murió Rachel, y Emil regresó a Europa y se puso a vender seguros y acciones en la costa Azul, encontrando su clientela entre la gente más acaudalada que acababa de descubrir la Riviera. Con los ingresos obtenidos se construyó una casa que llamó Villa Mercedes. Viviendo en la costa Azul, Emil se sintió intrigado por un coche motorizado de cuatro plazas y por su inventor, Wilhelm Maybach. Se puso en contacto con Gottlieb Daimler, bautizó al equipo de desarrollo con el nombre de Mercedes, modificó su apellido, llamándose en adelante E. J. Mercedes, y empezó a diseñar coches de carreras con Maybach. En 1909 producía seiscientos coches Mercedes al año, un futuro que su reflexivo padre rabínico no habría podido imaginar nunca.

Cuando su éxito se reveló imparable, Emil Jellinek abandonó el judaísmo.

Pero su familia, sobre todo su padre, había dejado una impronta entre los judíos y el judaísmo de Viena. La otra mitad del dúo del templo era no menos imponente que Rabí Jellinek. La colección de música para la sinagoga del cantor Salomon Sulzer, el *Shir Zion*, publicada en dos volúmenes en 1840 y 1866, y adoptada por muchos cantores desde Leipzig hasta San Francisco, quizá contribuyera más a conformar toda la experiencia del culto asquenazí que cualquier otra del siglo XIX. Fue Sulzer el que hizo que determinados momentos del oficio religioso —el *Ki Mitzyon*, el *Hashiveinu*, el *Aleinu*, la *kedushá* de la *amidá* del sábado— se convirtieran en puntos de un elevado dramatismo musical, salpicados de estallidos de grandeza coral, y destinados a todas luces a hacer que respondiera toda la congregación. Pero la música de Sulzer —refutación del brutal rechazo que manifestaba Wagner de la salmodia de los cantores al tacharla de lamentación melismática— traspasó los límites de su congregación más inmediata y alcanzó el mundo musical de Viena. Schubert había compuesto un hermoso *Tov Lehodot* para la sinagoga de la Seitenstettengasse, pero fue Franz Liszt, que no era precisamente muy amigo de los judíos, el que después de visitar y escuchar a Sulzer, hablaría de «una experiencia musical y estética irresistible [...] Tenía uno la sensación de ver los salmos flotando en el aire como si fueran espíritus de fuego».

Escuchar a Sulzer, el gran órgano y al enorme coro del templo se convirtió en uno de los motivos de que volvieran al barrio los judíos que habían abandonado Leopoldstadt cuando los *Ostjuden* se instalaron en este distrito. Las reformas liberales del imperio, la educación en el gimnasio y en la universidad recibida por los judíos de mentalidad más moderna de Viena contribuyeron también a que todos ellos intentaran alejarse de los toneles de encurtidos y las pequeñas tiendas y talleres de sastrería. Los que tenían negocios con el gobierno —los abogados y los banqueros— se trasladaron a la Innere Stadt, el antiguo corazón de Viena, rodeado ahora por la Ringstrasse. Pero el padre de Sigmund Freud, Jacob —nacido en Moravia, comerciante de tejidos de Viena y buen conocedor de la

cultura alemana, pero sobre todo un judío de Rosh Hashaná y de Yom Kippur— se estableció con su tercera esposa, la madre de Sigmund, en Alsergrund, donde había estado localizado un cementerio judío desde el siglo XVI. Cuando incorporó algunas secciones de la universidad, Alsergrund se convirtió en el principal barrio de los hombres de negocios y de los profesionales autónomos judíos. En 1880 dos terceras partes de los alumnos del gimnasio eran judíos, y casi no se podía caminar por las calles al anochecer y no escuchar a alguien ensayando alguna pieza de Beethoven.

En Leopoldstadt los judíos vestidos a la manera tradicional procedentes de Galitzia y de la Zona de Asentamiento abrieron sus pequeñas sinagogas domésticas, los *shtiblach*, lo mismo que en Stepney y Whitechapel, en la Bowery o en Delancey Street, o en el Scheunenviertel de Berlín, un mundo tenaz de viejas costumbres, una Galitzia trasplantada a la gran ciudad. Allí se rezaría la *amidá* como siempre se había hecho: una rápida recitación de las dieciocho bendiciones, brevemente interrumpida por una *kedushá* casi gritada a las repeticiones del lector. Nada de sermones, nada de grandiosos oratorios cantados; eso no iba con ellos. El grandilocuente servicio del templo (o, si se prefiere, de la sinagoga de la Seitenstettengasse, a la que se trasladó Jellinek en 1865) no les habría parecido más judío que la misa mayor celebrada en la catedral de San Esteban. No obstante, durante los momentos más solemnes del calendario religioso —por Rosh Hashaná o por *Kol Nidrei*, cuando se decía que «todo Israel» era sometido al juicio de Dios—, aunque solo fuera por curiosidad, algunos de ellos acudían a los espacios más grandes y entonces se hacía realidad el ideal de un solo pueblo, *Kol Israel*. De modo que en la Gran Sinagoga de Duke Street de Londres, o en la espectacular sinagoga de Eldridge Street, en el centro de Nueva York, o en la sinagoga de la rue Notre-Dame-de-Nazareth de París, todas ellas inundadas de luz y de cantos, las plegarias de súplica que ejecutaban los judíos a modo de examen de conciencia, los himnos y los cantos que constituían el almacén de la memoria colectiva unían a los judíos vivos y a

los fantasmas de los que habían fallecido mucho tiempo atrás, con niños radiantes que, llenos de expectación, permanecían de pie al lado de sus padres.

Si los interiores de las grandes sinagogas metropolitanas estaban diseñados para transmitir a los judíos una sensación de solidaridad, sobre todo frente a la hostilidad antisemita, la grandiosidad externa de los edificios iba dirigida a la sociedad gentil.^[14] Esa exigencia sin complejos de ocupar un lugar visible en el mundo civil de Europa había dado comienzo con gran majestuosidad dos siglos antes en Ámsterdam, pero las sinagogas de la década de 1670 habían constituido una excepción sorprendente. En la mayor parte de los casos las fachadas eran discretamente sustraídas a la vista; incluso en Ámsterdam, donde sus tejados eran visibles con claridad, los edificios propiamente dichos se hallaban rodeados por la tapia de un patio. Cuando la mayor parte de los elementos del diseño holandés fueron trasladados a Londres en 1701, a la sinagoga de Bevis Mark, los *parnassim* ingleses se encargaron de situarlos dentro de un recinto y un patio debidamente alejado de la calle. Dos siglos después, los planos del edificio mostrarían con elocuencia una mayor confianza: fachadas que se elevaban y daban con orgullo, o incluso con arrogancia, al fondo de un jardincito de entrada, con una pequeña barandilla como único obstáculo. (En la actualidad esa barandilla ha sido reforzada con barreras de hormigón, detectores de metal y guardias de seguridad fuertemente armados.)

Pero en sus días de gloria las metrosinagogas tenían por objeto ponerse a la altura de las catedrales. Debían ser dignas de acoger a cancilleres, primeros ministros, príncipes y reyes, como de hecho hacían a menudo. A la inauguración de la Neue Synagoge de Berlín en 1866 asistió Otto von Bismarck en compañía de su amigo y banquero Gerson (ya por entonces) von Bleichröder, cuyo dinero había sufragado las guerras mediante las cuales Prusia había encabezado la unificación de Alemania. En Londres, el príncipe de Gales y el emperador del Brasil (título más dudoso) visitaron la Sinagoga Central de Great Portland Street. Antes de suicidarse en su nido de amor en Mayerling, Rodolfo, el príncipe heredero austríaco, fue amigo del carismático y erudito Adolf Jellinek. Y de

forma tanto más espectacular el emperador Francisco José declaró: «No toleraré ninguna *Judenhetze* [«persecución de los judíos»] en mi imperio». Pocos años después diagnosticaría el antisemitismo como «una enfermedad que se ha extendido hoy en día entre los círculos más elevados».

Una de las críticas más directas hechas por el emperador a los antisemitas se produjo en 1882, motivo tal vez de que Jellinek pensara que su visitante de Odesa, el doctor Leon Pinsker, exageraba cuando profetizó que tarde o temprano el antisemitismo haría que la vida de los judíos en Europa resultara intolerable. Aquello, pensó Jellinek, eran tan solo las noticias procedentes de Rusia. El zar Alejandro III no era un hombre decente como Francisco José. Pero habría debido saber perfectamente que había buenos motivos para volverse pesimista también en los territorios alemanes. El momento culminante de aceptación de los judíos, cuando Gerson von Bleichröder fue convocado a Versalles para negociar la indemnización que iba cobrarse a Francia tras su derrota, no habría debido ser un presagio muy fiable de lo que iba a deparar el futuro. En Charlottenburg, Adolf Stoecker, el capellán de la corte del káiser, hablaba de forma regular en sus sermones de la infamia de los judíos, que habían matado a Cristo, y de su carácter foráneo, que habría hecho que siempre fueran extraños a los alemanes, incapaces de integrarse nunca del todo en el cuerpo de la nación, a menos que se convirtieran en masa al cristianismo. La emancipación de los judíos había sido un error terrible. Y había llegado el momento de corregirlo.

El odio a los judíos hacía furor en Europa. El crac financiero de 1873, especialmente desastroso en Europa Central, se achacó a los judíos, lo mismo que la quiebra del *Crédit Mobilier* en Francia fue calificada de un fraude más perpetrado por unos delincuentes judíos, los hermanos Péreire, a costa de los cristianos. En 1879, un antiguo radical, anarquista y ateo, Wilhelm Marr, tres de cuyas cuatro esposas habían sido judías, publicó un panfleto, *Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum* («El camino hacia la victoria del germanismo sobre el judaísmo»), cuyo título operísticamente wagneriano lo decía todo. (Wagner había vuelto a publicar su polémica de 1869, esta vez con su

propio nombre, obsesionado como estaba con la idea de que el poder del dinero judío se dedicaba a boicotear sus óperas y a difamar su nombre.)^[15] La polémica de Marr tenía un poderoso elemento social. Según su teoría, el *Judenthum* era el *ethos* destructivo de la vida comercial moderna que había extirpado el corazón del mundo tradicional de los artesanos alemanes, pero también una especie de epíteto racial. El sacrificio del trabajo al Moloc de la industria moderna era el resultado de la presencia extranjera en la vida alemana, lo que Marr llamaba el «semitismo», y el único antídoto posible a ese veneno era lo contrario. En consecuencia, la idea de Marr se hizo popular de inmediato entre todos los que sentían miedo de las dislocaciones del mundo moderno, llegándose a vender veinte mil ejemplares de la primera edición de su libro, lo que propició la aparición de otras once. Más funesto aún fue el lema acuñado por el periodista Otto Glagau: *Die soziale Frage ist die Judenfrage* («La cuestión social es la cuestión de los judíos»), que atrajo a todos aquellos que se habían visto arrastrados por los resquemores de la vida moderna hacia el antisemitismo. Los judíos, decía Glagau, eran «extranjeros odiosos que en ninguna parte están en su sitio y carecen de cualquier sentimiento hacia el *Volk* del lugar en el que viven, sea cual sea».^[16]

Los judíos de las ciudades habían apostado por la modernidad, pero ahora se enfrentaban a un ataque conscientemente arcaico, rural-teutónico y completamente mítico, en el que el papel que se les atribuía era el de trasgos infrahumanos cuya eliminación, de una forma o de otra, era la condición imprescindible no solo para la consecución de un futuro floreciente para los alemanes, sino para la propia supervivencia de estos. Al final, solo un bando podía ganar esta guerra, afirmaba Marr con rotundidad, y el objetivo de su trabajo era dar el grito de batalla y asegurarse de que no eran los alemanes arios la raza que resultara vencida. Poco antes de su muerte en 1904 sufrió un cambio repentino y radical de opinión, y publicó su *Testamento de un antisemita*, en el que pedía públicamente perdón a los judíos. Era demasiado tarde. Su Liga de los Antisemitas había creado un nuevo tipo de partido político y la toxina ya había

sido vertida en la sangre del nacionalismo alemán. Paul de Lagarde, el experto en lenguas orientales más eminente de Alemania, calificaba el antisemitismo del «palo mayor de nuestro movimiento nacional [...] la expresión más esencial de la auténtica convicción popular». Fue esa equiparación del antisemitismo con el compromiso político, todo un tónico contra la complacencia burguesa, la que resultó especialmente letal para las personas más asociadas con el materialismo urbano de clase media. Dicho de otra forma: el antisemitismo era la forma de restablecer la salud nacional. Ser vigorosamente alemán, pues, más que responder de boquilla al ideal nacional, significaba ser decidida y enérgicamente antisemita.

Había algo en el nuevo antisemitismo que se prestaba a la creación de eslóganes pegadizos. El más pegadizo y el más funesto fue *Die Juden sind unser Unglück* («Los judíos son nuestra desgracia»), y el hecho de que fuera acuñado por un individuo no identificado hasta ese momento como antisemita e instalado en dos de las instituciones más altas del nuevo Imperio alemán, la Universidad de Berlín y el Reichstag, hicieron que aquel lema resultara tanto más letal. Heinrich von Treitschke era el autor de una historia de Alemania en varios volúmenes, y por lo tanto no solo era sumamente respetado, sino que además se le consideraba en cierto modo la personificación de la nueva nación, papel que no tuvo el menor empacho en asumir. Fue en calidad de vidente oracular de la nueva identidad alemana como emprendió la revisión del undécimo y último volumen de la *Historia de los judíos* de Heinrich Graetz. En cierto sentido, las obras de ambos eran producciones paralelas, pero semejante idea habría horrorizado a Treitschke, que prefería hacer de ellas creaciones profundamente antitéticas. En la última sección de la reseña que escribió para los *Preussische Jahrbücher*, una revista mensual de contenido político elaborada durante el año siguiente en su opúsculo *Ein Wort über unser Judenthum* («Unas palabras sobre nuestros judíos»), Treitschke hizo del antisemitismo algo intelectualmente respetable para cualquiera que se entregara a la causa de la nación. El autor aparentaba, o al menos eso daba a entender, que se tapaba la nariz ante la

grosería del antisemitismo popular, y se las arreglaba para echar la culpa de él a autores como Johann Eisenmenger, al que identificaba de forma equivocada como judío (calumnia por lo demás habitual). Pero al tiempo que deploraba la vulgaridad del antisemitismo, Treitschke felicitaba a la gente corriente de Alemania por la sana aversión que sentía hacia los judíos. El pueblo se había dado cuenta de lo que estaba envenenando al país y de la necesidad de purificar la sangre de la nación si se quería seguir adelante con su historia. Si un judío alemán ardientemente patriótico era director de periódico, hombre de negocios, jurista o, sobre todo, catedrático universitario, podía perfectamente acabar con Wilhelm Marr y Otto Glagau calificándolos de periodistas provocadores. Pero el odio de Treitschke supuso un golpe muy violento y, para los que se tomaron la molestia de pensar en ello, significaba una advertencia terrible.^[17]

Treitschke escribía desde el corazón mismo del Reich. Pero los pangermanistas que vivían más allá de sus fronteras, como, por ejemplo, Ernst Vergani, podían llegar a mostrarse más enloquecidos en su insistencia en que la extirpación de los judíos era la condición primordial para el renacimiento de la nación. Vergani —que se había criado en Lwów, donde los judíos constituían una tercera parte de la población, y que había hecho hincapié en que la cuestión entre alemanes y judíos era «racial, un asunto de sangre y únicamente puede ser decidido por la sangre»— bromeaba solo en parte cuando, hablando en la Cámara de los Diputados austríacos, pidió que se recompensara a los que dispararan contra los judíos como si fueran piezas de caza. La biologización del odio a los judíos, expresada por primera vez en el libro de Alphonse Toussenel, avanzó a un ritmo acelerado con la llegada de la teoría de la raza e incluso de la epidemiología. Paul de Lagarde hablaba en sus escritos de la «desjudaización» (*Entjudung*) de Alemania, de la extirpación de todo lo judío que hubiera en el Estado. Era una cuestión de salud nacional. Como la raza indogermánica y los judíos eran biológicamente incompatibles, estos últimos debían ser «aplastados como cucarachas; no cabe la posibilidad de negociar con la triquina ni con los bacilos; no cabe la posibilidad de alimentar ni a la triquina ni a los bacilos;

deben ser destruidos con tanta rapidez y con tanta exhaustividad como sea posible».

Por patológicos que fueran esos sentimientos, solo llegaron a ser políticamente incendiarios gracias a la labor del caballero Georg von Schönerer. Schönerer únicamente podía enorgullecerse del título que había heredado porque su progenitor había sido elevado a la nobleza por su contribución al desarrollo de los ferrocarriles del Imperio austrohúngaro. Y quizá la labor de Schönerer padre para los Rothschild de Viena, y en colaboración con ellos, fuera una de las fuentes del resentimiento de Schönerer hijo, en especial a raíz del crac financiero de 1873. Pero fue entonces cuando por primera vez Georg se fijó en la tierra, estudió agronomía, empezó a tratar con condescendencia a los campesinos y a quejarse de los responsables del desastre, incluidos los judíos, siempre censurables. No obstante, durante algún tiempo Georg von Schönerer colaboró con políticos liberales judíos como Viktor Adler, que propugnaban como mínimo con el mismo entusiasmo que él la aplicación de un agresivo nacionalismo alemán. Con la llegada de los judíos rusos que venían huyendo de los pogromos de 1881, Schönerer se pasó con brusquedad a la extrema derecha e introdujo en la política moderna dos formas de judeofobia tradicional: la hostilidad de los artesanos y los campesinos, que pensaban que los judíos habían destruido su mundo, y la del cristianismo, que no había abandonado nunca su antigua aversión por los asesinos de Cristo.^[18] Al tratarse de los enemigos de los arios y de los cristianos, Schönerer deseaba no solo revocar la emancipación de los judíos, sino además ponerlos bajo la jurisdicción de «leyes especiales». Como persona, era demasiado seco y adusto para convertirse en el líder carismático de un movimiento de masas, pero consiguió que fueran elegidos para entrar en el Consejo Imperial austríaco (*Reichsrat*) los primeros políticos antisemitas declarados. Particularmente inquietante es el hecho de que fue Schönerer quien hizo de la guerra contra los judíos, como él decía, «un pilar básico de la idea nacional», calificando la cruzada antisemita del «mayor logro nacional de este siglo». No hay nada de lo que acabó diciendo Adolf Hitler, nacido más o menos

por esta misma época, en 1889, que no hubieran dicho previamente en sus escritos y sus discursos estos primeros exaltados nacionalistas alemanes antisemitas.

Nada de esto pudo pasarle desapercibido a Adolf Jellinek. En 1881, Jellinek había sido nombrado director del semanario que mejor representaba las preocupaciones y las opiniones de los judíos liberales de Viena, *Die Neuzeit*. La revista había empezado a publicarse hacía veinte años, durante el breve auge experimentado por el liberalismo austríaco, y se consideraba que era el vehículo de la esperanzada fe de Jellinek en el futuro interdependiente del Imperio y de sus judíos. El cofundador y anterior director del semanario, Simon Szántó, era un feroz adversario de lo que él consideraba la ortodoxia retrógrada, y su colaborador Leopold Kompert, con sus novelas acerca de los guetos de Bohemia, se convirtió en el medio (a menudo sentimental) a través del cual los judíos de Alsergrund y de la Innere Stadt podían imaginarse engañosamente que comprendían el mundo de los *Ostjuden* sin tener que acercarse demasiado a su realidad social.

Nada de lo escrito por Marr o Lagarde, ni de lo dicho por Schönerer, dio a Jellinek motivos suficientes para cambiar el tono en general optimista de *Die Neuzeit*. Se trataba de una enfermedad alemana que estaba abocada a perder su fuerza en el imperio multinacional del benévolo Francisco José. Pero había en Viena otro escritor por el que Jellinek se había tomado un interés personal y que tenía una visión mucho más sombría de lo que el futuro reservaba a los judíos de Europa Central y en realidad de cualquier otro sitio. Al igual que el doctor Pinsker, Peretz Smolenskin era de Odesa, se había criado en la fe ortodoxa y se había hecho partidario de la *Haskalá*, pero en vez de contentarse con las lenguas europeas se había obsesionado con la idea de dar una nueva vida al hebreo, de convertirlo en un lenguaje cotidiano auténticamente moderno. Cuando Smolenskin se trasladó a Viena en 1868, Rabí Jellinek le había ayudado a fundar la revista mensual *Ha-Shahar* («La Aurora»), que defendía y encarnaba a un tiempo ese renacimiento trascendental. A medida que la hostilidad hacia los

judíos de Viena se intensificaba al mismo paso que avanzaba su éxito mundano y cultural, Smolenskin empezó a perder la fe en la victoria de la *Menschenfreundlichkeit*, el universalismo fraternal preconizado por *Die Neuzeit*. «No escuchéis las palabras de los que glorifican estos tiempos como una época de justicia humana y de opinión honrada —decía a los estudiantes que se habían convertido en seguidores suyos—. ¡Es todo mentira!» Mientras los judíos se negaran a reconocer su propia existencia colectiva como nación, serían rehenes de la voluble benevolencia de los estados y los imperios, cualquiera de los cuales podía verse infectado por las tendencias antisemitas.

Los estudiantes judíos de las universidades austríacas, en especial la de Viena, que habían sido excluidos de las hermandades o *Burschenschaften*, prestaron atención al argumento sombrío, pero inspirador, de Smolenskin. Cuando fueron objeto de los abusos e insultos más virulentos, comprendieron plenamente que el antisemitismo era, sobre todo, una ideología de jóvenes. Bajo la tutela de Smolenskin, tres de ellos —Moritz Schnirer, Reuben Bierer y Nathan Birnbaum— formaron un grupo de lectura basado en la premisa de que los judíos, además de una historia religiosa, tenían una historia nacional. Hasta que no abrazaran su autodeterminación nacional, serían, como habían sido durante siglos, el saco de entrenamiento de todo el que quisiera probar la fuerza de sus puños. En 1883 el trío fundó la primera hermandad estudiantil judía, llamada *Kadimah*. Fue a Smolenskin al que se le ocurrió el nombre, cargado como estaba con un doble significado: «¡Adelante!» y «Hacia Oriente». Lo que estaba hacia Oriente no era Odesa; era Sión. Sería uno de los cofundadores de *Kadimah*, Nathan Birnbaum, el que más tarde acuñara el término «sionismo».

Así, cuando en marzo de 1882 Leon Pinsker, autor de un opúsculo anónimo que decía más o menos lo mismo que Smolenskin, fue a visitar a Adolf Jellinek, el rabino sabía ya más o menos lo que le iba a decir y adoptó una expresión de paciencia resignada. El padre de Pinsker, un erudito notable, era amigo de Jellinek desde hacía muchos años. Y ahora ahí estaba su hijo, ya de mediana edad, con la barba cana, dándole lecciones acerca de la indiferencia de los judíos

vieneses ante la difícil situación de los refugiados rusos; o, si no era exactamente eso, la lentitud con la que se llegaba a propósito a las pesimistas conclusiones que debían sacarse al respecto, y por lo tanto su renuencia a hacer otra cosa que no fueran las habituales obras de caridad. El doctor Pinsker iba a pedirle que apoyara el establecimiento de judíos en colonias agrícolas, un lugar en el que pudieran tener libertad para llevar su propia vida y trabajar con arados y azadas. El barón Maurice de Hirsch ya estaba haciendo algo así en Argentina; pero ¿de verdad gauchos kosher? Jellinek tenía sus dudas. Sin embargo, era la idea más grave que se ocultaba detrás de todo aquello, la de renunciar a los judíos de la ciudad, la que lo obsesionaba. Ahora que había una lucha que librar contra los antisemitas no iba a ser él uno de los que renunciaran. Podemos imaginar los suspiros, a cuál más profundo, que iban dando los dos hombres presentes en la sala ante sus respectivos platos de tarta y sus tazas de té. Pinsker rompió el silencio de manera harto extraña, como si el rabino tuviera necesidad de que le recordaran quién era su visitante. «Estuve aquí una vez de visita con mi padre.» (Aquello había sido casi veinte años atrás, en 1864.) Y luego, con una nota de dramática inseguridad, añadió: «Soy perfectamente consciente de que parezco apenado y melancólico, y que en mi rostro se ven las huellas de una gran aflicción [...] Pero también usted parece haber cambiado, no en su aspecto externo, sino en lo tocante a su personalidad espiritual». Pinsker daba a entender que el cambio que apreciaba en su interlocutor no era precisamente para mejor. ¿Qué era? ¿Autocomplacencia? ¿Resignación? ¿Con qué iba a salirle ahora? ¿Con la chorrada de que los judíos tenían su hogar en cualquier sitio en el que se establecieran? ¿Con que eran buenos patriotas de sus respectivas patrias? Bien lo sabía Dios, hasta en Rusia lo habían intentado; él, Leon, lo había intentado, había prestado servicio con lealtad y valentía en el cuerpo médico del ejército en Crimea. No significaba nada. Los judíos serían tratados siempre como invasores extraños de la patria de otros. ¡Lo que necesitaban los judíos era su propia patria! Pinsker levantó la voz:

Un poco de tierra en la que podamos vivir como seres humanos. Estamos cansados de ser llevados de un lado a otro como animales, de ser los parias de la sociedad, de ser insultados, atracados y desvalijados; estamos hartos de tener que reprimir constantemente la indignación que se levanta en nuestro interior [...] de luchar contra los abusos y las torturas que nos infligen gentes tanto de rango superior como de rango inferior [...] Le diré con toda la fuerza de mi alma que queremos ser un pueblo, vivir en nuestra propia tierra nacional, crear nuestras propias instituciones colectivas y políticas [...] fundar un Estado, por pequeño que sea [...] ayúdenos a encontrar un territorio para nosotros en el que los judíos perseguidos de Rusia podamos vivir como un pueblo libre.

Pero Adolf Jellinek se había pasado la vida discutiendo con los enemigos de los judíos que insistían en que se consideraban una nación distinta, totalmente aparte del país en el que vivían. Acceder a esa premisa significaba, según le dijo a Pinsker, abandonar los principios que siempre había sostenido y había fomentado durante más de treinta años; la piedra sobre la que se habían cimentado los derechos de los judíos. Reconocía que los tiempos que vivían eran preocupantes, pero dijo a Pinsker que sus temores eran exagerados, que el antisemitismo organizado —la «planta venenosa que crece en las orillas del Spree» (el río de Berlín)— no tenía raíces profundas en el suelo de la historia, y por lo tanto no sería más que una fase pasajera.

¿De verdad?, dijo Pinsker. Permítame que le hable de Odesa.

III. LA DULCE ODESA

... hija del amor, fruto del matrimonio de las Tierras Negras y del mar Negro, altos acantilados y aguas profundas, Odesa, la palabra sibilante salía mansamente entre los dientes, un nombre tan suave que ni siquiera parecía ruso; y no era de extrañar, pues había sido Hacibey en tártaro y en turco, y solo había sido bautizada en griego con el nombre de *Odyssos* por la emperatriz de Rusia Catalina la Grande, alemana de nacimiento, cuando un general suyo, el napolitano hispano-irlandés José de Ribas, se la arrebató a los otomanos en 1792.^[19] No había mucho de Rusia en aquella parte de la Nueva Rusia. El

primer gobernador del lugar que a los habitantes de la zona les gustaba llamar la «pequeña París» fue un francés, el duque de Richelieu, y el arquitecto que dio a la ciudad sus bulevares de treinta metros de anchura y sus grandes edificios públicos de piedra caliza fue el suizo-sardo Francesco Boffo, nombre tan irresistible que cuando Yankel Adler, el niño boxeador, encontró una banda de matones callejeros, «vagabundos del empedrado», a la que unirse, decidió ponerle por nombre los Boffi.

Podía uno convertirse en un nuevo tipo de judío en Odesa, un lugar en el que todo el mundo fumaba por la calle y en el que las niñas celebraban la *bat mitzvá* o mayoría de edad religiosa con el doctor Shimon Arieih Schwabacher, rabino de mentalidad abierta (aunque no hablara ruso).^[20] Bienvenidos a la Talmud-Torá del futuro: Misná por las mañanas, metalurgia por las tardes, cuando el rabino, con las mangas remangadas, hacía unas cuantas soldaduras antes de la oración de *Minchá*. «Aprended los oficios —diría el rabino—, haceos artesanos.» Ya estaba bien de casas de empeño y de puestos de ropa vieja. ¡Cepillad madera, limad, bruñid metales! Y los judíos lo hacían; incluso hoy en día podemos encontrar tapas de alcantarilla con la palabra «Trud» —que era como se llamaba la Asociación de Artesanos Judíos de Odesa, muchos de ellos graduados en los talleres del doctor Schwabacher— impresa en la hermosa tapa de hierro. El doctor Schwabacher era un rabino de una nueva época, o al menos eso pensaba su agradecida congregación. De modo que poco importaba que su ruso fuera nulo. Podían apañárselas con el yídish y, además, sus sermones en alemán eran una buena excusa para echar un sueñecito o encender la pipa. El rabino-doctor era un hombre culto, capaz, si se lo solicitaban, de recitar en francés, en polaco y en italiano. ¿Qué más podía pedírsele? En la enorme y hermosa sinagoga de Brody, con su coro de ángeles, Arieih Schwabacher era un rabino razonable, que recibía los ataques de enemigos irracionales que se arrogaban el derecho de dictar sentencia.

Y eso era, de hecho, lo que algunos hacían. En Lituania y en las *yeshivot* de Berdichev y Zhitómir, Schwabacher fue denunciado como promotor de la ruina,

que iba a precipitar la desaparición de los judíos. Todos se retorcieron las manos cuando los *bokhurim* de la *yeshivá* se largaron al sur, donde estaban los peores antros de perdición, cosa que, durante las terribles hambrunas que sufrió Lituania a finales de la década de 1860, hicieron en gran número. Los aguardaba la deliciosa Odesa. Tacharla de Babilonia y de Sodoma no hacía más que reforzar su magnética atracción. Los rabinos pontificaban que estaba iluminada por el fuego del averno, pero ¿a quién le importaba cuando las carretas lograban atravesar el infierno moral cargadas de cajas de seda francesa, vino italiano y encajes belgas? Por fin había judíos de los muelles. La apertura al mar permitía a los judíos quitarse de encima la inveterada sensación que tenían, aunque no fuera algo literal, de estar encerrados entre cuatro paredes.

Los prófugos de los *shtetlach* se llenaban el estómago y volvían la cara hacia el sol. ¿Por qué un judío no iba a poder calentarse la panza [*kishkes*] donde y cuando pudiera? Cuando el poeta Yakov Fichman se montó en el tren, «estuvo de pie casi toda la noche en un vagón a la intemperie, aspirando la fragancia de la vasta, oscura estepa meridional».[\[21\]](#) El invierno pasaba pronto a orillas del mar Negro. El primero de mayo toda la ciudad se tomaba el día libre, las acacias tendían sus cuerdas amarillas cuajadas de flores y cualquier judío podía abrir sus narices, aspirar aquel perfume embriagador, antes de salir a pasear por la calle Deribásovskaya, o bajar los doscientos peldaños de la Gigántskaya, deteniéndose en alguna de las nueve explanadas a modo de rellanos para dar unas cuantas vueltas al bastón y contemplar el mar ondulado, el primer paisaje marino que muchos judíos habían visto en su vida. Incluso en las mañanas nubladas las suaves olas parecían estar cubiertas de una luz plateada.

La vida judía tenía un sonido diferente en Odesa. Los *melamdim* rigoristas del *chéder*, meneando su vara al tiempo que los chicos repetían como papagayos el *Shulján Aruj*, habían sido sustituidos por maestros de las «escuelas rusas» vestidos con chaleco; y mujeres jóvenes y resueltas, con vestidos provistos de cinturones anchos y cabellera recogida atrás recitaban a Pushkin y a Shakespeare para sus alumnas. Los melismas habían dado paso al gran coro y al órgano de la

sinagoga de Brody, fundada para dar cabida a los judíos de aquella ciudad fronteriza de Galitzia que querían una cosa moderna —cuatro cúpulas, dos gabletes—, la cual consiguieron: un edificio situado en la moderna calle Púshkinskaya. Sus cantores daban clases de ópera y de *lieder*, y por Pascua los alumnos de la academia de música de Piotr Stolyarski (como los Oistrakh) iban camino de convertirse en los Paganini judíos.

En 1870 había en Odesa 50.000 judíos, uno de cada cuatro habitantes de la ciudad; veinte años después eran 130.000, un tercio de la población, y no se trataba de esos judíos barbudos que iban de un lado para otro cubiertos con un largo *kapote* negro, sino de judíos con las mejillas y el mentón perfectamente afeitados y perfumados con agua de Colonia hasta que les brillara la piel; judíos que se enceraban las puntas de los bigotes antes de salir a los bulevares calzados con resplandecientes zapatos de charol; judíos con sombreros canotier, con sombreros panamá, judíos para quienes, gracias al semanario de Alexander Tsederbaum *Kol Mevasser* (originalmente incluido como suplemento del periódico en hebreo *Ha-Melitz*), el yídish se había convertido, sorprendentemente, en la lengua de la política, la literatura y la poesía.^[22] Pero si en el pequeño grupo de lectores, escritores y voceadores al que pudieran pertenecer regía la norma de hacer todas esas cosas en ruso, lo cierto es que luego se dedicaban a leer la revista *Rasvet* («La Aurora») de Tsederbaum. Tras manifestarse durante años a favor de la rusificación, era habitual que, a la hora de la verdad, los funcionarios no estuvieran seguros de que eso fuera bueno para los judíos y para todos los demás. Cuando Tsederbaum presentó su solicitud a los censores, al principio solo le dieron licencia para editar una publicación en yídish, no en ruso, y tuvo que ejercer mayor presión y durante más tiempo antes de que por fin se la concedieran en 1858. Pero a su editor siempre le resultó más difícil vender esa publicación que sus periódicos en yídish y en hebreo, y la revista acabó por durar solo tres años, aunque no tardó en sucederla otra, llamada *Vestnik russikh evreev* («El Herald de los Judíos Rusos»).

En Odesa podía uno ser un judío de playa, llenarse los pulmones de ozono en

Langeron o en el parque de recreo de Arkady, y luego dar una vuelta por lo alto de los acantilados, pasando por delante de las dachas de los peces gordos, los Ephrussi y los Brodsky, mirar por encima de la tapia y maravillarse con los arbustos perfectamente recortados. ¡La jardinería para los judíos no se limitaba a cultivar patatas! Algunos eran parroquianos de la biblioteca pública, con sus 150.000 volúmenes. Era igual que estar en casa para las mujeres judías jóvenes y menos jóvenes, que podían apoyar los codos en las mesas de la sala de lectura, calarse las gafas en el caballete de la nariz y zambullirse en las obras de Chernyshevski, Písarev, Lavrov y Tolstói. Los judíos de teatro (cosa que eran la mayoría de ellos) pudieron contemplar por primera vez el escandaloso talento de Yisroel Gradner y sus comedias —en las que los gestos de la cara se alternaban con lacrimógenas voces melifluas u oscuras— en el restaurante de Akiva, donde la compañía de teatro yídish de Abraham Goldfaden, recién llegada (según decía su director) de los éxitos cosechados en Bucarest, salía de detrás de una cortina que se descorría tirando de un cordón para representar alguna de sus farsas. Cuando Goldfaden se trasladó a otros escenarios más encumbrados, como el Teatro de la Ciudad Nueva, lo hizo con piezas dramáticas en toda regla como *Schmendrick*. Cuando caía el telón, los intérpretes se veían recompensados con un auténtico escándalo de felicidad por parte del público, que aplaudía hasta que le dolían las manos.

En las noches de verano había obras de teatro e interpretaciones musicales en la playa de Langeron; los *klezmerim* tocaban dentro del agua, y las representaciones teatrales se hacían en el gran teatro de madera de Kuyalnitzky Liman. ¿Quién podía irse sin más a casa después del espectáculo? Todavía había tiempo para tomar un aguardiente y un café en Frankoni, pasteles italianos en Zambrini o continuar hasta el amanecer en la cervecería Gambrinus, en la calle Deribásovskaya, donde Sedner Perel, «Sasha el Violinista», tocaba como un loco, y todos los matones de Peresyp rugían y eructaban y se lanzaban como posesos sobre las chicas de la taberna. O si uno prefería un final de la velada más agradable, podía dar un paseo hasta encontrar el organillo callejero (*sharmanka*)

más próximo, cuyo programa incluía vales lentos y cadenciosos, al estilo de Odesa, melodías que te permitían llevar a la chica entre suaves balanceos a la luz de las estrellas. Los que estaban ya un poco piripis se encontraban de pronto, sin pretenderlo siquiera, en territorio sombrío, en el mugriento barrio de Moldavanka, en el prostíbulo de Josja Feldman de la calle Glukhanka, la «calle sorda», llena de rateros con las orejas siempre atentas; muchos de ellos no eran más que los soldados de a pie de la célebre timadora Sonka Mano de Oro, individuos que acechaban en las callejas y los portales, a la espera de las carteras y los relojes de los putañeros, ya completamente curdas. Los que se despertaban con la cabeza pesada y la bolsa vacía podían remediar los daños en la casa de baños de Isaak Solomónievich Isákovich, donde, si habían logrado salir con setenta kópeks en el bolsillo, podían fumarse un narguilé y echar un trago de reparador café turco.

En todo este carnaval urbano, los judíos se codeaban en todo momento con el resto de los habitantes de Odesa: griegos, albaneses, alemanes, armenios, azerbaiyanos, polacos, italianos, turcos, georgianos y algún que otro ruso aquí y allá. Aunque algunos barrios eran inequívocamente judíos, no había ninguno que lo fuera en exclusiva; hasta en las casuchas de la Moldavanka los judíos pobres tenían por vecinos a muchos estibadores. Toda Odesa compraba en los mismos grandes almacenes «ingleses» —o en el mercado de Primoz—, tomaba los mismos tranvías tirados por caballos y oía la misma música.

No había que confundir nunca a los vecinos con los amigos. Ni toda aquella proximidad, ni el hecho de compartir el barrio, ni las experiencias comunes de trabajos y de juegos, marcaban diferencia alguna cuando, cada veinte años, llegaba el momento, una vez más, de agredir a los judíos.

El forastero que llegara a una ciudad víctima de un pogromo —Kiev, Elisavetgrado u Odesa— se habría encontrado con una auténtica nevada de plumas cubriendo las calles, posadas sobre el agua, movidas por la brisa marina, que habían pertenecido al relleno de los objetos que habían sido despedazados: los cojines, los almohadones, las almohadillas y los edredones de los judíos;

estos eran el primer objetivo de sus atacantes, que acuchillaban, destrozaban y hacían pedazos aquellos objetos antes de arremeter contra el mobiliario sólido, las cristalerías y las vajillas de loza, y luego contra los propios habitantes de las casas que se hallaran en ellas o que hubieran salido corriendo para ponerse a salvo. A continuación, su nariz percibiría el olor acre de las casas quemadas, sobre todo el proveniente de las cabañas de madera de los más pobres, a las que resultaba más fácil prender fuego. Así que, con las plumas y los restos chamuscados, toda la ciudad olía a oca requemada y desplumada. Pero eran los judíos los que habían vivido una carnicería a la vuelta de la esquina, mientras los niños, lejos de unos padres que no paraban de retorcerse las manos, corrían de un lado a otro recogiendo restos de objetos entre los escombros.

En mayo de 1881 Kiev vivió cuatro días de infierno y de terror; las casas de los judíos pobres de Podol y Póbskaia, cerca del Dniéper, fueron destrozadas, quemadas y saqueadas (mientras que las mansiones de los barones del azúcar como Israel Brodsky, en lo alto de las colinas, recibieron la protección policial disponible). La mayoría de esos judíos, de lengua yídish, vestidos a menudo con el traje tradicional, eran el objetivo más obvio de los que odiaban a los *zhid*. Pero los hebreos de Odesa descubrieron de la manera más dolorosa imaginable que vestirse como todo el mundo y hablar ruso no suponía ninguna protección. De hecho, Odesa —que en muchos sentidos era un modelo para el nuevo sistema de vida integrada de los judíos— sufrió la violencia de las masas con mayor regularidad que prácticamente cualquier otro lugar del Imperio ruso. Para eso valió tanto cosmopolitismo.

El resentimiento económico fue una de las razones (lo mismo que en Kiev). Cuando los judíos empezaron a trasladarse a Odesa en la década de 1790, liberados de las restricciones ocupacionales vigentes en el resto de la Zona de Asentamiento, la comunidad de mercaderes griegos se sintió molesta por la competencia que suponían en el comercio del grano, el negocio que más dinero daba. Al término de las guerras napoleónicas, la escasez de grano en Europa Central y Occidental se vio compensada por los suministros provenientes de las

Tierras Negras de Ucrania, que en poco tiempo se convirtieron en el granero de Europa. Ingentes cantidades de centeno y de trigo llegaban a la ciudad portuaria en lentas y pesadas caravanas de carretas tiradas por bueyes para ser cargadas en los muelles con destino en su mayor parte a los países occidentales. Gracias a sus contactos internacionales, sobre todo en ciudades portuarias como Livorno y Londres, los judíos pudieron disponer de una red comercial ya existente, capaz de rivalizar con la de los griegos, y contar con recursos económicos a una escala propia de los Rothschild, esto es, una maquinaria contra la que los griegos, a pesar de su diáspora comercial, no podían competir. De ahí que las fortunas de los Ephrussi, los Rafalóvich y (de nuevo) los Brodsky se incrementaran con rapidez. Estos, por su parte, llenaron sus despachos de correligionarios: clasificadores, pesadores, inspectores de calidad, empleados de almacén. Juntos componían toda una comunidad de judíos del puerto dedicados a la importación/exportación, lo mismo que habían hecho en Bombay y Livorno.

La competencia marítima no era muy del agrado de los griegos, muchos de ellos estibadores y marineros, pero también, desde antiguo, mercaderes y armadores. La competencia se convirtió en envidia; y la envidia, si se presentaba un motivo, por pequeño que fuera, podía degenerar en violencia. Esos motivos eran casi siempre una mezcla peligrosamente volátil de sentimientos religiosos y nacionales. Cuando el patriarca de Constantinopla Gregorio V fue convertido en un «ejemplo» para los griegos que se habían sublevado en 1821, y después de que fuera ejecutado, su cadáver fuera arrojado a las aguas del Bósforo, las comunidades griegas de todo el Egeo y de Levante se pusieron de luto y, hechas una furia, empezaron a buscar a alguien a quien culpar y de quien vengarse. En Odesa, los judíos, con sus parientes repartidos por todo el Imperio otomano, eran considerados cuasiturcos, los malos de conveniencia, y en consecuencia fueron objeto de ataques. Bandas de marineros y estibadores griegos echaron mano a sus porras, a sus hachas y a sus barras de hierro. Los rumores de la bendición dada por la Iglesia a las agresiones no hicieron más que empeorar las cosas.

En 1821 había solo tres mil judíos en Odesa, pero un número suficiente de

sinagogas que saquear. Sin embargo, los principales objetivos eran —como lo habían sido en todos los estallidos de violencia judeófoba desde la Edad Media— las casas y las pertenencias de las personas. Resultaba bastante fácil asaltar y quemar una casa, provocar el terror de la puerta echada abajo, de los cristales rotos, de los edredones rasgados, de los objetos de plata robados, pero lo cierto es que lo que se destruía en esos primeros «pogromos» (palabra rusa que significa desolación o ruina, hasta ese momento asociada con los ejércitos invasores) era una idea: la de que los judíos podían tener un hogar en algún sitio, de que podían disfrutar de su propia porción de paz doméstica, de que podían asentarse con un mobiliario que iba a durarles toda la vida. Una de las ocupaciones más corrientes de los judíos de Odesa, hasta los asesinatos masivos perpetrados por los rumanos y los nazis durante la guerra, era la de fabricante de muebles: carpinteros, ebanistas, barnizadores, es decir, suministradores de comodidades para llevar una vida más fácil. De modo que las sillas rotas, los sofás acuchillados, las patas de las mesas arrancadas, todo aquel destrozo era la manera de decirles a los presuntuosos judíos que nunca podrían sentarse con tranquilidad en sus casas, y que ni siquiera en la cosmopolita y cálida Odesa podían sentirse seguros.

Los intervalos entre pogromos fueron haciéndose cada vez más cortos. El siguiente estallido de violencia se produjo al cabo de 38 años, en 1859, cuando un episodio de libelo de sangre desencadenó el terror; una vez más, con la connivencia de ciertos clérigos sin escrúpulos de la iglesia ortodoxa griega y con el estímulo de los griegos de los muelles. Para entonces, sobre todo después de la guerra de Crimea, los barones del grano se habían establecido como algunos de los próceres más poderosos (y más ostentosos) de la ciudad. Pero, al igual que en Kiev, sus grandes mansiones en las calles Púshkinskaya y Deribásovskaya serían las que contarían con mayor protección.

Doce años después, en 1871, se repitió otro episodio similar cuando la Pascua cristiana y la judía cayeron en una fecha tan próxima que generó la antipatía de los cristianos, casi como si los judíos celebraran de nuevo la crucifixión con todo

descaro en sus banquetes y regocijos pascuales. Los rumores de que los judíos habían robado una cruz colocada en la cerca del patio de la iglesia para perpetrar algún tipo de profanación ritual, en una especie de burla de la Pasión de Cristo, fueron el desencadenante de la violencia. Las iglesias ortodoxas griega y rusa tenían una liturgia y unos ritos lo bastante parecidos como para identificar un enemigo común, y esta vez, cuando las hachas descargaban sus golpes en las casas, caía también una lluvia de mazazos sobre los cuerpos de los judíos, si es que algún hombre se atrevía a defender la integridad de su hogar o de su familia. Propinar palizas a los judíos, dejándolos cubiertos de sangre, mutilados o, como sucedió en seis casos, muertos, y asegurándose de que los niños gritaran aterrorizados, se convirtió en un capítulo más de la violencia de los pogromos. Las sinagogas, grandes y pequeñas, dispersas por Odesa se convirtieron también en objetivo de las agresiones, y como los gremios judíos no oficiales —de carniceros y sastres, de metalúrgicos y oficinistas— tenían también sus pequeñas sinagogas, no faltaban lugares que profanar y quemar. Los ataques comportaban siempre rajar y romper los rollos de la Torá antes de arrojarlos a una hoguera improvisada. Esta vez, los ataques se produjeron en los barrios tanto de los ricos como de los pobres, en la calle Púshkinskaya, donde se levantaba la sinagoga Brody, y en la Moldavanka; los puestos de los judíos fueron volcados en el mercado de Primoz, y las casas de baños fueron hechas pedazos.

La compasión suscitada en la Rusia no judía era limitada. Pues en aquellos momentos había un elemento adicional con el que enriquecer el guiso de odio: la teoría de la conspiración. El instigador fue (como había sucedido en Lwów en el siglo XVIII) un judío converso, Jacob Brafman, que transformó el *kahal*, el órgano de gobierno de las comunidades judías, abolido por el régimen zarista en 1844, en un conjunto de células siniestras de una organización judía secreta. Se decía que el *kahal* seguía vivo en forma de conspiración clandestina contra la Iglesia, el Estado y todos los cristianos. Brafman había ofrecido sus servicios al gobierno zarista para actuar como espía de sus antiguos correligionarios,

alegando el habitual conocimiento secreto de la clandestinidad. Cuando la paranoia por los revolucionarios que pretendían socavar el régimen se intensificó, la concepción de que los judíos eran un elemento incorregiblemente extraño y peligrosamente subversivo dentro de la sociedad rusa se convirtió en una idea habitual en ciertos ámbitos del gobierno. La acusación de ser un «mundo aparte», normalmente dirigida contra los judíos religiosos, fue trasladada con facilidad a los revolucionarios, y se convirtió en sinónimo de traición. El hecho de que los judíos fueran notoriamente cultos, estudiosos no solo del Talmud (que otrora había funcionado como el mismo texto de sátira y subversión en las demonologías cristianas), sino ahora también de otras disciplinas seculares, con una fuerte presencia en el periodismo y en la literatura política y filosófica, no hizo más que intensificar la paranoia de la policía. Mientras que antes sus textos religiosos de carácter esotérico habían sido la sagrada escritura de la subversión, ahora eran su inmersión en el anarquismo y el socialismo, y la propagación de ambos movimientos, los que los marcaban como enemigos de la Madre Rusia y de todo el mundo. Brafman presentaba el entremetimiento internacional de la Alianza Israelita Universal, al parecer con el fin de proteger a los judíos de la persecución, pero en realidad para actuar a modo de frente institucional de la conspiración universal como prueba más evidente de su tesis. Es natural, por tanto, que cuando una de las revolucionarias implicadas en el asesinato del zar Alejandro II, Gesia Gelfman, fue identificada como judía, la muerte violenta del soberano pudo presentarse, a escala popular, como la consecuencia de una maléfica conspiración judía. «Los judíos han matado al zar» fue el rumor que corrió como la pólvora entre los campesinos, convencidos de que el sucesor del monarca, Alejandro III, era amigo de la clase de los terratenientes, conchabados con los judíos. El hecho de que el nuevo zar se rodeara de famosos antisemitas y de que calificara a los judíos de depredadores económicos «repulsivos» no significaba nada.

Más o menos por los días de la Pascua cristiana/judía de 1881 estalló una ola de pogromos, a menudo —una vez más— con algún tipo de detonante

cuasirreligioso, de modo que el Cristo asesinado y el zar asesinado se convirtieron en una misma víctima de ya se sabe quién. En ciudades como Elisavetgrado, el primero de los tumultos graves empezó en la taberna de un judío en el que se desencadenó una pelea entre un borracho y un terrateniente; el primero salió a la calle gritando que los *zhidi* querían matarlo.^[23] El licor fue el explosivo. La Pascua rusa suponía una semana de celebraciones en las que se bebía mucho, y la multitud tenía mucho tiempo libre; el vodka y el aguardiente fueron lo primero con lo que arramblaron los saqueadores de la taberna destrozada del judío. Determinados grupos sociales hicieron el papel de tropas de choque: artesanos que detestaban a los vendedores judíos del mercado; trabajadores de los ferrocarriles que creían que los judíos robaban las maletas de los viajeros distraídos, mientras que ellos tenían que arreglárselas para salir adelante con largas horas de trabajo y salarios de miseria. Como podían montar en los trenes cuando quisieran, les resultó bastante fácil encontrar la forma de provocar disturbios. Y luego estaban los campesinos de pueblo, que habían acudido a Elisavetgrado o a Kiev para pasar la Pascua y que pertenecían a una antigua cultura de «muerte-a-los-judíos».

En otro tiempo se pensó que el gobierno ruso debió de instigar los pogromos como una forma de desviar la antipatía que sentía el pueblo por los incontables males sociales que sufría Rusia. Pero no existe prueba alguna de colusión por parte del gobierno. En ciertas ocasiones —en 1859 en Odesa, por ejemplo— la violencia habría podido ser peor si no hubieran intervenido las tropas cosacas y no se hubieran practicado algunas detenciones. Y en 1881, las medidas policiales y militares tomadas por el gobernador de la plaza, a pesar de su antisemitismo, permitieron contener la violencia. Aquel año no murió nadie en Odesa, pero sí en Kiev y Elisavetgrado.

Sin embargo, hay muchísimas pruebas de que la respuesta gubernamental fue lenta y vacilante. A menudo las fuerzas de la policía local resultaban inadecuadas en una situación que, según los pronósticos de muchos, corría el riesgo de descontrolarse. Elisavetgrado disponía solo de 47 agentes de policía

para una población de 43.000 individuos, de modo que el orden público dependía de la presencia de tropas militares, que en este caso habían sido enviadas de permiso exactamente en el momento equivocado. Pero incluso cuando los soldados se encontraban presentes en un lugar, la orden solía ser que no hicieran uso de las armas de fuego contra la muchedumbre. Este hecho, unido a los castigos relativamente poco severos infligidos a los alborotadores, hizo saber a los incendiarios de otras ciudades que las autoridades hacían la vista gorda a la violencia perpetrada contra los judíos, a pesar de no ser cierto.

Los judíos que sufrían algún ataque también solían percibir una especie de gélida indiferencia, equivalente a una lúgubre satisfacción, por parte de las autoridades. La actitud general era la de que los judíos se lo habían buscado debido a su avidez y su codicia. Cuando Rabí Schwabacher fue a visitar al gobernador de Odesa, el conde Kotzebue, tras el pogromo de 1871 para quejarse de la falta de protección policial, recibió una brusca reprimenda y se le dijo que los judíos lo habían «empezado todo». El propio Alejandro III suscribiría esos mitos económicos. Al tiempo que lamentaba los pogromos, el zar pronosticó que continuarían mientras los judíos no enmendaran su mal proceder. Si algún judío que habitara en la zona del sur de Rusia y se sintiera aterrorizado por los pogromos de 1881 y 1882 hubiera abrigado alguna expectativa de seguridad, no tardaría en verse desengañado por el nuevo ministro del Interior de Alejandro III, el conde Nikolái Pávlovich Ignátiev, antisemita declarado. Ignátiev había tenido una larga carrera militar y diplomática, y no se le había escapado en ningún momento que a Rusia le habían robado los frutos de su victoria sobre los turcos en la guerra de 1877-1878 debido al arbitraje del judío Disraeli. El pueblo «de Disraeli» tenía que ser contenido y corregido.

Antes incluso de que la oleada de pogromos remitiera en 1882 (aunque hubo algunos nuevos estallidos en 1883 y 1884), Ignátiev promulgó unas «regulaciones provisionales» (que acabaron siendo prácticamente permanentes) para los judíos, una normativa que continuaba castigándolos y culpándolos de sus desgracias. Durante más de medio siglo sus males habían sido achacados a

su obstinada decisión de constituir un mundo aparte. La abolición del *kahal*, su sustitución por unas instituciones nombradas por el Estado y la creación de las escuelas rusas pretendían incorporar a los hebreos en el mundo de la Rusia no judía, y en tiempos de Alejandro II todas estas medidas cumplieron su objetivo bastante bien. Pero en aquellos momentos, como ocurría en los países de lengua alemana, se decía que el problema era su carácter invasivo. Las regulaciones pretendían poner coto a esa tendencia y si era posible modificarla. Había que echar el cerrojo de nuevo en la Rusia rural. ¡Que se volvieran a sus *shtetlach*! Se acabó la libertad de asentamiento en las zonas rurales, eso de establecerse donde ellos quisieran, aunque pertenecieran a las clases de comerciantes y profesores aprobadas en tiempos de Alejandro II. Había demasiados judíos cultos sueltos, de modo que se establecieron cuotas rigurosísimas a su presencia en los institutos y en las universidades, así como en las profesiones liberales. A los médicos judíos se les prohibió tener enfermeros cristianos, y para satisfacer una de las principales quejas de los alborotadores, se pondría fin a las actividades comerciales en domingo.

La policía tenía ahora la facultad de detener a los que se encontraran donde se suponía que no debían estar, y la utilizó. Las redadas nocturnas permitían a los agentes dar una patada a la puerta y entrar en los pisos de los judíos en Moscú y en San Petersburgo, y echar abajo las puertas de las casas de los *shtetlach* para confirmar que los judíos se encontraban en el domicilio que constaba oficialmente en los archivos. Al final, incluso estas medidas resultaron insuficientes para los afanes reaccionarios de desjudaizar la Rusia urbana. La presencia de comerciantes y artesanos judíos en San Petersburgo, y sobre todo en la antigua capital, Moscú, era considerada por los gremios y la iglesia ortodoxa una indecencia intolerable. El procurador jefe de su Santísimo Sínodo Gobernante (el cargo laico de mayor rango), Konstantín Pobedonóstsev, deseaba ardientemente quitarlos de en medio. El desastre se fijó, como de costumbre, para Pascua, a finales de marzo de 1891. De los treinta mil judíos de Moscú, debían ser expulsados veinte mil; casi toda la población trabajadora artesana,

más los tenderos y comerciantes eran considerados indeseables de forma arbitraria. El decreto fue conocido la mañana siguiente al primer Séder, cuando los judíos se disponían a reunirse en la sinagoga. Aquella trágica variación sobre el tema del éxodo les sentó muy mal. Los distintos grupos serían deportados por fases, dependiendo del tiempo que llevaran residiendo en la ciudad; los últimos en entrar serían los primeros en salir. Pero el desarraigo, el pánico y la venta precipitada de los bienes —muebles e inmuebles—, la liquidación de los activos ante la mirada de satisfacción de la Iglesia, no se parecían tanto a la leyenda de la salida de Egipto como a una repetición de la expulsión de España. Familias, medios de subsistencia, las propias vidas se rompieron. Para dar una vuelta de tuerca más a toda aquella crueldad, los que no pudieron malvender todas sus posesiones a tiempo para cumplir las órdenes de la policía fueron detenidos en sus domicilios y hacinados con los presos comunes en las cárceles, donde algunos de los más ancianos perdieron la vida. Pese a su miseria absoluta y a la exposición a un frío glacial, los deportados de la última categoría —los que llevaban viviendo en la ciudad solo veinte o treinta años— prefirieron montar en los vagones de mercancías en la estación de Brest antes que arriesgarse a ser detenidos y encarcelados. Cubiertos de harapos, mujeres y niños que temblaban de terror murieron de hipotermia. En una muestra más de ironía, el gobernador de Moscú decidió suspender las deportaciones hasta que pasara lo peor del invierno, pero su orden llegó demasiado tarde para muchas víctimas. Las noticias de los periódicos suscitaron las habituales expresiones de indignación y las quejas en todo el mundo, desde Viena hasta Washington, donde el presidente Harrison y el Congreso manifestaron su horror al embajador de Rusia (lamentando de paso que el suceso contribuyera a ensombrecer las relaciones cordiales entre los dos países). Pero fue la negativa de Alphonse de Rothschild a suscribir la última emisión de bonos del Estado del gobierno del zar lo que hizo que las autoridades rusas se pensarán mejor las cosas. En efecto, la presión de los Rothschild vino a confirmar la convicción que tenían los antisemitas de que los judíos eran una pandilla de extorsionistas.

En cualquier caso, muchos judíos rusos no necesitaron este último desastre para convencerse de que el sueño de igualdad civil, de poder vivir al lado de los demás rusos, no era más que eso, un sueño. Algunos pensaron que seguiría siendo así hasta que se produjera un cambio revolucionario en el país. Para llevar una vida como judío tenías que ser lo bastante rico y poderoso como para resultar indispensable incluso a los rusos que te odiaban. De modo que los individuos que suscitaban el mayor resentimiento, aquellos cuyo éxito hacía que las familias de rancio abolengo y la iglesia ortodoxa hablaran de «conquista judía», fueron los últimos en sentir el filo de la opresión.

¿Quién decía que la vida en Rusia era justa? ¿O que había algún sitio en el que lo fuera? No lo afirmaba, desde luego, Moshe Leib Lilienblum.^[24] Odesa había hecho de él un hombre libre, pero, como él mismo contaba en un libro de memorias escrito cuando solo tenía treinta años, libre para ser desgraciado. Sin embargo, no hay que olvidar que Lilienblum era uno más de la larga serie de virtuosos del *tsore*, de poetas de la desgracia. Esas memorias, tituladas *Pecados de juventud*, fueron escritas un año o dos después de su llegada a Odesa en 1869, invitado por el sector ilustrado de la ciudad, para que pudiera escapar a la persecución de que era objeto en Lituania como reformista religioso. Carente por completo del sentido de la ironía, Lilienblum dividía su vida, todavía joven, en tres partes: «Caos», «Herejía» y «Desesperación». La primera correspondía a la época en la que, siendo todavía un muchacho, alumno de una *yeshivá* ortodoxa (en la que luego ejercería de profesor), había empezado a dudar de la propia existencia de Dios. Peor aún, esas dudas lo devoraban especialmente en las ocasiones solemnes del calendario religioso, como Rosh Hashaná y Yom Kippur. Se ponía el sudario de la desgracia como si hubiera nacido para ello: estaba su mujer, a la que había desposado cuando ambos no eran más que unos niños, y los hijos engendrados en el seno de un matrimonio sin amor. Obligado a vivir con su familia política, Lilienblum sintió cómo se intensificaba su claustrofobia, y la presión sofocante del Talmud se veía reforzada por el ahogo que le provocaba su vida doméstica.

Empezó a murmurar contra el Talmud al tiempo que se zambullía más a fondo en sus sesenta libros, como si hubiera pasado algo por alto en ellos, el fondo de sabiduría que habría dado sentido a todo. Pero aquella gema resplandeciente se le escapaba. La *cábala* de los *hasidim* le parecía todavía más caprichosamente esotérica, cuando no de veras absurda. No obstante, la cuestión corroía a Moshe Leib Lilienblum como había corroído a muchos otros judíos desquiciados desde hacía mil años o más: pero, por favor, ¿cómo había podido Dios crear el universo de la nada, de «una palabra»? ¿Por qué le habían dado a él la facultad de la razón si no era para preocuparse por cosas como esa, ante las cuales la importancia del trabajo diario y en especial de su labor de profesor en la *yeshivá* disminuía y resultaba totalmente insignificante? El perro de la duda hundía sus colmillos en su espinilla y no lo dejaba escapar. De murmurar entre dientes pasó a verbalizar sus inquietudes ante sus amigos y luego a ponerlas por escrito para toda la población de Wilkomir, el *shtetl* en que vivía, y por su honradez se convirtió de inmediato en un paria: abucheado por los niños por la calle; sus propios hijos, intimidados y condenados al ostracismo; y toda la familia denunciada en el oficio del sábado. Angustiado por la idea de que aquella conformidad agobiante e irreflexiva suponía la pérdida total de los judíos y de que, si se introducían ciertos cambios a unas restricciones que ni siquiera se encontraban en la Torá, los judíos podían seguir siendo judíos, Lilienblum fue reprobado una vez más. De nada le sirvió protestar diciendo que su modo de vida no podía ser más ortodoxo, que no probaba nunca el queso hasta seis horas después de haber ingerido una comida a base de carne. Se encontró con las risas propias de una incredulidad odiosa. Era una cosa insoportable.

Las publicaciones reformistas llegaron a Odesa, donde Lilienblum encontró algunos simpatizantes en la Sociedad para el Fomento de la Ilustración entre los Judíos de Odesa, de la que recibió una invitación para impartir sus enseñanzas en la ciudad. Aquello fue un alivio, pero la noticia resultaba también desconcertante. Siendo como era, Lilienblum no tardó en sentir la pérdida de Wilkomir con más dolor que alegría por haber escapado de allí. Como si se

tratara de una vieja manta, en aquellos momentos echaba de menos el *shtetl* envolvente que había estado a punto de sofocarlo. El clima de Odesa era cálido, pero la sociedad era fría. El placer se le escapaba siempre a Lilienblum; vivía prácticamente por inercia. Añoraba lo que antes había odiado, la cercanía de las personas a las que conocía bien. En Odesa cada uno iba a su aire, arrojado a su propio mundo como un pasajero apeado de un tranvía tirado por caballos. Ser codirector de los periódicos de Tsederbaum no era tener familia. Su cerebro se encontraba lleno de ideas, pero la parte más profunda de Moshe Leib Lilienblum estaba vacía. «Mi corazón es de madera —escribía—. Tengo veintinueve años, y la vejez ya se ha adueñado de mí. He abandonado la idea de vivir una vida llena de vitalidad. Mis ojos están cargados de llanto [...] Soy un fracaso.»

Pero entonces, como si tuviera algo de bueno, el gran *tsore* llamado pogromo mostró a Lilienblum el camino. En medio de la basura que la gente tiraba por las ventanas, de todo aquel estrépito criminal y de las multitudes de judíos sin techo, dando traspies por las calles con los ojos vidriosos, Lilienblum llegó a una lúgubre conclusión: no tener casa significaba no tener hogar, y no tener hogar significaba no tener esperanza. En medio de toda aquella locura, vio a una mujer «andrajosa y borracha bailando por las calles y gritando: “Este es nuestro país, este es nuestro país”». «¿Podemos nosotros decir lo mismo sin ir bailando por ahí, sin estar borrachos?» era la pregunta retórica que formulaba Lilienblum. «Somos extranjeros no solo aquí, sino en toda Europa, porque esto no es nuestra patria [...] somos semitas entre los arios, hijos de Sem entre los hijos de Jafet, una tribu palestina de Asia en tierras europeas.» Ese «orientalismo» era precisamente la queja que algunos antisemitas expresaban cada vez que veían surgir la cúpula de una nueva sinagoga en sus calles. El gobierno, al parecer, se dedicaba a «reunir datos acerca de las actividades judías que perjudicaban a los naturales del país. Nosotros, por tanto, no somos naturales del país». Mejor aceptar la diferencia con fortaleza y orgullo «que soñar que nos convertiremos en hijos de las naciones europeas, hijos con igualdad de derechos, pues ¿qué cosa hay más fatua que esa?».

En otro rincón de la ciudad el doctor Leon Pinsker llegaba a esa misma dolorosa conclusión. Aunque todavía no tenían mucha relación, es muy improbable que Lilienblum y Pinsker no hubieran oído hablar el uno del otro; pero llegaron a lo que todavía no se llamaba sionismo por caminos distintos y a través de mundos también diferentes. Lilienblum estaba tan empapado de judaísmo rabínico que incluso cuando intentaba furiosamente quitárselo de encima la tradición seguía aferrada a sus hábitos de pensamiento, a su costumbre de hacerse sin cesar un sinfín de preguntas. Los Pinsker llevaban largo tiempo establecidos en Odesa. El padre de Leon se había llevado a su familia hasta el sur desde el *shtetl* de Tomaszow (en lo que hoy en día es Bielorrusia) cuando le ofrecieron un puesto en la nueva escuela hebrea de la ciudad para enseñar a súbditos tanto judíos como no judíos. Esta circunstancia le dio la oportunidad de cultivar sus pasiones solemnes y académicas: los caraitas medievales y la vocalización de la lengua asiria. Tras educarse en esos estudios que suponían una gran amplitud de miras y cuando por fin le llegó la oportunidad, Leon se vio destinado a seguir la vía del derecho o de la medicina; ¿cuál si no? Intentó seguir la primera de ellas, pero se inclinó por la segunda. Como médico joven hizo cuanto pudo por demostrar su abnegación patriótica. En 1848-1849 se presentó voluntario a trabajar directamente con pacientes aquejados de cólera, con verdadero riesgo para su vida. Seis años después, durante la guerra de Crimea, arrostró un peligro todavía mayor trabajando en los mortíferos pabellones médicos del ejército ruso, asolados por el tifus.

Si había alguien con motivos para pensar que su identidad judía y su identidad rusa estaban entremezcladas sin problema alguno, ese era Pinsker; pero los pogromos y la actitud tibia de las autoridades ante la prevención y el castigo de esos alborotos le enseñaron que no era así. También supo llegar a la desconcertante conclusión de que el optimismo de la Sociedad para el Fomento de la Ilustración entre los Judíos de Odesa no era más que vana piedad. El tópico de que el odio se disiparía por medio de la cultura y con una familiaridad social más fácil entre judíos y no judíos era un consuelo inútil. El antisemitismo no era

un anacronismo destinado a desaparecer con la conquista de la modernidad; era la modernidad, tan actual y tan abierta al futuro como la electricidad y el ferrocarril.

Ello se debía a que era una enfermedad psíquica, capaz de sufrir infinitas mutaciones. Pinsker, el facultativo, observaba que se había producido una metástasis moral que devoraba el organismo de la modernidad. Mejor que casi cualquier otro observador judío en su análisis del antisemitismo, Pinsker se daba cuenta de que las fantasías antiguas convivían con los hábitos modernos, y la locura particular que identificaba, una «demonopatía», era un temor a los fantasmas, a los zombis. Los judíos se mezclaban entre los temores de las mentes no judías como si fueran seres extraños, ni del todo vivos ni satisfactoriamente muertos; eran y no eran, estaban y no estaban, las dos cosas a la vez; eran volubles, resbaladizos, inmunes al exorcismo practicado por medio del destierro, de la conversión o de brutales palizas, por frecuentes que fueran. Peor aún, seguían reapareciendo a través de sus éxitos, convertidos en los dueños del mundo moderno, en los duendes del capitalismo. Los judíos no dejaban de tener cierta responsabilidad en esa fobia, pues se negaban a unirse en una existencia nacional físicamente reconocible, una entidad capaz de exigir respeto. Antes bien, dejaban su destino en manos del Todopoderoso, atrapados para siempre en la sala de espera en una cita concertada con un Mesías que no llegaba nunca. Mientras tanto, sobre sus cabezas descargaba una lluvia de golpes. Pero «si somos maltratados, robados, asaltados y atropellados, no nos defendemos, peor aún, vemos lo que nos pasa como si fuera la cosa más natural del mundo [...] Si nos propinan una bofetada, la aliviamos enjuagándonos las mejillas doloridas con agua fresca; si nos hieren y nos hacen sangre, nos ponemos una venda [...] ¡Qué imagen tan lamentable damos!».

Siempre sería así mientras los poderosos consideraran que los judíos eran un conjunto de individuos, y no la nación que eran en realidad; los judíos siempre serían tratados como mendigos o como refugiados, «¿y dónde está el refugiado que piense que un refugiado puede no ser rechazado?». Los judíos eran los

perpetuos refugiados del mundo, a los que se maltrataba o a los que concedían los derechos civiles como si fueran las migajas de la mesa según conviniera a los que ostentaban un poder absoluto sobre ellos. La respuesta consistía en primer lugar en despertar el espíritu dormido de la existencia colectiva y luego en darle una realidad institucional. Los fundamentos de semejante resurgir nacional, en su opinión, ya habían sido puestos. Solo era cuestión de convencer a los magnates de Viena, París, Berlín, Frankfurt y Londres de que debían dejar de lado las ayudas de carácter benéfico, los proyectos educativos y las movilizaciones periódicas de la opinión pública cada vez que saliera a la luz uno de aquellos horribles libelos de sangre, y centrarse en apoyar directamente una organización internacional de la nación judía dispersa. Daba igual que los antisemitas pusieran el grito en el cielo diciendo que aquello era la inveterada conspiración judía que por fin revelaba su verdadera cara; eso era lo que en cualquier caso harían. Lo que se necesitaba con urgencia era dotar de una existencia terrena, material, a los judíos que habían vivido siempre en el mundo etéreo de las abstracciones. Lo que se pedía era un territorio nacional.

Con esos principios revolucionarios circulando dentro de su cerebro, Leon Pinsker decidió seguir adelante y exponerlos ante los judíos importantes de las grandes capitales. Fue entonces cuando llamó a la puerta del rabino y médico Adolf Jellinek, aunque una nueva oleada de pogromos estaba a punto de estallar en el sur de Rusia coincidiendo con la Pascua (cristiana y judía) de 1882. La fría acogida que recibió en Viena se repitió de forma igual de desalentadora en Berlín y en Frankfurt. En París, donde la literatura antisemita estaba experimentando un auge enorme y había adoptado una virulencia ponzoñosa, recibió una atención más compasiva por parte del rabino mayor de la ciudad, Zadoc Kahn, que se mostró dispuesto a presentar a Pinsker al único hombre que podía convertir sus ideas en una realidad operativa: el barón Edmond de Rothschild. Extrañamente, quizá porque ya se sentía desanimado después de las entrevistas con los judíos ricos que no habían sido capaces de compartir su celo, Pinsker decidió no seguir esperando y recibir un nuevo desaire.

Fue solo en Londres donde encontró a alguien que se tomó en serio lo que decía y su llamamiento a la acción: Arthur Cohen, diputado liberal por Southwark. A pesar de su nombre, Cohen pertenecía a la flor y nata de la «parentela» anglojudía: era sobrino de sir Moses Montefiore, cuyos familiares era imposible que no se interesaran por la suerte de los judíos de Palestina. Cohen era además presidente de la Junta de Diputados, y por lo tanto en definitiva el tipo de judío británico que con toda probabilidad acogería a Pinsker con una tibia simpatía, pero nada más. Sin embargo, Arthur Cohen no era ni estrecho de miras ni tampoco estaba pagado de sí mismo. Su padre, Benjamin Cohen, comerciante y corredor de bolsa de la City, lo había enviado a estudiar el bachillerato a un gimnasio de Frankfurt y luego a la única institución académica que admitía sin reparos a los judíos, el University College de Londres. Pero Benjamin pensaba que no había ninguna universidad, excepto quizá Cambridge, que fuera lo bastante buena para su hijo, que ya había demostrado su aptitud para las matemáticas. Dos *colleges* se negaron a admitirlo, hasta que el príncipe Alberto presionó para que se le abrieran las puertas de Magdalene College, favor que el joven Arthur encontró hartamente embarazoso. Una vez en Cambridge, el remo y la caza lo apartaron del cálculo avanzado, y en 1852 se convirtió en presidente de la Cambridge Union. Resultado de todo ello fue que Arthur solo quedó el quinto de su promoción (*Fifth Wrangler*) al concluir los exámenes del tercer curso de matemáticas, lo que supuso un duro golpe para papá. Pero lo que más daño produjo a la entereza de Arthur fue que se vio obligado a esperar a que se aprobara la ley sobre la Universidad de Cambridge de 1856, que eliminaba el juramento de lealtad a la Iglesia de Inglaterra, para poder graduarse.

Dos años después, Lionel de Rothschild prestó juramento como nuevo diputado del Parlamento poniendo su mano sobre el Antiguo Testamento mientras pronunciaba las siguientes palabras: «Con la ayuda de Jehová». Arthur, que también estaba emparentado con los Rothschild, fue elegido a su vez miembro del Parlamento en 1880, tras la oleada de éxitos liberales que puso fin al gobierno del judío más famoso de Europa (aunque estaba bautizado),

Benjamin Disraeli. Y en 1882 Cohen escuchó las palabras del demacrado y rendido médico de Odesa, sin levantar la ceja, sin toquetear nerviosamente el brazo del sillón con los dedos, ni musitar los «ejem» diplomáticos, gestos todos a los que el desesperado doctor Pinsker ya se había acostumbrado. Cohen, que quizá se considerara un ejemplo viviente de por qué era gratuita la creación de un territorio nacional judío, pensó que Pinsker tenía razón; tanta razón, de hecho, que lo instó a publicar sus opiniones lo antes posible.

De vuelta en Odesa, tras recibir tan solo esas palabras de ánimo en apoyo de sus convicciones, Pinsker escribió y publicó su libro *Autoemancipación*.^[25] El carácter anónimo de la obra chocaba curiosamente con la rotundidad del mensaje, semejante a un toque de trompeta, aunque el doctor, que siempre se sintió lleno de achaques (todavía le quedaban otros nueve años de vida), deseaba desligar al hombre del mensaje y evitar cualquier protagonismo en el movimiento que se había comprometido a lanzar. Se necesitaba, decía con frecuencia, un líder carismático; pero él no era la persona adecuada.

Moshe Leib Lilienblum no estaba de acuerdo. La lectura de *Autoemancipación* fue como una epifanía para él, una manifestación espectacular de todos los argumentos que habían venido rondando por su mente enfebrecida. Y todo aquel a cuyas manos llegara un ejemplar de la obra no podría por menos que considerarla revolucionaria. En Nueva York la acaudalada poetisa y ensayista sefardí Emma Lazarus, conmovida por las noticias procedentes del sur de Rusia, reaccionó con vehemencia ante la elocuencia enardecida de la obra. «Para los vivos el judío es un hombre muerto; para los naturales del país, un extraño y un vagabundo; para los dueños de propiedades, un mendigo; para los pobres, un explotador; para los patriotas, un hombre sin país.» Espoleado por Lilienblum, Pinsker salió del anonimato, aceptó la fama como un elemento más de su misión, se trasladó a un despacho con sus nuevos compañeros de armas (hoy una pequeña placa indica el lugar donde se instaló) y desde allí se puso a organizar un movimiento que, en un arrebató bíblico, el grupo decidió llamar *Hovevei Zion*, los «Amantes de Sión».

Dos años después, el 6 de noviembre de 1884, se reunió el primer Congreso de los Judíos en la ciudad de Katowice, en la Silesia polaca. Por supuesto, todos los delegados expresaron su amor por Sión discutiendo unos con otros. Pinsker pronunció el discurso inaugural y el de clausura, sinceramente reacio todavía a asumir cualquier tipo de liderazgo. En alguna parte, pensaba, debía de haber un Moisés esperando entre bastidores.

Estaba muy bien eso de amar a Sión y de enviar a los judíos a cultivar su suelo, pero ¿dónde estaba exactamente Sión? En *Autoemancipación*, Pinsker hablaba de la desesperada necesidad de encontrar un refugio, en particular para los judíos rusos que debían enfrentarse a la hostilidad más dura e implacable. Por supuesto no tenía, decía en su libro, la menor esperanza de que todos los judíos del mundo emigraran a un territorio nacional gobernado por ellos mismos, y ese mismo territorio quizá no fuera más que un trozo de tierra, suficiente apenas para ofrecerles protección y respeto de sí mismos. Definido así en unos términos tan moderados, podía ser un territorio autónomo dentro de Estados Unidos (aunque un poco más grande que el Ararat de Mordecai Noah). ¿O acaso una provincia de la Anatolia oriental otomana? Pero, para casi todos sus amantes, Sión solo podía tener un único emplazamiento, y ese emplazamiento era *Eretz Yisroel*, el lugar en el que se habían formado la lengua y la identidad colectiva; en el que los reyes de Israel y de Judá quizá hubieran desaparecido de la vista, pero nunca de la cabeza de las personas; en el que de hecho ya existía una mayoría judía en Jerusalén.

No fueron, como a menudo se ha dicho, los primeros sionistas los que hablaron de una Palestina vacía, «una tierra sin gente para una gente sin tierra». Ese fue el comentario de un misionero estadounidense de comienzos del siglo XIX. Pero bien es cierto que, si escudriñamos a fondo en esa apasionada, desesperada añoranza de Sión, no se encuentra en ningún momento ni en ninguna parte la palabra «árabe».

IV. QATRA, 1884

El sol de invierno se levantó en la aldea situada al pie de Tel Qatra. Comenzó el coro habitual: gallos, asnos, cabras y algún que otro perro. En el extremo del poblado, donde los campos de cultivo sucedían a los olivares, una mula y un buey estaban uncidos a un arado. Dentro de las casas hervía ya el primer té del día: un poco de comodidad contra el frío de la temporada.

La Shefelá, en la que se levantaba Qatra, es la región de colinas bajas que separa la llanura costera de Palestina del territorio calcáreo de Judea, más escarpado, más rocoso. Sus casas en forma de cubo eran todas grises, y se volvían más grises todavía tras las lluvias invernales, cuando las calles rudimentarias se convertían en lodazales. En la planta baja, un fogón, una cama, a veces una cabra; en el piso de arriba, una alfombra y una cama más grande y mejor. Era una aldea de *fellahin*, cultivadores arrendatarios; familias, como en el caso de Qatra, llegadas a principios de siglo provenientes de Libia. Toda la región, y de hecho toda Palestina, estaba llena de inmigrantes árabes, muchos de ellos descendientes del ejército de Ibrahim Pachá, que había conquistado el país en nombre de Mehmet Alí, el jedive de Egipto, en la década de 1830. Una vez concluida la conquista en 1841, muchas familias de militares se habían establecido en Palestina. La mayoría de aquellos individuos eran naturales de Egipto, pero también había árabes magrebíes de Argelia y Marruecos, circasianos y bosnios. Al mismo tiempo, había habido cierta inmigración proveniente de Siria y el Líbano, incluidos algunos drusos y cristianos. La idea de que, antes de la llegada de los judíos en el siglo XIX, la Palestina árabe era un país de continuidad intemporal, en el que la misma población indígena llevaba viviendo desde tiempos inmemoriales en las mismas aldeas y cultivando las mismas parcelas heredadas de sus antepasados, pasa por alto estos cambios de población. Las tribus beduinas (también en muchos casos formadas por antiguos soldados), llamadas (injustamente) por los *fellahin* sedentarios «creadoras del

desierto», luchaban con los agricultores y con mayor ferocidad incluso unas con otras. Con mucha frecuencia los beduinos bajaban a los pastos de la aldea con sus rebaños de camellos, dejando que los animales devoraran la hierba y desafiando a los paisanos a enfrentarse a ellos. Solían desencadenarse auténticas batallas campales por los pastos y por el agua. Una vez que sus camellos se habían apacentado hasta dejar los prados reducidos a un mero campo de rastrojos, los beduinos levantaban el campamento y se marchaban, dejando a los *fellahin* retorciéndose las manos de cólera y desesperación.

Como en cualquier otro rincón de esta parte del mundo, había ruinas por doquier. Los aldeanos de la Shefelá, donde cada colina parecía tener su *khirbet*, se habían acostumbrado a ver a los europeos y a algunos estadounidenses estrambóticos desmontar de sus cabalgaduras, cavar y rebuscar entre las piedras caídas, coger una cuchara de albañil o una pequeña pala y ponerse a escarbar entre los escombros circundantes, y luego arrodillarse, coger un puñado de tierra y dejarla correr entre los dedos. De pronto aparecía un trípode provisto de patas extensibles, y luego una cámara enorme, mientras que otros miembros del grupo sacaban sus materiales de dibujo de una bolsa plana de tela, buscaban una piedra lisa en la que sentarse y se ponían a hacer dibujos; luego otro individuo agarraba los instrumentos de topografía y empezaba a efectuar mediciones preliminares por pasos. La mayoría de aquellos laboriosos hombres de piel sonrosada, con sus pantalones cortos planchados de color caqui y sus medias altas, venían acompañados de guías de Jaffa o Ramle. Pero a veces intentaban hablar ellos solos en árabe, con lentitud y fluidez, a diferencia de la rapidez galopante del dialecto vernáculo, marcado por un fuerte acento libio o egipcio. A partir de 1858, cuando la aprobación de una nueva ley turca sobre la propiedad de la tierra exigió el registro de los títulos de propiedad, aparecieron unos topógrafos muy distintos procedentes de Jaffa, Jerusalén y Haifa, armados con sus propios instrumentos de medición. Los *fellahin* sabían que tras el registro de las propiedades vendrían los impuestos, como efectivamente sucedió. A todo lo que podía imponérsele una tasa, se le imponía: al ganado, a los cultivos, a las casas,

incluso a las colmenas.

Pero nada de eso había preparado a los aldeanos de Qatra para la aparición de aquellos últimos recién llegados. Al atardecer del segundo día de la Hanuká, dos judíos rusos, Amantes de Sión según su propia declaración, entraron en un campo vacío al sur de la aldea, con los brazos cargados de ramas de olivo. Tras depositarlas en el suelo, las dispusieron en dos pequeñas pirámides, cada una de las cuales simbolizaba un día de la fiesta. Una vez encendidas, las dos hogueras se convirtieron en un candelabro gigante que elevaba su luz ardiente hacia el cielo crepuscular. A los pocos días se les unieron otros siete individuos con aspecto de estudiantes, entre los cuales se encontraba Israel Belkind, que dos años antes, en enero de 1882, en Ucrania, había llevado a su casa a un grupo de catorce estudiantes de la Universidad de Kharkov y, con la solemnidad que solo son capaces de mostrar los veinteañeros en busca de una misión que cumplir, los había encuadrado en una falange de pioneros. Ningún grupo de este tipo con un mínimo respeto de sí mismo podía resistir sin unas siglas y, tras echar mano de la Biblia, rescataron el versículo de Isaías que más les convenció: *Beit Ya'akov Lechu Ve'nelcha* («Venid, ¡oh, casa de Jacob!, y caminemos»). De ese modo, con una ligera manipulación de las siglas, se convirtieron en los Bilu. La estimulante declaración de Pinsker todavía no había sido publicada en Odesa, pero los pogromos de 1881 habían desprendido chispas que alcanzaron a muchas otras comunidades de un extremo a otro de la Zona de Asentamiento, desde Kovno hasta Khersón, provocando pequeñas llamas cada vez más potentes.

Las ensoñaciones con una tierra propia, entendiendo por tal un territorio físico concreto, no eran exclusivas solo de esos grupos de jóvenes. Los campos de trigo de Rusia estaban plagados de idealistas, habitualmente con lentes de miope, que, acostumbrados a leer a Chernyshevski o a Tolstói y empeñados en redimir al país y a sí mismos armados con la guadaña y la hoz, confraternizaban con los campesinos oprimidos. En un tímido intento de apartar a los judíos incorregiblemente urbanos de su adicción al pequeño comercio, el Estado ruso, con sus modos socialmente evangélicos, había establecido colonias agrícolas

para los hebreos en la provincia de Khersón, no lejos de Odesa, que habían tenido un éxito moderado. De modo que los judíos eran capaces de arar y gradar la tierra, ordeñar las vacas y trillar. Mayor influencia sobre los Bilu tuvieron los llamamientos, de una majestuosa elocuencia, de dos rabinos, uno asquenazí y otro sefardí, Zvi Hirsch Kalischer y Yehuda Alkalai, en ambos casos en hebreo, la lengua renacida de la redención, en los que se exhortaba a regresar a la tierra de Israel. Una vez establecidos en Odesa, los Amantes de Sión actuaron como una especie de cámara de compensación para los emigrantes, y fue desde Odesa, después de que un nuevo ciclo de pogromos reforzara sus convicciones, desde donde los integrantes de Bilu zarparon rumbo a Sión.

Y allí estaban ahora, nueve campesinos judíos tiritando de frío en una casucha de madera, curándose las ampollas y espantando y matando insectos, con las manos en carne viva de arrancar esparto y alfalfa silvestre, escaramujos y ortigas.[\[26\]](#)

No era lo que se habían imaginado; había escasez de olivos y de vides, y no muchos indicios de ríos de leche y miel. Los catorce primeros *biluim*, incluido el empollón de Belkind (que enseguida dejó ver que no estaba hecho para la vida del campesino judío), llegaron en el verano de 1882: la temporada alta de mosquitos, que tendrían unos efectos casi tan decisivos sobre el futuro del sionismo como las palabras de Leon Pinsker. Una escuela agrícola, Mikvé Israel, establecida en 1870 por la Alianza Israelita Universal en una modesta finca al sur de Jaffa, estaba dispuesta a recibir a aquella primera cohorte. El centro estaba dirigido por Charles Netter, uno de los pocos hombres de esta primera fase de la agricultura judía en Palestina que combinaba una determinación de acero con un conocimiento práctico.[\[27\]](#) Después de aprender lo que era un arado, los *biluim* se marcharon a Rishon LeZion, cuyo nombre («Primero a Sión») era un poco excesivo, pues el primer asentamiento verdadero fue en realidad Motza, establecido en 1854 en las colinas de los alrededores de Jerusalén. Aunque en estas primeras granjas la tierra fue arrendada colectivamente a diversos grupos, cada labrador era responsable de su propia parcela. Tal había sido la idea de

Zalman David Levontin, un judío religioso originario de Mogiliov. Conmovido por la penosa situación de los refugiados procedentes de las ciudades golpeadas por los pogromos, Levontin había promovido un proyecto consistente en la compra de tierras, y con la promesa de inversión de un tío suyo rico había viajado a Palestina en el verano de 1882 con el fin de ejecutar su plan. Seis refugiados y otros diez colonos se trasladaron a Rishon LeZion. Casi de inmediato la existencia del asentamiento se vio comprometida por las enconadas disputas surgidas sobre si debía ser administrado desde Jerusalén o por los propios colonos. Pero esas disensiones no fueron nada comparadas con la imposibilidad de encontrar un aprovisionamiento adecuado de agua. Al cabo de unos meses era evidente que los labradores de Rishon LeZion no iban a poder salir adelante. Devorados por los mosquitos transmisores de la malaria, por no hablar de los tábanos y las sanguijuelas del desierto, incapaces de producir una mínima cosecha de trigo o de cebada, obligados a sobrevivir a base de patatas y rábanos, los habitantes de Rishon LeZion abandonaron la colonia apenas un año después de haberla ocupado.

Se necesitaba ayuda, ¿y dónde encontrarla sino en los Rothschild? Se decía que uno de ellos en particular, Edmond —el hijo menor de James, el fundador de las empresas bancarias y ferroviarias de la rama parisina de la dinastía—, estaba interesado en repoblar Palestina con judíos.[\[28\]](#) Gracias a la mediación del rabino mayor de París Zadoc Kahn y de Netter, varios delegados desesperados se encaminaron a la gran mansión de la rue Laffitte para asistir a una audiencia del formidable magnate. Entre ellos iba un rabino de Brody, Shmuel Mohilewer, que informó al barón de la terrible situación reinante en su ciudad, plagada como estaba de fugitivos de los pogromos. Mohilewer trató al barón como si fuera un *resh galuta*, un líder del destierro (algo que no distaba mucho de ser cierto), y consiguió apoyo para el trasplante de un grupo de familias originarias de Rohazny, en Polonia. Pero el que tuvo un impacto más efectivo sobre Edmond de Rothschild fue Joseph Feinberg, un Amante de Sión, químico de profesión que trabajaba para la compañía azucarera Záitsev de Odesa. Al cabo de unas

pocas semanas de su llegada a Rishon LeZion, Feinberg había llegado a la conclusión de que el asentamiento fracasaría si no recibía ayuda inmediata. Edmond vio en ello no un signo de pesimismo prematuro, sino una muestra de la angustia de un hombre práctico que comprendía que Sión iba a necesitar más que amor para que crecieran sus cultivos. Requería de inversiones para poder estabilizar la arena, necesitaba que se abrieran pozos y —una verdadera obsesión de Rothschild— que se plantaran eucaliptos australianos para fijar esa arena.

Edmond estaba dispuesto a proporcionar lo necesario, pero a condición de que los colonos accedieran a ser dirigidos por hombres que él juzgara adecuados técnicamente para hacer que esas comunidades pioneras arraigaran. Vio también que el trasplante de refugiados que huían de la persecución podía ser mal gestionado desde Odesa. Las autoridades turcas habían negado permiso para desembarcar a una nave cargada de refugiados de Rumanía, que se vieron obligados a recorrer arriba y abajo la línea de costa casi sin comida y prácticamente sin ninguna medida higiénica hasta que por fin los dejaron bajar a tierra por caridad en Jaffa, donde de inmediato fueron puestos a buen recaudo. Cuando llegaron a la parcela de tierra que les habían prometido, se encontraron con la habitual mezcla de terreno pedregoso y pantanoso. Todo aquello requería una mejor gestión, pensaba Rothschild, pero también una grandeza de visión. Con una pequeña dosis de inversión, ¿por qué no iba a producir Palestina el tipo de cosas que él valoraba: vino, sedas, perfumes? En otro tiempo, explicaba la Biblia, Israel y Judá habían sido países ricos en viñas. ¿Por qué no iban a poder reaparecer ahora esos cultivos?

La agricultura intensiva occidental —regadío, rotación de cultivos, arados con vertedera de hierro que volteaban la tierra en vez de abrir surcos en ella con un solo pico de metal, abonos e incluso cosechadoras a vapor— había sido introducida en Palestina por primera vez por los misioneros evangélicos de Maine y Pennsylvania, o quizá, aunque es bastante más improbable, por la Orden Teutónica de los Templarios, grupos todos que tenían un interés mesiánico en ver florecer y fructificar Tierra Santa. Los templarios lograron

crear colonias cerca de Jaffa y Haifa, edificar molinos de harina y construir calzadas pavimentadas. Pero con los experimentos llegaban, como es habitual, deudas insoportables y casi la ruina; Edmond de Rothschild, sin embargo, tenía unas ideas muy peculiares de los beneficios que podía reportar la agricultura judía moderna, y estaba dispuesto a financiar el gran experimento, aunque comportara pérdidas.^[29] Fueron enviados cuadros de especialistas con preparación europea para que comprobaran si el terreno era apto para la producción de vino, seda e incluso perfumes. Vinieron sericultores de Padua, *jardiniers* de la Escuela de Horticultura de Versalles, enólogos que habían pasado largo tiempo en los *châteaux* de Rothschild en el Médoc e ingenieros hidráulicos de la *École des Ponts et Chaussées*. Todo era muy napoleónico, con el emperador del cultivo allá en París o en su *château* de Ferrières, aguardando con impaciencia los resultados, reprendiendo a todo aquel que pensara que estaba obstaculizando el éxito y amenazando con retirar los fondos si cualquier «insubordinación» contra sus gestores comprometía el éxito del «experimento». Para muchos emigrantes —procedentes de Polonia y Rumanía, pero también de Rusia— los rapapolvos francojudíos sobre cómo debían vivir y trabajar, sumados a las epidemias de fiebre amarilla, a la malaria y a la terrible enfermedad de los ojos, el tracoma, transmitida por el mosquito de la arena, resultaron excesivos, y se marcharon, unos de vuelta a Europa, otros a Jerusalén (donde Israel Belkind se hizo maestro), y otros prematuramente a la tumba. El propio Charles Netter falleció de malaria a finales de 1882. En el momento en el que Rishon LeZion se había vuelto viable y económicamente independiente, en la década de 1890, sus dos grandes fundadores, Levontin y Feinberg, habían regresado a Rusia.

Pero hubo algunos que resistieron, incluso cuando las vides se secaron (de forma desastrosa cuando la filoxera y el mildiu causaron estragos a comienzos de la década de 1890) y cuando los gusanos se comieron las moreras (aunque los árboles aguantaron). En Qatra, la pequeña colonia judía se puso por nombre Gedera y permaneció en su sitio. Los habitantes del poblado árabe observaban

con inquietud y suspicacia la extraña resolución de los judíos decididos a alquilarles arados y animales de tiro, y a trabajar la tierra ellos mismos. Aquello no era lo que los judíos solían hacer; no durarían mucho tiempo. Pero cuando se construyeron en Gederá las primeras casas de ladrillo quedó claro que tenían el propósito de quedarse, y entonces los actos de aquellos judíos empezaron a generar discusiones entre los habitantes del poblado. Los más airados decían que les habían quitado la tierra, y que les habían robado la capacidad de usarla. Desde un punto de vista legal no era cierto. El terreno que acabó por convertirse en Gederá había revertido al gobierno turco cuando el poblado árabe había renunciado a su propiedad unos años antes. Sus habitantes habían hecho esa renuncia para no ser responsables de un asesinato perpetrado dentro de las lindes de la finca. Mover los límites municipales de Qatra alejaba la responsabilidad de la puerta de sus casas, al tiempo que seguían utilizando el terreno, como de costumbre, como zona de pasto. El vacío legal permitió a las autoridades turcas volver a adjudicar la tierra al poblado vecino de Mughar, que a su vez se la vendió al cónsul francés de Jaffa, un tal monsieur Polivierre. Por último, el cónsul se la había vendido a Yechiel Michal Pines, que había llegado a Palestina en calidad de agente de la fundación Montefiore.

Fiel al espíritu de Montefiore, Pines pretendía volver a hacer de los judíos de Palestina artesanos y labradores, y movido por un impulso romántico creó en Jerusalén una Sociedad para el Regreso de los Artesanos y los Herreros. Cuando en 1882 conoció a Eliezer ben Yehuda, que había dedicado su vida a la recreación del hebreo como la lengua vernácula cotidiana, Pines vio a grandes rasgos lo que podía ser una sociedad judía renacida en Palestina y cómo podía sonar. Pero aunque se convirtió en mecenas y protector de los Amantes de Sión y aprovechó la oportunidad para comprar el susodicho terreno situado al sur de Qatra, no dejó de tener en cuenta las sensibilidades árabes. Siempre que pudo, Pines intentó encontrar compensaciones en forma de tierras para los aldeanos que pensaban que, pese a que las parcelas habían sido compradas de manera lícita, lo cierto era que ellos habían trabajado unas tierras que les habían ido

arrebatadas. Algunas veces Pines consiguió su propósito y aplacó la situación calmando los ánimos de la gente; pero a veces, como sucedió en Qatra, no lo consiguió.

Lo que ocurrió, cuando aparecieron los primeros poblados judíos en Galilea, en la llanura costera de Samaria y en la Sefelá, no fue un caso de agricultura continuada perturbada por la intrusión colonial. La ecología de Palestina durante la segunda mitad del siglo XIX fue inestable y, en muchas partes del país, experimentó un claro deterioro.^[30] El gran acontecimiento del siglo había sido el terremoto de 1837, con epicentro en Galilea. Las aldeas en ruinas habían sido abandonadas y habían quedado deshabitadas. La deforestación había tenido un impacto todavía más dramático. Hasta la década de 1840, buena parte de la llanura de Sharón había estado cubierta por un bosque seco mediterráneo de encinas. Un siglo después casi todo él había desaparecido debido a la producción de carbón vegetal y a la proliferación de hornos de cal. La madera aprovechada por el Estado turco para la construcción de ferrocarriles supuso la desaparición de más encinas. En las zonas de monte la capa superficial del suelo se erosionó; más cerca de la costa, la línea de dunas de arena avanzó hasta la altura de lo que hasta entonces habían sido tierras de labor. El barro acumulado atascaba las corrientes naturales, creando charcas de agua estancada y marismas donde antes había habido riachuelos y arroyos. Los distintos pueblos que fueron llegando trataron estos cambios cada uno a su manera. La tribu árabe de beduinos egipcios, los al-Damair, que habían llegado a la región con Ibrahim Pachá, se trasladaron a las márgenes del pantano de Huzera, donde criaban búfalos de agua y cortaban y trenzaban juncos a la manera de los árabes de las marismas de Mesopotamia.^[31]

La degradación medioambiental creó muchas oportunidades comerciales. Cuando los aldeanos decidieron no registrar el uso de sus tierras ante las autoridades turcas por temor a la imposición de tributos, produjeron una serie de vacíos legales que fueron llenados de inmediato por compradores oportunistas de

Jaffa y Jerusalén, pero también de otros lugares mucho más alejados de la región. Surgió así en la zona una clase de terratenientes absentistas, casi todos árabes cristianos y musulmanes, que luego arrendaban sus propiedades a quienes fueran capaces de introducir mejoras en ellas —sobre todo, sistemas de drenaje y de regadío— y de paso una espectacular apreciación capital. Empezaron los misioneros estadounidenses y los templarios alemanes, seguidos poco después por los judíos.

De ese modo, los *fellahin*, en parte como consecuencia de sus propios actos, pero también por circunstancias completamente fuera de su control, se habían convertido en colonos de unos terratenientes que no habían vivido nunca en sus tierras de las llanuras, de las colinas y de los valles, y que tampoco las habían explotado. Para empezar, la identidad del individuo que vendía o compraba sus tierras —un efendi, un turco, un cónsul francés o un judío de Jerusalén— era una cuestión que resultaba del todo indiferente a los que labraban los campos, a los que echaban la semilla con sus manos abiertas y a los que cuidaban y apacentaban ovejas y cabras, siempre y cuando pudieran salir adelante y proporcionar el necesario sustento a sus familias y a sus poblados. Pero aquellos jóvenes tan precavidos no eran judíos de Jerusalén y eran inmunes a las sacrosantas costumbres antiguas. La convención consuetudinaria dictaba que quienes hubieran sembrado y recolectado un cultivo de verano tenían derecho a seguir trabajando con un cultivo de invierno, y podían disponer de los campos de rastrojos siempre que quisieran para apacentar a sus rebaños. Pero tanto las autoridades locales como los labradores judíos disponían de nuevas versiones de sus derechos, plasmadas en documentos oficiales. Incluso en aquella primera fase surgieron ya hostilidades. Los judíos echaban de sus tierras a los animales que pastaban en ellas, y no dudaban en confiscarlos para que sus amos «aprendieran la lección». Enfurecidos, los aldeanos árabes respondían con ataques violentos, derribando las cabañas y agrediendo físicamente a hombres y mujeres. La situación se agravó debido a la negativa de los colonos a aceptar la oferta habitual de «protección» de vigilantes árabes, prefiriendo, por el contrario,

defenderse solos. Grupos de árabes armados obligaron a los judíos a experimentar en sus propias carnes el coste de rechazar esa protección. Tanto en las guerras por los pastos como en el rechazo de los vigilantes, las sensibilidades de los árabes se vieron ya confundidas, desconcertadas y heridas por la reacción con la que se encontraron. «Se han levantado en armas», decía el agente local de los Amantes de Sión en una carta a Pinsker, allá en Odesa. «Pues ¿cómo podrán sostenerse?» Era una buena pregunta.

A finales de la primavera de 1887, el yate de Edmond de Rothschild atracó frente a Port Said. El barón había venido a inspeccionar los resultados de su «experimento», aunque el viaje había sido guardado en secreto (o al menos eso creía él). En toda la correspondencia mantenida acerca de su viaje insistiría en que lo llamaran «REB» (las iniciales de su nombre, Barón Edmond de Rothschild, invertidas), como si de ese modo fuera a engañar a alguien, o, de hecho, como si le importara a alguien. Bien es cierto que el gobernador otomano, Rauf Pachá, había prohibido cualquier inmigración de los judíos a partir de 1882, con la excepción de los súbditos turcos que se trasladaban de un lugar a otro del Imperio, pero incluso ellos tenían prohibido poseer tierras. De modo que las compras de bienes inmuebles tenían que llevarse a cabo por medio de testaferros locales. Edmond estaba preocupado por no poner en peligro lo que, en cualquier caso, era un punto de apoyo precario en la región, pero exageraba el escándalo que pudiera provocar su presencia en ella. Para los turcos de Jaffa, Jerusalén y Galilea, y prácticamente de todo el resto del mundo, la aparición de un Rothschild era un gran acontecimiento y una gran oportunidad, al margen de lo que pudieran decir a espaldas del barón y una vez que se hubiera marchado.

En cualquier caso, como ese era su gusto, se respetó su pretensión de viajar de incógnito. Desde Jaffa, el barón, con su sombrero panamá y su impecable traje tropical, viajó en compañía de su sufrida esposa, la baronesa Adélaïde, en un coche cerrado, a pesar del calor sofocante, mientras la primera tormenta de siroco de la temporada, el *khamsin*, golpeaba contra las ventanillas sus ráfagas de aire ardiente. En Jerusalén, el barón, como todos los grandes filántropos,

expresó su consternación al ver la pobreza y la ignorancia de sus correligionarios, la degradante dependencia que tenían de las obras de beneficencia, la *haluká*, y declaró las manifestaciones piadosas de rigor acerca de las artes y oficios útiles. Hizo además un poco de turismo judío: visitó el lugar identificado de forma excesivamente optimista como la tumba de Raquel, centro de peregrinación, sobre todo de las mujeres sin hijos; y después el Muro de las Lamentaciones, que Edmond, por supuesto, intentó comprar.

Cuando visitó los asentamientos, el barón no quiso desperdiciar la ocasión. En Rishon LeZion —que, según le habían dicho, se había convertido en un nido de rebeldes— dio en tono imperioso diversas lecciones a los labradores y ordenó a Joseph Feinberg que se marchara del poblado, pues, en su opinión, lo había engañado cuando se habían entrevistado en París. Cuando Feinberg se mostró reacio a hacerlo, Edmond le dijo que en adelante era «hombre muerto». Feinberg respondería más tarde que había informado debidamente de ello a las puertas del cielo, pero que estas le habían mandado de vuelta a la tierra, pues seguía vivo. «Ha debido de haber algún error —dijo Feinberg a los ángeles—. El barón Edmond me declarado muerto, así que seguramente lo estoy.» Ya resultó bastante indignante para el autocrático filántropo tener que dibujar una sonrisa y revocar la sentencia de expulsión. Cuando Edmond emprendió el regreso en 1893, Feinberg, como muchos otros, había abandonado la región por decisión propia.

La tierra comprada para los rumanos en Samaria se había convertido en el poblado de Ekron, así llamado por una antigua ciudad cananea y filistea (Ecrón), aunque después fue precipitadamente rebautizado Zikhron Ya'aqov («Recuerdo de Jacob») en memoria de James, el padre de Edmond. El barón encontró allí muchas cosas de su agrado: una fila de ordenadas casas de ladrillo, cubiertas con tejas flamencas y paredes encaladas, como las del Languedoc o la Provenza, cada una provista de una pequeña cuadra para las herramientas y los animales de tiro. Las viñas crecían y habían logrado sobrevivir; se había construido una planta embotelladora, y en el centro del poblado había una fuente hermosamente

decorada al más puro estilo Rothschild. Guiado por su gerente, Elie Scheid, Edmond dio un banquete en honor de los aldeanos árabes y su jeque con el fin de celebrar el papel que habían desempeñado en el éxito del asentamiento. En aquella única ocasión judíos y árabes intercambiaron sonrisas y anécdotas mientras las estrellas empezaban a brillar en el cielo crepuscular.

V. LOS GADITAS VUELVEN

Horatio Spafford tenía mucha razón en llamar al pequeño grupo de inmigrantes a Jerusalén del que formaba parte «los Vencedores». Junto con su esposa, Anna, había soportado las penalidades de Job, cuando no otras peores. Abogado de éxito, Spafford había invertido en el sector inmobiliario de Chicago para ver cómo su inversión era pasto de las llamas cuando un incendio devoró una gran parte de la ciudad en 1871. Dos años después Anna y sus cuatro hijos zarparon para pasar unas emocionantes vacaciones en Europa. Tras atender sus negocios inmobiliarios, Horatio tenía previsto reunirse con ellos. Pero a mitad de la travesía, el trasatlántico *Ville du Havre* chocó contra un buque británico y se hundió. Anna fue recogida, inconsciente, agarrada a un madero. Sus cuatro hijos desaparecieron. Envió un telegrama a su marido desde Cardiff en que le comunicaba en tono lastimero: «SALVADA YO SOLA. ¿QUÉ HAGO?».

Era una pregunta retórica. Anna Spafford tuvo más hijos, pero sus vidas parecían estar malditas y marcadas por la precariedad: el niño, Horatio Junior, murió a los cuatro años de escarlatina. Aquello bastó para que la pareja abandonara la Iglesia presbiteriana, pero no por ello perdió la esperanza. Antes bien, los Spafford harían buenas obras en Tierra Santa con la esperanza de acelerar la Segunda Venida. Horatio abandonó el despacho de abogados de Chicago y, junto con las dos hijas que habían logrado sobrevivir y trece adultos, emigró a Palestina para hacer realidad su utópica misión cristiana. Alquilieron algunos alojamientos en la Ciudad Vieja de Jerusalén, cerca de la puerta de

Damasco, desde donde la «colonia americana» ofrecía sopa y verduras a los menesterosos.[\[32\]](#)

Durante la Pascua judía de 1882, en uno de sus paseos vespertinos, Horatio y Anna se cruzaron con un grupo de familias acampadas fuera de las murallas de la ciudad. Aquellos desgraciados se encontraban en una situación lamentable: cubiertos de llagas y de moscas, muchos de ellos demacrados, y todos refugiados de mala manera bajo unos cuantos trapos y trozos de tela a modo de rudimentarias tiendas. A primera vista parecían árabes, y de hecho hablaban con un fuerte acento árabe. Pero los largos tirabuzones untados con aceite, sus insólitos tocados, sus largas y pesadas camisas de lana y los brazaletes de plata de las mujeres sugerían otra cosa. Con la ayuda de un intérprete, los Spafford se enteraron de que eran judíos yemeníes. Convencidos de que había llegado el Tiempo Fijado, lo que quedaba de la tribu de Gad debía encaminarse a Jerusalén con el fin de prepararse para el momento mesiánico. La actitud sumisa y la dureza de la prueba eran tan antiguas como la diáspora. Habían venido a pie desde sus poblados yemeníes atravesando Arabia hasta llegar a un puerto del mar Rojo, donde por un precio exorbitante habían comprado pasajes para llegar a Aqaba. Otros judíos les habían advertido de que no intentaran llevar a cabo la travesía, pero ellos habían seguido tenazmente aferrados a sus creencias. Llevaban la Torá grabada en la cabeza y tenían memorizado cada versículo de esta.

Pero eso no sirvió de nada cuando llegaron a Jerusalén. Los habitantes más religiosos de la ciudad rechazaron incluso con violencia su pretensión de ser judíos. ¿Cómo era posible semejante cosa, viendo el color de su piel y la forma bárbara en que se vestían y hablaban? Desesperados y sumidos en la más absoluta indigencia, se habían instalado en los campos en los que los habían encontrado los Spafford o en las cuevas excavadas en la roca situadas cerca del monte de los Olivos y del torrente Cedrón, entre las tumbas de la época de los asmoneos y de los romanos. Pero cuando llegaba el sábado recitaban la Torá, pues nadie podía arrebatárles su sacrosanta memoria. Incluso cuando los oían

hablar en hebreo, los religiosos del barrio judío llamaban a los yemeníes «judíos árabes». Y semejante denominación no pretendía ser un cumplido.

Pero los Vencedores, que antes habían sido presbiterianos, creyeron en los «gaditas», los acogieron y dieron de comer primero a los niños y luego a los adultos. No obstante, dentro de los muros de la Ciudad Vieja, para los guardianes de la ortodoxia aquello solo venía a confirmar el prejuicio que afirmaba que aquellos individuos no podían ser de ninguna manera judíos, pues comían de las cazuelas cristianas.

Los gaditas se quedaron. Los escribas transcribieron los libros santos de memoria. Uno de ellos, por el que los Spafford sentían especial cariño, incapacitado hasta el punto de no poder utilizar ninguna de sus manos, escribía sosteniendo la pluma de ganso con los dedos de los pies. Cientos de individuos, y luego millares, vinieron detrás de aquella primera hornada. En 1900 los judíos yemenitas constituían ya el 10 por ciento de la población judía de Palestina. Construyeron sinagogas y empezaron a recuperar la antigua tradición de la artesanía del oro y la plata. Lo que había sido un refugio temporal en Siloam lo transformaron en su propio poblado, Kfar Hashiloach, con una escuela religiosa para muchachos. Para bien o para mal, se convirtieron en un elemento fijo del itinerario de los fotógrafos viajeros especializados en retratar a los habitantes de Palestina. No tardarían en llegar los tópicos habituales: lo hermosas que eran las mujeres, lo encantadores que eran los niños, lo exóticamente pintorescos que eran los ancianos y rabinos barbudos, lo desenfrenada que era su música, lo picante que era su comida. ¿Quién habría podido pensar que unos tipos tan nobles eran judíos? Y por fin muchos de ellos acabaron en el terreno en el que los dos chicos rusos habían encendido sus hogueras: en Gedera.

Allá en la «colonia americana», un anciano rabino yemení hizo lo que tenía que hacer: componer una bendición *mi sheberach*. «El que bendijo a nuestros padres Abraham, Isaac y Jacob, bendiga, guarde y proteja a Horatio Spafford y a su familia, y a todos los que están unidos a él, pues mostró piedad para con nuestros hijos y nuestros pequeños. Por tanto, que el Señor haga sus días largos

en justicia [...] que en sus días y en los nuestros reciba ayuda Judá y venga el Redentor a Sión. Digamos “Amén”.»

¿Sería ahora?

I. LOS JUDÍOS EN EL CINE

Las películas, las de verdad, con personajes y argumento, comenzaron, en efecto, con la historia de un judío maltratado. El guion lo tenía todo: un protagonista con las manos atadas con grilletes, una esposa valerosamente leal, un hermano resuelto, un granuja con bigote, un disparo, un suicidio. Un final feliz, más o menos. Y, además, todo era verdad, o casi.

Allá donde hubiera un teatro de variedades que se jactara de tener proyectores del cinetoscopio de Thomas Edison, Alfred Dreyfus constituía un éxito de taquilla. Después del vidente tocado con turbante, los números con perros, la soprano entrada en kilos vestida con traje largo y del cómico procaz, se desenrollaba una pantalla en el centro del escenario, se apagaban las luces, empezaba a sonar el ronquido y el zumbido del proyector y ahí estaba. Al punto aparece un oficial de alta graduación que manda escribir algo a un joven capitán, y entonces, con gesto triunfal, ordena detener a un Dreyfus estupefacto. Su letra se parece a la de una nota con los detalles de las maniobras francesas que encontró en la papelera del agregado militar alemán en París una mujer de la limpieza-agente secreto enviada a fisgonear en la embajada. *TRAHISON!* Le ofrecen una pistola para saltarse la tapa de los sesos antes que tener que hacer frente a la ignominia (esta parte se la inventaron), pero nuestro héroe rechaza indignado el arma junto con la acusación injusta. En otra cinta de un minuto de

duración, hoy, por desgracia, perdida, Dreyfus es «degradado» en el patio de la École Militaire. Su espada (medio serrada ya el día anterior por seguridad, para que el ritual proceda conforme al protocolo) se parte de un solo golpe al ser golpeada contra su rodilla por un suboficial. (En realidad, el día en cuestión, el 5 de enero, ese suboficial fue escogido de entre los hombres más altos y robustos disponibles para hacer que el traidor pareciera más encogido por su villanía.) Las charreteras (también ya medio descosidas) son arrancadas de su guerrera. Ahora no es más que un judío traidor, despojado de sus insignias y en toda su infamia. Ha perdido los arreos de la dignidad, pero no la esencia de esta. Y luego miren ustedes otra vez (y pueden hacerlo en YouTube), ahí está, el prisionero solitario en la isla del Diablo, rodeado de una empalizada de dos metros y medio de altura. Es conducido, cargado de cadenas, hasta su cama de hierro, luchando por librarse de este tormento adicional, aunque todo es en vano. Pero ¡esperen un momento! ¡No todo está perdido! La amante esposa, el hermano resuelto y un escritor famoso trabajan de forma incansable para reivindicar su nombre. Se trata todo de un embuste de los militares. Ha habido una falsificación. Se demuestra el encubrimiento; se concede la celebración de un segundo consejo de guerra. ¡Vean ustedes ahora a Dreyfus desembarcar en la costa de Bretaña en medio de una violenta tempestad para acudir a su cita con el destino! Sonrisas amorosas después de la dura tormenta. Tras cuatro años de separación, marido y mujer se funden entre lágrimas en un tierno abrazo conyugal. Pero ¡atención, la villanía acecha en las calles! ¡BANG! (Un disparo sordo.) Una bocanada de humo. El gallardo abogado de la defensa, *maître* Labori, ha sido disparado por la espalda por un vil asesino, pero logra sobrevivir para pelear por su defendido ante el tribunal. Cuando los periodistas se enteran de la noticia, estalla una pelea entre los reporteros favorables a Dreyfus y los que están en su contra. El juicio, celebrado en un *lycée* de Rennes, da comienzo (en dos cintas). ¡Menuda farsa! Los jueces militares, sentados en un alto estrado, dictan un veredicto con el que pretenden salvar la cara, pero que no tiene sentido. Dreyfus es declarado una vez

más culpable, pero con «circunstancias atenuantes». ¿De verdad? En vez de ser condenado a cadena perpetua aislado por completo en la isla del Diablo, deberá permanecer encerrado solo diez años. Nuestro héroe es conducido de nuevo a prisión. ¡No! Algo así lo matará. ¡Ese no puede ser el final!

El público de un extremo a otro de Europa, pero también el del otro lado del Atlántico, podía ver en todas partes, en los teatros de variedades, en las ferias y en los parques de atracciones, aquellas cintas cinematográficas, y las contemplaba con enorme curiosidad, mientras el drama de la «vida real» se desarrollaba ante sus ojos. Apenas dos años después de la invención del cinematógrafo, Georges Méliès ya había comprendido a la perfección el atractivo inmediato del periodismo cinematográfico. No se trataba solo de que la historia fuera reproducida ante los ojos con una vitalidad animada frente a la cual no podía competir pintura ni fotografía alguna. Lo que contaba el cine situaba al espectador ahí, ante la propia escena; lo que contaba el cine decía al espectador lo que era importante. En 1897 y 1898, en su estudio de Montreuil, Méliès había filmado reconstrucciones del hundimiento del buque *Maine* de la Marina estadounidense, que había sido el pretexto para que se desencadenara la guerra entre España y los norteamericanos, y había escenificado diversos episodios bélicos de ese mismo conflicto. La fórmula de las batallas era tan popular que el cineasta continuó usándola con algunas escaramuzas de las fronteras del Raj: taimados pastunes con dientes resplandecientes surgían por detrás de pináculos de cartón piedra, al estilo de Kipling. Para satisfacer el interés local produjo también escenas de la guerra Franco-Prusiana de 1870. Pero entonces, en 1899, Méliès inauguró el género que habría de convertirse en un elemento habitual del cine: el drama de la injusticia.

Las doce películas de un minuto y quince segundos de Méliès sobre Dreyfus serían tanto una obra de convicción personal como de astuto espectáculo comercial. El realizador había sido convertido a la causa del oficial judío y a su urgencia por su primo Adolphe, que pertenecía a la mitad de Francia convencida de que el procesamiento de Dreyfus por filtrar secretos militares a los alemanes

había sido un escándalo judicial. La acusación empezó constituyendo una metedura de pata, pero luego, cuando se conoció la verdad, incluida la identidad del verdadero traidor, el asunto había ido deteriorándose a pasos agigantados hasta convertirse en un caso de encubrimiento, y luego en un montaje criminal. La letra del documento encontrado por una espía francesa en la papelería del agregado militar alemán en la embajada de París no encajaba con la de Dreyfus, por mucho que dijeran las autoridades militares. Gracias a una comparación publicada dos años después en la prensa, cualquiera que tuviera ojos en la cara podía ver que era idéntica a la escritura de otra persona. El verdadero traidor, el comandante Ferdinand Walsin Esterhazy, tenía un hábito muy caro, su afición por las queridas, y para satisfacerlo necesitaba sacar dinero de donde fuera y como fuera. No era el caso de Dreyfus, que era rico por su casa (aunque tenía el hábito de apostar en las carreras de caballos). Se descubrió que Esterhazy había puesto en ridículo a Francia y sus soldados; Dreyfus era un fanático compulsivo del deber patriótico. Uno de ellos había ido hundiéndose cada vez más en la sociedad y dentro del ejército; y el otro había ido ascendiendo. El veredicto dictado no tenía sentido, a menos que el ejército diera por supuesto que un judío agregado a su Estado Mayor constituía, por definición, una anomalía tan grande que tarde o temprano tendría que revelarse como traidor.[\[1\]](#)

Aunque sorprendidos por la evidencia palmaria de la culpabilidad de Esterhazy, los mandamases del ejército se negaron a admitir su error, y mucho menos cualquier tipo de irregularidad. Al fin y al cabo, ¿qué era la vida y la libertad de un judío presuntuoso, incapaz de guardar una verdadera lealtad a su país, ante el honor de su sacrosanta institución? El alto mando se mantuvo en sus trece. Cuando el jefe de la sección de inteligencia del Estado Mayor, el teniente coronel Georges Picquart (alsaciano, como Dreyfus) descubrió la identidad del verdadero traidor y se negó a ocultarla, a pesar de su antisemitismo, no fue felicitado por su perseverancia. Primero fue desterrado a Túnez y, cuando persistió en su actitud, fue detenido bajo la acusación de divulgar secretos militares.

La conspiración para no enmendar la injusticia se desenmascaró por sí sola. Para asegurarse de que la culpabilidad de Dreyfus fuera indiscutible, el comandante Hubert-Joseph Henry, de la sección de estadística del Ministerio de la Guerra, había falsificado una segunda carta, el *petit bleu*, que incriminaba a Dreyfus con nombre y apellidos. Pero, como descubrió Picquart, Henry había hecho una chapuza, componiendo la carta a base de trozos de papel notoriamente distintos. Supuso un verdadero juego de niños poner de manifiesto la falsificación. Henry fue detenido y metido en la cárcel, donde primero confesó y luego se cortó el cuello. Una vez revelado su nombre por la prensa *dreyfusarde*, Esterhazy decidió jugar fuerte y exigió la celebración de un consejo de guerra para limpiar su nombre, tras obtener antes la seguridad de que sería absuelto, como en efecto lo fue.

Pero todos los esfuerzos realizados por acallar el caso, por mantener a Dreyfus languideciendo en la isla del Diablo, confinado en su choza y en su parcelita vallada de cuatro metros cuadrados, comido vivo por las enfermedades tropicales, fracasaron. En noviembre de 1897, el novelista más famoso de Francia, Émile Zola, entró en liza al publicar dos artículos sobre el caso. El primero llevaba por título «Un error judicial», mientras que el segundo era un llamamiento a la juventud de Francia. Zola estaba convirtiendo el caso de un simple error judicial en una prueba de decencia democrática y de justicia. El 13 de enero de 1898, Georges Clemenceau llenó la primera página de su periódico, *L'Aurore*, con una carta al presidente de la república, Félix Faure. El texto era una explosiva denuncia de los «culpables». El ministro de Guerra y el comandante en jefe del ejército eran acusados por Zola de obstrucción a la justicia. Era solo por ser judío, decía el escritor, por lo que Dreyfus había sido identificado como traidor, y era solo por el azote del antisemitismo por lo que la acusación había tenido credibilidad. Fue Clemenceau el que tuvo la idea de poner un gigantesco titular en primera página que bramaba: «J'Accuse...!».

Solo ese día Clemenceau vendió 300.000 ejemplares de su periódico. Zola había lanzado el guante, retando a sus enemigos a que lo procesaran por

difamación. Al mes siguiente vio su deseo cumplido, en medio de escenas de tal escándalo y alboroto que turbaron incluso al célebre escritor, que más adelante fue hallado culpable de los cargos y condenado a un año de cárcel. Estallaron violentos disturbios anti- Zola y antisemitas en setenta ciudades grandes y pequeñas de toda Francia.[2] En Nantes, tres mil manifestantes perpetraron actos de pillaje, amenazaron al rabino de la ciudad y golpearon a los propietarios de varias tiendas; en Angers miles de individuos se desmandaron durante varios días seguidos.[3] Hubo escándalos similares en Lyon, Dinant, Dijon y Aviñón. Los ataques más violentos tuvieron lugar en Orán y en Argel, donde el virulento antisemita Max Régis atizó el estallido de un auténtico pogromo contra la comunidad judía de la ciudad. Una enorme multitud desfiló por las calles de la capital argelina cantando:

*¡Muerte a los judíos,
muerte a los judíos!
Hay que colgarlos
de las narices.*

Más adelante ese mismo año, cuando el fundador de la Liga Antisemita de Francia, Édouard Drumont, tuvo problemas financieros, Régis se encargó de que fuera elegido diputado de la Asamblea Legislativa por la circunscripción de Argel. El antisemitismo moderno desembocó en el tradicional desdén islámico por los judíos y el judaísmo, y se aposentó en la corriente sanguínea de la cultura magrebí con una fuerza permanente y maléfica. Zola apeló la sentencia dictada contra él, pero después de que su último intento fuera rechazado, abandonó el país precipitadamente antes de ser conducido a prisión, y así el 19 de julio apareció en la Victoria Station de Londres. Pasó varios meses en el exilio hasta que pudo regresar a Francia. Mejor un invierno gris en el barrio residencial de los suburbios de Upper Norwood, con sir Arthur Conan Doyle como vecino, que la cárcel.[4]

La cruzada de Zola no fue el comienzo, sino la culminación de la campaña en pro de la vindicación de Alfred Dreyfus, cuya esposa, Lucie, y cuyo hermano, Mathieu, no habían dudado ni por un momento de la inocencia del capitán. Durante más o menos un año después de la traumática degradación pública producida en enero de 1895 habían hecho lo posible por mantener abierto el caso a través de los canales convencionales. En 1896, Lucie había escrito a la Cámara de los Diputados para solicitar su revisión. Cuando vio que ese planteamiento no conducía a ninguna parte, Mathieu contrató al escritor judío y anarquista Bernard Lazare, que fue el primero en publicar la verdad evidente, pero todavía no expresada por nadie: que era tan solo la condición de judío de Dreyfus lo que había hecho de él el chivo expiatorio de la traición de otro.

Era un soldado, pero era un judío, y es por ser judío por lo que ha sido perseguido. Por ser judío fue detenido, por ser judío fue juzgado, por ser judío fue condenado, por ser judío no puede hacerse oír en su favor la voz de la justicia y la verdad, y la responsabilidad de la condena de este inocente recae por completo en aquellos que la han provocado con sus incitaciones indignas, con sus mentiras y sus calumnias. Por culpa de esos hombres fue posible semejante juicio, por culpa suya no ha podido penetrar la luz en el espíritu de todo el mundo. Necesitaban su propio traidor judío para sustituir al Judas clásico, un traidor judío al que poder recordar constantemente, cada día, para hacer recaer su oprobio en toda una raza.[\[5\]](#)

No era más que la verdad. El periodista y novelista Maurice Barrès había reconocido con toda tranquilidad: «No necesito a nadie que me diga por qué Dreyfus ha cometido traición. Concluyo que es capaz de cometer traición por la raza a la que pertenece».[\[6\]](#)

Otros empezaron a entrar en liza en ayuda de Dreyfus. Entre ellos hubo algunos que no eran judíos, como el político Auguste Scheurer-Kestner, detalle tanto más elocuente por cuanto, como Dreyfus, era originario de Alsacia, anexionada por aquel entonces a Alemania, núcleo durante muchas generaciones del tipo de judeofobia que daba por supuesto que un judío era incapaz de abrigar sentimientos de lealtad patriótica. Pero toda la historia de la familia Dreyfus desmentía semejante aserto, antes bien, había sido una larga afirmación de la

promesa de la emancipación de la Revolución, de la identidad sin el menor problema de los franceses y las francesas de religión judía. Tras la anexión de 1870, el padre de Alfred había trasladado su empresa textil y su hogar a Francia, cuando le habría resultado más fácil quedarse en la nueva Alemania. Todos los judíos que se unieron a la causa de la exoneración de Alfred compartían la misma apasionada fe en que pertenecían por completo a Francia. Joseph Reinach, diputado del parlamento por Digne, era el director del diario *La République Française*, de carácter intensamente patriótico; su hermano Salomon, arqueólogo, pese a ser llamado por Drumont «un pequeño y sucio judío de Hamburgo», había sido el cofundador de la *École du Louvre*. Y su amigo, el rabino mayor Zadoc Kahn, había sido un auténtico pilar de la integración.

De ese modo, al tiempo que el caso contra Dreyfus empezaba a desgastarse, el asunto se convertía en algo más importante que el mero trato dispensado al judío; se trataba más bien de la cuestión: ¿qué es Francia, sus antiguas tradiciones o sus principios republicanos? Sobre este asunto de identidad nacional el país estaba dividido, convirtiendo en enemigos a los amigos y malquistando a antiguos compañeros de armas y familiares. Edgar Degas, que desde la infancia había sido íntimo amigo de Daniel Halévy, se volvió un violento *anti-dreyfusard* que mandaba a su criada Zoé que todas las mañanas, a la hora del desayuno, le leyera la prensa antisemita. Camille Pissarro, que era judío, pero que había dibujado algunas caricaturas del sombrío mundo de las finanzas, se convirtió en un gran defensor de Dreyfus, lo mismo que su hijo Lucien. Claude Monet, Félix Vallotton, Mary Cassatt y Édouard Vuillard estaban a favor de Dreyfus; Pierre-Auguste Renoir, Jean-Louis Forain y Paul Cézanne estaban enconadamente en contra. Los escritores dejaron de hablarse, como no fuera en el marco de insultantes polémicas. Charles Péguy, Anatole France y el judío Marcel Proust, que escribían para *La Revue Blanche*, se pusieron todos de parte de Dreyfus, mientras que Maurice Barrès y Léon Daudet eran violentamente hostiles a su persona.^[7] Para uno de los bandos, el sagrado honor

de las instituciones tradicionales, ante todo del ejército, era el bien supremo, y sus seguidores dieron todos su apoyo a la *Ligue des Patriotes* del poeta Paul Déroulède. Para el bando contrario, que expresaba su credo en las publicaciones de la *Société des Droits de l'Homme*, Francia era la Revolución —igualdad de derechos de los ciudadanos ante la justicia republicana— o no era nada. «Es un crimen —había escrito Zola en su gran diatriba— envenenar a los pequeños y los humildes, exacerbar las pasiones de reacción y de intolerancia, protegiéndose detrás del odioso antisemitismo, enfermedad de la que morirá la Francia liberal de los derechos humanos, si no se cura de ella.»

Aquella fue una de las batallas entre escritores que atrapó la imaginación del primer realizador de docudramas. En 1898, en el momento culminante del escándalo de Zola, la firma British Mutoscope and Biograph Company decidió convertir el duelo polémico entre el vitriólico antisemita Henri Rochefort y Émile Zola en una verdadera pelea. Los actores que interpretaban los papeles de Zola y Rochefort arremetían y embestían uno contra otro con sus floretes, en un choque de espadas sin fin. Poco importaba que aquel duelo (a diferencia del que enfrentó a Georges Clemenceau y a Drumont) no se produjera nunca: la película podía hacerse pasar por *réalité*.

Pero fue la explosiva noticia del regreso de Dreyfus a Francia en el verano de 1899 para comparecer ante un segundo consejo de guerra en Rennes la que convirtió el caso Dreyfus en una revolución mediática. Los *dreyfusards*, como Georges Méliès, que había comenzado su carrera como caricaturista, se dieron cuenta de que los antisemitas habían hecho un uso muy eficaz del objetivo popular de la industria editorial: caricaturas grotescas con toda la variedad de monstruos y víctimas propias de este estilo. En esos periódicos y revistas ya pueden ustedes figurarse a quién se echaba la culpa de la quiebra de un banco católico, la Union Générale, fundado expresamente para liberar las finanzas de lo que ellos llamaban el dominio de los Rothschild. «Los judíos mataron a la Union Générale», decía el tópico de rigor. Seis años más tarde, la quiebra comparable de la Compañía del Canal de Panamá, que provocó la ruina de cerca

de ochocientos mil inversores, se dijo también que fue culpa de una conspiración global de financieros judíos. En realidad, Cornelius Herz y el barón Jacques Reinach no habían sido los directores de la firma, pero sí el conducto financiero usado por la Asamblea Legislativa que había autorizado la salida a bolsa de la compañía. En el desastre participaron muchos más actores no judíos que judíos. Pero ¿qué importancia tenía ese detalle? El suicidio de Reinach se tomó como una confesión de la culpabilidad de los últimos.

El gran productor teatral del antisemitismo de masas, Édouard Drumont, había publicado su panfleto *La France juive*, lleno de ilustraciones escabrosas, poco después del fiasco de la Union Générale. Se trataba de un *totum revolutum* en el que aparecían todos los venerables motivos del odio judeófobo: los asesinos de Cristo, los vampiros económicos, los seres infrahumanos, los dueños de Francia, los reptiles que rezumaban baba y engordados con la sangre de sus víctimas. El libro llegó a vender cien mil copias durante su primer año de vida, convirtiéndose de lejos en el mayor éxito de ventas del siglo, y se hicieron cien reimpressiones y traducciones a varias lenguas extranjeras en todo el mundo. Bastante antes de que apareciera *Mein Kampf*, *La France juive* supuso la invitación al exterminio.

Pero no se salió del todo con la suya. En 1892, dos años antes de que estallara el caso Dreyfus, Drumont ya había avisado de que cualquier oficial judío del ejército estaba condenado a convertirse tarde o temprano en un traidor. Sin embargo, en el ejército francés había unos trescientos oficiales judíos, y algunos se tomaron a pecho sus palabras y reaccionaron retando a su calumniador a duelo, exactamente lo que se decía que los judíos no eran capaces de hacer, pues eran demasiado débiles y demasiado cobardes para que ni siquiera se les pasara por la imaginación semejante cosa. El 1 de junio de 1892, André Crémieux de Foa, perteneciente a la dinastía de los Crémieux, cuya ascensión en la vida pública simbolizaba el éxito de la emancipación, se enfrentó a Drumont a golpe de sable. El duelo se interrumpió cuando ambas partes resultaron heridas. Insatisfecho con el resultado, Drumont pidió a un sustituto, el marqués de

Morès, que se batiera en duelo con otro oficial judío, Armand Mayer, en la Île de la Jatte. Morès era por derecho propio un personaje extraordinario que había ido a Estados Unidos a recomponer su aristocrática fortuna, por entonces ya dilapidada. La empresa de cría de ganado que montó en Dakota del Norte salió bastante bien, pero fracasó cuando intentó emprender una integración vertical del negocio, asumiendo directamente todas las actividades propias de la industria cárnica —producción, sacrificio, procesamiento y distribución— al chocar con los grandes industriales de Chicago, y en efecto echó la culpa de su fracaso a los judíos que dirigían la economía estadounidense. De vuelta en Francia, su objetivo fue renovar la imagen de la nobleza como casta de guerreros encargados de enfrentarse a los judíos. Lo menos que podía hacer, por tanto, era enfrentarse a Armand Mayer, el oficial judío, arribista e intrínsecamente traidor. No fue una pelea justa, pues antes de que diera comienzo el duelo Mayer se había herido en el brazo, pero, consciente de la previsible imputación de cobardía, el judío, insensato, siguió adelante. Al cabo de cinco segundos el arma de Morès había atravesado el pulmón y la espina dorsal de Mayer, que murió en el hospital esa misma tarde. Morès fue detenido por homicidio, juzgado y, por supuesto, absuelto. El rabino mayor de París, Zadoc Kahn, presidió el funeral de Mayer, pero lo más sorprendente fue que miles de personas —algunos dijeron que veinte mil, otros incluso que cien mil— asistieron al entierro, en una evidente manifestación de solidaridad frente a los antisemitas.

Durante algún tiempo dio la sensación de que Drumont y su causa habían pasado a la defensiva, y de que su periódico, *La Libre Parole*, tenía dificultades económicas. Dreyfus, por tanto, llegó como llovido del cielo. *La Libre Parole* dio la noticia de que el culpable era un judío y, luego, durante años, no tuvo reparos en afirmar que los judíos eran por naturaleza incapaces de lealtad. «Llevo ocho años diciendo que los judíos son traidores», tronaba Drumont. El texto de *La Libre Parole* aparecía por entonces ilustrado con escabrosos dibujos que mostraban todo el bestiario de las caricaturas antisemitas: una gigantesca araña judía atrapando a Francia en su repugnante red peluda, o el vampiro judío

clavando sus colmillos y sus garras en el cuerpo indefenso de sus víctimas francesas. Siguiendo el ejemplo de las antiguas demonologías cristianas que presentaban a los judíos como cómplices de Lucifer, los hebreos eran presentados como un hatajo de conspiradores satánicos. Sus celebraciones del sábado eran un rito misterioso; sus libros estaban llenos de conjuros y estratagemas criminales; su presa constante eran las vidas de los cristianos inocentes. La portada de *La Libre Parole* del 7 de noviembre de 1894, dieciséis días después de que Drumont identificara a Dreyfus como «traidor», mostraba a dos judíos intentando lavarse las manos y limpiar sus ropas de sangre. El letrero que acompañaba el dibujo decía: «Judíos, para nosotros en Francia solo la sangre puede hacer desaparecer una mancha como esa».[8] Toda aquella fantasmagoría encajaba a la perfección con el gusto *fin de siècle* por lo macabro y lo horrendo: monstruos caminando entre nosotros, con chaleco y polainas. Luego estaba la poderosa carga escatológica de las viñetas. Cuando no era representado como un cerdo, Zola aparecía a menudo desnudo de cintura para abajo en el retrete agarrando entre las manos un muñeco con la figura de Dreyfus. En otra imagen el cerdo Zola, en posición de hacer de vientre, ensucia con sus excrementos el mapa de Francia.[9]

«J'Accuse!...» compensaba en cierto modo el desequilibrio de sensibilidades. Pero el tono de los *dreyfusards* era sentencioso. Los defensores de la causa de Dreyfus se especializaron en lanzar nobles llamamientos a la decencia civil, al espíritu eterno de la Revolución. Muchas de esas primeras llamadas se hicieron en las páginas de periódicos y revistas dirigidos a la sociedad ilustrada y, por lo tanto, de circulación reducida, aunque al cabo de poco tiempo algunas publicaciones ilustradas como *Le Sifflet* competirían con su rival, *Psst*, por obtener la atención de las masas. En su mayor parte las polémicas de los *dreyfusards* eran demasiado correctas para añadir imágenes impactantes, excepto cuando intentaban atacar el oscurantismo clerical y cuando la labor encubridora del ejército se demostró demasiado vil para ser pasada por alto.

Como muchos franceses, Georges Méliès se había mostrado más bien

impasible ante la suerte de Dreyfus, aunque el espectáculo del oficial judío manteniendo su dignidad durante la monstruosa ceremonia de degradación celebrada en la École Militaire había constituido un drama extraordinario. Pero cuando su primo Adolphe lo convenció de la inocencia de Dreyfus, realizó los cortos de un minuto de duración que dieron a la causa el poder de persuasión del espectáculo popular, entre otras cosas porque las películas podían comprarse de una en una o en conjunto. De un modo u otro los judíos y el cine estaban destinados a ir de la mano.

Méliès filmó *L’Affaire Dreyfus* durante los meses de agosto y septiembre de 1899 en su estudio, hecho a medida, con las paredes interiores de cristal, en Montreuil, a las afueras de París. Utilizó las fotografías de los periódicos como base para sus reconstrucciones dramatizadas, y dio el papel del protagonista encarcelado a un obrero metalúrgico de la localidad basándose en su parecido físico con Alfred Dreyfus, más que en su especial talento interpretativo. A mitad de la filmación, la mandíbula del obrero se inflamó a consecuencia de la aparición repentina de un flemón, lo que supuso que Méliès solo pudiera retratar el lado bueno de su cara. No obstante, los pequeños trocitos de película, filmados en el gigantesco formato de 68 milímetros, resultan brillantes por su inmediatez dramática. Méliès no tuvo casi necesidad de exagerar nada para presentar una emocionante película de acción. Él mismo hizo el papel de *maître* Labori, uno de los dos abogados defensores de Dreyfus en el juicio, y el supuesto objetivo del asesino de Rennes que lo tiroteó. Las películas tenían todo lo que se esperaba del teatro popular: ternura conyugal, una conspiración maléfica, un encarcelamiento inhumano y un protagonista impenetrablemente estoico. Y a diferencia del teatro, las películas podían viajar, y de hecho viajaban. Desde San Francisco hasta Odesa eran pasadas una y otra vez. El hecho de que hubiera una gran concentración de protesta en Hyde Park por la sentencia a todas luces absurda dictada en el segundo juicio se debió a que la gente había conocido a Dreyfus por el cine.

La afición por Dreyfus se volvió intercontinental. Uno de los fotógrafos de

Louis Lumière, Francis Doublier, recordaba en sus memorias que estaba viajando por Ucrania en 1898 cuando se dio cuenta de que el público asistente a su charla sobre el caso Dreyfus en Zhitómir (localidad con una numerosa población judía) estaba ansioso por ver aquella trama desarrollada en la pantalla. Amablemente Doublier improvisó un falso espectáculo utilizando algunas viejas filmaciones de soldados, fingiendo que formaban parte de la historia de Dreyfus, pero, como no podía ser de otra forma, resultó que en la ciudad había un sabelotodo que dijo que algunas escenas (la degradación), supuestamente filmadas en directo, habían tenido lugar antes de que estuvieran disponibles las primeras cámaras cinematográficas allá por 1895.

La sed de películas sobre Dreyfus no sería satisfecha solo por Méliès. Más o menos por esa misma época Charles y Émile Pathé empezaron a filmar sus propias reconstrucciones de docudramas. En 1907 volvieron a tratar la historia con una película que ya incluía la exoneración de Dreyfus y su readmisión ceremonial como oficial del ejército, que tuvo lugar en la misma plaza de armas de la École Militaire que había sido testigo de su degradación doce años antes. Más revolucionario todavía fue el primer noticiario cinematográfico rodado auténticamente *in situ* que realizó la sucursal francesa de la British Mutoscope and Biograph Company, que decidió poner ante los ojos del público no ya a actores, sino la mismísima realidad.

La ciudad bretona de Rennes, escenario del juicio, se llenó de periodistas y fotógrafos procedentes de todos los rincones del globo. El paseo diario de Lucie, acompañada de Mathieu Dreyfus, para visitar a Alfred durante el confinamiento al que se vio sometido antes de su segundo juicio, dio a un temerario operador de cámara de la Mutoscope una ocasión valiosísima de realizar una filmación de gran interés humano. Pero la búsqueda del santo grial cinematográfico sería la filmación del propio Dreyfus. Temerosas de que la contemplación del prisionero —muy demacrado y envejecido a consecuencia de las duras pruebas pasadas en la isla del Diablo— generara las simpatías del público, las autoridades militares habían cubierto las ventanas de su celda con tablas. Por si algún fotógrafo audaz

intentaba filmar a Dreyfus durante los breves paseos que le permitían dar para hacer ejercicio, esas mismas autoridades cubrieron el espacio asignado para ello con un toldo. Haciendo oídos sordos a los ruegos de Lucie y de Mathieu, que le pedían que dejara tranquila a la familia, el operador más intrépido, un tal monsieur Orde, que había ido cargado con su enorme cámara de la Biograph por las calles de Rennes, no se dejó amilanar y organizó la erección de un andamio encima del tejado de una casa situada enfrente del lugar en que se hallaba confinado Dreyfus. Durante un breve instante su esfuerzo se vio recompensado con la captación de la imagen del héroe trágico que todo el mundo deseaba ver.

Y ¿qué revelaban aquellas imágenes temblorosas más allá del humo azul de los proyectores? ¿Por qué? Dreyfus era solo un hombre como todos los demás. Ni siquiera tenía mucho aspecto de judío. A pesar de las fotografías, fácilmente accesibles, las innumerables caricaturas del «traidor» habían alterado su aspecto para adaptarlo mejor al estereotipo antisemita. Como era bien sabido, todos los judíos tenían nariz ganchuda, así que el Dreyfus de las viñetas era provisto de una. Pero aquel hombre, el judío de las películas —y el del revoltijo de fotograbados que circulaban por todo el planeta—, tenía una nariz lo bastante fina como para andar por ahí con su actitud solemne y esmerada, y sus anteojos. Esa afirmación de humanidad corriente estaba muy bien, pues el periodo que siguió al juicio de Zola y el suicidio de Henry, el falsificador de las pruebas, había visto una ola de antisemitismo que iba más allá de los estereotipos habituales para aproximarse a la patología moderna. En su afán de encontrar ocasiones de influir en la opinión pública, Drumont había tenido la astuta idea de convertir a la viuda de Henry en una mujer apenada, tan fiel y tan maltratada como Lucie Dreyfus, cuya constancia se había convertido en una leyenda para el bando contrario. Recibió un regalo inesperado cuando Scheurer-Kestner dio un paso excesivo al dar a entender que Henry no solo había participado en la labor de encubrimiento, sino que había intervenido en la conspiración traicionera de Esterhazy. Drumont pudo entonces lanzar un llamamiento público en pro de un «monumento a Henry»: una provisión de fondos con los que ayudar a la viuda y

pagar los costes legales que conllevara limpiar el nombre del difunto.

El «monumento a Henry» atrajo enseguida a 25.000 suscriptores. Drumont publicó sus nombres, distribuidos por clase social o por profesión —la Iglesia, la aristocracia, el ejército, etcétera— junto con los comentarios que quisieran hacer además de la donación de dinero. Esos comentarios constituyen un inventario de insultos deshumanizadores contra los judíos, llamados a menudo en el argot antisemita «youtres» o «youpins». Las muestras de demonización fueron tan violentas que el poeta favorable a Dreyfus Pierre Quillard las reprodujo *verbatim* en su diario como forma de provocar el horror y la vergüenza en el público todavía indeciso. En concomitancia con el nuevo vocabulario del antisemitismo iría el habitual colorido biológico-zoológico-bacteriológico de los insultos. Los judíos eran los «gusanos cosmopolitas», «la filoxera del comercio», monos, serpientes, buitres, microbios purulentos, contagios ambulantes. Francia tenía que protegerse de esos parásitos contaminantes expulsándolos en masa del país. Una vez obligados a llevar ropas amarillas y debidamente apresados, podrían ser despachados a su «preciosa Judea», al Sáhara o a la isla del Diablo. Habría sido mejor que alguien organizara una movilización masiva de las carretas necesarias para su deportación. O, si la logística resultaba demasiado complicada, tan solo habría que acabar con ellos, físicamente, allí donde los encontrarán.

La forma en que había que deshacerse de aquellos sucios *youtres* ofrecía una rica variedad de sugerencias. Había que coserles la boca, había que hacerles saltar los ojos, había que cortarles o aplastarles la nariz, había que arrancarles los dientes. Había que meterlos en un barreño de aceite hirviendo, había que bañarlos en ácido, había que hacer con ellos picadillo, salchicha blanca (*boudin blanc*), callos, *pâté*, o convertirlos en comida para perros (si algún can que se respetara a sí mismo se atrevía a comérselos). Había que desangrarlos, desollarlos, guillotinarlos, quemarlos vivos en hornos de vidrio, envenenarlos con estricnina o matarratas; se podrían curtir sus pieles y hacer con ellas tambores militares, botas o pergaminos para escribir. Como les gustaba tanto la música, podrían fabricarse cuerdas de violonchelo y de violín con sus tripas. Un

estudiante de medicina que se identificaba orgullosamente como antisemita pretendía que, en vez de «conejos inocentes», se utilizaran judíos para las vivisecciones de las clases de anatomía; otro, en cambio, decía que sus pieles eran demasiado duras y su olor demasiado nauseabundo para que semejante idea fuera práctica. «Yo no haría daño a una mosca —escribía otro—, pero digo: “¡Muerte a los judíos!”.» Una madre orgullosa decía que se encargaría de criar a su hijita Germaine, de solo cinco días, como una buena antisemita. En la sección correspondiente a las fuerzas armadas unos individuos que se identificaban como un grupo de oficiales, acantonados en la frontera de la *patrie*, comunicaban que «guardaban con impaciencia la orden de poner a prueba las últimas piezas de artillería contra los cien mil judíos que están envenenando el país». El clero, encabezado por la orden antisemita de los asuncionistas y su periódico *La Croix*, mantenía, a nivel diocesano, un tono más decoroso. Pero, a medida que iba bajándose en la escala social, había *curés de campagne* (curas de pueblo) que no tenían el menor reparo en «desear el exterminio» de los judíos, a los cuales a menudo añadían la otra gran pesadilla de la paranoia católica: los masones. «Exterminio» es un término que aparece con descarada frecuencia en casi todas las categorías: la «nobleza», la justicia, la medicina, las escuelas e institutos, las universidades y por supuesto los escritores. Un tal Michelin de Tours declaraba que «ver al último *youtre* exhalar su último suspiro hará que nosotros exhalamos un suspiro de alivio». Otros decían que ofrecían donativos no solo destinados a la infortunada viuda de Henry y a la erección de su monumento, sino también para «comprar sogas con las que ahorcar a todos los judíos».

En efecto, Pierre Quillard pensaba que al publicar toda aquella efusión de odio enloquecido podía influir en los indecisos e inducirlos a apartarse de la violencia y unirse al bando de la decencia. Se equivocaba. Ese desenmascaramiento no hizo más que reforzar la malévolamente alegre. Una infección monstruosamente inflamada rompió la frágil membrana de la civilización, y empezó a pudrir las estructuras políticas de la época moderna.[\[10\]](#)

II. SE LEVANTA UN TELÓN

¿Era eso, la victimización de un capitán con gafas proyectada en una pantalla, lo que se requería para hacer de la historia de los judíos la historia de la humanidad? Tan solo se conserva de él una sola fotografía granulada, tomada por detrás de unos espectadores que tienen la cara pegada a la verja del patio. Esto hace que el tema de la fotografía sean tanto los espectadores como el propio acto de la degradación. Maurice Barrès, autor de *El culto del yo* y director de *La Cocarde* («La escarapela»), calificó el espectáculo de más interesante que asistir a una ejecución en la guillotina. El objeto de semejante interés, por supuesto, debía ser el judío degradado, y el entusiasmo de contemplar ese espectáculo venía a refrescar la antigua tradición de ver a los judíos humillados: los autos de fe, la quema de brujas en Mantua, los «juegos de los judíos» de Roma; todo por unos cuantos chillidos y carcajadas. Un articulista de la British Photographic Society, dándose cuenta del potencial de ese interés indirecto y malévolamente del nuevo medio de comunicación, comentaba la fotografía y la llamaba «persecución en fotografía».[11] Ello, sin embargo, no impidió que la imagen viajara a todas partes, a pesar de la prohibición vigente en Francia de tomar fotografías de acontecimientos públicos por el estilo, que impedía su divulgación en el país donde más habría importado.

En 1895, después de que Dreyfus fuera quitado de en medio y encerrado en la isla del Diablo, el caso se calmó. Nadie, fuera de los jueces militares, sabía que el capitán judío había sido condenado sin contemplar el que, según se afirmaba, constituía un «expediente secreto» incriminatorio. Sin embargo, a finales de 1896, tras la publicación del panfleto elocuentemente indignado de Bernard Lazare, el caso empezó a convertirse en el *affaire*. Cuando Zola se sumó a la campaña un año más tarde, todo el asunto se universalizó, pasando más allá de los judíos para convertirse en una profecía precautoria de lo que podía reservar el siglo que estaba a punto de empezar. ¿Quedaba por venir una lucha entre la

decencia democrática y los prejuicios viscerales, entre la razón y la pasión, entre la justicia y la solidaridad tribal? Zola pensaba desde luego que así era, y llegó incluso a afirmar que la propia supervivencia de la Tercera República giraba en torno al reconocimiento y la corrección de la indecencia del antisemitismo. Por supuesto que sus enemigos, como Édouard Drumont, pensaban justamente lo contrario: estaban convencidos de que Francia, cuando no toda Europa, perecería si no se solucionaba el problema de los judíos... Si no se les ponía freno, si no eran quitados de en medio, si no eran eliminados. Para sus antagonistas, lo que estaba en juego era el carácter del Estado-nación moderno: ¿qué podía salir de la atrofia y el eventual colapso de los imperios dinásticos? ¿Se basarían las naciones que los sucedieran en la ética o en consideraciones étnicas, en leyendas tribales o en principios constitucionales? ¿Serían configuradas por los conceptos de igualdad de los ciudadanos, propios de la Ilustración, o por la comunión mística de la raza, la sangre, la geografía y la memoria? En una conmovedora carta a su esposa desde la prisión, Dreyfus expresaba su perplejidad ante el hecho de que la Ilustración, cuyo hincapié en la razón había venerado toda su vida, hubiera sido ignorada de una manera tan brutal. Lo que estaba en cuestión no era solo «¿Pueden los judíos ser verdaderamente franceses (o alemanes o rusos o británicos)?». La discusión se convirtió en un debate en torno a las raíces, en una discusión en la que los judíos errantes, cosmopolitas, siempre acusados de no tener raíces, se veían condenados a ponerse a la defensiva. El escritor y político ultramonárquico Léon Daudet insistía en que Dreyfus, por mucho que dijera lo contrario, «no era francés», y extendía esta idea a cualquiera que creyera de forma ingenua en su inocencia. Barrès admitía en tono de burla la sinceridad de Zola y su defensa de Dreyfus, pero solo porque esa postura tan clara ponía de manifiesto el embarazoso hecho de que Zola en realidad tampoco era francés. En cuanto a Barrès, había nacido en Auvernia, pero su familia era originaria de Lorena, uno de los departamentos fronterizos del este de Francia que habían pasado a Alemania en 1870 y que seguían siendo el escenario de una virulenta guerra cultural. Había una barrera, decía Barrès, que lo separaba de

Zola. «¿Cuál es esa barrera? Son los Alpes [...] porque su padre y todos sus antepasados eran venecianos. Émile Zola piensa como un veneciano desarraigado.»[\[12\]](#)

En la mentalidad de los ultranacionalistas como Barrès, la geografía y la historia eran materia de indiferencia para los judíos. Su única patria era el reino del dinero. Yendo de un lado a otro siguiendo sus destellos, se buscaban unos a otros por doquier. *Ergo*, un judío era incapaz de sentir patriotismo, pues ello suponía un apego profundamente arraigado a un determinado país. El delito de Dreyfus, pues, había sido vestir el uniforme francés, cuando biológicamente era incapaz de encarnar la lealtad que dicho uniforme simbolizaba. El hecho de que Dreyfus protestara, levantando la voz tanto como era capaz en el momento mismo de su caída, y de que reafirmara su inquebrantable lealtad a la patria y al ejército, Barrès y sus secuaces lo interpretaban como un signo más de la facilidad que tenían los judíos para la mascarada. La máscara, detrás de la cual se hallaba el semblante del monstruo, se convertiría en un tema favorito de los caricaturistas antisemitas.[\[13\]](#)

Pero cuando lo vieron aquella mañana gris de invierno del 5 de enero de 1895, no todos pensaron que Dreyfus llevaba máscara. Su estoicismo durante la ceremonia de degradación, mientras la muchedumbre gritaba «¡Judas!» y «¡Muerte a los judíos!», no parecía forzado y, de hecho, daba la impresión de ser lo que habría cabido esperar de la compostura militar. La sobriedad de Dreyfus ponía en evidencia las expectativas de los antisemitas. Se suponía que los judíos, incluso cuando no eran traidores, eran excesivamente nerviosos, gesticulaban y se mostraban inquietos. ¿Dónde estaba, pues, ese ser lleno de remordimientos, destrozado, vencido por la humillación? ¿Y por qué Dreyfus no lloraba, en vez de permanecer con los ojos visiblemente secos a lo largo de aquella siniestra prueba de quince minutos de duración? Para empeorar las cosas, el hombre se negó a interpretar el papel del degenerado sobrecoigido. Mantuvo la cabeza alta, desafiando la orden de permanecer humildemente mudo, manifestando en voz alta su inocencia y su lealtad a Francia y al ejército. Tras abandonar la plaza de

armas bajo vigilancia, pasando ante un grupo de espectadores que gritaban «¡Judas!», Dreyfus tuvo incluso la temeridad de decir: «¡Les prohíbo que insulten a un hombre inocente!».

El estoicismo de Dreyfus obligó a los espectadores menos compasivos a cambiar de rumbo y a tratar su falta de emotividad como un signo de anormalidad. Léon Daudet lo calificaba de «un monigote rígido», antes de recaer en la zoología del insulto creada por Toussenel y decir que no era más que «un zorro». ¿O estaría acaso hecho de piedra? El reportero de *Le Matin* lo describía, no precisamente en términos halagadores, como «una estatua viviente». «¿Siente algo? ¿Es siquiera consciente?» Otros atribuían el autodomínio inhumano de Dreyfus a su carácter «germánico». Según Barrès, lo delataba su tez «cenicienta», el «color de la traición», pues la suya era la palidez de un «desecho del gueto». Otros creyeron detectar en él una ligera cojera. Los que adoptaron una postura neutral, en cambio, reaccionaron de manera distinta ante la extraordinaria compostura de Dreyfus. Uno de ellos, el corresponsal en París del periódico vienés *Neue Freie Presse* (dirigido por los judíos Moritz Benedikt y Eduard Bacher, pero cuidadosamente imparcial), escribía en su informe que, al entrar en el patio, «Dreyfus se puso a andar como un hombre convencido de su inocencia», y que «la actitud extrañamente resuelta del capitán degradado [...] produjo una profunda impresión en muchos testigos».[14]

Cuatro años después, en 1899, ese mismo periodista, Theodor Herzl, insistiría en que el caso Dreyfus había supuesto para él una auténtica epifanía, el momento en el que se había vuelto sionista. Pero quizá fuera por su parte una proyección en retrospectiva de lo ocurrido. Como han señalado Jacques Kornberg y Shlomo Avineri, el caso casi no aparece reflejado ni en sus diarios ni en su correspondencia en esa época.[15] Pero por supuesto cabría decir lo mismo de muchos de los *dreyfusards* más aguerridos que, antes de que Bernard Lazare lanzara su andanada contra el ejército, no tenían ni la menor idea de la envergadura de la conspiración, ni del antisemitismo que la movía. En realidad, Herzl conoció a Lazare en el otoño de 1896, se mostró muy favorablemente

impresionado por él y en el mes de noviembre, adelantándose a la opinión pública, anotó en su diario que era muy probable que Dreyfus fuera en realidad inocente.[\[16\]](#)

Se ha gastado mucha energía historiográfica en averiguar si fue París o Viena, Dreyfus o la demagogia del Partido Socialcristiano y su antisemitismo, lo que influyó de manera más decisiva en la epifanía sionista de Herzl. Pero ni uno ni otro escenario son excluyentes. Entre 1893 y 1895 Herzl estuvo yendo y viniendo entre las dos capitales. En algunos casos los motivos fueron personales. Su desdichado matrimonio con Julie Naschauer, la hija adolescente de un rico distribuidor de máquinas de drenaje, pozos y bombas, se había desintegrado de inmediato. Herzl deseaba el divorcio, pero para ahorrar sufrimiento a los niños, la pareja, en vez de poner fin formalmente a su matrimonio, solo se separó. En 1892, Julie se trasladó a París, lo mismo que los padres de Herzl. Y de ese modo a Theodor se le vino encima todo lo que había sido su mundo en Viena, y con él llegaron, de forma cada vez más desalentadora, las noticias del incremento del antisemitismo masivo en Austria. Intelectualmente y por su propio temperamento, Herzl desconfiaba de la democracia, por considerarla un regalo para los demagogos capaces de explotar a la gente inculta que, a partir de 1895, había adquirido el derecho de voto. Lo que estaba pasando en Viena, donde el antisemitismo pasó de la violencia verbal a la física, no hacía más que reforzar su pesimismo. Hubo episodios de rotura de escaparates, quema de tiendas y ataques físicos aleatorios en las calles. Herzl experimentó en persona todo aquello cuando, al salir de una taberna, alguien lo llamó a voces «maldito judío». Karl Lueger, a punto de convertirse en primer teniente de alcalde de la ciudad, y sus socialcristianos habían defendido una plataforma en pro de la derogación de la emancipación y en último término de la expulsión de los judíos del imperio. Aquello era lo que deseaban oír los campesinos, los artesanos y los pequeños tenderos que echaban a los judíos la culpa de todas sus dificultades económicas. Cuando la retórica antisemita prendió, los liberales, que habían sido los adalides de la emancipación judía, se abstuvieron de criticar el antisemitismo para evitar

que la protesta les hiciera perder votos. Pero de poco les sirvió.

Para Herzl aquello resultaba aterrador. Ya había llegado a la conclusión de que la emancipación había fracasado. La emancipación había prometido que, una vez derribados los obstáculos en materia de educación, residencia y ocupación, a medida que los judíos se integraran más en la sociedad liberal, también desaparecerían las causas básicas del antisemitismo —el hecho de que los judíos concentraran sus actividades en el mundo del dinero y su separación de sus conciudadanos— y con ellas la judeofobia. La Ilustración haría desaparecer el resto de las paranoias acerca de que eran los asesinos de Cristo, de que mataban niños, y todo lo demás. Pero no había sucedido nada de eso. Las acusaciones de libelo de sangre volvían a aparecer cada pocos años. En 1882 los judíos de Tiszaeszlar, en Hungría, fueron acusados de haber dado muerte a una niña de la localidad, cuyo cadáver fue encontrado en un río. Su madre echó la culpa a los judíos, que la habían matado para quedarse con su sangre, pues, como todos sabían, los judíos la necesitaban para la masa de sus *matztot* de Pascua, y la acusación fue repetida por algunos políticos de la Cámara de los Diputados de Budapest, que exigieron la expulsión de los diputados judíos del Parlamento. Quince miembros de la comunidad de la localidad en cuestión fueron acusados de asesinato ritual sobre la base de la «confesión» arrancada a un pequeño judío de cinco años. Cuando los presos fueron absueltos y se consideró que los cargos de los que eran acusados carecían de fundamento, estallaron disturbios antisemitas en diversas ciudades húngaras, incluida Budapest, donde se había criado Herzl.

Pero era la terrible situación por la que pasaban en aquellos momentos los judíos asimilados lo que más preocupaba a Herzl. Cuanto más integrados estaban en los negocios y las profesiones liberales los judíos de ese tipo, más odio provocaban. Los liberales, como los directores de su periódico, la *Neue Freie Presse*, o los rabinos modernos, como Zadoc Kahn y Moritz Gudemann, el sucesor de Jellinek en Viena, se sentían desengañados. A menos que se produjera un acto decisivo de transformación colectiva, el antisemitismo no desaparecería

nunca. Así que en 1893 Herzl propuso en las páginas del semanario de la Asociación de Defensa contra el Antisemitismo fundada en Viena el cambio más drástico que podía imaginar: una negociación con el papa para llevar a cabo la conversión total de los judíos austríacos. Y la propuesta iba en serio. Además, la conversión no debía producirse de manera asistemática o secreta, sino que debía escenificarse deliberadamente en forma de gran drama público. Habría una procesión a plena luz del día a la catedral de San Esteban, en la que tendría lugar un bautismo en masa. Solo entonces se haría realidad la promesa de asimilación, algo que en efecto Herzl ansiaba. Sería, según decía, «una reconciliación, no una capitulación». De un modo perverso, Herzl pensaba en una conversión que fuera voluntaria, no forzada, una especie de acto de empoderamiento judío.

¿Estaba loco? ¿Es que no le importaba el sacrificio sufrido por los mártires precisamente para evitar semejante suerte? ¿No decía una y otra vez lo conmovido que se sentía por los dos milenios de aguante que habían demostrado los judíos? Pero Herzl ya estaba harto de sacrificios, de *kiddush hashem*, de santificación del nombre que no era más que, en su opinión, un eufemismo para designar el suicidio colectivo. Más valía vivir. En 1893 su apego al judaísmo era mínimo. No era precisamente de los que frecuentaban la sinagoga. El hebreo para él era un libro cerrado. Creía que los matrimonios mixtos podían ser también una buena manera de debilitar el antisemitismo. Sin embargo, la fuerza de la identidad judía era grande y estaba claramente escrita en la historia de su familia. Los Herzl se habían llamado en su origen Loeb o Lobl, apellido cuya raíz era *lev*, el término hebreo que significa «corazón», y de ahí su germanización Herzl.^[16] La ciudad de la que procedían sus antepasados era Semlin, en Serbia, por entonces un barrio situado al noroeste del gran Belgrado, por lo demás perfectamente anodino, salvo por la presencia en la primera mitad del siglo XIX de un destacado personaje: el rabino sefardí bosnio Yehuda Alkalai, que dedicó buena parte de su vida a predicar el regreso en masa de los judíos a Palestina.^[17] Alkalai estuvo en Semlin a partir de 1825, al mismo tiempo que el

abuelo paterno de Herzl, primero como maestro y luego como rabino, y aunque al principio escribía en ladino, parece impensable que los Lobl/Herzl no hubieran estado al corriente de su presencia ni de su fama. La opinión de Alkalai, expuesta en su opúsculo *La tercera redención* y considerada una herejía por los ortodoxos, era que el regreso de los judíos a Palestina no debía aguardar a la aparición del Mesías, sino que de hecho podía precederla, y que por tanto, como, según su concepción del calendario mesiánico, la época más propicia para su llegada debía empezar en 1840 (y durar un siglo hasta su realización), el trabajo debía dar comienzo de inmediato. En efecto, hubo otros protosionistas de su generación, como Moses Hess y Rabí Zvi Kalischer, pero a diferencia de Alkalai ninguno de los dos había estado nunca en Jerusalén. Alkalai, en cambio, había estudiado allí de joven, y cuando contemplaba la posibilidad de una restauración de los judíos en Palestina, lo hacía en términos prácticos, especialmente agrícolas, y no solo pensaba en un renacimiento religioso. Un número sorprendente de las propuestas de Herzl, expuestas en *El Estado judío* en 1896, fueron anticipadas exactamente ya por Alkalai cincuenta años antes, incluida la creación de un Banco Agrario para facilitar la adquisición de tierras de labor, de una sociedad anónima judía, con una organización de notables judíos actuando de administradores, y la oferta para ayudar a modernizar la economía y las comunicaciones del Imperio otomano. Pero Alkalai se mostró inflexible en su defensa del hebreo como lengua de la restauración judía, mientras que Herzl, que tenía pocos o nulos conocimientos de este, pensaba que semejante idea era meramente pintoresca, orientalista, y consideraba que, si tenía que haber alguna lengua dominante, debía ser la verdadera lengua de la civilización, esto es, el alemán.

Resulta discutible hasta qué punto era judío Herzl cuando, a raíz de la muerte traumática y repentina de su hermana, víctima de una fiebre tifoidea, a los diecinueve años, la familia decidió trasladarse de Budapest a Viena. Aunque vivían a corta distancia del enorme templo reformado de la calle Dohany, ni su padre ni su madre asistían con frecuencia a los servicios religiosos. El joven

Theodor fue enviado a la escuela elemental judía, cuyo director era un erudito que había publicado varios libros, pero parece que hizo una «confirmación» informal en casa y que no tuvo una ceremonia de *bar mitzvá* oficial en la sinagoga. Además, es probable que buena parte de su experiencia de lo que significaba ser judío, tanto en Budapest como en Viena, fuera negativa: insultos a gritos en el patio del colegio y burlas en el *Gymnasium*. Tras el crac de la bolsa de Viena de 1873 Herzl habría escuchado los habituales ataques de que eran objeto los hebreos (sobre todo los Rothschild), acusados de haber provocado el desastre, aunque el corredor de Bolsa Jakob Herzl fue una de sus numerosas víctimas judías.

Nada de esto, sin embargo, hizo que el joven Herzl perdiera la fe en la posibilidad de llegar a ser un judío más de éxito ascendiendo en la escala social. En la Universidad de Viena, en la que estudió derecho, ingresó en una sociedad de debates, la *Akademische Lesehalle*, dividida por entonces entre los leales al Imperio austríaco y los jóvenes nacionalistas alemanes, cada vez más ruidosos. [18] Aunque, según sus estatutos, se suponía que debía ser neutral, el club invitó más de una vez al archiantisemita Georg von Schönerer a dar varias conferencias. Herzl fue admitido también en *Albia*, uno de los clubs de esgrima de la universidad. El ingreso dependía de la participación en un combate de iniciación que debía producir la cicatriz de honor en la cara del alumno, ejercicio para el cual Herzl ensayó con ahínco durante largo tiempo, pero, a su juicio, sus prestaciones dejaron mucho que desear. Bastó, en cualquier caso, para conseguir la marca que necesitaba. Herzl habría podido ingresar en alguno de los *Korps* o corporaciones estudiantiles de duelistas, como la *Danubia*, más leal al imperio multinacional y por lo tanto más poblado de estudiantes judíos. Pero Herzl prefirió unirse a otra asociación más agresivamente germánica, *Albia*, en la que los chistes antisemitas estaban a la orden del día. A él todos lo llamaban, sin duda de un modo irónico, «Tancredo, príncipe de Galilea», un espécimen de esa singular clase de judíos altos y apuestos que constituirían una fuente incesante de bromas por su rareza. El caso es que durante algún tiempo Herzl desempeñó el

papel, pavoneándose por ahí con la gorra y la banda azul del club, blandiendo su bastón negro con mango de marfil. Bebía con los demás chicos, fornicaba con chicas de vida alegre, sufrió los efectos de la resaca y episodios de gonorrea. Pero incluso pese a montar un buen espectáculo, el hombre que afirmaba ser «un judío alemán originario de Hungría» y que hacía cuanto podía por no ser ni una cosa ni otra, empezó a atormentarse a sí mismo por su mala fe. En las hermandades nacionalistas alemanas se organizó una asamblea para conmemorar la muerte de Richard Wagner, recientemente fallecido. Herzl no tenía nada en contra de Wagner —más bien todo lo contrario, era un seguidor entusiasta suyo—, pero, según diría, el acto degeneró hasta convertirse en una manifestación de antisemitismo, por lo que Herzl se dio de baja de *Albia* y devolvió la gorra y la banda azul. Jacques Kornberg ha señalado que en realidad en el acto en memoria de Wagner se pronunciaron discursos de carácter más próximos al nacionalismo alemán que específicamente antisemitas, al menos no más antisemitas de lo que solían ser durante los años en los que Herzl había pertenecido al club. Pero, escuchando la voz de su conciencia, el joven Theodor convirtió aquel acto en una manifestación lo bastante antisemita como para abandonar la corporación.

El alejamiento de *Albia* no supuso una repentina adhesión de Herzl a la autodefensa judía. Pasó los años sucesivos ejerciendo como abogado, primero en Viena y luego en Salzburgo, pero anhelando en todo momento la vida literaria que suponía que los intelectuales de origen judío y sensibilidad alemana debían llevar. Cuando vivía en Budapest, su hermana y él habían fundado una revista literaria que llamaron *Wir* («Nosotros»), y lo cierto es que, cada vez más a menudo, Herzl se presentaría como escritor. Se debatía entre la novela, el periodismo y el teatro, pero esperaba poder probar suerte de alguna manera en los tres géneros. Abandonó la abogacía y empezó a escribir en serio al tiempo que llevaba la vida de un dandi *boulevardier*. Viajaba a Heidelberg y París, pasaba los veranos en balnearios a orillas de algún lago y publicaba artículos en periódicos y revistas. Y había mujeres. Al modo en que diagnosticaba las cosas su amigo Arthur Schnitzler, médico y literato, esas mujeres eran o muchachas

trabajadoras, o cortesanas, o todo lo contrario, chicas jóvenes, a veces muy jóvenes, simples adolescentes, a las que ensalzaba calificándolas de criaturas de la más tierna pureza. En 1889 se casó con una de ellas, Julie Naschauer, con las desastrosas consecuencias que habría cabido prever.

Y luego estaban las obras de teatro: comedias ligeras, escritas aceleradamente, de un tipo inocuo y fácil de olvidar, pero lo bastante comerciales entre el público para que pudieran estrenarse: operetas sin música ni bailes. La ambición que consumía a Herzl era ver sus obras estrenadas en un local de primera categoría de Viena, el Burgtheater. No lo consiguió, pero tuvo la suerte de que fueran representadas no solo en Viena, sino también en Berlín.

Sin embargo, el mismo día que Alfred Dreyfus era arrestado, el 21 de octubre de 1894, Herzl, en lo que él mismo califica de una especie de delirio creativo, empezó a trabajar en un drama cuya finalidad era más crear polémica que entretener al público. *Das neue Ghetto* («El nuevo gueto») contenía muchos discursos desde lo alto del escenario, y en la obra salía también un abogado judío desgraciado, asimilado y arribista, llamado Jacob Samuel, no demasiado diferente de su autor. Sus sueños de ser aceptado por completo son saboteados por los turbios trapicheos de su cuñado con el habitual aristócrata derrochador, Schramm. La cosa termina mal. El mejor amigo no judío de Jacob lo deja plantado, un rechazo del que nunca se recuperará, e irremisiblemente se ve humillado en un duelo fatal con Schramm. (Herzl estuvo siempre obsesionado con los duelos.)^[19] En su diario, iniciado en la primavera de 1895, en el que Herzl abordaba lo que él llamaba la *Judensache*, la causa de los judíos, databa su conciencia de la inutilidad de la asimilación en el impacto que para él supuso la lectura del tratado ferozmente antisemita de Eugen Dühring *La cuestión judía*, publicado catorce años antes. El libro de Dühring sostenía que la diferencia racial fundamental que separaba a los judíos de los arios no podría armonizarse nunca, por mucho que los primeros se pusieran un barniz de cultura. Al provenir de un autor que se declaraba «realista» y «socialista», y que afirmaba creer (¡como Adam Smith!) que los vínculos sociales eran generados por una simpatía

moral instintiva, cualidad de la que se hallaban excluidos los judíos, las denuncias de Dühring convencieron a Herzl de que todos sus afanes de germanización no conducían a ninguna parte. «A medida que fueron pasando los años, *La cuestión judía* fue penetrando en mí, atormentándome y haciendo de mí un desgraciado.»^[20]

No fue, sin embargo, hasta 1894-1895 cuando empezó a cristalizar en la mente de Herzl una solución de esta situación tan lamentable. Ni más ni menos que el establecimiento de un Estado para los judíos, un lugar en el que pudieran controlar su destino y en el que ser judío fuera un timbre de gloria y no un motivo de vergüenza, algo que potenciara su autoestima. Cuando empezó a esbozar su plan —para sí mismo y para futuros magnates judíos, como Maurice de Hirsch—, Herzl era vagamente consciente (si es que lo era) de los muchos predecesores sionistas que había tenido, hombres como Moses Hess, Leon Pinsker y los Amantes de Sión (*Hovevei Zion*). Pinsker había fallecido en Odesa en 1891 y cuando, cinco años más tarde, Herzl leyó su *Autoemancipación*, quedó asombrado al comprobar la cantidad de ideas que tenían en común.

Lo que Herzl no compartía ni con los Amantes de Sión ni de hecho con Alkalai era el gradualismo práctico que los caracterizaba, la fuerte convicción de que, para empezar, la semilla debía echarse (literal y metafóricamente) en tierra palestina y de que, antes de que pudiera hablarse de nacionalismo político, debía arraigar una sociedad judía, distinta de la presencia mayoritariamente religiosa de los hebreos en Jerusalén y Galilea. Herzl tenía tan poco interés por el incrementalismo judeo-palestino como por el incrementalismo liberal judío en Europa. Uno y otro, pensaba, estaban condenados al fracaso y no constituían una respuesta aceptable a la urgencia de la época. Los judíos eran objeto de apaleamientos, sus casas y sus comercios eran quemados y destruidos. No tardaría en haber muertes, estaba convencido de ello. Lo que Herzl añadía a los escritos protosionistas era la convicción, nacida sin duda de su familiaridad con los comentarios antisemitas acerca de la eliminación de los judíos, en el sentido de que podía venderse a las grandes potencias la idea de una emigración en

masa. Ese instinto no solo era táctico, sino natural, según Herzl. Como judío asimilado que había cortejado a todo tipo de públicos no judíos y había flirtado incluso con la idea de una apostasía en masa, seguía deseando que se produjera algún tipo de «reconciliación», una convergencia de intereses, cuando no de destinos históricos. Había que considerar el sionismo bueno tanto para los judíos como para los no judíos. Cuando dijo al káiser que su solución «drenaría» los judíos sobrantes de Alemania, ¿por qué no iban a creerlo? Cuando dijo al sultán turco Abdul Hamid que, a cambio de permitir su regreso a Palestina, el dinero de los judíos liberaría a su imperio de la Comisión Europea de Control de la Deuda, se figuraba que el sultán saltaría de alegría.

¡Iba a hacer feliz a todo el mundo! Pues solo cuando los judíos que desearan de veras ser judíos abandonaran Europa y la cambiaran por su patria, podrían los judíos que no quisieran serlo descansar tranquilos del éxito de su asimilación. En lo que evidentemente no creía Herzl era en el tipo de pluralismo de la diáspora, que ofrecía la esperanza de vivir una vida plenamente judía fuera de un Estado-nación judío. Semejante miopía, a su juicio, no hacía más que plantear problemas. Cuando se encontró con Moritz Gündemann, el rabino de Viena que se convirtió en destacado oponente del sionismo y que le pidió (con aires de ingenuidad burlona) que le «explicara» lo que era ese concepto, Herzl comentó que el rabino pontificó que la «misión» de los judíos consistía en vivir dispersos por el mundo, en negarse a abandonar la lucha contra el antisemitismo. Todo aquello, pensaba Herzl, no era más que un autoengaño de santurrones, una receta para el suicidio en masa bajo una capa de piedad liberal.

Él ya estaba harto de meliorismo de perfil bajo. El Herzl de 1895 deseaba sacar del teatro su talento para el drama y llevarlo a los salones de los poderosos, pero sobre todo ponerlo al alcance de los estrepitosos judíos, que estaban aterrorizados. Una gran parte de él era wagneriana y nietzscheana, pues creía con fervor que todo cambio inesperado, nunca soñado, solo podía producirse a través de algún acto voluntario de concienciación. Herzl se presentaba a sí mismo en aquellos momentos como el dramaturgo de un despertar nacional judío. Pasaría

tiempo delante del espejo estudiando su aspecto físico, ensayando su papel. El atuendo y el lenguaje corporal eran tan importantes para un político como para un actor teatral. Las primeras impresiones contaban mucho, y su intención era desmentir los prejuicios que tenían los poderosos acerca de la forma en que hablaba, caminaba, se vestía o reía un judío. El propio Herzl hablaba un alto alemán casi prusiano, sin traza alguna del yídish que tanto despreciaba, pero también sin la suavidad cantarina del acento austríaco o húngaro. Aquello era también una elección personal.

Su ídolo por aquel entonces era Otto von Bismarck, que, según creía, encarnaba el éxito nacional a través de la fuerza de las convicciones personales y del instinto para lo dramático. Tal era la admiración que sentía Herzl por el Canciller de Hierro, en aquellos momentos en modo fatiga de metal, retirado y ya sin energía, que le escribió buscando su apoyo y su simpatía por el sionismo. No obtuvo respuesta. Tampoco es que fuera una sorpresa. Sus respectivas posturas eran absurdamente dispares, pero como la unificación de Bismarck había sido financiada por su banquero judío, Gerson von Bleichröder, Herzl se preguntaba por qué parte de ese dinero no iba a poder dedicarse al proyecto sionista. Con o sin Bismarck, la prioridad de Herzl era la *gran Chutzpá*, esto es, la audacia imaginativa que desconcertaría a sus detractores y electrificaría a las masas. Herzl creía que la mayoría de edad de la política de masas, de los gritos por las calles, giraría para bien o para mal en torno a esas conversiones fulminantes. La nueva política era la antigua religión vulgarizada. Su moneda de cambio era la revelación, no la razón. El liberalismo convencional, tanto judío como gentil, con su meticuloso cálculo de beneficios y pérdidas, su inquieto temor por la posibilidad de que la temeridad acarrearía una pérdida de votos, estaba condenado a dar paso a los individuos carismáticos con más adrenalina de la nueva época de las masas. Si los judíos no se zambullían en esas aguas turbulentas y peligrosas, se los llevaría el oleaje.

Herzl escribió de modo un tanto precipitado todas estas ideas —que equivalían a un proyecto de creación de una identidad nacional judía moderna—

con una convicción febril. Pero empezó el diario que registraba su conversión a la que sería su vocación histórica, a la causa de los judíos, la *Judensache*, con una entrada marcada por una solemnidad dramática.

Desde hace algún tiempo trabajo en una obra de grandeza infinita. Hoy en día todavía no sé si la llevaré a cabo. Parece un sueño poderosísimo. Pero desde hace días y semanas me rebosa hasta hacerme perder la conciencia, me acompaña por doquiera que voy, planea sobre mis conversaciones ordinarias, mira por encima del hombro mi trabajo cómicamente pequeño de periodista, me perturba y me embriaga.

[\[21\]](#)

Mientras perseguía a los multimillonarios que podían hacer que su proyecto saliera adelante o matarlo antes de nacer, Herzl contaba de antemano con su escepticismo, sabía cuáles iban a ser sus comentarios condescendientes acerca de lo impracticable de sus planes, y conocía la displicencia que mostrarían hacia el típico intelectual que (a diferencia de ellos) era ajeno a las frías realidades del poder del dinero. De modo que se dedicó a escribir y a escribir, por lo menos tanto para aclarar sus propias ideas y a modo de ensayo como para la instrucción y edificación de sus posibles patronos.

El objetivo número uno fue el barón Maurice de Hirsch, que había utilizado su fortuna para financiar la Alianza Israelita Universal y la Jewish Colonisation Association, encargadas de llevar a los judíos de Rusia y Rumanía a Palestina, y también a Estados Unidos, Brasil y Argentina, donde Hirsch esperaba convertirlos en labradores y ganaderos. Con el descaro que acabaría convirtiéndose en su marca personal, Herzl escribió a Hirsch para decirle más o menos que estaba perdiendo su tiempo y su dinero. Tenía que pensar a lo grande. Sabía que el barón lo consideraría un fatuo y pensaría que no hacía más que construir castillos en el aire, pero «Créame usted, la política de todo un pueblo, especialmente cuando está tan desperdigado por todo el mundo, solo puede llevarse a cabo por medio de imponderables que flotan en el aire. ¿Sabe usted a partir de qué surgió el Imperio alemán? A partir de ensoñaciones, de cantos, de fantasías y de cintas negras, rojas y amarillas; y lo hizo en poquísimo tiempo.

Bismarck no hizo más que sacudir el árbol que habían plantado los visionarios. ¿Cómo? ¿No comprende usted los imponderables? ¿Y qué es la religión? Pues piense usted en lo que han tenido que soportar los judíos a lo largo de dos mil años en aras de esa visión fantástica».[22]

La redacción de todo el memorándum quedó interrumpida por una nota de Hirsch en la que el barón comunicaba a Herzl que iba a estar en París unos días a primeros de junio y que podría recibirlo «en casa», en la rue de l'Élysée.

Parecía la dirección de un domicilio particular, a pesar de estar en el barrio más distinguido de París (la casa había pertenecido en otro tiempo a Émile Péreire). Herzl no podía imaginarse de ninguna manera las dimensiones del inmueble. «Es un palacio», anotó en su diario, todavía impresionado, tras la entrevista celebrada el 3 de junio. No exageraba. Hirsch había unido tres casas por un lado y dos por otro para hacer una mansión portentosa, lo cual, sin embargo, lo hacía blanco preferido de las críticas que lo tachaban de *nouveau riche* judío. Drumont se lo pasó estupendamente criticando la casa del 2 de la rue de l'Élysée, señalando que la escalinata de honor era tan enorme que habría podido subir por ella todo un regimiento sin necesidad de comprimirse ni apretujarse. En realidad, Hirsch no tenía nada de nuevo rico, aunque sí tenía mucho de judío. Tanto él como su esposa procedían de una larga estirpe de *Hofjuden*. Su abuelo había sido ennoblecido por ser el banquero del rey de Baviera, su madre era una Wertheimer, y su padre había ampliado el negocio en tiempos de Luis Napoleón, hasta que su fortuna alcanzó unas proporciones colosales. El propio Maurice había entrado en el negocio de los ferrocarriles, del cobre y del azúcar, y había puesto los cimientos financieros del Orient Express, en el que tres años después Theodor Herzl viajaría para entrar en la historia. Cuando Herzl se reunió con él en París la fortuna de Hirsch estaba valorada en la friolera de cien millones de francos.

En teoría Herzl despreciaba la filantropía, pero cuando pasó por aquella infinita sucesión de habitaciones, pisando pavimentos de mármol, cruzando puertas adornadas con espejos que imitaban la Galerie des Glaces de Versailles,

el palacio situado en las inmediaciones del *château* de Beaugirard del propio Hirsch, no tuvo más remedio que rendirse a su magnificencia. *Donnerwetter!* ¡Qué buen gusto tan inesperado! Herzl contempló los cuadros, rozó con los dedos los brazos dorados de los sillones rococó. Lacayos tocados con peluca lo observaban con altanería. De repente fue consciente de cómo iba vestido; algo que le sucedía a menudo. Todo aquello lo inducía a tener una reacción exagerada. Cuando el barón hizo su entrada en la estancia, procedente de la sala de billar, dio la impresión de que solo iba a concederle una breve audiencia antes de desaparecer de nuevo. No sería esa la acogida que tendría el autoproclamado adalid de los judíos. Antes de empezar a hacer más comentarios, dijo Herzl, le gustaría tener la seguridad de que el barón iba a concederle al menos una hora de su tiempo, de lo contrario la conversación no tendría sentido y sería una pérdida de tiempo para ambos. Aquel era el tipo de audacia que o recibía la atención de los poderosos o su rechazo; y la mayor parte de las veces era bien acogida. El aspecto de Herzl —la barba asiria rizada, los ojos chispeantes, la pura grandeza de su presencia, grave y dramáticamente apoyada en su elevada estatura— causaba una impresión inmediata. Pero debía de ser mucho lo que dependía del tono de su voz, de la cual, aparte de que era profunda y baja, parece que no se conserva testimonio alguno, aunque desde hacía unos diez años existían ya cilindros de cera para fonógrafos.

Hirsch obtuvo como recompensa por acceder a escuchar a Herzl que este le dijera: «Es usted un judío de dinero; y yo soy un judío de espíritu», así que le iba a tocar tirar dinero por el desagüe. Por poco diplomáticos que fueran aquellos términos, lo cierto es que el plan iba a suponer una batalla difícil. Los propietarios de las tierras de Argentina se habían negado a vender a los colonos judíos las tierras fértiles y ricas en agua de la Pampa, obligándolos así a establecerse en una tierra tan árida que acababa con los cultivos, el ganado y la esperanza. Las plagas de langosta y una multitud de enfermedades asolaron las colonias hasta el punto de que en 1895 gran parte de los seis mil colonos aproximadamente habían emigrado a ciudades como Buenos Aires.^[23] Los que

permanecieron en el campo se hallaban constantemente necesitados de nueva financiación. Peor aún, dijo Herzl, incluso la filantropía bienintencionada a gran escala venía a perpetuar la condición moralmente paralizante del *schnorrerismo*: la mendicidad gorrón, el autodesprecio de los que se veían obligados a seguir siendo *schnorrer*, el inevitable rencor existente entre los que daban y los que recibían. Él, en cambio, proponía un plan que sustituyera la dependencia por la dignidad, el orgullo colectivo y la confianza en sí mismo. Dicho plan empezaba por el axioma que afirmaba que los judíos, estuvieran donde estuvieran, constituían una sola nación. Una vez que se les concediera un sitio en lo que había sido el hogar de sus antepasados, donde pudieran concretizar esa conciencia nacional, se ganarían, como cualquier otro pueblo sobre la faz de la tierra, el respeto de todos los demás, empezando por el suyo. ¿Cómo podía Hirsch no apoyar una propuesta semejante? Pero la condición *sine qua non* para todo ello era proporcionar al sultán unos fondos suficientes para convencerlo de que le convenía permitir e incluso fomentar la creación de ese hogar en Palestina. A cambio, los recursos judíos liberarían la presión de la carga aplastante de la deuda del Imperio otomano, restaurando así la soberanía que le correspondía. Como ventaja adicional, el proyecto sionista sería un motor dinamizador de la modernización del moribundo imperio. ¡Todos aquellos médicos, químicos e ingenieros se encargarían de resolver el problema!

Si Hirsch suscribía su proyecto, no tendría por qué temer que la migración masiva de judíos provocara el caos o arrojara a los hebreos en brazos del socialismo y del anarquismo, movimientos ambos que rondaban siempre la mente de todo el mundo en la Francia de la década de 1890, en la que estallaban bombas sin cesar. Por el contrario, semejante migración, cuidadosamente dirigida, constituiría un profiláctico contra los desórdenes revolucionarios, pues se produciría paso a paso y sería gestionada por la administración de una Sociedad de los Judíos. El propio Herzl asumiría la responsabilidad de establecer ese órgano de gobierno encargado de llevar a cabo esa transformación, pero después se echaría a un lado. El barón tampoco tenía que preocuparse por la

posibilidad de que el plan pretendiera satisfacer cualquier instinto mesiánico inoportuno del propio Herzl.

Pues bien, ¿qué pensaba? Interrumpiendo solo de manera ocasional el torrente de palabras de Herzl, Hirsch se mostró de acuerdo con él en lo tocante a los desafortunados efectos de la filantropía, las nefastas consecuencias del *schnorrerismo*, que parecían tan corrosivas en Argentina como en los distritos más pobres de Viena o de París. Pero ahí se acabó el consenso. El proyecto nacional constituía un utopismo muy peligroso; comprometería la reputación de los judíos franceses, los expondría a las acusaciones de guardar una doble lealtad en el preciso momento en que dicho prejuicio empezaba a ser lamentablemente popular. Adiós. Mientras bajaba la escalinata de la mansión de Hirsch, con capacidad para un regimiento, Herzl se vio poseído, como habría cabido esperar, por el *esprit de l'escalier*, pensando en todo lo que habría debido decir para reforzar sus argumentos. Los expondría después en forma de anotaciones, fragmentos, algunos de ellos incluidos en ulteriores cartas a Hirsch, y muchos más dirigidos a sí mismo. Su plan no era una idea caprichosa, sino práctica, pues «no me importa parecer un Quijote»; los judíos no podían ver cómo iba a funcionar porque «todavía no están lo bastante desesperados»; Argentina era «una solución mezquina»; etcétera, etcétera.

Cuando la primavera parisina dio paso al verano y las esperanzas de que Hirsch se convirtiera en el gran facilitador de la operación se esfumaron, Herzl cambió de rumbo y escribió a Bismarck, hombre «lo bastante grande como para moderarme o curarme», pero luego irremediabilmente se dirigió a los rivales de Hirsch, los Rothschild. Haría «un llamamiento a los Rothschild», a su consejo de familia, y empezaría por pinchar la autosuficiencia de los ricos, convenciéndolos de que el antisemitismo no era una mera desfiguración baladí de la edad moderna, sino que se hallaba en el corazón mismo del presente y del futuro. Escribía como un loco, sin parar, incluso mientras comía un plato de *cassoulet* en la Taverne Royale, y cuanto más escribía, más extrañamente profético se volvía, viendo a través de un cristal el futuro como algo amenazador, pero con

una claridad glacial. Para que el sionismo cuajara, decía en su diario, «tendremos que caer más bajo, tendremos que ser todavía más insultados, escupidos, ridiculizados, golpeados, saqueados y matados [...] deberemos, pues, finalmente llegar hasta el fondo, hasta el fondo más absoluto. No puedo ni imaginarme qué aspecto tendrá, qué formas se le darán. ¿Será una expropiación revolucionaria desde abajo? ¿Será una confiscación reaccionaria desde arriba? ¿Nos expulsarán? ¿Nos matarán? Conjeturo más o menos que adoptará todas estas formas e incluso otras».[24] En Francia, las viles impertinencias de Drumont habían hecho que a Herzl no le cupiera la menor duda de que, si se producía una crisis, el blanco principal de la furia popular serían los banqueros y los judíos, circunstancia que en el caso de los Rothschild hacía de ellos el objetivo primordial. Su visión iba ampliándose, dotada de una sorprendente clarividencia. «En Austria la gente se dejará intimidar por el populacho de Viena y entregará a los judíos. En Austria la chusma es capaz de imponerse sobre todo cuando se rebela. Eso no lo sabe la chusma todavía, pero sus líderes se lo enseñarán. Así, nos expulsarán de todos los países, y en aquellos en los que nos refugiemos, nos matarán.»

Solo había una salvación. Una patria.

Aquello era el germen de lo que se convertiría en *Der Judenstaat*, que Herzl empezó a escribir a finales de 1894, «día y noche», una actividad que, según dijo, «sería una tortura si no fuera una bendición». Acceder a los Rothschild resultaba más difícil que acceder al sultán, pero mientras tanto echó el anzuelo en otra parte.

Londres le abrió sus puertas, aunque solo hasta cierto punto. El rabino mayor Hermann Adler (más tarde su adversario) lo remitió al banquero, corredor de bolsa y diputado por Whitechapel, Samuel Montagu, baronet desde 1894, y Amante de Sión comprometido. Herzl esperó sentado entre dos robustos corredores de Bolsa en el despacho de Montagu en la City y luego cenó con él en su casa un menú kosher, siendo atendidos por tres lacayos de librea y guantes blancos, que se encargaron de servirles el *Kugel*. Montagu, llamado

originalmente Montagu Samuel, hijo de un relojero de Liverpool, dijo a Herzl que se sentía más «israelita que inglés» y que se iría con él a vivir a Palestina, pero Herzl, encantado con su exuberante anfitrión, sospechó que quizá todo fuera palabrería y, como el tiempo se encargaría de demostrar, estaba en lo cierto.^[25] Montagu lo remitió a los Montefiore, que a su vez le presentaron a Lucien Wolf, que lo puso en contacto con los Henriques, que escribieron a los Arthur Cohen. Y así sucesivamente, aunque en ningún momento se dejó ver por ninguna parte ningún Rothschild. Herzl se dio cuenta bastante pronto de lo dividida que estaba la capa más alta de la sociedad anglojudía respecto al sionismo. Dentro de los distintos clanes reinaba el desacuerdo entre parientes. Francis Montefiore era un ardiente sionista; el resto de la familia, pese a la participación de sir Moses en los asuntos de Palestina (o tal vez debido a ella), era hostil. Los *gros legumes*, como los llamaba Herzl (a veces también «peces gordos») por fuerza tenían que oponerse a una idea que presuponía precisamente el fracaso de la emancipación por la que habían luchado durante tanto tiempo y con tanto ahínco, y que al final había acabado por triunfar. Ahora podían ser lo que quisieran —jueces, alcaldes, diputados, profesores universitarios y estudiantes, cirujanos, criadores de perros, saltadores de obstáculos, anticuarios— y podían vivir donde quisieran. Uno de ellos, judío en todo y por todo menos en el nombre, había sido incluso un gran primer ministro. ¡Y el actual primer ministro estaba casado con una Rothschild! Hasta en el Raj indio habían desembarcado algunas dinastías como la de los Sassoon que, huyendo de un gobernador vengativo de Bagdad, habían echado raíces y habían marcado con su sello la Bombay imperial, transformándola en toda una metrópoli. Había toda una clase de grandes hombres judíos. ¿Y ahora se suponía que iban a tener que poner en peligro todo lo que habían conseguido, exponerse a la acusación de tener dos lealtades en nombre de unos judíos que tenían que enfrentarse a esos pogromos tan extraños? Ellos ya apoquinaban cuando se lo pedían, ¿no? Ya se encargaban de que los pobres de Ucrania y de Moscú, de donde los judíos habían sido expulsados sin contemplaciones en 1891, tuvieran quienes se ocuparan de

ellos, de que se hiciera publicidad de los atropellos de que eran objeto, de que los embajadores fueran censurados y de que se escribieran cartas a *The Times*. La zona este de Londres estaba atestada de judíos pobres; los judeófobos, como Arnold White y su compinche de alcurnia, lord Dunraven, hablaban de una inundación de extranjeros: transmisores de enfermedades, eso es lo que eran. Se habían constituido comisiones parlamentarias para tratar de los extranjeros. De modo que no eran tiempos de suscitar dudas acerca de la lealtad absoluta de los judíos.

Obligado a hacer frente a tanta frialdad, Herzl buscó calor donde pudo encontrarlo: en Kilburn y en Cardiff. En el citado barrio del noroeste de Londres fue a visitar al escritor Israel Zangwill, que se había hecho famoso como «el Dickens del gueto» tras el éxito obtenido por su novela *Los hijos del gueto*. Zangwill se había educado en la Jewish Free School de Spitalfields y luego en el University College de Londres, de modo que era el vínculo creativo entre el Londres literario y los inmigrantes judíos pobres del East End, *heymisch* de vida bohemia. Herzl echó un vistazo al lío de libros y papeles que había sobre el escritorio de Zangwill y se encariñó con él, aunque también pensaba que la idea que tenía Zangwill de la raza judía se veía desmentida por su innegable «larga nariz de negroide» y su «cabello lanudo», totalmente distinto del que veía Herzl cuando se miraba al espejo.

En Cardiff, Herzl descubrió un fenómeno todavía más inverosímil: el coronel Albert Goldsmid, nacido en Poona, cuya vida, desde que había destapado su identidad oculta de judío, se había convertido en la demostración activa de que se podía ser un *sahib* para el Raj y también un judío a las claras. Era el anti-Dreyfus, la prueba viviente de que en el Reino Unido de finales de la época victoriana, a diferencia de lo que sucedía en Francia, se podía ser un oficial, un caballero, un judío y un sionista, y no convertirse uno en blanco de las andanadas de los antisemitas; no en cualquier caso mientras se pudieran guardar las distancias con Arnold White.

Goldsmid fue a recoger a Herzl a la estación del tren, lo montó en un coche de

caballos tipo *dogcart* y lo condujo su casa, The Elms, en la zona arbolada de las afueras de la ciudad. Allí el coronel debutó con una frase bien ensayada, pero invariablemente dramática. «Soy Daniel Deronda.» Como el protagonista de la novela de George Eliot, él también, junto con su esposa conversa, se había embarcado en un viaje de descubrimientos. Goldsmid, pues, se había circuncidado y se había convertido en un judío ortodoxo, y luego en un ardiente seguidor de los Amantes de Sión de Pinsker, estableciendo varias sucursales en Reino Unido que, con su espíritu escultista, denominó «tiendas». Cuando surgió la cuestión de si era preferible Argentina o Palestina como emplazamiento del Estado judío, Goldsmid no tuvo duda alguna y habló basándose en su experiencia. Había viajado por Palestina en compañía de Laurence Oliphant, que se había desplazado hasta allí para comprar tierras en las que establecer colonias agrícolas judías en Galilea, pero también había trabajado en Argentina para los colonos montados de Hirsch, y había vuelto sumamente decepcionado. Herzl quedó muy agradecido al oír decir a Goldsmid que para él no cabía la menor duda de que Palestina era el único y verdadero destino en el que establecer un hogar para los judíos. Si alguno de los dos habló o no durante aquella entrevista acerca de los árabes, la historia, por supuesto, no tiene noticia documentada de ello. El tipo de romanticismo orientalista adoptado por Oliphant y Goldsmid suponía que el proyecto modernizador inaugurado por el asentamiento de los judíos sería compartido de alguna manera por los árabes y judíos, que la marea de dinero y de habilidades técnicas beneficiaría a todos. Se hablaba mucho de «regeneración» de la tierra y de los pueblos.^[26] Y naturalmente para alguien como Goldsmid, que se consideraba un imperialista benévolo, no venía mal que, como Rusia y Alemania rodeaban al debilitado Imperio otomano como tiburones olfateando sangre, el sionismo sirviera a los intereses estratégicos británicos en la región, situada de manera crucial entre Egipto y la India.

Herzl se llevó tan bien con el coronel que sintió, como escribió en su diario, un cariño casi fraternal por él. Pero, como Zangwill, era un personaje insignificante comparado incluso con los «millonarios de poca monta» que

abrigaba la esperanza de que llegaran a financiar el proyecto. En una cena organizada por los Macabeos, una organización sociocultural, llegó a sentir una frialdad que calaba tan hondo como la llovizna de Londres y que prácticamente apagó todo su fuego. Poco importaba que hablara casi siempre en alemán (con ayuda de un traductor) o en francés. Por su aspecto el doctor Herzl hacía bien el papel, pero sus palabras no quedaban tan bien. Y él mismo se dio cuenta de que siempre salía con las manos vacías. En cuanto a los tipos de gobierno, seguía firmemente convencido de que solo habría una potencia de veras capaz de persuadir al sultán otomano de que permitiera los asentamientos judíos, y esa potencia era el Imperio alemán, que seguía siendo la única estrella que brillaba en su horizonte.

A finales de 1895 Herzl volvió a sentarse ante su escritorio. Un manifiesto de cien páginas, un panfleto, un tratado, un opúsculo promocional, que cada uno lo llamara como quisiera, quizá resultara más persuasivo que presentarse con la gorra en la mano ante los ricachones. Al fin encontraría un público lector entre los judíos de clase media, y quizá su entusiasmo colectivo lograra que su proyecto despegara. Herzl no pretendía malquistarse a los millonarios en quienes seguía depositando todas sus esperanzas. Un día verían no solo que los principios que había expuesto eran los únicos capaces de salvar a los judíos, cuyo futuro era oscuro y cada día más, sino también que había pensado minuciosamente en todos los detalles concretos, desde cómo podrían ser transportadas las personas a Palestina, cómo habría que adquirir las tierras o cómo se podría hacer cambiar de opinión al gobierno del sultán. Todo, por supuesto, excepto lo que pensaría de semejante plan la población indígena.

Fue así como vino al mundo *Der Judenstaat*. Aunque el título suele traducirse por *El Estado judío*, Jacques Kornberg tiene razón cuando señala que, a decir verdad, se trata de una mala traducción de aquello que Herzl tenía en realidad *in mente*, que era más bien algo así como *El Estado de los judíos*. La diferencia era y es importante. Un Estado judío presupone la realización política o del judaísmo de la Torá o de una concepción menos directamente religiosa del *ethos*

judío. Ese era, en realidad, el ideal de Alkalai, y luego sería el de «sionistas culturales» como Ahad Ha'am. A lo largo de los siglos había ido tiñéndose de la antigua tradición de redención mesiánica. Pero aunque su nombre, al menos en la Europa del Este y en Rusia, sería entendido de esa forma, Herzl, pese a su egocéntrica obsesión con el liderazgo carismático, repudiaba semejantes pretensiones. Su Estado para la nación judía debía ser una entidad más mundana, más práctica, un lugar en el que, por lo menos, los judíos pudieran vivir como quisieran, hablar la lengua que les resultara más natural (aunque él habría preferido que fuera el alemán), un país en el que se protegiera y celebrara la heterogeneidad de los judíos, no su uniformidad. Cuando estando en Jerusalén oyó a un médico hebreo hablar de judíos kurdos, de judíos yemeníes, de judíos de las montañas de Bakú, de judíos de todos los tipos y colores, se sintió entusiasmado.

Lo cual no significa que *Der Judenstaat* sea un documento prosaico. En gran medida es el puro teatro político que habría cabido esperar de su autor. Herzl empieza poniéndose a la defensiva, como si supiera —y no se equivocaba— que sus críticos, sobre todo los rabinos (la mayoría de ellos horrorizados con su plan), estigmatizarían el sionismo por considerarlo una herejía, el invento de un judío asimilado desconectado de la tradición. Un tópico de esa tradición afirmaba que la condición esencial para el surgimiento de un Estado judío renacido era la aparición del Mesías, infinitamente esperado por todos. Y, por supuesto, Herzl no era ningún Mesías. De modo que se esforzó en presentar el sionismo como el despertar de la «idea dormida» del regreso del Estado judío y de su recreación, una idea constante a lo largo de siglos y siglos de dispersión. Poco después insiste en que «los judíos han soñado este sueño regio durante todas las largas noches de su historia. “El año que viene en Jerusalén” constituye una frase hecha entre nosotros. Ahora es cuestión de ver si ese sueño puede convertirse en una realidad viva».[27]

Pero el meollo dramático, el grito sincero de las primeras páginas del libro es su respuesta a la pregunta «¿Por qué ahora?». Y esa respuesta es la fuerza

aplastante del antisemitismo modernizado, la forma en que se metamorfosea y deja de ser la antigua demonización de los judíos para convertirse en resentimiento por su emancipación; la situación «nadie gana» en la que se encuentran los judíos.

En todas partes hemos intentado honestamente sumergirnos en la vida social de las comunidades que nos rodean, conservando tan solo la fe de nuestros antepasados. No se nos permite hacerlo. En vano somos patriotas leales y en muchos lugares incluso fervientes, en vano sacrificamos nuestras vidas y nuestros bienes como cualquiera de nuestros conciudadanos, en vano nos esforzamos por aumentar la gloria de nuestros distintos países en el terreno de las artes y de las ciencias, así como su riqueza a través del comercio y los negocios. En esos países nuestros, en los que incluso llevamos viviendo desde hace siglos, somos tachados de extranjeros, a menudo por gentes cuyas familias ni siquiera residían en ellos cuando nuestros padres ya estaban pasando penalidades. Quién es el extranjero en un país es algo que puede decidir la mayoría; es una cuestión de poder, como todo lo que tiene que ver con las relaciones entre los pueblos. No renuncio ni un ápice a nuestros derechos adquiridos, cuando hago esta afirmación por mi cuenta y riesgo, como simple individuo. En la situación por la que atraviesa el mundo hoy día y por la que tal vez atraviere por un tiempo indefinido, el poder va por delante del derecho. Por eso en vano somos en todas partes buenos patriotas, como lo fueron los hugonotes a los que se les obligó a emigrar.

Herzl termina este famoso pasaje con el perenne «alegato de los judíos» —«¡Ojalá nos dejaran en paz!»—, que continúa con una clarividente y ominosa profecía: «Pero no creo que nos dejen en paz».[\[28\]](#)

Der Judenstaat, todavía solo en su introducción, da un giro dramático e inesperado. Herzl se convierte en sociólogo. Dolido por la frialdad de Hirsch y de los magnates de Londres, ataca a los judíos asimilados y acaudalados, primero por la inquietud que les causa el sionismo, que pondría en peligro su estatus de patriotas locales, pero de modo más serio por la lamentable insuficiencia de su ayuda filantrópica a la hora de hacer frente a la crisis sufrida por millones de individuos. Cuando reafirma su artículo de fe primordial, recién descubierto por aquel folletinista y dramaturgo dandi de Viena, «somos un solo pueblo», lo hace como una acusación contra esos judíos «civilizados» que se tapan la nariz al ver a los que acaban de salir de sus *shtetlach*. La realidad social comportaba una convulsión inmensa, la marea de los desesperados, de los

aterrorizados y los desdichados, que venían huyendo de la brutalidad y del odio al que tenían que enfrentarse cada vez más a menudo en el mundo moderno. «El antisemitismo crece de día en día, de hora en hora». Los que patrocinaban la emigración a pequeña escala y la colonización, da a entender Herzl, lo hacían tanto por su propia conveniencia como por sincera generosidad y por su interés por el bienestar y la supervivencia de todos los judíos. «No creo que determinados individuos se tomaran la cosa como si fuera un entretenimiento, que determinados individuos hicieran emigrar a los judíos pobres como quien hace participar a sus caballos en una carrera. El asunto es demasiado serio y demasiado triste. Esos intentos fueron interesantes en la medida en que representaban a pequeña escala a los precursores prácticos de la idea de un Estado para los judíos.» Pero la mayoría de esos proyectos, en su opinión, fracasaban, y lo que exigían estos tiempos —el trasplante en masa de toda una nación— nunca se llevaría a cabo como proyecto de un multimillonario aislado, por muy filántropo que fuera.

La parte central, por lo demás bastante indigesta, de *Der Judenstaat* tumba todas las objeciones prácticas y explica, con todo detalle, casi implacablemente, cómo podrían superarse (gracias a una organización gestora responsable dirigida por su Sociedad de los Judíos, por medio de un banco, de la mejora de las modernas comunicaciones que hacían que lo que antes era impensable fuera ahora posible, de la complacencia de los gobiernos deseosos de librarse de los inmigrantes judíos pobres, del alivio de los judíos asimilados por esa misma razón, etcétera). El tono general de la obra es, a la manera de Herzl, tan aristocrático como el de aquellos cuya supuesta superioridad él mismo ataca. Desde luego es antirrevolucionario. No habría caos, ni anarquía, ni violencia. Desconfiando de la veleidosa credulidad de las masas, cuyo bienestar es lo que, según dice, le preocupa, Herzl duda de la democracia. La constitución que prefiere para su nuevo estado es el «republicanismo aristocrático», según las líneas propias de la antigua República de Venecia. Pero los tutores del Estado judío se ocuparán de los trabajadores. Y está muy bien así, pues la vanguardia de

los emigrantes estaría formada por la clase de trabajadores no cualificados que crearían las infraestructuras del país: ferrocarriles, carreteras, puentes y canales, sistemas de regadío y nuevas ciudades. Serían protegidos por la institución de la jornada laboral de siete horas, cuya importancia trascendental quedaría reflejada en la bandera nacional, en la que no debía figurar ni la menorá ni la estrella de David de cinco puntas, sino siete estrellas doradas sobre un campo blanco, «símbolo de nuestra nueva vida pura».

Una vez que los trabajadores hubieran creado las infraestructuras, el nuevo Estado se encontraría listo para acoger a los profesionales: a los científicos y a los ingenieros, a los médicos y a los abogados, a los escritores y a los profesores, a los pintores y a los músicos, a todos los que se habían sentido frustrados por las decepciones de la emancipación, acusados por los antisemitas de colonizar la cultura de los países en los que habían nacido. Herzl, que no era ningún feminista de vanguardia, pensaba delicadamente que algunos hombres de clase media «han casado a sus hijas con esos jóvenes ambiciosos».[29]

Los espíritus experimentales en torno a los cuales se construiría el nuevo Estado harían de él, junto con la jornada laboral de siete horas, no solo un arca de salvación para los perseguidos, sino también un «Estado modelo», creado para el «bien común de la humanidad» tanto como para el de los judíos. Aquella era la conmovedora (e ingenuamente ecuménica) conclusión a la que llegaba Herzl. En consonancia con su concepción idealista, que suponía que hubiera un engranaje entre los deseos de los estados gentiles, ansiosos por deshacerse de su excedente de judíos, agravados por las extralimitaciones de los emancipados, y lo que objetivamente necesitaban con urgencia las masas de los judíos, Herzl reflejaba todas las ansias y obsesiones contradictorias de su tumultuosa personalidad. La parte de él que anhelaba ser más judía evocaba la antigua noción bíblica de «luz de las naciones». Una vez que se atendieran las emergencias inmediatas, sería instituido el nacionalismo ético que Herzl pretendía inventar. Cuando se encontrara con las expresiones habituales de incredulidad risueña, Herzl volvería a su convicción íntima de que todo lo que

parecía destinado a ser objeto de conflicto se resolvería efectivamente de manera armónica. Incluso el antisemitismo. Mientras la gente dice, bueno, ese Estado suyo va a ser una tarea interminable, «entretanto, en miles de lugares diferentes los judíos son maltratados, mortificados, injuriados, apaleados, despojados y sacrificados. No: apenas empecemos a poner en ejecución el plan, el antisemitismo cesará en todas partes y de inmediato [...] Pues se trata de la conclusión de la paz».[30]

III. EN LA CALLE DE LOS PROFETAS

Una larga tarde de verano en Whitechapel, julio de 1896: barriles de encurtidos, vendedores de pescado ahumado y puestos de ropa usada que de vez en cuando lograban vender algo. Todo el mundo que podía salía a la puerta; hacía demasiado calor para quedarse en casa. Para aquellos a los que no les importara un poco de *shvitz* en aras de las cosas elevadas, los folletos de Commercial Road anunciaban una «concentración de masas» aquella tarde en el Club de Trabajadores Judíos de Great Alie Street. El público podría oír un discurso del doctor Herzl, que acababa de regresar después de mantener algunas entrevistas con el gobierno del sultán. Una hora antes de que dieran comienzo los parlamentos, con el sol cerniéndose sobre Whitechapel, una multitud de judíos se reunió en el club. Alrededor de la puerta el griterío era enorme, fruto de la efusividad de la gente al encontrarse con sus conocidos en medio de la multitud. Todos iban con los codos preparados, porque hacer cola disciplinadamente no era el estilo propio del East End. También había mujeres, pues el club —de bebida y de juego nada de nada— era uno de los pocos lugares de su especie que las animaba a salir de sus casas y a disfrutar de su oferta. Había incluso clubes de ciclistas para ambos sexos. Los judíos en bicicleta. ¡Menuda revolución!

No resultaba tan difícil encontrar público para Herzl. Para horror de los judeófobos, en 1890 uno de cada tres residentes de Whitechapel era hebreo. La

afluencia de judíos de Europa del Este a raíz de los pogromos tenía la culpa, según se decía, de la inundación de sastres y zapateros, y de la caída de los salarios debido a la explotación de la mano de obra. La inmensa mayoría de los judíos del East End eran pobres o muy pobres, y los enemigos de la «invasión foránea» decían que eran portadores de enfermedades y que estaban metidos de lleno en la delincuencia. Pero cuando los expertos en estadística se pusieron a estudiar y a contar a la población, se encontraron con una historia del todo distinta. Los judíos no eran transmisores de ningún tipo de enfermedad; de hecho, su esperanza de vida era mayor que la de cualquier otra población urbana en circunstancias económicas similares. Rara vez se emborrachaban y todavía más raramente se metían en líos con la policía. Por supuesto, siempre había manzanas podridas. Pero dado que vivían en una situación de hacinamiento desesperante —seiscientos individuos por acre en el corazón de Whitechapel y Stepney— se llevaban unos con otros todo lo bien que podían. Su East End no era Ripper Town, la Ciudad de [Jack] el Destripador, sino Rebbe Town, la Ciudad de los Rabinos.

Y estaban ansiosos por aprender. En Spitalfields estaba la Jewish Free School, encargada de satisfacer su sed de conocimientos, pero también Toynbee Hall, y luego estaban las charlas dadas en Great Alie Street, en unos locales enclavados entre las tres sinagogas existentes solo en esa callejuela. Y allí se encontraban ahora, dirigiéndose al club, unos bajando por la calle procedentes de Stepney y otros subiendo por ella desde la otra punta, o sea desde Spitalfields; desde Mile End y Bethnal Green y Dalston. Venían de las Four Per Cent Industrial Dwellings [«viviendas obreras del 4 por ciento»], de las Charlotte de Rothschild Dwellings [«viviendas C. de R.»], y algunos incluso del Poor Men's Temporary Shelter [«refugio temporal de hombres pobres»] fundado por «Simcha Becker» Simon, el fabricante de pan moreno y de *bagel*. Había incluso algunos que no tenían nada de obreros y que, atraídos por la emoción de escuchar a Herzl, habían venido en tranvía desde las sinagogas de clase media de Maida Vale, Kilburn y Hampstead.[\[31\]](#)

Herzl quedó asombrado al ver la multitud de rostros que lo saludaban; pero menos asombro le causó el ruido que hacían hasta que dio comienzo su charla. Como ni Goldsmid ni Montagu, sus antiguos amigos, estaban allí para llamar al orden a la concurrencia, tuvo que encargarse de hacerlo (en la medida en que le fue posible) el *haham*, el rabino mayor de la comunidad sefardí, Moses Gaster, venido de Bevis Marks, en la City. Aunque en muchas ocasiones Herzl había hecho llamamientos al «pueblo judío» y había apelado a él frente a la timidez o lo que, a su juicio, era la cobardía de los peces gordos y de los banqueros, amenazando con «mover a las masas», ese pueblo era para él en gran medida una abstracción ideológica, una figura retórica. Sin embargo, el gentío aquel no tenía nada de abstracto.

Herzl habría deseado que Montagu, Goldsmid o los dignos Macabeos literarios estuvieran allí para que vieran y sintieran la presión de la expectación reinante en aquella sala atestada de gente. La enérgica brusquedad de sus comunicados parecía haberse enfriado en torno a él y a su causa. Y Herzl sabía el motivo. Era por las críticas que había vertido sobre los *Hovevei Zion* y sobre la prudencia paralizante de los filántropos. Pero ¿qué eran sus «tiendas», por benéficas que fueran, comparadas con Whitechapel un domingo por la noche?

Aquella felicidad se producía en un momento muy oportuno porque el impacto inmediato que había tenido *Der Judenstaat* en Reino Unido había supuesto una importante decepción. La esencia del opúsculo había visto por primera vez la luz del día el pasado mes de enero en un resumen en inglés preparado para el *Jewish Chronicle*, a pesar de que los directivos del periódico se oponían a su idea fundamental. El rotativo había enviado algunas invitaciones, pero pocas de ellas habían sido recibidas. Solo se editaron quinientos ejemplares de la primera traducción completa al inglés, publicada en el mes de mayo. (La edición original alemana había sido de tres mil ejemplares, no precisamente un éxito.) Cuando Herzl preguntó por las ventas en Inglaterra, le dijeron que, dada la hostilidad existente hacia la mayoría de las instituciones judías, las librerías se habían llevado solo doscientos ejemplares. Lleno de pesimismo, Herzl comentó

que la obra que él esperaba que incendiaría el mundo judío había resultado un fiasco. Solo los universitarios de la *Kadimah* y de otras asociaciones estudiantiles de Viena parecían apreciar lo que había hecho y lo habían ovacionado en pie cuando había aparecido ante ellos. Herzl bebió a la salud de los jóvenes.

Sus vítores, más que los chasquidos de desaprobación de los rabinos y los ricos, constituirían un mejor indicio de lo que estaba pasando tras la aparición de *Der Judenstaat*. De hecho, se había producido un acontecimiento oracular, aunque no a la manera perceptible por un escritor vienés, acostumbrado a la cultura de las reseñas periodísticas. Pero tuvo lugar donde Herzl menos necesitaba que ocurriera: en el este. En la conmemoración del jubileo del Primer Congreso Sionista que se celebró en Israel en 1947, Chaim Weizmann, que en 1896 era un joven estudiante de química en la Technische Hochschule de Berlín, explicó cómo la idea de Herzl de crear un Estado para los judíos se había contagiado al pueblo. Una vez digeridas las ediciones en yídish y en ruso de *Der Judenstaat*, aparecidas a finales de la primavera y durante el verano de 1896, algunas delegaciones de los *Hovevei Zion* y otros grupos sionistas formados más recientemente enviaron a las ciudades y a los *shtetlach* de Galitzia, Lituania y la zona de Ucrania bañada por el mar Negro representantes itinerantes encargados de explicar la idea y de dar charlas improvisadas acerca de lo que significaba el libro, de quién era el doctor Herzl, de qué era un congreso y de qué pretendía en realidad el sionismo. La respuesta fue inmediata, como había sucedido con otros movimientos mesiánicos a lo largo de los siglos: yesca preparada para recibir una chispa. Weizmann recordaba que, tras la explicación que dio en un *shtetl* cerca de Pinsk, quizá en su pueblo natal de Motol, había preguntado a un anciano si había entendido algo de lo que había dicho. El hombre respondió: «No. Pero una cosa sí que la he entendido: si todo eso no fuera verdad, no habrías recorrido todo ese camino para venir a contárnoslo».

Pese al sarcasmo mordaz de la felicitación de Ahad Ha'am al doctor Herzl por descubrir la existencia de los judíos y sus sufrimientos, hubo de hecho un efecto

Judenstaat, como cuando los colonos americanos leyeron la Declaración de Independencia y comprendieron, al nivel más elemental, aquello por lo que habían luchado; o como cuando en Irlanda Daniel O'Connell dio voz a los oprimidos (en un momento determinado Herzl dijo que pretendía ser el Parnell de los judíos); o como cuando en la India Gandhi habló y se puso a andar. Era el nimbo que rodeaba la idea de crear un Estado para los judíos, un lugar en el que ser judío fuera la norma y no un problema que arrojaba su ominoso resplandor sobre toda la Europa judía.

De ahí todas aquellas caras levantadas congregadas en el Club de Trabajadores de Whitechapel, toda la expectación de aquellas gentes que, bajo el hechizo de semejante idea, habían pasado de ser «extranjeros» indeseables a convertirse de nuevo en judíos humanos. Herzl no era el Mesías: aquella locura le hacía perder la paciencia; si pudiera redimir Jerusalén, desde luego que no sería pronto, sino *dayenú*; lo que prometía ya era suficiente: un lugar en el que el grito «¡Judío!» fuera una exclamación de honor y de satisfacción, y no de terror y de afrenta; un lugar en el que se pudiera tener cualquier tipo de nariz (aquello seguía preocupándolo), cualquier color de barba, piernas arqueadas o estevadas, y que nadie te vilipendiara; en definitiva, un lugar de dignidad colectiva. Cualquier judío podía entender eso; ningún judío podía pensar en ello sin sentir un pequeño estremecimiento. ¿A quién le preocupaban los temores de los peces gordos? Como decía Zangwill (de quien Herzl se había hecho íntimo), los ortodoxos como Montagu «nos piden que recemos por el regreso a Jerusalén tres veces al día y, cuando planeamos hacerlo de verdad, todos ellos encogen y se echan atrás atemorizados».

La euforia reinante en Great Alie Street no consiguió sino que Herzl se pusiera a darle vueltas en la cabeza sombríamente a todo lo que no había sido capaz de conseguir. ¿Qué podía decirle a aquella multitud? Habitualmente preparaba con cuidado sus discursos. En aquella ocasión, al no esperar la presencia de tanta gente, había decidido improvisar a partir de unos cuantos titulares garabateados de cualquier manera en unos cuantos folios. Puso en su

rostro la mejor expresión de que fue capaz. Lo ocurrido en Constantinopla en el palacio de Yildiz seguía angustiándolo. Su poderoso y amable intermediario, el diplomático polaco destinado en la embajada austríaca en Constantinopla, el barón Philip Nevlinisky, le había hecho creer que iba a conseguir una audiencia personal con el sultán. Pero nunca pasó de mantener una serie de conversaciones con el anciano gran visir, Kamil Pachá. El visir se mostró receptivo a la idea de una provisión de fondos judíos que liberaran al Estado otomano del puño de hierro de la Comisión de Control de la Deuda que lo atenazaba. Y sabía que el sultán opinaba lo mismo. Pero cuando la cuestión fue suscitada directamente, Abdul Hamid se había mostrado inquebrantablemente firme: Herzl y cualquier judío que se ocultara tras él podían guardarse sus millones. Ni Palestina ni ninguna parte de ella eran suyas para poder permutarlas según le conviniera; pertenecían al pueblo de Turquía que había luchado y había muerto por ellas.

A pesar de la decepción sufrida, Herzl no había abandonado la esperanza de convencer al gobierno otomano de que permitiera una migración en masa de judíos a Palestina. Todo dependía, por supuesto, de la buena voluntad de los barones del capital y de su disposición a hacer su papel, y, de momento, la mayor parte de ellos eran hostiles al peligroso utopismo de Herzl. Apenas una semana después de la concentración de Whitechapel, Herzl se reunió con el barón Edmond de Rothschild en sus despachos de la rue Laffitte. Todavía no sabía que el hombre al que seguía considerando amigo y partidario suyo, Albert Goldsmid, lo había traicionado. Herzl había pedido a Goldsmid que ablandara al barón con una carta de presentación y de apoyo. Goldsmid había escrito efectivamente a Rothschild, pero en vez de respaldarlo, lo había prevenido contra «aquel hombre enloquecido» y sus enloquecidas fantasías. Cuando se enterara de todo ello, Herzl llamaría a Goldsmid el «traidor».

Aun sin saber nada de aquella traición, Herzl se dirigió a la entrevista con los puños en guardia: en actitud defensiva, combativa, suponiendo lo peor. Su actitud probablemente se viera agravada por el hecho de tener que pasar una reunión preliminar con el vicepresidente de la Alianza, Narcisse Leven, antes de

ser introducido a presencia del barón. Cuando finalmente se vieron las caras, se produjo un choque de adversarios físicamente contrapuestos: Herzl —corpulento, moreno, imperioso— y Edmond —astuto, bien arreglado, elegante, cerebral e ingenioso, «un joven envejecido», de «movimientos rápidos, tímidos», vestido con un «chaleco blanco que se pegaba a su cuerpo delgado»—. Edmond escuchó a Herzl —ya había digerido la esencia de sus planes por el texto que, como era obligatorio, debía serle presentado de antemano— y luego respondió, como era de prever, más o menos en el mismo tono que había usado el escéptico y práctico Hirsch. La proclamación de un Estado-nación era peligrosamente prematura; supondría un grave riesgo para la labor que venía siendo realizada con lentitud, pero con constancia desde hacía mucho tiempo, pues haría sonar las alarmas en Constantinopla; había que construir de abajo arriba, de manera material y concreta. Aunque Herzl tuviera razón en todo lo que prometía acerca de la disposición de las potencias europeas a secundar sus planes y el desplazamiento de miles de judíos pobres de Europa a Palestina, ¿cómo iba a salir adelante el país? ¿Cómo iban a ganarse la vida los emigrantes, cómo iban a mantenerse materialmente? Edmond tenía razón, pero expuso sus argumentos por medio de una frasecita epigramática muy aguda: «No se debe comer más con los ojos que con el estómago». Este comentario indujo a Herzl a embarcarse en una de sus grandes disertaciones acerca del Poder de las Ideas, acabando con una frase que a Rothschild debió de sonarle a amenaza: «Era usted la piedra angular de todo el proyecto. Si se niega a secundarlo, todo el proyecto que había pergeñado hasta ahora se caerá hecho pedazos. Me veré obligado a llevarlo a cabo de un modo distinto. Empezaré una campaña de agitación de las masas».

[32] Edmond renunció a prestarle apoyo y Herzl lo descartó, de modo que no volvió a verlo nunca más. Sería necesario adoptar un planteamiento distinto, obra de un sionista distinto, Chaim Weizmann, para atraer de nuevo a Edmond al proyecto de un territorio nacional judío.

Aquello era un caso clásico de «aristocracia que se vuelve demasiado aristocrática». Pero sin duda fue el llamativo contraste entre el calor de las

multitudes de Whitechapel y la frialdad del patricio franco-judío, así como la débil respuesta que recibió *Der Judenstaat*, y los obstáculos que le pusieron los *Hovevei Zion*, lo que llevó a Herzl a pensar concretamente en una especie de Asamblea Nacional del sionismo. Dicha corporación se haría viva con humana inmediatez, no iba a ser solo una idea impresa en las páginas de un libro, y debía reunir a judíos de todo el mundo, obligados a luchar y a sufrir.

Herzl no fue el creador del plan. En 1893 había habido ya un intento promovido por la Unión de Científicos Judíos Rusos, cuyo presidente era el estudiante sionista Leo Motzkin, de celebrar una reunión de representantes de las ciudades y *shtetlach* de Rusia y Polonia, pero la falta de fondos y de liderazgo hizo imposible su realización. Sin embargo, cuando empezó a circular *Der Judenstaat* en los círculos de los *Hovevei Zion* de Rusia, Rumanía y Bulgaria, ya fuera en forma impresa o en forma de lecturas y discusiones colectivas, las células de los Amantes de Sión se mostraron receptivas a la idea de algún tipo de corporación unificadora. En marzo de 1897, se celebró en Viena una reunión preliminar de representantes de Austria, Alemania y Rusia, en la que se aprobó el plan de convocar un congreso con la condición de que los judíos de Europa del Este estuvieran plenamente representados en la asamblea.

La organización tendría, sin embargo, un acento claramente alemán (entre otras cosas porque ese sería el idioma en el que se escribirían las actas). Por motivos políticos, además de culturales, Herzl dio por supuesto que el congreso debía celebrarse en alguna de las grandes ciudades alemanas, probablemente en Múnich. Como Francia e Inglaterra habían decidido hacerse las remolonas, Herzl había empezado a confiar cada vez más en el káiser Guillermo II, que se erigió en el gran promotor y protector de la causa sionista. Semejante actitud era menos quijotesca de lo que pudiera parecer vistas las cosas retrospectivamente. Herzl escribía *Der Judenstaat* por las mañanas, pero por las noches asistía a las representaciones de *Tannhäuser*. Y la primavera de 1896 había traído consigo la apertura de nuevas posibilidades en Alemania. William Hechler, capellán de la embajada británica en Viena, había encontrado *Der Judenstaat* en el mostrador

de un quiosco de libros y había pensado que el hallazgo se había debido a una intervención divina. Hechler era bilingüe, un angloalemán tan auténtico como hubiera cabido imaginar. Su padre era un misionero que desarrollaba su actividad evangelizadora entre los judíos de Inglaterra y Alemania, con el objetivo de acelerar la Segunda Venida del Salvador por medio de la conversión de los hebreos. Pero siguiendo una antigua tradición que se remontaba a los papas humanistas y a los hebraístas holandeses, esa conversión no debía obtenerse por medio de la coacción, y tampoco era una condición indispensable para que se produjera la Segunda Venida. Lo que, en cambio, era imprescindible tanto para Hechler padre como para Hechler hijo era el *regreso* de los judíos a Tierra Santa y la construcción del Tercer Templo (Hechler hijo pensaba erigirlo en Betel, y no en Jerusalén).[\[33\]](#)

Hechler buscó a Herzl con la intención de celebrar un encuentro a comienzos de abril. Aquello lo cambió todo. Incluso antes de llegar al piso del capellán con vistas al Schillerplatz, Herzl oyó una música de órgano que llenaba el aire. En el cuarto piso de la casa encontró a un caballero de tez sonrosada y barba larga en una habitación llena de libros desde el suelo hasta el techo; todos ellos, según Herzl, eran ejemplares de la Biblia. Enseguida quedó claro, entre otras cosas porque Hechler le mostró entusiasmado su colección de mapas de Palestina, una maqueta del Templo de Salomón a la manera de la de Judá León «Templo», y sus elaborados cálculos acerca de la fecha de la Segunda Venida (estaba previsto que se produjera un gran acontecimiento en 1897 o 1898), que el capellán consideraba a Herzl un profeta enviado por la providencia. Los mandamientos con arreglo a los cuales vivía eran la restauración del pueblo de Israel a Palestina y el mandato todavía más importante que decía: «Amad a los judíos». Él mismo había viajado en 1882 a Rusia a raíz de los pogromos, había sido testigo de sus horribles consecuencias y no había tenido problema alguno en obedecer ese mandamiento. Hechler se había entrevistado con Pinsker, había entrado en contacto con los Amantes de Sión e incluso había intentado que la reina Victoria escribiera una carta en que recomendaba el regreso de los judíos a Palestina para

que el embajador británico en Constantinopla se la entregara al sultán. Horrorizado por las pretensiones de aquel reverendo enloquecido, el embajador no quiso ni oír hablar del asunto. Hechler admiraba los lentos progresos hechos por los asentamientos de agricultores, pero sabía lo brutal que resultaba convertir en tierras de labor los pedregales y las marismas. La fiebre amarilla y la malaria —y sus secuelas, el agotamiento y la desesperación— se cobraban una factura muy elevada en vidas. Los colonos llenaban las tumbas, abandonaban los asentamientos y se instalaban en las ciudades, volvían por donde habían venido o intentaban encontrar pasajes con destino a América. Pero ahora ahí estaba el plan mesiánico del *Judenstaat* proyectado por Herzl (el rabino mayor de Sofía, el doctor Reuben Bierer, lo había proclamado de hecho Mesías), que aceleraba el calendario exactamente de la misma manera en la que Hechler rogaba a Dios a diario que lo acelerara. Con piadosa alegría el capellán se quitó su amplio guardapolvo para mostrar a Herzl un bolsillo interior lo bastante grande como para guardar en él el mapa de Palestina que llevarían consigo cuando cabalgaran juntos por Tierra Santa.[\[34\]](#)

Herzl pasó del bochorno a la fascinación. Tales fueron la efusividad y la determinación de Hechler que casi llegó a convencerse de que había sido escogido por la providencia. ¡Había tantas convergencias! William Hechler había sido preceptor de los hijos de Federico I, gran duque de Baden y tío del káiser. El gran duque se había mostrado tan entusiasta con la creación del Segundo Reich que había estado presente en la Galería de los Espejos de Versalles en el momento de su fundación tras la derrota de Francia. Como consecuencia de su comportamiento, Federico había conservado íntegramente sus poderes y sus territorios bajo el nuevo régimen imperial y además mantenía una estrecha proximidad personal con el káiser. Hechler se ofreció a ir a Berlín (a expensas de Herzl) o a Karlsruhe, donde se encontraba el palacio del gran duque, o donde fuera necesario, con el fin de conseguir para Herzl una audiencia del káiser. Con el gran duque la cosa funcionó. En un estado de enorme agitación nerviosa, el 23 de abril Herzl se presentó en el palacio del gran duque, quedó extasiado al

contemplar todo aquel teutonismo gótico, a los guardias de grandes bigotes, los salones revestidos de madera, las muestras de sólida y sincera hospitalidad, el encanto principesco y el genuino entusiasmo del anciano *Grossherzog*, que prometió obrar milagros con su augusto sobrino. Herzl casi sintió la necesidad de pellizcarse los brazos. Aquello ya era algo, ¿no? Los poderosos del mundo escuchando a un judío.

Pero al mismo tiempo que a Herzl se le abrían las puertas de los centros del poder en Alemania, empezaban a cerrársele con la mayor rapidez posible las de los judíos alemanes, y no solo a su persona, sino también a sus planes de celebrar un congreso. Los sionistas eran unos renegados, un peligro para todo lo que se había conseguido con la emancipación. Cuando la comunidad de Múnich, encabezada por sus rabinos, se enteró de que la ciudad era el lugar preferido para la celebración del congreso, hizo saber claramente a los sionistas que no serían bien recibidos en ella. Por motivos políticos y religiosos todas las grandes comunidades de Europa central y occidental siguieron su ejemplo. En tono sardónico Herzl los llamó los «rabinos de la protesta». Entre ellos estaban Hermann Adler, el rabino mayor de Londres, y Moritz Güdemann, el de Viena, cínicamente escandalizado.

No todos los ortodoxos pensaban de esa manera. Aaron Marcus, rabino de Podgorze, cerca de Cracovia, había prometido convencer a millones de hasidíes. Por su parte, David Farbstein, un rabino de Varsovia que se había unido a una de las primeras organizaciones de sionistas religiosos (y que por tanto iba en contra del consenso mayoritario vigente entre los rabinos), era un partidario entusiasta y apasionado del proyecto. Además de seguir personalmente envuelto en la vida religiosa, Farbstein había estudiado derecho sucesivamente en las universidades de Berlín, Zúrich y Berna, donde obtuvo el doctorado en 1896. Cuando se hicieron los primeros llamamientos a la celebración del congreso a finales de la primavera y comienzos del verano de 1897, fue Farbstein el que propuso la posibilidad de reunirse en Basilea. La idea le sonó muy bien a Herzl, pues era muy dado a invocar el ejemplo de la Confederación Helvética cada vez que

surgía el espinoso tema de la lengua propia del estado judío. Escéptico respecto al renacimiento del hebreo, probablemente porque estaba muy poco familiarizado con él, Herzl dijo una y otra vez que deseaba una lengua que mirara al futuro y no al pasado, una lengua que pusiera inmediatamente en contacto el Estado judío con el mundo en general. Desconocía por completo la lengua elástica, poderosamente moderna, que aparecía cada mes en la revista literaria y política de Ahad Ha'am *Ha'Shiloah*. Descartó el yídish por considerarlo una opción menos deseable incluso, aunque no solo era la lengua vernácula de los millones de judíos que más probablemente habrían de responder al llamamiento a la emigración, sino que además había experimentado un resurgimiento espectacular en todos los géneros de la literatura y el periodismo. Para Herzl, como para Moses Mendelssohn con anterioridad, no cabía nada más noble que el alemán, pero por la época en la que escribió *Der Judenstaat* Herzl deseaba un Estado en el que pudieran coexistir cómodamente todas las lenguas, dicho en pocas palabras una Suiza judía (que tiene cuatro idiomas oficiales).

Suiza tenía además fama de hospitalaria para los movimientos políticos, aunque Zúrich estaba llena de socialistas y comunistas, con los cuales Herzl y los sionistas tendrían que competir en su afán de encontrar seguidores. Basilea fue elegida en parte por no ser Zúrich, pero también por ser un cruce de caminos en la ruta del Rin, accesible a los delegados procedentes de toda Europa, aunque tuvieran que hacer el viaje cada uno por su cuenta. Farbstein recibió el encargo de localizar en la ciudad un lugar adecuado; el primer local que encontró, un teatro de variedades, evidentemente no lo era. Cuando a Herzl le dijeron que no se podía cambiar el telón de fondo utilizado para la actuación de los acróbatas, dijo a Farbstein que buscara otro sitio. El *Stadt Casino* [«casino municipal»], que, a pesar de su nombre, era utilizado sobre todo para celebrar conciertos, era la mejor opción. Incluidas las galerías, el local podía dar cabida a más de mil personas, hecho que, como se esperaba que al congreso asistieran doscientos delegados, habría podido resultar embarazoso, pero Herzl, acertadamente, como luego se demostraría, esperaba llenarlo con público asistente y periodistas. La

sala, muy favorable a Brahms y a Beethoven desde el punto de vista acústico, tenía la solemnidad que Herzl buscaba. Se pusieron en marcha todos los viejos instintos de director de escena de Herzl, que planeó el acontecimiento desde el Hôtel des Trois Rois, con vistas al Rin. Más tarde posaría para el pintor y fotógrafo Ephraim Lilien, apoyado en la barandilla del balcón, mirando con gesto de malhumor por encima del gran río, como si estuviera en contacto con la historia, con el perfil asirio, leonino de Tiglath Pileser (como lo llamaba Zangwill), y con el aspecto del «hermoso rostro sombrío de un soñador regio». Aquella foto se convirtió en el primer gran icono sionista: el retrato del nuevo Moisés, llamado a abandonar la asimilación principesca para coger el destino de los judíos. La intensidad saturnina de Herzl hablaba de lo que había escrito en su diario: «Mi vida se ha acabado; comienza la historia universal».

El actor que había en él sabía que los momentos épicos requerían una planificación teatral muy cuidadosa y ambientaciones visuales perfectas. Los delegados, venidos unos de lejos y otros de más cerca, no necesitaban llevar incienso y mirra al Hôtel des Trois Rois; bastaba con que llegaran con el oro sólido de su compromiso. Pero ese entusiasmo tenía que revestirse de dignidad. Aunque el calor reinante en Basilea, siempre húmeda, era enorme durante aquellas jornadas caniculares de agosto, solo cabía ir vestido con traje formal. La mayoría de los delegados no era gente acostumbrada a vestir de frac, de modo que los establecimientos de alquiler de trajes de Basilea hicieron literalmente su agosto. Max Nordau, que, a juicio de Herzl, habría debido estar más enterado de las cosas, había traído solo una levita, y como orador estrella de la sesión inaugural fue preciso cambiarlo de atuendo de prisa y corriendo. Había también otros elementos visuales de importancia capital. En una fotografía del *Stadt Casino* tomada por aquella época podemos ver dos banderas colgando sobre la entrada; las dos llevan dos franjas azules sobre un campo blanco liso. El blanco representaba la pureza de la misión; las franjas azules recordaban el precepto bíblico del uso de los *tzitzit* y del taled, los flecos y el manto de oración, signos visibles de recogimiento diario en la Torá y en la voluntad de Dios. Los caraítas,

con su insistencia en la autoridad exclusiva de las Sagradas Escrituras, habían conservado el azul, pero como los rabinos talmudistas fueron incapaces de ponerse de acuerdo sobre *qué tipo* de azul exactamente tenían *in mente* Dios y Moisés —¿celeste, marino, añil?—, optaron por consensuar el negro. Herzl, Nordau y los demás estaban ya hartos del banal esfuerzo del *pilpul*, el quisquilloso estudio escolástico del exilio. Había que volver a lo esencial. Azul tenía que ser. Dentro de la sala había otra bandera, la Estrella de David de seis puntas dentro de la cual aparecía representado el león de Judá, como los leones gemelos que, según se decía, vigilaban el sanctasanctórum y que se habían conservado simbólicamente en la decoración de las sinagogas de todo el mundo. Algo empezaba a tomar forma en la iconografía del sionismo. De momento, los acentos del azul y del oro contribuían a disfrazar el interior pardo del casino, con su pintura beige, sus sillas de rejilla, sus agobiantes cortinas rojas, y el paño verde de las galerías en las que se sentarían los líderes y los oradores.

Pero más importante que el aspecto de todo aquello era quiénes iban a estar allí: no solo los 197 delegados de Odesa, La Haya, Berlín, Colonia, Baltimore, Argel, Jerusalén, Nueva York, Londres, Minsk, Jassy, Estocolmo, Grodno, Białystok, Bruselas, Belgrado y el resto de ciudades, sino también el público no judío de Basilea, Zúrich y Berna —estudiantes, profesores universitarios y de instituto, hombres de negocios— que había comprado sus entradas de antemano y que hacía cola en la calle para conseguir buenos asientos; y por supuesto la prensa mundial: *Frankfurter Zeitung*, *The Times*, *L'Écho de Paris*, *The New York Herald* y los demás rotativos, cuyos reporteros enviarían sus informes por vía telegráfica a sus centrales. Les gustara o no a los rabinos y a los que recomendaban quedarse en casa, el congreso se había convertido inmediatamente en un acontecimiento mundial. El evento tendría aquello que Herzl había esperado que tuviera: electricidad política. ¡Qué equivocado estaba Samuel Montagu, qué timidez, qué estrechez de miras había demostrado al enviar a Herzl una carta en que le instaba a no asistir al congreso, pues la cuestión de lo judío y de la patria judía solo se resolvería por medio de un

acuerdo de las grandes potencias o «por medio de un líder en el que los judíos confíen».

Para Montagu ese líder no era desde luego Theodor Herzl. Pero la inmensa mayoría de los delegados asistentes al congreso, incluso los que tenían reparos respecto al estilo patricio de Herzl, opinaba de manera distinta. Veían a alguien con el que no podía compararse nadie. Herzl irradiaba algo que nadie podía definir exactamente, pero que, como decía uno de ellos, emitía un resplandor. Tratándose de un puñado de judíos versados en literatura y en las Escrituras, alguno de ellos debió de pensar en la luz reflejada en el semblante de Moisés cuando bajó del Sinaí después de estar en presencia de Dios.

El sentimiento era recíproco. Herzl se sintió profundamente conmovido cuando vio a aquellos judíos de todas las formas y tamaños entrar en el restaurante Braunschweig, «cuya comida es bastante mala», recién apeados de los trenes provenientes de Frankfurt, Yekaterinoslav, Ámsterdam, de donde fuera, «cubiertos de carbonilla, sudorosos después del viaje, llenos de intenciones, la mayoría de buenas intenciones, pero algunos también de malas».

[35] Los sentimientos de hermandad fueron inmediatos. Berthold Feiwel, de Brno —que en 1897 había organizado un círculo sionista, Veritas, y que se había hecho íntimo amigo de Herzl— se llenó de ese espíritu de exuberante compañerismo judío. «Al llegar —escribió en sus notas— éramos una asamblea realmente imponente. ¡Qué alegría cada vez que era descubierto y presentado a los demás otro *Baseler* [«basiliense»]! Un sincero apretón de manos fraternal y un gozoso conocimiento mutuo.» [36] Herzl recordaba otras emociones aún más intensas. «Nos abrazamos y nos besamos. Todavía no nos conocemos. Pero sabemos que somos hermanos [...] Abrazándonos y besándonos nos decimos nuestros nombres. Y después de oír esos nombres volvemos a besarnos [...] *Ivri anokhi*. Somos hebreos.»

Fue esa idea de pertenencia, independientemente de dónde viniera cada uno o de la versión de la política o de la religión que defendiera, lo que finalmente hizo de la profesión de fe expresada por Herzl en *Der Judenstaat* —«Somos un

pueblo, un solo pueblo»— algo más que una expresión piadosa vacía, pues se basaba en una comunidad de ideas. En marzo Herzl había dicho que la intención de aquel congreso sería «poner en pie al pueblo judío y darle su primera expresión». Y eso ya lo había cumplido antes de que nadie pronunciara una sola palabra.

El primero en subir al estrado fue el delegado de mayor edad, el doctor Karpel Lippe, de Jassy, un Amante de Sión, que, sin embargo, reconoció inmediatamente que la Conferencia de Katowice no había conseguido nada. Ahora, tras «1.800 años de persecución», los judíos se habían reunido para realizar un cambio en el destino que compartían. El segundo en hablar, Herzl, que solo contaba por entonces treinta y siete años, pero poseía una grandeza y una seriedad intemporales, utilizó en su alocución un tono suave y sosegado, como tenía por costumbre: la profundidad de su voz reforzaba la gravedad de lo que decía. La palabra que usaba una y otra vez era «patria». «Estamos aquí — dijo a los delegados— para poner los cimientos de la patria que está destinada a ser un puerto de salvación para el pueblo judío.» El sionismo, expresó, «es una vuelta al redil judío, antes incluso de ser una vuelta a la tierra judía». «Los hijos que hemos vuelto a la patria hemos encontrado en la situación de la familia mucha miseria, mucho que remediar.» Y a continuación pasaba a exponer la intolerable situación creada por el desarrollo del antisemitismo. No solo eran los judíos los que estaban indefensos a la hora de impedir unos acontecimientos terribles, sino que los gobiernos eran responsables ante los electores. Si defendían a los judíos, se atraían la cólera de las masas; si mantenían simplemente una actitud de neutralidad, dejarían a los judíos inermes. La única respuesta era recrear la nación y conducirla a su seguridad. Pero la patria debía ser asegurada en el derecho internacional y, dado el imparable ascenso de las persecuciones antisemitas, ¿cómo no iba a serlo? Él proponía reforzar la confianza a todos los hombres del mundo que escucharan fuera de Basilea: asegurarles que el sionismo sería pacífico, que se ocuparía de los oprimidos, y sería un regalo para la humanidad, y no solo para los judíos. No debía

construirse como una especie de beligerancia. «Salid de este congreso llenos de cultura y de consuelo. Que cada uno descubra lo que realmente es el sionismo, el sionismo que se decía que era un milagro milenario es un movimiento moral, humanitario dirigido hacia la ansiada meta de nuestro pueblo.»

Aunque su intervención fue un discurso modesto, cuando Herzl acabó, inundó la sala una verdadera tormenta de vítores, al tiempo que el público pataleaba y agitaba sombreros y pañuelos. Al efectuarse la elección del presidente por aclamación, una segunda oleada de entusiasmo se apoderó de la concurrencia vestida de traje y corbata. Los botones salieron volando, las gargantas estaban enronquecidas, y se oyeron más gritos de los habituales. El propio Herzl, inexpresivamente conmovido detrás de su barba asiria, se abstuvo de saludar haciendo una reverencia como cuando subía y bajaba el telón, «para impedir que las cosas se convirtieran en un *cabotage* [espectáculo]». En ese momento Herzl había dejado de ser un hombre de teatro y se había convertido en algo completamente distinto. Un reportero veterano, totalmente embelesado, se rindió ante lo que estaba viendo, ante aquel «vástago de la Casa de David levantado de entre los muertos, revestido de leyenda, fantasía y hermosura».

Max Nordau, médico y escritor, judío asimilado que se había convertido al sionismo a raíz del caso Dreyfus, intervino después de Herzl y pronunció el que sería, desde el punto de vista retórico, el discurso más duro y más sombrío, volviendo al tema introductorio de *Der Judenstaat*, que aseguraba que el sionismo era fruto de la emancipación frustrada. Pero Nordau trató el problema desde el punto de vista histórico y filosófico. La cuestión era que la emancipación había sido concedida como si fuera un asunto de lógica política y no de sentimientos; no para reparar los agravios deshumanizadores infligidos a los judíos durante cientos de años, sino simplemente conforme a los principios abstractos de la Revolución francesa. Al insistir en la disolución, o incluso la desaparición de la identidad judía dentro de una nación monolítica de ciudadanos, los defensores de conferir a todo el mundo un estatuto de legalidad habían levantado unas barreras imposibles de superar para los judíos

emancipados. El resultado había sido una especie de sobreesfuerzo social y la siembra de una nueva animadversión racial, sumada a la supervivencia de los antiguos odios. Los judíos atrapados en el mundo de la postemancipación habían «perdido así el viejo gueto» en el que al menos la solidaridad los había unido, pero en ese nuevo mundo, «la tierra donde nacieron sigue siéndoles negada como patria [...] sus paisanos retroceden ante ellos cuando desean asociarse con ellos. Esa miseria moral es peor que la física [...] y por eso el judío se da de cabeza contra la espesa costra helada de odio y de desprecio que se forma sobre ella».

Herzl estuvo frenéticamente ocupado durante aquellos tres días y por tanto no pudo hacer las abundantes anotaciones que habitualmente incluía en su diario. Pero sí nos dice en él que, cuando subió al estrado, tras ser nombrado presidente por aclamación, lo primero que vio fue una carta de su hijo Hans. «Me sentí muy conmovido.» Cuando volvió al sillón presidencial una vez acabado su discurso, «escribí varias postales del Congreso a mis padres, a mi esposa y a cada uno de mis hijos, Pauline, Hans y Trude. Es el primer acto infantil que he cometido en los dos años transcurridos desde que comenzó el movimiento».[\[37\]](#)

El segundo día del congreso (y después de un largo debate) se gestó el Programa de Basilea, que declaraba que el objetivo del sionismo era la creación de la patria nacional en Palestina, garantizada por el derecho público. Con ese fin debía animarse a labradores, artesanos y fabricantes a emigrar y asentarse en Palestina; había que trabajar por la unidad del pueblo judío; había que elevar la conciencia nacional y, cuando fuera necesario, se debía buscar el apoyo de las potencias. Pero el resumen más sucinto, al menos del estado mental del propio Herzl al final de todo aquello, es la famosa frase escrita en su diario, a un tiempo egoísta y no enteramente falsa: «En Basilea fundé el Estado judío». Y a continuación añadió: «Si dijera esto hoy en voz alta, la respuesta que obtendría sería una carcajada universal. Quizá dentro de cinco años y con toda seguridad dentro de cincuenta todo el mundo lo sabrá». Para todos aquellos a los que preocupara en exceso cuáles pudieran ser las implicaciones de la creación del

Estado a través de esa afirmación, Herzl añadía la salvedad de que lo que él había originado era la idea de dicha creación. Pero sus palabras tuvieron un valor fundacional. Todos los estados, sostenía, empiezan teniendo esas ideas, pues «un Estado, incluso cuando tiene ya un territorio, es siempre una abstracción». En Basilea, escribía: «Creé esa abstracción que como tal es invisible para la inmensa mayoría de las personas. Y a través de medios infinitesimales gradualmente fui convenciendo a los presentes de la idea de Estado y los induje a pensar que constituían una asamblea nacional».[38] No había creado una nación judía; pero había logrado hacerla concebible.

Quizá solo uno de los 197 basilienses pensara rotundamente que no, pero su inteligencia, aguda como el diamante, era tan poderosa como la de Herzl y, por razones que él solo conocía, mucho menos sentimental. El ensayista Ahad Ha'am, nacido Asher Ginsberg, que había adoptado el pseudónimo de «Uno del pueblo» cuando empezó a escribir para la prensa hebrea a finales de la década de 1880, describía sus sentimientos a su regreso a Odesa después del congreso como los de «un hombre de luto en una boda».[39] Pero luego pensó que tenía muchas cosas de las que quejarse. Le molestaba lo que consideraba las críticas ignorantes que hacía Herzl de los logros cosechados después de largos y penosos esfuerzos por los *Hovevei Zion*; y que se atribuyera el mérito de haber devuelto a los judíos a la vida colectiva. «Al oírlo pensaría uno que un genio había descubierto de repente que el pueblo judío seguía vivo y que era preciso informar de ese hecho.»[40]

Como fundador y director de la revista mensual en hebreo *Ha'Shiloah*, pensaba que la alemanización del congreso, no solo en lo tocante a la lengua, sino también al *ethos*, había alejado cada vez más al sionismo de lo que era su núcleo medular, que debía ser siempre el judaísmo. ¿Qué tenían que ver todos aquellos fracs y corbatas blancas con el judaísmo, y de hecho todas esas disquisiciones de Nordau acerca de la Revolución francesa? Se consideraba, y con razón, un individuo procedente del corazón oriental de la cultura judía, aunque la evolución que había seguido distaba mucho de ser ortodoxa. Su padre

había arrendado una granja cerca de Berdíchev y Ha'am pasó dieciocho años en el campo trabajando como agricultor. Siguió siendo un judío practicante, pero se mostró también crítico con el hasidismo místico y con cualquier tipo de oscurantismo metafísico. Pero su conocimiento de lo que significaba cultivar la tierra hacía que le rechinaran los dientes cada vez que oía a Herzl hablar sobre Sión como si solo fuera una abstracción. Él había efectuado dos viajes a Palestina, en 1891 y 1893, en los que se confirmaron todas sus sospechas acerca de la mala administración de las colonias de los *Hovevei Zion*, de su dependencia de las inyecciones de capital de los filántropos, de su humillación ante la gobernanza de los barones, y de su confianza en la mano de obra árabe. De modo que cuando vio el efecto que tenía Herzl sobre los asistentes al congreso, pensó que estaba ante un Cagliostro judío, ante un mago de pacotilla que hechizaba al público impresionable. Aquel encantamiento era doblemente engañoso: por lo que se refiere al verdadero judaísmo y en lo tocante a la verdadera Palestina. Con la grandilocuencia cáustica que lo caracterizaba, Ahad Ha'am tenía razón en lo concerniente a la carencia de contenido del concepto de «condición de judío» que tenía Herzl, definida más por la forma en la que lo veían los gentiles, para bien o para mal, que por el fondo mismo de lo que era el judaísmo. Pero en contra suya estaba el hecho de que, pese a su elocuencia piadosa y a su agudeza intelectual, Ahad Ha'am tampoco era demasiado claro acerca de lo que era el verdadero judaísmo, por la sencilla razón de que, al menos desde tiempos de Maimónides, este punto no había sido un tema sobre el que reinara el consenso. Su idea no era que la mera Torá o que los caraitas tuvieran razón. No era la aceptación a pies juntillas del Talmud (tampoco era que se tratara de una obra monolítica) ni suponía que Maimónides estuviera equivocado. Su idea no podía dar cabida al judaísmo reformado por el que millones de personas se definían en aquellos momentos como judíos. Pero todo lo que sabía Ahad Ha'am era que su concepción era más rica, tenía más peso, era más seria que lo que ofrecía ese impío de Herzl, esto es, el secularismo judío, y que para que los judíos renacieran como nación primero tenían que descubrir el

judaísmo. De ese modo se echó la semilla de una animadversión interna, de una guerra civil en el momento mismo del nacimiento del sionismo. Todavía no se había reconciliado consigo mismo.

Y además para Ahad Ha'am había otro inconveniente en el bálsamo que pretendía aplicar Herzl a los aquejados de aquel mal, y era su visión imperial, nada realista, de lo que las Grandes Potencias, y en especial Alemania, podían o no podían llevar a Oriente Próximo. A diferencia de Herzl, las visitas que él había efectuado a la región le habían dado una idea de sus realidades geoestratégicas y de los apetitos contrapuestos de las potencias depredadoras-herederas del Imperio turco mejor de lo que cabría imaginar de un antiguo labrador y hebraísta. La visión de Herzl quizá funcionara si pudiera dejarse a su aire a toda la región cuyo centro era Palestina. Pero eso era inconcebible. Bastante más probable era que en un futuro inmediato se convirtiera en un hervidero de violencia, y que Palestina no fuera un regalo que ni el káiser ni el sultán pudieran conceder a nadie.

De momento, Herzl estaba demasiado ocupado como para fijarse en ninguna de esas objeciones, y menos aún viniendo de un crítico mordaz y de un adversario inconveniente como Ahad Ha'am. Los delegados serían enviados a sus lugares de origen para que montaran sucursales locales de la que sería la Organización Sionista Mundial, y para que empezaran a allegar fondos y a despertar las conciencias. Pero la Asamblea Nacional había hecho a Herzl concebir ideas propias de un hombre de Estado, y era claramente consciente de que, si no se quería frenar el ímpetu del monumento que había creado, necesitaba conseguir un gran éxito en el frente diplomático. El gran duque de Baden, tras asegurar a Herzl que conseguiría influir en el káiser, se había quedado misteriosamente mudo. Pero en septiembre de 1898 las cosas empezaron a moverse de nuevo y además muy deprisa. Herzl fue convocado a la isla de Mainau, en el lago de Constanza, sede de la residencia de verano del gran duque. Llegó en el momento en el que las piezas de caza caían abatidas por las escopetas alemanas, dolorosamente consciente de que no iba vestido de forma

adecuada para una cacería, de que no llevaba las botas adecuadas, ni el loden verde, y de que de hecho no estaba familiarizado con los perros. Pero las noticias eran buenas. Lo cierto era que Herzl había escrito por su cuenta al káiser en el mes de junio. Y ahora, según Federico, Guillermo estaba a punto de aceptar la idea de un protectorado alemán para los judíos, sujeta, por supuesto, a la eventualidad de que el sultán se dejara convencer. Lo cierto era que el káiser planeaba viajar a Jerusalén en octubre, aparentemente con el fin de presidir la consagración de la iglesia alemana del Redentor. ¿Tendría Herzl inconveniente en viajar al mismo tiempo que él?

Dos semanas más tarde Herzl se entrevistó con el embajador alemán en Viena, el príncipe de Eulenburg, taimado, artero y secretamente gay, y con el ministro de asuntos exteriores, Bernhard von Bülow, astuto y abiertamente hostil. Luego, durante la primera semana de octubre, estando en Ámsterdam, Herzl recibió un mensaje del consulado alemán confirmándole todo: el káiser era favorable a la instauración del protectorado y deseaba reunirse con el doctor Herzl y con una delegación en Jerusalén para discutir el asunto a fondo. ¿Una delegación? ¿A quién podía llevar consigo? Herzl había pensado en algunos pesos pesados, como Nordau, pero este se negó en redondo a acompañarlo. Así que Herzl tuvo que recurrir a otros líderes potenciales de segundo nivel: dos de Colonia, el abogado Max Bodenheimer y el empresario David Wolffsohn. Este último provenía del mundo de la ortodoxia lituana, había sido enviado a trabajar en Memel y había empezado su carrera en empresas dirigidas por judíos practicantes. Era el nexo de unión con ese mundo y, tras leer *Der Judenstaat*, había acudido directamente a Viena a ver a Herzl y a ofrecerle cuanto estuviera en su mano para hacer realidad aquel sueño. Completando la delegación iban el médico Moritz Schnirer, que, en sus tiempos de estudiante en Viena, había sido uno de los fundadores de la *Kadimah*, y el ingeniero ruso Joseph Seidener, que, según Herzl, podría hablar de la experiencia técnica que los judíos estaban en condiciones de aportar para la transformación de Palestina.

Así que ahí estaban, cinco judíos en un tren, el Orient Express para ser

exactos, camino de Constantinopla, para mantener una entrevista con el emperador de Alemania. Herzl se había dado cuenta casi demasiado tarde de la importancia trascendental de reunirse con el káiser antes de llegar todos a Palestina y de que Guillermo se entrevistara con el sultán. Necesitaba hacer todo cuanto estuviera en su mano para asegurarse de que el káiser plantearía la cuestión de los judíos al sultán.

Eulenburg parecía haberlo arreglado todo. En Constantinopla Herzl esperó nerviosamente que llegara el momento de la audiencia. La entrevista se demoraba tanto que, en su desesperación, tuvo que escribir directamente al káiser para explicarle que, si no se producía pronto, perdería el único barco que pudiera llevarlo a Palestina a tiempo de coincidir con la visita de Su Majestad. Finalmente llegó el aviso de que se presentara en el palacio de Yildiz. Situado en el barrio de Besiktas, a orillas del Bósforo, el palacio había sido diseñado por un arquitecto italiano como complejo vacacional a modo de chalet suizo/palacete a orillas del lago de Como. Los pabellones que formaban el conjunto, todos rematados con gabletes y provistos de ventanas arqueadas, resultaban para el sultán Abdul Hamid más agradables y más fáciles de defender que una residencia en el centro de la ciudad. El pabellón Sala había sido construido por el sultán expresamente para acoger a los potentados que vinieran a visitarlo, ante todo el káiser, y, como buen carpintero que era, Abdul Hamid no dejaba de hacer nuevas ampliaciones en las que pudiera poner sus propios muebles y enormes alfombras fabricadas por equipos de sesenta tejedores. Herzl había sido convocado en el pabellón Sala a las cuatro y media y, como solía hacer, pasó algún tiempo considerando cuál sería la forma más adecuada de vestirse para aquel encuentro de importancia trascendental, mientras domaba el par de «delicados» guantes grises de los que se sentía especialmente orgulloso. Pero naturalmente le harían esperar. Esperar y esperar. Tres cuartos de hora después de la hora fijada fue invitado a subir por la enorme escalinata en lo alto de la cual el ayudante de campo del emperador, el conde von Kessel, se presentó como era debido diciendo: «Conde von Kessel» y dando al mismo tiempo un

taconazo. Herzl, cuadrándose, respondió: «*Doktor Herzl*», e inmediatamente se sintió estúpido por lo que había hecho. Luego vislumbró a la emperatriz, que le hizo una vaga inclinación de cabeza, antes de desaparecer por una puerta, y de repente ahí estaba, ante el mismísimo káiser, vestido con uniforme oscuro de húsar. Lo primero que sorprendió a Herzl fue que Guillermo parecía incómodo por la invalidez de su brazo, en el cual llevaba un reloj de pulsera, y ese detalle hizo de alguna forma que inmediatamente despertara su compasión. No podía uno dejar de fijarse en él al ver extendido el brazo bueno para estrecharle la mano. Pero la segunda cosa que llamaba la atención eran sus ojos: unos «grandes ojos de color azul marino», unos «ojos verdaderamente imperiales», sobre los que Herzl escribe con el embeleso casi desquiciado de un enamorado. «Nunca he visto unos ojos así», unos «ojos magníficos, [con los que] te dirige una mirada directa y fuerte».[\[41\]](#)

«Con el corazón palpitándome» a toda velocidad, Herzl hizo al káiser un resumen de las cartas que le había enviado y le dijo lo que esperaba de él. No había ninguna discrepancia; parecía que Guillermo deseaba lo mismo lo que él, pero cuando el káiser se puso a hablar, hizo su aparición en la conversación un tono que a Herzl le resultaba demasiado familiar y que no era precisamente amistoso. De haber conocido el fondo de la carta que Guillermo había enviado a su tío, el gran duque de Baden, a finales de septiembre, Herzl se habría sentido aún más sorprendido ante tanto cinismo. Al tiempo que el monarca expresaba su horror por los excesos del antisemitismo rampante en Alemania y Austria, el plan sionista le resultaba útil ante todo para quitarse de encima a los judíos no deseados, al tiempo que se creaba una colonia de Alemania en el corazón mismo del Imperio otomano, sufragada enteramente por los judíos. ¿Qué podía tener de desagradable semejante proyecto?

«¿Hay algunos elementos de su pueblo —dijo el káiser— a los que sería bastante conveniente establecer en Palestina. Pienso, por ejemplo, en Hesse, donde están trabajando algunos usureros.» Aquello también lo había oído Herzl con anterioridad, y su cólera fue aumentando por momentos a pesar del hechizo

de los ojos de color azul marino. Bülow metió su cuchara aludiendo a la ingratitud de los judíos hacia la dinastía de los Hohenzollern, a la que tenían sobrados motivos para estar eternamente agradecidos: todos esos rojos y revolucionarios judíos. El sionismo, dijo Herzl, era una alternativa al atractivo del socialismo.

Y entonces —no olvidemos que la escena se desarrollaba a finales de 1898— la conversación pasó a girar en torno a Dreyfus y, en cierto modo para sorpresa de Herzl, quedó claro que la corte consideraba al oficial judío completamente inocente, aunque los motivos de ello tenían que ver sobre todo con la opinión que tenía el káiser de los republicanos franceses, absurdos y corruptos. Guillermo había oído decir que el Estado Mayor galo había malversado fondos, que habían ofrecido dinero a Dreyfus para guardar silencio al respecto, pero que él había declinado la oferta y entonces le habían tendido una trampa. Herzl se las arregló para volver a hablar de cómo podrían movilizarse financiación para liberar al sultán de los préstamos que lo atenazaban, añadiendo: «A mí me parece todo perfectamente natural», mientras que el káiser añadía: «¡Y a mí también!». Llegados a ese punto, confiesa Herzl en su diario, se imagina que está en un bosque mágico en el que aparece de pronto un unicornio de fábula, y en un momento dado así sucede. El unicornio se pone a hablar y dice afablemente: «Soy el unicornio de las fábulas». Un contemporáneo suyo de Viena, el doctor Freud, habría dicho quizá alguna que otra cosa acerca de ese cuerno, inspirado posiblemente en la *Pickelhaube*, el casco rematado por un pincho que lucía el káiser en los desfiles militares, y en su costumbre de montar siempre corceles blancos. Pero lo que en realidad dijo el unicornio fue: «Dígame qué debo decirle al sultán». Las instrucciones de Herzl hablaban de «una compañía mercantil privilegiada bajo la protección de Alemania». Tras ello el emperador «me dio majestuosamente la mano, cuya fuerza vale por la de dos, apretó la mía con poderío, y salió por la puerta del centro».

Una semana más tarde, los cinco judíos, vestidos de forma totalmente inapropiada, viajaban rumbo a Palestina surcando un mar en calma y

resplandeciente, de Constantinopla a Alejandría, cómodamente instalados a bordo de la *Imperator Nikolai II*. Pararon en Esmirna, donde Herzl se fijó en la mezcla de judíos sefardíes y asquenazíes, y luego en el Pireo, realizando una excursión a la Acrópolis, que a Herzl le impresionó menos que el gran logro de la ingeniería que suponía el canal de Suez. En Alejandría tuvieron que cambiar de nave y embarcar en un pequeño vapor, atestado de pasajeros, el *Russiya*. En un momento determinado de la travesía, sacaron la cámara que Wolffsohn había comprado especialmente para el viaje y todos posaron para hacerse una foto de recuerdo a bordo de la nave. Como en la instantánea aparece un europeo de pie cuya imagen está cortada a la altura de la cabeza y por lo tanto no se le ve la cara, es posible que fuera Wolffsohn el que tomara la fotografía, lo que explicaría que veamos solo a cuatro sionistas sentados. O bien la tomó otra persona, que incluyó a algún amigo al que cortó la cabeza sin darse cuenta. Los cuatro aparecen sentados en cubierta; dos de ellos, incluido Bodenheimer, llevan pesados trajes de estambre y pajarita, a pesar del sofocante calor del Mediterráneo oriental. Herzl, en primera fila naturalmente, y siempre vestido con elegancia, luce una airosa gorra de visera casi náutica, como correspondería al capitán del grupo. Parece además que lleva al hombro un catalejo extensible, sujeto con una correa de cuero.

Pero el rasgo más llamativo de la fotografía es también el único que no comenta ninguno de los libros que invariablemente la incluyen a modo de ilustración. Los judíos no están solos. Aparecen sentados entre cinco árabes, que habían ido con ellos todo el tiempo desde Constantinopla. Los cinco van vestidos a la manera tradicional; uno de ellos no mira a la cámara, pero tiene un perfil tan llamativo como el de Herzl. Dos se acarician el mentón con gesto pensativo, casi de desconcierto. Sus expresiones no son amistosas ni hostiles, pero tampoco de indiferencia por lo que está sucediendo. ¿Cómo iban a sentir indiferencia? Teniendo en cuenta todo lo que había tenido que ocurrir para poder tomar semejante fotografía, es imposible que el grupo se formara accidentalmente. Ni que decir tiene que esta mezcla tan variopinta, en

contradicción con las habituales creencias en torno a la invisibilidad de los árabes palestinos para los sionistas y en particular para la perspectiva de Herzl, tuvo que ser organizada de manera consciente. De hecho, aunque ocupaba un lugar indudablemente secundario en la lista de dificultades a las que habría de hacer frente la materialización del sueño de la patria nacional, la realidad de la población árabe no fue ignorada en absoluto, por romántica que fuera la actitud de los sionistas respecto a un posible futuro de cooperación y fraternidad.

Dos reporteros plantearon la cuestión de la coexistencia con los árabes, o de su dificultad, tan directamente como pudieron. Perfectamente consciente de que podía ser acusado, en especial por su enemigo Ahad Ha'am, de invocar de manera vaga una Palestina imaginaria, Herzl había enviado unos meses antes a Leo Motzkin a la región para que le informara acerca de las condiciones materiales reinantes, incluida cuál era la situación de la población local. El informe de Motzkin no solo contenía noticias espinosas —los problemas habituales de los asentamientos y de la gobernanza de los barones—, sino que también reflejaba el hecho incontrovertible de la población árabe. El otro reportero era el propio Ahad Ha'am. Tras las visitas efectuadas a Palestina en 1891 y 1893, se mostró inflexible a la hora de plantear los problemas a los que se enfrentaba cualquier proyecto de migración masiva. «La verdad de la tierra» pintaba una imagen muy sombría de los colonos desmoralizados por su situación de dependencia, insistiendo en la necesidad de un desarrollo orgánico gradual de toda sociedad judía en Palestina antes de pensar en cualquier plan de traslados masivos de población, y en la creación de profundas raíces, agrícolas y espirituales, autogeneradas y no fruto de una especie de juego de poder internacional o de la filantropía de unos banqueros occidentales. Pero Ha'am aludía con especial claridad al hecho de que las tierras más aptas para ser cultivadas ya estaban siendo explotadas por la población local. De momento, decía, los terratenientes se contentaban con vendérselas a los judíos por cuantiosas sumas de dinero, pues la población estaba muy dispersa. Pero si en un momento dado la presencia judía fuera abundante y pudiera parecer

amenazadora, los sionistas no debían hacerse ilusiones de que no fueran a encontrar una feroz resistencia.

Ahad Ha'am pensaba que Herzl, con sus trajes elegantes y su actitud de desarraigo proalemán en todos los terrenos, no tenía respuesta ante este problema casi insuperable. Pero Herzl creía que en su obsesión por las cosas espirituales, el meollo básico del judaísmo que, según Ha'am, desconocían los judíos de Occidente, su opositor se olvidaba de la otra vertiente de su carácter, la que se basaba en la modernidad, la tecnología, la ciencia secular, elementos todos que no solo eran compatibles con una vida verdaderamente judía, sino que respondían al reino del conocimiento en el que los judíos habían sido pioneros y habían destacado. La tecnología del pasado y del futuro, especialmente en el campo de la ingeniería hidráulica, haría que la opinión de Ha'am acerca de las tierras que eran explotables y las que no resultara mezquina, poco imaginativa y también poco realista. A comienzos de 1898 Herzl había estado en Holanda y allí había visto dos cosas que lo habían sorprendido con gran fuerza emocional. Una había sido la visión de tres niños judíos en *Ámsterdam*, en el *Jodenbuurt*, esto es, el barrio judío, en el que se levantaban las dos grandes sinagogas: los dos de mayor edad llevaban de la mano al más pequeño, suscitando en Herzl la idea de cómo se habrían criado como judíos cuando la patria nacional se materializara, si es que se materializaba. La segunda cosa que vio fue el campo holandés, por el que sentía especial afecto, pues le parecía el ejemplo por excelencia de lo que el ingenio y la capacidad de recursos podían dar de sí en un hábitat poco o nada prometedor desde el punto de vista físico. Si los holandeses eran capaces de hacer emerger de las aguas de los mares interiores los exuberantes pólderes, todo era posible para los judíos en una tierra de marismas y desiertos. Cuatro años después, en 1902, Herzl publicó su novela futurista *Altneuland* («Tierra antigua y nueva»), en la que, en 1923, un grupo de viajeros vuelve a la Palestina que habían visto por primera vez en 1902 (las descripciones son casi autobiográficas). En los capítulos correspondientes a 1923 aparece un árabe palestino, Reshid Pachá, que es la versión optimizada de la reconciliación judeo-

árabe y que no tiene más que elogios para el sionismo que está por venir, pues sus mejoras han traído beneficios para todos y han hecho a la población local incomparablemente más rica. Herzl se encargaba de establecer un neto contraste entre los sentimientos fraternales del árabe palestino y del jefe del «nuevo poblado», de mentalidad liberal y guiada por la moral, y los del político Gyer, que predicaba un nacionalismo exclusivo e insistía en que los empleos, la tierra y la prosperidad debían ser solo para los judíos. Ahad Ha'am no se dejó impresionar por aquellas ilusiones sentimentales y dirigió toda la potencia de su artillería crítica contra el libro, que, a su juicio, era ridículamente infantil.

Se enfrentaban así dos visiones de cómo podía llevarse en Palestina una vida judía, dos visiones de cómo judíos y árabes podían vivir en una misma tierra, y de cómo iban a hacerlo. Jerusalén o Tel Aviv; la vida espiritual o la secular. Las dos visiones se negaban a conjugarse, a ponerse de acuerdo acerca de lo que constituía una vida verdaderamente judía. Y siguen sin hacerlo.

A continuación Theodor Herzl siguió adelante con sus sueños, su política, su germanofilia, su autoengaño, su autodomínio y, cada vez más, su palpitante corazón vienés. Con frecuencia haría que el médico, Moritz Schnirer, le tomara el pulso, que debido a la tensión, se le dispararía hasta las 108 pulsaciones, cifra por lo demás nada saludable. No contribuía en absoluto a mejorar la situación el hecho de que los cinco compartieran un solo camarote con aquel calor sofocante, de modo que Herzl pasaba casi toda la noche durmiendo en cubierta, a la luz de las estrellas. Pero cuando la mañana del 26 de octubre se filtraron en el cielo las primeras luces del alba, todo, absolutamente todo pareció que iba bien. Oteando el horizonte como podía delante de la proa del *Russiya*, Herzl divisó lo que llamó «la costa judía».

Si efectivamente experimentó o no una gran intensidad emocional al contemplarla, es algo que en realidad no queda registrado en su diario; estaba demasiado ocupado en asegurarse de que todos desembarcaban sanos y salvos bajo la mirada suspicaz de la policía turca. En el muelle de Jaffa había también policías alemanes que permitieron a los cinco viajeros tocados con salacot

insistir en que habían llegado hasta allí siguiendo las órdenes del káiser. Su intervención surtió efecto. Pero en el polvoriento tumulto que se organizó a la orilla del mar, Herzl se esforzó en tener un pequeño gesto de generosidad. A bordo del *Russiya* había conocido a una judía rumana que iba a *Jeruscholajim*, como escribía Herzl el nombre de Jerusalén, a visitar a su hija enferma de gravedad, y probablemente en estado terminal.^[42] La mujer estaba aterrorizada por la posibilidad de que, al viajar con pasaporte rumano, los turcos no le permitieran desembarcar. Herzl abordó a la esposa de uno de los periodistas franceses que habían seguido a los viajeros y acordó con ella que la mujer se hiciera pasar por su doncella. La treta funcionó; madre e hija pudieron finalmente reunirse.

Durante los siguientes días los delegados sionistas hicieron excursiones relámpago a los asentamientos judíos. En Rishon LeZion, subvencionado por el barón Edmond de Rothschild, donde, a juicio de Herzl, los colonos vivían atemorizados por la administración, les mostraron las bodegas y las austeras viviendas de la gente. Los colonos dieron un pequeño recital, «por desgracia solo bien intencionado», y luego pronunciaron un discurso en el que intentaron conciliar su respeto por Herzl con su acatamiento a la autoridad del barón y que, según comentaría Herzl malévolamente, no fue mejor que el intento de armonizar un violín y un laúd que habían hecho en su concierto. Al día siguiente, el poblado de Rehovot resultó más de su agrado. Los viajeros fueron invitados a una carga al galope de varios jinetes judíos sobre un grupo de potros árabes. ¡Imagínense ustedes!, decía Herzl en su diario. ¡Unos chicos que en su país habrían sido unos meros vendedores de pantalones podían convertirse aquí en vaqueros!

A la mañana siguiente, en la granja de formación gestionada por la Alianza Israelita Universal, todo el mundo aguardaba la visita prometida del propio káiser. Herzl se jactó con engreimiento de que los colonos iban a ver a los dos personajes saludándose. No faltaron los incrédulos, pero a eso de las nueve se divisó una nube de polvo levantada por un destacamento de soldados de

caballería turcos y, cuando la polvareda se disipó, apareció efectivamente el káiser montado en su corcel blanco y tocado con la *Pickelhaube* que, combinada con el velo de polvo que cubría su rostro, le daba la apariencia de los sarracenos que figuraban en las ilustraciones de los libros de historia para niños. Herzl se puso a cantar unos versos de uno de esos libros infantiles, *Heil dir im Siegerkranz!* («¡Salve a ti, que llevas la corona del vencedor!») a los sonos del «¡Dios salve a la reina!». En medio de los vítores del público, el káiser se inclinó y estrechó la mano de Herzl con el brazo bueno ante la estupefacción de los presentes. A continuación se produjo un intercambio de pasmosas banalidades. El káiser: «¡Qué calor! Pero ¡el país tiene futuro!». Herzl: «Todavía no está en condiciones». El káiser: «¡Agua! Eso es lo que necesita. ¡Mucha, mucha agua!». Herzl: «Sí, majestad. Regadío, mucho regadío». El káiser: «Bueno, pero tiene futuro, ¿verdad?». Y se marchó rodeado de una nube de polvo roja mientras los niños entonaban a coro otro himno.

Aquella tarde, con cierto retraso respecto a lo esperado, los cinco viajeros subieron al tren con destino a Jerusalén. La línea ferroviaria de Jaffa había sido el proyecto más querido del valeroso empresario sefardí Yosef Navon, nacido en Jerusalén, educado en Marsella, y constructor del barrio jerosolimitano de Mahane Yehuda, así llamado en honor de su hermano. Debido a su condición de súbdito otomano y gracias a sus dotes de persuasión como contratista, Navon había obtenido la concesión de la línea, que supuestamente debía extenderse hasta Gaza y Nablus, pero luego había tenido muchas dificultades para encontrar el capital necesario para construirla, de modo que había tenido que vendérsela a un constructor francés de faros por un millón de francos. La sección Jaffa-Jerusalén, que atravesaba las empinadas pendientes de las colinas de Judea, funcionaba bien, pero era famosa por sus retrasos. Los cinco viajeros tocados con salacots sufrieron el calor mientras esperaban la llegada del convoy y luego volvieron a sufrirlo cuando subieron al tren atestado de gente. «¡Qué tortura!», dijo Herzl, que empezaba a sentirse mal, sudando con algún tipo de fiebre y preocupado por su pulso. No contribuyó a mejorar las cosas el hecho de que

llegaran después del atardecer, por lo que la visión que tuvieron de Jerusalén tuvo lugar «bajo un polvo lunar», y además el hotel Kaminitz estaba bastante lejos. Herzl quería coger un coche, pero las caras de sus acompañantes dejaron bien claro que tendrían que hacer el camino a pie para no violar el sábado.

Por aquel entonces, la mayoría de la población de Jerusalén, unas setenta mil personas, eran judíos, pero no el tipo de judíos que Herzl tenía *in mente* como futuros integrantes de la patria nacional; antes bien, eran tan distintos como cabría imaginar de sus vaqueros judíos que gritaban: *Heydad!* Por todas partes había *schnorrer*, mendigos, tan numerosos en el Muro de las Lamentaciones que resultaba imposible cualquier respuesta emocional al ver los restos del Templo, por mucho que uno intentara evocarlo. Por todas partes individuos que les tiraban de la manga y religiosos con pesados gabanes y sombreros de pelo que lo deprimían a más no poder. Herzl hizo al menos parte del recorrido turístico: un rápido paseo por la Vía Dolorosa desafiando las protestas de los ortodoxos, que murmuraban que cualquier judío que caminara por ella tendría que hacer frente a graves consecuencias; la subida al monte de los Olivos, la visita a las «tumbas de los reyes» en el valle del Cedrón, propiedad otrora de los hermanos Péreire, cuando estaban en el culmen de su poder.

Pero lo que más deseaba Herzl era recibir algún recado del campamento del káiser, establecido en la calle de los Profetas, citándolo para la audiencia decisiva. No llegaba nunca. El káiser y su séquito habían sido vistos entrando en la Ciudad Vieja, gracias únicamente al gran hueco practicado tras volar las hermosas murallas de Solimán junto a la Puerta de Jaffa, para que pudiera pasar el séquito montado del monarca. Su Majestad Imperial consagró a continuación la iglesia del Redentor. Herzl y Guillermo no eran más que dos turistas, llenos de impaciencia cada uno a su modo. A medida que la demora aumentaba, Herzl iba sintiéndose cada vez peor y era presa del pánico. Sus cuatro compañeros estaban todavía más desmoralizados; quizá todo aquello no hubiera sido más que una tarea inútil; quizá ellos no fueran más que simples peones de una especie de juego de poder infernal del que apenas eran conscientes. No se equivocaban del

todo. La cosa fue a peor cuando William Hechler, que había venido también a Jerusalén, llegó precipitadamente a decirles que Francia había declarado la guerra a Gran Bretaña y que el káiser regresaba de inmediato a Berlín. Pasaron varias horas antes de que pudiera ser desmentido el cuento. Herzl intentó mantener los ánimos dando órdenes sobre el modo en que debían vestirse para la audiencia imperial y revisando una y otra vez su limitado guardarropa. El sombrero de copa de Bodenheimer era ridículo; los puños de su camisa sobresalían de las mangas de la levita. ¡Qué desastre!

Por fin llegó una citación para Herzl, en la que se le indicaba que debía presentarse en el consulado alemán, donde fue tratado sin demasiados miramientos por un joven funcionario que le entregó una versión radicalmente corregida de la petición que previamente había enviado al káiser. El meollo de esta —lo del protectorado, lo de la patria nacional, lo de la compañía mercantil privilegiada—, prácticamente todo había desaparecido debido a las supresiones realizadas por Eulenburg y Bülow. El abatimiento se apoderó de Herzl, pero al menos se produciría la entrevista en Jerusalén, infinitamente esperada, el objeto de todas sus esperanzas y sus planes durante años. Alemania sería la autora de una nueva vida judía. ¿Qué habría pensado Moses Mendelssohn? ¿Qué habría pensado Richard Wagner?

El 2 de noviembre por la mañana, los cinco se encaminaron al gran campamento instalado en la calle de los Profetas, un poco más allá de la Puerta de Damasco, en la Ciudad Vieja. Había arcos triunfales y banderas con los colores del Imperio. El edecán de Su Majestad, conde von Kessel, el mismo al que había encontrado Herzl en lo alto de la escalinata en el pabellón Sala en Constantinopla, reapareció y los introdujo en la tienda en la que se encontraba Guillermo II de pie, vestido con uniforme gris de campaña y botas, y «extrañamente», pensó Herzl, con una fusta en la mano buena. Las bromas intercambiadas en Constantinopla fueron sustituidas por unas cuantas frases formales, claramente según el consejo de Von Bülow: nada de protectorado, solo algunas palabras acerca del desarrollo de Palestina. Hacían falta «agua y

sombra», dijo el káiser tajantemente, y luego «habría espacio para todo el mundo». El trabajo y la tecnología de los inmigrantes servirían de estímulo para los árabes. «Agua —siguió diciendo el káiser—, agua y árboles, agua y sombra.» «Podemos proporcionárselo al país —replicó Herzl en tono servicial—. Costará miles de millones, pero rentará miles de millones.» A lo que el káiser, recuperando las formas, respondió dándose un golpe en el muslo con la fusta y soltando una risita: «Bueno, dinero es lo que tienen ustedes de sobra... Más dinero que cualquiera de nosotros». Von Bülow intervino: «Sí, el dinero que constituye un problema tan grande para nosotros, lo tienen ustedes de sobra». La hilaridad se generalizó, con un claro matiz de malicia. No había cambiado nada.

¡Ingenieros hidráulicos al rescate! Herzl introdujo a Seidener en la conversación; la charla pasó entonces a versar sobre energía hidráulica, sobre el Jordán, sobre lo que había que tener en cuenta para el futuro, y justo antes de que el káiser echara una ojeada al reloj que llevaba en el brazo atrofiado e hiciera saber que se había acabado el tiempo, Herzl intentó decir algo precipitadamente acerca de una nueva Jerusalén, la que había evocado con los ojos de su mente cuando fue subiendo por el monte de los Olivos.

Aquella había sido su única verdadera epifanía de Jerusalén. Herzl se había plantado allí de pie, mirando hacia el mar Muerto y las montañas de Moab, de color rosa oscuro, tras las cuales se distinguían los tonos morados del desierto. Luego volvió la vista hacia las murallas doradas de Solimán, hacia el montón de edificaciones hacinadas en la Ciudad Vieja, y de repente la vino a la cabeza qué era lo que había que hacer. Era preciso despejar la antigua ciudad de todo tipo de tráfico, de vendedores ambulantes, de escombros, de enfermedades. Debía crearse un reino únicamente de viandantes, de peregrinos, de fieles de todas las religiones. Ninguna de ellas debía prevalecer sobre las otras, sino que todas ellas y sus lugares sagrados serían debidamente protegidos. Sería una Jerusalén de comunión de todas las creencias y también de los que no creían en nada.

Pero fuera de ella, fuera de las murallas de caliza, los judíos construirían una ciudad completamente nueva: diseñada armoniosamente usando la piedra de

color albaricoque de la vieja. La nueva ciudad tendría avenidas flanqueadas por árboles, parques, escuelas modernas, teatros, en los que, quién sabe, tal vez se representarían sus obras. Estaría bien sombreada, perfumada, sería civilizada y pacífica. Bastaba desearlo y dejaría de ser un sueño.

¿Y esa extraña sensación que inundaba su corazón de vez en cuando, junto con su respiración entrecortada, esa pausa seguida de un pequeño salto, el allegretto de su pulso? Bueno, la dichosa *Jeruscholajim* aquella estaba llena de cuestas. En realidad, no era nada; Schnirer había dicho que no se preocupara, así que no sería nada. Todo saldría bien.

Glosario no autorizado de términos hebreos y yídish usados en *Pertenencia*

aggadá La doctrina y la literatura judía posbíblica (como el Talmud) están divididas en secciones correspondientes a preceptos legales y sus correspondientes explicaciones, la *halajá* y, como les gusta decir a los rabinos, «todo lo demás». Todo lo demás es la *aggadá*: relatos homiléticos, anécdotas y tradiciones populares, leyendas, interpretaciones libres, minucias sin sentido, menudencias significativas, cotilleos y noticias de sucesos milagrosos. En las *yeshivot* es un tópico decir que la *halajá* es lo que tiene peso y que la *aggadá* es lo que los profesores de teoría narrativa enseñan en sus clases. Pero si piensan ustedes que la *aggadá* que cuenta la historia del mosquito que se metió por la nariz del emperador Tito y permaneció allí alojado durante siete años devorando su cerebro hasta que el conquistador de Jerusalén murió es un puro cuento, es problema suyo. No debe confundirse con la Hagadá (véase más abajo), el libro usado durante el Séder de Pascua, aunque pensándolo bien, como la mayor parte de la Hagadá es *aggadá*, y no al revés, pueden seguir confundiéndose.

aliyá Literalmente, «subida». Expresión usada para designar la emigración a la tierra de Israel y más específicamente al Templo, pues Jerusalén se encuentra situada en lo alto de sus colinas. Pero tras la destrucción del Templo, se utiliza también para la

participación en los oficios celebrados en la sinagoga: «subir» al Arca de una sinagoga o al atril de las lecturas (véase *bimá* y *tevá*), o en un acto más honorífico como la apertura o el cierre de las puertas del Arca, o portando el Séfer Torá ante la congregación.

amidá Literalmente «de pie». El núcleo de las dieciocho bendiciones recitadas en las oraciones repetidas tres veces al día (el *shaharit* matutino, la *minhá* posmeridiana y el *maariv* vespertino), rezado en silencio y de pie, aunque la norma dice que debe hacerse con constantes inclinaciones de cabeza, balanceo del cuerpo y flexión de las rodillas (*dukhaning*). Cuanto más profunda es la inclinación de cabeza más devoto (*frummer*) se siente uno, o al menos lo parece. Cada judío tiene su *berakhá* (bendición) favorita entre las dieciocho, y al final de la oración, con su invocación a la paz, se efectúa un movimiento extra de cabeza a derecha e izquierda, y luego hacia atrás y por último hacia delante.

anusim Conversos a la fuerza que seguían practicando clandestinamente el judaísmo; término inicialmente aplicado a los asquenazíes, y luego a los sefardíes, pero usado también para los conversos al islam, como los judíos de Mashhad, en Persia, obligados a hacerse musulmanes en 1839 y que no tuvieron permiso para practicar abiertamente el judaísmo hasta 1925. En 1946 las acusaciones de un libelo de sangre desencadenaron su emigración a Israel y la revolución islámica de 1979 no hizo más que intensificar el éxodo. Hoy en día viven en Israel veinte mil judíos de Mashhad.

asquenazíes En sentido estricto, los judíos del mundo alemán, pero en sentido lato el término incluye también a los de la Europa del Este, y de hecho a todos aquellos cuyas raíces no se remontan a España y Portugal, al Magreb y Levante. Para confundir más las cosas, ha habido y hay muchísimos judíos asquenazíes en países

mediterráneos como Italia, pero puede decirse con seguridad que solo puede ser verdaderamente asquenazí aquel que se relame pensando en la perspectiva de un plato de carpa picada rehogada, coronada con una especie de quipá de zanahoria hervida.

badkhan Cómico que era contratado en las bodas y en otras ocasiones festivas, no solo judías. Se tiene noticia de la presencia de *badkhanim* en las celebraciones de los magnates polacos y ucranianos; sus chistes (por lo que yo sé) se han perdido para la historia, aunque cabe suponer razonablemente que en muchos de ellos debían de aparecer madres y/o una sopa.

Beit Din Literalmente, «Casa de la Justicia». El tribunal religioso judío estaba compuesto por tres miembros, uno de los cuales debía estar muy familiarizado con la *halajá*, y se encargaba de conceder la debida autorización a los matarifes kosher y las bodas, dictaminaba en los casos de divorcio y a veces arbitraba las disputas suscitadas en materia de testamentos o incluso pleitos de carácter civil. Por consiguiente, estaba siempre muy ocupado.

bimá Atril situado en un estrado en las sinagogas asquenazíes (para el uso sefardí, véase el término *tevá*). Colocada tradicionalmente en el centro de la sinagoga y a menudo rodeada de una barandilla o balaustrada bellamente labrada o torneada. En el siglo XIX, a imitación de los altares de las iglesias, la *bimá* era trasladada al extremo oriental del Arca, donde se convertía en el punto focal de los cantores encargados de dirigir las oraciones y de los líderes que pronunciaban los sermones.

bokhur Niño o muchacho, antes y después de llegar a la edad de *bar mitzvá*. Término usado a menudo junto con los alumnos de la escuela religiosa en la expresión *yeshivá bokhurim*.

brit milá Literalmente «alianza», pero con el significado de la circuncisión

llevada a cabo normalmente ocho días después del nacimiento del niño en el curso de un rito que los *anusim* que volvían al judaísmo realizaban ya de adultos. Éxodo 4, 25 ofrece una historia de los orígenes extrañamente violenta en la que, cuando regresa a Egipto para liberar a los hebreos, Moisés es víctima de un ataque por parte de Jehová, que viene dispuesto a matarlo. La agresión es impedida por su esposa, Séfora, que toma un pedernal afilado y corta el prepucio de su hijo; a continuación, lo arroja a los pies del Señor diciendo: «A la verdad tú me eres un esposo de sangre». Como gesto de identificación, es un poco excesivo, pero parece que surte efecto con Jehová, siempre imprevisible.

cábala Véase el volumen I y el capítulo 4: la literatura y la doctrina de la cosmología mística esotérica judía expuesta por primera vez en el *Sefer Yetzirá*, el *Libro de la Creación*, que trata de la creación del universo por Dios y es atribuido por unos a Abraham y por otros a Rabí Akiva, aunque es descrita por primera vez en el siglo XIII, más o menos por la misma época en que aparece su segundo texto fundamental, el *Sefer ha-Zohar*. En ambas obras es expuesto el concepto de las *sefirot*, las diez emanaciones divinas, perpetuado luego y elaborado en la *cábala luriánica* durante el siglo XVI. Además, el *Sefer Yetzirá* proponía una compleja numerología basada en las 22 letras del alfabeto hebreo, a partir de la cual había sido creado el mundo. Es decir, una locura, pero muy bonita.

chazzan Cantor de la sinagoga, relativamente poco importante o incluso insignificante en las comunidades ultraortodoxas, pero un personaje destacadísimo en las sinagogas de los siglos XIX-XX desde Rusia hasta los Estados Unidos. Cuando yo era niño, mi *chazzan*, el reverendo Tashlitzky, me ayudó a aprender el fragmento que me correspondía recitar en la ceremonia de *bar*

mitzvá, dirigiéndome mientras aprendía mi cantilena al tiempo que enseñaba a su perro salchicha a ladrar cada vez que se decía «omeyn» («amén»).

chéder Escuela de hebreo, casi siempre para niños antes de alcanzar la edad de *bar mitzvá* y *bat mitzvá*, en la que tradicionalmente se enseñaba el *siddur*, el libro de oraciones diarias y semanales, el *chumash*, esto es, el Pentateuco, para pasar después a estudiar algunos comentarios rabínicos como los de Rashi. Por mi parte yo enseñé durante un breve periodo el *chumash* a algunos chicos de nueve años que no paraban quietos, pero nunca logré llegar a los elevados niveles de la señora Cohen, formidablemente carismática, que era capaz de fulminarte con una mirada, ni de Sammy Kramer, tierno e ingenioso. «¿Sabéis por qué el profeta Isaías se llamaba así, chicos? Porque tenía un ojo más alto que otro» (y acompañaba la explicación levantando una ceja).[\(17\)](#)

chevrá Círculo de amigos o camaradas; término usado para designar los círculos de lectores o asociaciones políticas de la diáspora, aunque marcados por un carácter específicamente sionista una vez que este movimiento se puso en marcha en serio a finales del siglo XIX.

chokhem Literalmente, «sabio», pero a menudo utilizado en el sentido de «sabi-hondo», aplicado a los niños listos especialmente precoces que no tenían reparo en hacer alarde de sus conocimientos. Los *chokhem* del Talmud son la envidia de cualquier *yeshivá*.

cholent El plato asquenazí cocido en un único puchero con el fin de respetar el precepto del sábado. Encender o apagar la cocina supondría una violación de la prohibición de trabajar, pero nada impide a un judío practicante llevar un puchero de cocido al horno de un panadero y dejarlo allí cocinándose a fuego lento toda la noche para ser recogido luego para la cena del sábado. Se trata de

un plato fuerte, muy energético, que habitualmente contiene carne de vacuno, cordero o carnero, judías o cebada —rehogado todo antes de ponerse a cocer— y un lecho de diversas verduras —zanahorias y nabos, cebollas y patatas— que, si el horno prestado las cuece a fuego lento, debidamente, se convertirán en una sabrosa crema, sazonada con los jugos de la carne. Como es bien sabido, las personas que observan el sábadó (mi padre, por ejemplo) y tienen que aguantar unas *derashot* (véase más abajo) larguísimas, se ponen de muy mal humor y se toman muy a pecho el hecho que alguien las entretenga y les impida tomar su *cholent*. A veces se sirve con el guiso de zanahorias caramelizadas, igualmente cocidas a fuego lento hasta quedar convertidas en una especie de gachas, llamado *tzimmes*. ¡Atención! El efecto combinado de los dos platos excluye la realización de todo tipo de actividad violenta durante al menos veinticuatro horas, so pena de sufrir un grave estrés cardíaco.

- chumash* El Pentateuco impreso en forma de libro (y no de rollo, como la Torá). Puede incluir en la misma página comentarios rabínicos.
- cohanim* Sacerdotes. Podía uno ser un *cohan* sin llamarse Cohen, pero no al revés. En los oficios religiosos más solemnes los *cohanim* se acercan al Arca (o bien a la *bimá*), se echan el manto de oración por la cabeza y bendicen formalmente a la congregación. Los israelitas corrientes (como yo) se supone que no mirarán, so pena de que les pase algo terrible, aunque inconcreto, y lo harán de forma tan natural como yo lo he hecho siempre y como sigo haciéndolo.
- converso Judío obligado por la Inquisición a convertirse. Llamados en el mundo ibérico «cristianos nuevos» o en sentido despectivo «marranos». Cabía sospechar en todo momento y con razón que los

conversos practicaban clandestinamente el judaísmo.

- derashá* Sermón, pero más propiamente disquisición, sobre un determinado texto o versículo de la Torá, a partir del cual cualquier rabino perspicaz puede desarrollar cuestiones de carácter más general y universal cuyos ecos resuenan en el judaísmo, abriendo nuevas líneas de interpretación (que a menudo, al estilo del Talmud, quedan sin resolver).
- devekut* Literalmente, «permanecer adherido a Dios». Se trata del estado de trance o ensimismamiento alcanzado en el curso de la oración concentrada.
- emuná* Fidelidad incondicional a Dios y a los principios fundamentales del judaísmo. Dios tiene por costumbre plantear pruebas extremas de *emuná*, por ejemplo, la orden de sacrificar al propio hijo o aguantar lo que pueda sobrevenirle a uno, como hace Job.
- eshet chayil* «Mujer preciosísima»... pues su precio está por encima del de los rubíes; se ha generado mucha controversia sobre si (en vista de la metáfora de las piedras preciosas) estamos hablando aquí del valor de una gema y de una buena dote, o si se trata de una medida más genérica de virtud. No obstante, hay bastante acuerdo acerca de la valía de esas mujeres, dechados de virtudes.
- Gemará Comentario rabínico a la Misná, que forma la segunda parte del Talmud y por lo tanto constituye un comentario sobre un comentario. La Gemará puede hacérseles cuesta arriba a los individuos de mentalidad menos talmúdica, sobre todo (como era mi caso cuando tenía doce años) cuando el profesor de Gemará tiene por costumbre atizar un cogotazo si sospecha que sus pupilos no prestan a la materia toda la atención debida.
- gerush* Exilio. Los judíos pueden tener la sensación de exilio dondequiera que se encuentren.

- groyse makher* Los tipos influyentes, los peces gordos, habitualmente calzados de manera impecable, siempre bien vestidos y con unos andares decididos y arrogantes. Si chistan para que se callen los que no paran de cotorrear en la sinagoga, su orden en general es atendida. Pero la expresión es utilizada también con ternura por las madres para referirse a sus hijos crecidos (a partir de los cinco años, más o menos).
- hacohen* El sumo sacerdote del Templo; la única persona admitida en el sanctasanctórum, el lugar más sagrado del Templo, el día de la Expiación.
- hagadol*
- Hagadá El libro usado en el oficio de Pascua; es el único elemento destinado expresamente para uso doméstico; está lleno de abundantes ilustraciones, y cuenta la historia del Éxodo sin hacer mención alguna a la figura de Moisés, tal vez como consecuencia de la aversión rabínica a cualquier tipo de liderazgo cuasisecular de carácter carismático.
- hasidim* Término usado a menudo, aunque inadecuadamente, como sinónimo de judíos ortodoxos o ultraortodoxos; o de manera todavía menos adecuada, para designar a todo aquel que lleve sombrero y luzca largas *payot* y barba. Los *hasidim* son los seguidores de las doctrinas místicas de los *zaddikim* de los siglos XVIII y XIX, asociados a menudo con el Baal Shem Tov. Véase el capítulo 12.
- Haskalá* La «Ilustración» judía del siglo XVIII (duraría hasta el XIX), que pretendía conciliar el judaísmo con la práctica de la investigación racional, y que por tanto hacía causa común con los racionalistas no judíos.
- Havdalá* Literalmente, «división», como la que existe entre el descanso del sábado y el trabajo de los demás días de la semana; la bonita

ceremonia mediante la que se formaliza el fin del sábado, con la utilización de un tipo determinado de velas trenzadas, a veces multicolores, cuya llama se apaga en un vaso de vino; también es el especiero decorativo en forma de torre de plata con una campanita y un pequeño gallardete en lo alto. Los especieros de la *Havdalá* son algunos de los objetos rituales judíos más exquisitos y se encuentran en los diversos estilos particulares de cada país, desde Etiopía y Yemen hasta Ucrania o las hermosas labores de los plateros de Londres.

hérem Excomuni3n o exclusi3n impuesta por los 3rganos de gobierno de los jud3os, aunque en ciudades como 3msterdam (véase el capítulo 7) a menudo se apelaba a ella para convencer al descarriado de volver al redil, sin llegar a ejecutarse de verdad. Cuando se llevaba a cabo, el *hérem* constituía una especie de ostracismo extremo.

hupá Dosel o palio que se extiende sobre la pareja de contrayentes durante la ceremonia nupcial (véase *nissuin*) y que simboliza el hogar que van a formar juntos. En las ceremonias modernas, sobre todo en las sinagogas, los varales de la *hupá* pueden fijarse en el suelo, pero la concepci3n de un hogar judío no es precisamente la de un inmueble, de modo que a mí siempre me ha parecido mejor que la *hupá* esté suelta y se mantenga en alto sujeta por los cuatro costados, con los varales trenzados con guirnaldas de flores y hojas.

kaddish La oraci3n de duelo, escrita en arameo y sin alusi3n alguna a la muerte; antes bien, se trata de una glorificaci3n en sentido lato del Todopoderoso. El doliente tiene la obligaci3n de rezar el *kaddish* en los tres oficios diarios durante un a3o a partir de la muerte de sus progenitores, de un hijo suyo o de su c3nyuge.

kahal 3rgano de autogobierno de las comunidades judías autónomas

(véase el capítulo 12), sobre todo en la Zona de Asentamiento rusa.

- kapote* La prenda a modo de largo gabán o abrigo, que hoy día constituye el uniforme de los judíos ultraortodoxos, pero que en modo alguno prescribe ningún tipo de mandamiento; sencillamente es el atuendo que por lo general usaban los judíos, en especial los comerciantes, en la Polonia y la Rusia del siglo XVIII, y que se ha fosilizado como vestimenta identificadora. No debe confundirse con la *kompote*, que es un plato de frutas confitadas, degustado habitualmente durante los días de entre semana de Pascua. Por supuesto, a nadie se le ocurriría ponerse *kompote* en el *kapote*.
- kashrut* Las leyes dietéticas especificadas en la Torá y elaboradas en la Misná y el Talmud (véase el volumen I).
- kavaná* Literalmente, «devoción»: entrega emocional inequívoca a la oración.
- kedushá* El pasaje más sagrado e intenso de la *amidá* (véase más arriba); incorpora el canto «Santo, santo, santo es el Señor», momento en el que los fieles se ponen tres veces de puntillas.
- kest* Obligación que tienen las familias de la novia y del novio de mantener a la pareja después de la boda en caso de necesidad. En el mundo asquenazí ello implica que la joven pareja viva con la familia de uno u otro de los cónyuges, sostenida de hecho por una amplia red de parentesco. Esta institución ha sido invocada a veces como uno de los posibles motivos de la baja tasa de mortalidad infantil de los judíos, comparada con la del resto de la población.
- ketubá* Como a menudo están ricamente decoradas y se leen en las ceremonias nupciales, las *ketubot* se confunden a veces con las «licencias matrimoniales» o incluso con una formalización romántica de la unión, semejante al intercambio de votos de los cristianos. En realidad, son documentos legales bastante fríos,

escritos y leídos (con detenimiento) en arameo, más próximos a un contrato matrimonial que a otra cosa, que contienen las obligaciones de los cónyuges heredadas de los preceptos bíblicos y talmúdicos. Las del novio son específicamente la de dar cobijo y sustento a la esposa, y la de cumplir con el débito conyugal. A menudo contienen también provisiones acerca de la asignación de los bienes en caso de fallecimiento de uno de los cónyuges y otras cuestiones materiales. Pero quizá sean los únicos documentos legales de este tipo que se escriben con una caligrafía sublime y aparecen decorados con toda clase de rúbricas coloristas.

- kiddush hashem* Literalmente, «santificación del nombre» (véase el volumen I); martirio, ya sea ejecutado por los perseguidores o realizado en forma de suicidio para evitar la conversión forzosa. Acto siempre doloroso, imperdonable y horrible cuando afecta a otros miembros de la familia, incluidos los propios hijos.
- kishkes* Tripas; generalmente en el sentido de fortaleza intestinal, aunque sin excluir ciertas variedades testiculares. ¿Puede entonces una mujer tener *kishkes*? Pero, bueno, ¿qué se ha creído usted? *Kishka* es también un plato tradicional asquenazí a base de verduras guisadas —sí, ahí están otra vez las zanahorias, las cebollas, el apio— mezcladas con *matzot* y grasa de pollo, y embutidas en forma de salchichas antes de ser cocidas en el horno.
- klezmerim* Músicos profanos contratados para actuar en todo tipo de fiestas, particularmente en las bodas, caracterizados por el estilo monótono y quejumbroso de sus instrumentos de viento o de cuerda; en este caso, el que solían usar en el siglo XIX era el violín. A menudo se piensa que los *klezmerim* eran originarios del corazón de la Zona de Asentamiento, correspondiente a Polonia-Ucrania-Lituania, pero tenemos atestiguada la actuación de *klezmerim* en celebraciones

aristocráticas polacas no judías ya en el siglo XVIII. En realidad, tanto su repertorio como la peculiar combinación de sus sonidos instrumentales son originarios de las tierras fronterizas de los Balcanes, a medio camino entre el mundo otomano y el de los eslavos del sur, de ahí la inequívoca influencia romaní de su estilo. La estridencia y las florituras del violín y del clarinete constituyen los rasgos característicos más famosos de los *klezmerim*, pero a algunos nos gustan sobre todo las solemnes marchas lentas de tipo *niggun* que acompañan los preparativos de las bodas y que a mí siempre me han parecido el equivalente judío de las marchas lentas de jazz propias de la Nueva Orleans negra. La música de los *klezmerim* se convirtió en el *klezmer* cuando cruzó el Atlántico, produciendo estrellas como ... y éxitos como «Roumania» y ... Esta música desapareció prácticamente al término de la Segunda Guerra Mundial, pero ha conocido un resurgimiento espectacular en los últimos años.

Kol Nidrei El oficio religioso de la víspera del día de la Expiación; para muchos, el momento más emocionante de todo el calendario judío. Literalmente, «todos los votos», fórmula que, pervertida por los antisemitas, se pensó que significaba que los judíos se permitían repudiar todos los contratos firmados, cuando en realidad a lo que se refiere es a la misericordiosa suspensión de las promesas hechas entre los judíos y su Creador, el Todopoderoso. Algunas congregaciones rezan una oración preliminar que empieza diciendo: «Todo Israel está ante ti», y como las sinagogas, en especial las de las comunidades no ultraortodoxas, suelen estar atestadas de fieles que tal vez solo aparezcan en ellas el día de Año Nuevo y el día de la Expiación, la idea de afinidad colectiva con los judíos de todo el mundo alcanza su máxima intensidad.

- ma'amad* El órgano de gobierno de algunas congregaciones sefardíes, destacando entre ellas sobre todo la de Ámsterdam.
- maggid* De la misma raíz que *aggadá* («narrador»): un predicador del tipo de los cuentacuentos, y por tanto históricamente a menudo itinerante; dado a predicar homilías basadas en la vida cotidiana, leyendas y parábolas. En la tradición mística, sin embargo, el *maggid* tiene más peso y es alguien que está en contacto con la revelación profunda, a veces de forma involuntaria, como si estuviera bajo los efectos de un hechizo, poniéndose a escribir de manera automática o a decir cosas inexplicables; incluso periódicamente es capaz de obrar milagros de manera portentosa.
- marrano Literalmente, «cerdo»: es el odioso nombre dado por los cristianos a los conversos (véase más arriba) de quienes sospechaban que seguían apegados clandestinamente a la observancia judía; término adoptado más adelante por los que volvían a abrazar el judaísmo como timbre de gloria colectivo.
- maskilim* Seguidores de la *Haskalá* (véase más arriba), en la que creían firmemente.
- megillá* Literalmente un relato, en particular si está contado en un solo rollo o volumen, como el que narra el libro de Ester, leído durante los Purim, fiesta caracterizada por su enorme animación, pese a ser relativamente menor. En sentido más genérico es un relato largo acerca de cualquier asunto: líos con los vecinos, un suceso gracioso ocurrido en la carnicería kosher, alguien que se escapa con quien no debiera, *de gantze megillá*, toda esa historia, en general así calificada por alguien que la oye sin querer realmente enterarse de ella.
- melamed*, Maestro del *chéder* o a veces de las *yeshivot*, o simplemente una
melamdin persona culta; en cualquier caso, merecedora de respeto.

(pl.)

- menorá* Término usado a menudo, pero indebidamente, para designar el candelabro o lámpara de ocho brazos (la *hanukkiá*) utilizado para celebrar la Hanuká; la menorá es en realidad el candelabro de siete brazos que había en el Templo de Jerusalén y que constituye el símbolo visible más antiguo de la identidad religiosa y colectiva judía, que aparece en las monedas de los asmoneos y en los pavimentos de las sinagogas.
- meshugá* Yídish: «disparate, locura»; *meshuggener*: «hombre alocado», el individuo propenso a hacer *meshugás*, que pueden propagarse también como una infección en las instituciones. Básicamente se dice de aquel que, de manera incomprensible y por muchos esfuerzos que se hagan por hacerle cambiar de opinión y adoptar un punto de vista más razonable, se empeña en no hacer caso.
- mezuzá* Tablilla en miniatura pegada a las jambas de las puertas de las casas, que contiene algún versículo de la Torá e identifica a sus habitantes como judíos y también como fieles seguidores de los principios del judaísmo. Como suele ser habitual, el estilo y las dimensiones de la *mezuzá* (convencionalmente pequeña) representan una delicada componenda entre la discreción excesiva y la ostentación. Hay, sin embargo, numerosísimos ejemplos de *mezuzot* decoradas de forma espectacular.
- midrás* Textos que interpretan la Biblia hebrea; los más antiguos datan del siglo II; algunos son eruditos y plantean graves cuestiones, pero otros son elaboraciones imaginativas y folclóricas acerca de las Escrituras, a menudo derivadas de la tradición oral. En el judaísmo contemporáneo, especialmente en el movimiento reformista, se usa este término para caracterizar cualquier tipo de actividad interpretativa relacionada con las Escrituras y sus comentarios.

- mikvá* Baño o estanque para la purificación, destinado en primera instancia a las mujeres tras el periodo de menstruación, a las que la *halajá* exige que se purifiquen antes de sumergirse en el agua. Pueden encontrarse *mikvot* de todo tipo en los antiguos asentamientos judíos, incluida una situada justo en el exterior de los muros del Segundo Templo, junto al arco de Robinson; otra *mikvá* medieval, actualmente en el Museo Judío de Londres, fue descubierta durante las excavaciones llevadas a cabo en unas obras. Al contrario de lo que piensan muchos, los hombres también pueden usar la *mikvá*, y de hecho la usan, la víspera del Yom Kippur, por ejemplo, y los más religiosos incluso cada sábado, aunque el uso de las *mikvot* por los varones es más una costumbre que un precepto. Una *mikvá* no puede ser solo un contenedor de agua cercado, sino que debe estar conectada con una corriente natural de agua y, según los preceptos de la *halajá*, debe tener capacidad para unos setecientos litros de agua como mínimo.
- minyán* Los diez varones adultos necesarios como mínimo para efectuar las oraciones diarias. Sí. Ya lo sé.
- mi sheberach* Una de las oraciones más conmovedoras de la liturgia judía. Aparte de la invocación inicial: «Que el que bendijo a nuestros padres, Abraham, Isaac y Jacob», etc., en esencia improvisa una petición de ayuda del Todopoderoso para todos aquellos que la necesiten, habitualmente y en especial los enfermos, pero de hecho todos los miembros de la comunidad que sufran o estén angustiados.
- Misná El comentario rabínico más antiguo (finales del siglo I o siglo II d. C.) sobre la Torá, piedra angular de la obra mucho más voluminosa que es el Talmud. Véase el volumen I para una explicación de su autoría.
- mitnagdim* Adversarios de la *Haskalá* y del hasidismo, fieles a la ortodoxia

rabínica (véase el capítulo 12).

- mohel* Especialista ritual en practicar la circuncisión (véase *brit milá*).
- nasí* Literalmente, «príncipe»; término aplicado a veces a personajes que a lo mejor resultaba que eran el Mesías; al fin y al cabo, alguien tenía que serlo.
- nebbish* En yídish, «simplón», o en cualquier caso «individuo mediocre».
- nefesh,*
neshamá Elementos del alma, considerados a veces de naturaleza casi fisiológica, aunque subsisten después incluso de que haya expirado el resto del cuerpo.
- nissuin* Segundo acto de la boda judía, cuya primera fase es el *kiddushin*, o esponsales. El *nissuin* marca el comienzo de la vida conyugal de la pareja.
- ohel* Literalmente, «tienda». Baldaquín, dosel colocado sobre la tumba de un personaje destacado o respetado, de un sabio reverenciado o de un *groyse makher* (véase más arriba).
- parnás,*
parnassim Miembro de la junta de gobernadores de una comunidad
(pl.) sefardí.
- parokhet* Cortina del Arca de la sinagoga, originalmente el «velo» de tela multicolor que colgaba delante del sanctasanctórum del Templo de Jerusalén. Hecha de materiales preciosos, a menudo de seda o terciopelo, y a menudo decorada con abundantes bordados.
- peyot* Tirabuzones que llevan los judíos ortodoxos en cumplimiento de lo que, según su interpretación, dicen las Escrituras (véase *simanim*).
- pilpul* Los minuciosos debates sobre el significado preciso de los textos escriturales y rabínicos, como el Talmud. Un verdadero arte de por sí, aunque también propenso a la aridez escolástica y por lo tanto no siempre cargado de connotaciones positivas.

- pisher* En yídish, «meón», «don nadie». Ustedes mismos pueden sacar las debidas conclusiones. La historia de la diáspora en su totalidad, según algunos judíos, se encarna en los sucesivos cambios de nombre de Maurice Lafontaine de París, en otro tiempo llamado Moritz Spritzwasser de Leipzig, si bien había empezado siendo Moyshe el Meón (*Pisher*) de Motol. Su trayectoria al menos fue ascendente.
- qelippot* Las cáscaras o cápsulas en las que, según la literatura cabalística, se encuentran encerradas las chispas divinas. La función del *tiqqun* o curación consiste en liberar esas chispas y conseguir así reunificar la creación. A veces se ha usado el término *qelippot* como sinónimo en general del «mal» o, en cualquier caso, de la obstrucción del bien.
- rebbe* Coloquialismo para decir «rabino», aunque, como no existe un equivalente judío de la ordenación sagrada, tal vez sea solo una manera de decir «maestro». *Rebbe* o *reb* puede usarse, pues, como término de respeto para designar a cualquier miembro culto de la comunidad, incluso a un *groyse makher* (véase más arriba).
- resh galuta* Líder del destierro, exilarca; término acuñado, al parecer, en el destierro de Babilonia y usado sin duda para designar a los personajes notables encargados de representar a la comunidad judía durante la Edad Media en ciudades como El Cairo y Bagdad. Utilizado después como término honorífico para designar a cualquier personaje destacado que hablara con los gobernantes en nombre de los judíos. Moses Montefiore, por ejemplo.
- rimmonim* Literalmente, «granadas»; pero también es el nombre de los adornos, a menudo, aunque no necesariamente, de plata que rematan los varales que sostienen los rollos de la Torá. De hecho, podían tener forma de granada, pero fueron evolucionando y

adoptando diversas figuras ornamentales, como campanas, torrecillas y coronas. Las Escrituras señalan que los *rimmonim* decoraban las vestiduras del sumo sacerdote, y podemos verlos representados en algunas monedas de la dinastía asmonea del reino de Judá. Una tradición afirma que el número de sus semillas corresponde a los 613 mandamientos afirmativos de la Torá. Nadie las ha contado.

- romaniotas Judíos que vivían en el Imperio bizantino medieval y cuya cultura estaba formada por él, y que se quedaron en sus ciudades y territorios insulares tras la conquista otomana (véase el capítulo 4).
- ruakh* «Aliento», pero también «espíritu»: reside no solo en el cuerpo, sino también en el alma, junto con la *neshamá* (véase más arriba).
- sabbat El sábado en hebreo; «Shabbes» en yídish.
- schnorrer* Mendigo, pedigüeño. La palabra puede usarse como sustantivo y como verbo; es una actitud además de una ocupación. Se puede ser millonario y seguir siendo un *schnorrer*.
- sefardíes Literalmente los judíos de origen español y portugués, pero el término se suele aplicar también a todos los judíos no asquenazíes (véase más arriba). Últimamente, y en especial en Israel, los judíos originarios del norte de África (Magreb), de Oriente Próximo (Siria, Irak, Líbano y el Yemen), así como las comunidades procedentes de Etiopía y la India, reciben el nombre de «mizrajíes» («de Oriente»). Los verdaderos sefardíes (esto es, los hispanoportugueses) tienen una literatura muy rica y una importante tradición oral (incluidas muchas canciones) en su lengua, el judeoespañol o ladino.
- sefirot* Según la cábala, las diez emanaciones divinas (véase el capítulo 4).
- shadkhan* Casamentero.

- shamash* Empleado de la sinagoga, similar al sacristán, encargado de la custodia del edificio, pero también de sus necesidades materiales diarias (que los libros de oración estén en su sitio, que no falten velas, etcétera). En las sinagogas reformadas se ocupa también de las cajas con las quipás y los taledes que se suministran a los fieles. El término se utiliza también para designar el candelero «extra» de la *hanukkiá* usado para encender las demás velas.
- Shavuot Fiesta de las semanas, de las Primicias, o de Pentecostés.
- shefá* En la cábala, otra emanación divina, entendida de forma más vaga, por ejemplo en el hasidismo, como el «flujo» que va de lo inefable al mundo terrenal.
- shejiná* Presencia divina, mencionada por primera vez en los Manuscritos del Mar Muerto y en la literatura rabínica, a menudo como una fuerza femenina, y a veces asociada a la novia del sábado. En términos más generales es el lugar de descanso de la divinidad, y por lo tanto un elemento del fuego divino y del calor de un hogar conyugal.
- sheytl* Peluca usada por las mujeres casadas ultraortodoxas, que están obligadas a afeitarse la cabeza.
- shivá* Los siete días de luto que vienen después del fallecimiento de una persona; tiene una grandísima importancia en la vida judía, pues permite a los amigos y parientes visitar a los dolientes, acompañarlos en sus rezos, darles consuelo y traerles recuerdos. Durante la semana de *shivá* los dolientes se sientan en sillas bajas y en las habitaciones los espejos tienen que estar tapados.
- shokhet* Matanza ritual de un animal para ser consumido según las reglas judías de alimentación o *kashrut*. Con la debida autorización de los rabinos o de una Beit Din. Se requería que las hojas de los cuchillos estuvieran perfectamente afiladas, con el fin de minimizar

cualquier posibilidad de sufrimiento del animal, asunto sobre el cual se desarrollaría un acalorado debate entre los *hasidim*.

shtadlan Negociador profesional encargado de interceder por una comunidad judía ante las autoridades no judías (nobles, funcionarios del gobierno, etcétera), sobre todo en Polonia y en la Europa central entre los siglos XVI y XVIII. Los *shtadlanim* eran contratados por lo bien relacionados que pudieran estar, por sus conocimientos lingüísticos y sus contactos sociales o empresariales, y por ser considerados en el mundo de los gentiles hombres acaudalados y con autoridad. Nada les impedía, sin embargo, movilizar «regalos» (en realidad sobornos) que les permitieran engrasar las ruedas de sus negociaciones, traspasando la responsabilidad de allegar el dinero o los objetos necesarios a las comunidades que habían solicitado sus servicios.

shtreimel Sombrero ancho de pelo recortado, a veces con copa; otro elemento tomado del traje típico del mercader polaco del siglo XVIII y convertido en una prenda obligatoria de los ultraortodoxos. A menudo podemos verlo en Jerusalén cubierto con una funda de plástico durante la época de lluvias.

shul En yídish, «sinagoga».

Shulján Aruj Literalmente, «mesa servida»; se trata de la compilación de leyes y normas de obligado cumplimiento que rigen la vida judía, escrita por Yosef Caro en el siglo XVI; revisada periódicamente, forma parte de la instrucción judía moderna en los *chéder*.

shvitz «Sudor/sudar». Sustantivo y verbo.

siddur Libro de oraciones diarias.

simanim Los tirabuzones untados de aceite y vistosamente rizados que llevan los judíos yemeníes (véase el capítulo 15).

- sukká* El tabernáculo en el que habitan y comen los judíos durante los ocho días de la fiesta de Sukkot, celebrada en otoño; estas chozas o tiendas, típicamente decoradas con frutas y hojas colgadas de una especie de chamizo o techumbre descubierta, constituyen una oportunidad de la que disfrutaban especialmente los niños.
- taschlikh* Ritual de purificación.
- tefillin* Filacterias: dos cajitas de cuero que contienen algunos pasajes de la Torá; una va atada alrededor del brazo con unas correas que, a la altura de los dedos, forman la letra *shin*, representando el nombre eufemístico del Todopoderoso; la otra se coloca en la frente, y se lleva durante el oficio matinal diario (excepto el sábado), como exige (más o menos) Deuteronomio 6, 8, para que los mandamientos estén atados en la mano y en la cabeza del hombre.
- tefillot* Oraciones.
- teshuvá* Literalmente, «retorno»; significa también arrepentimiento, y de forma más general una vuelta al redil de la vida judía.
- tevá* La plataforma elevada, a menudo rodeada de una barandilla, en la que se lee la Torá en las sinagogas sefardíes (para la versión asquenazí, véase *bimá*). Habitualmente separada del Arca que contiene el Séfer Torá, y la cosa se complica porque la correspondiente palabra hebrea es utilizada solo dos veces en la Torá, una para designar el Arca de Noé, y otra para referirse a la cesta en la que Moisés niño fue colocado y arrojado al Nilo para salvarle la vida e impedir que lo mataran, como había ordenado el faraón que hicieran con todos los hebreos recién nacidos, y que en algunas traducciones es llamada también «arca». De modo que la *tevá*, tanto en un caso como en otro, es un lugar seguro. ¿Y qué lugar podría ser más seguro que un púlpito?
- thummim* Junto con los *urim*, objetos colocados en el pectoral del sumo

sacerdote usados para obtener oráculos. Pero ¿qué eran exactamente? Nadie tiene la menor idea.

tiqqun Véase *qelippot*: en la cábala, la reparación del universo, así que una cosa muy importante; término usado hoy en día de un modo más sensiblero en el sentido de «curación», en especial para referirse al desgarramiento que sufre el mundo actual. No está mal como idea.

trayf La comida no kosher; especialmente los pescados sin aletas ni escamas, los animales terrestres que no tengan pezuñas hendidas ni estómago rumiante, las cosas «que se arrastran sobre la tierra», aunque el Levítico y el Deuteronomio no están siempre del todo de acuerdo en lo tocante a las definiciones. El Levítico, por ejemplo, considera que las langostas y los saltamontes son animales que vuelan (aunque están muy crujientes), y por lo tanto son kosher, mientras que el Deuteronomio adopta una línea más dura respecto a su carácter de animal rastrero y los considera definitivamente *trayf*.

tsuris «Líos». No la totalidad de la historia de los judíos.

tzedaká Literalmente, «rectitud»; pero en la práctica social judía es también la donación de limosnas; una combinación perfectamente hermosa.

tzimtzum La Gran Contracción (en la cábala luriánica), cuando el *Ein Sof*, el infinito que había llenado la totalidad del universo, se retiró dejando un vacío en el que tal vez se formaran los mundos matéricos.

yachad Véase el volumen I: la comunidad de Qumran conocida por los Manuscritos del Mar Muerto.

yeshivá Seminario judío, institución de la enseñanza superior judía.

yizkor Oración en memoria de los padres o de los hijos que se reza en los días santos y en los días santísimos de las fiestas.

Yom Día de la Expiación.

Kippur

zaddik

Personaje santo, especialmente en el mundo hasídico.

Otras lecturas

Breve (brevísima) guía para el público en general

Hay una enorme, compleja y estimulante bibliografía de obras eruditas sobre la historia de los judíos entre el Renacimiento y los inicios del siglo xx, pero pocos relatos dirigidos al público en general. Entre las excepciones cabe citar dos obras agradablemente singulares, Melvin Konner, *Unsettled. An Anthropology of the Jews*, Nueva York, 2003, y Howard M. Sachar, *A History of the Jews in the Modern World*, Nueva York, 2006. Paul Johnson, *A History of the Jews*, Londres, 1987, cubre cuatro milenios de historia y sigue siendo una lectura estupenda. Por desgracia, muchos libros de Cecil Roth acerca de numerosos temas tratados en el presente volumen están actualmente descatalogados, pero merece la pena buscar donde se pueda sobre todo *The History of the Jews of Italy*, Filadelfia, 1946, *The Duke of Naxos of the House of Nasi*, Filadelfia, 1948, *The Jews in the Renaissance*, Filadelfia, 1959, y *A History of the Jews in England* (ed. revisada), Oxford, 1978. La obra clásica sobre la emancipación y sus retos es Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Cambridge, MA, 1973; 2.ª ed., Syracuse, 1998.

Para determinados aspectos de la cultura y la historia judías, Ruth Wisse, *Jews and Power*, Nueva York, 2007; Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Jews and Words*, New Haven, 2013; Amos Elon, *The Pity of It All. A Portrait of the Jews in Germany, 1743-1943*, Londres, 2003; Ruth Gay, *The Jews of Germany. An Historical Portrait*, New Haven, 1992; Riccardo Calimani, *The Ghetto of Venice*, Milán, 1995; vale la pena la gigantesca obra de Mozes Heiman Gans,

espectacularmente ilustrada, *Memorboek. A History of Dutch Jewry from the Renaissance to 1940*, Baarn, 1977; Nils Roemer, *German City, Jewish Memory. The Story of Worms*, Waltham, MA, 2010; Todd M. Endelman, *The Jews of Britain, 1656-2000*, Berkeley, 2002; Hasia Diner, *A New Promised Land. A History of Jews in America*, Oxford, 2000 y *The Jews of the United States, 1654-2000*, Berkeley, 2004; Jonathan D. Sarna, ed., *The American Jewish Experience*, Nueva York, 1997.

Para el arte y la arquitectura de este periodo, Richard I. Cohen, *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley, 1998; para las sinagogas, Carol Herselle Krinsky, *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*, Nueva York, 1985. Los interesados en la elocuencia del diseño de las sinagogas tal vez deseen consultar dos buenas páginas web: la de la Foundation for Jewish Heritage and Centre for Jewish Art del Hebrew University's Synagogue Mapping Project, que presta especial atención a las sinagogas que necesitan restauración, sobre todo en Europa (aunque el proyecto espera ampliar su labor a Irak y Siria); y la gloriosa Synagogues360, que ofrece tours en línea de las sinagogas de todo el mundo, desde Kerala hasta Carolina del Sur.

La pequeña meditación, elocuentemente hermosa, del especialista en historia medieval Yitzhak Baer, *Galut*, escrita cuando las tinieblas se adensaban rápidamente en 1936, pero publicada en traducción al inglés de Robert Warshaw en el año trascendental de 1947, es una de las joyas del tesoro de la bibliografía judía. Sobre el mismo tema cabe destacar un quejumbroso artículo de Yosef Hayim Yerushalmi, «Exile and Expulsion in Jewish History», incluido en Benjamin R. Gampel, ed., *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, Nueva York, 1997, y la gran proeza del mismo autor *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, 1982.

David Biale, ed., *The Cultures of the Jews*, Nueva York, 2002, es una colección fundamental de artículos que reflejan un planteamiento histórico nuevo, accesibles o bien en un solo gran volumen que va desde la Antigüedad bíblica hasta la actualidad, o bien, para el periodo más reciente, en el vol. 3,

Modern Encounters. Para la primera fase del periodo que nos incumbe, David Ruderman, *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton, 2010. La obra más importante sobre los judíos en el mundo de comienzos de la Edad Moderna es Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, 1985; véase asimismo Richard L. Kagan y Philip D. Morgan, eds., *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos and the Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500–1800*, Baltimore, 2009; Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Nueva York, 1986; y Michael Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*. Para las obras que tratan de las odiseas personales y religiosas, Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning*, Seattle, 2000. Aunque el libro de Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton, 2004 se desarrolla más o menos en el periodo 1850-1950, es uno de los más estimulantes que se han escrito sobre la historia de los judíos, y de hecho sobre la historia en general.

OTRAS OBRAS ESPECIALIZADAS:

Sobre el Renacimiento: Hillel Halkin, *Across the Sabbath River. In Search of a Lost Tribe of Israel*, Nueva York, 2002; David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol, Cincinnati*, 1981; ídem, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Detroit, 2001; ídem, ed., *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley, 2002; Aron di Leone Leoni, *The Hebrew Portuguese Nation in Antwerp and London at the Time of Charles V and Henry VIII*, Jersey City, 2005; Andrée Aelion Brooks, *The Woman who Defied Kings. The Life and Times of Doña Gracia Nasí*, St. Paul, 2003; Ahuva Belkin, ed., *Leone de' Sommi*, Tel Aviv, 1997; Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, trad. [al inglés] de Anthony Oldcorn, Berkeley, 1994; Kenneth R. Stow, *Jewish Life*

in *Early Modern Rome. Challenge, Conversion and Private Life*, Aldershot, 2007; Elisheva Carlebach, *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, 2011; Robert C. Davis y Benjamin Ravid, eds., *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore, 2001; Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, 1983; Sarra Copia Sulam, *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice. The Works of Sarra Copia Sulam in Verse and Prose*, trad. [al inglés] y ed. de Don Harrán, Chicago, 2009; Don Harrán, *Salomone Rossi, Jewish Musician in Late Renaissance Mantua*, Oxford, 1999.

Sobre el mundo sefardí: Esther Benbassa y Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Berkeley, 1995; Benjamin R. Gampel, ed., *Crisis and Continuity in the Sephardi World*, Nueva York, 1999; Yirimiyahu Yovel, *The Other Within. Split Identity and Emerging Identity*, Princeton, 2009; Jessica Vance Roitman, *The Same But Different? Inter-cultural Trade and the Sephardim, 1595-1640*, Londres, 2011; Renée Levine Melammed, *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*, Nueva York, 2004.

Sobre los judíos de Kaifeng: Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries. The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Nueva York, 1984; Jonah Goldstein, *The Jews in China*, vol. 1, Nueva York, 1999; Xu Xin, *The Jews of Kaifeng, China. History, Culture and Religion*, Jersey City, 2003; Tiberiu Weisz, *The Kaifeng Stone Inscriptions. The Legacy of the Jewish Community in Ancient China*, Nueva York, 2006.

Sobre los judíos holandeses: Jonathan I. Israel y Reinier Salverda, eds., *Dutch Jewry. Its History and Secular Culture, 1600-2000*, Leiden, 2002; Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, 1997; Tirtsah Levie Bernfeld,

Poverty and Welfare Among the Portuguese Jews of Early Modern Amsterdam, Oxford, 2012; Steven Nadler, *Rembrandt's Jews*, Chicago, 2003; Michael Zell, *Reframing Rembrandt. Jews and the Christian Image in Amsterdam*, Berkeley, 2002.

Sobre Spinoza: Don Garrett, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996; Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, 1997; ídem, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, 2011; Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, Oxford, 2012; Rebecca Newberger Goldstein, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Nueva York, 2006; Peter Vlaardingerbroek, ed., *The Portuguese Synagogue in Amsterdam*, Zwolle, 2012.

Sobre Sabatái Zeví: La obra clásica, aparte de monumental, sigue siendo Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, R. J. Zwi Werblowsky, trad. [ing.], con introducción de Yaacob Dweck, Princeton, 1976; nueva ed. Baltimore, 2009, pero véase asimismo, especialmente para Natán de Gaza, Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge, MA, 2006; David Joel Halperin, *Shebbetai Zevi. Testimonies to a Fallen Messiah*, Berkeley, 1996; Pawel Macjiekko, ed., *Sabbatian Heresy. Writings on Mysticism, Messianism and the Origins of Jewish Modernity*, Waltham, MA, 2017; Ada Rapoport-Albert, *Women and the Messianic Heresy of Shabbetai Zevi, 1666–1816*, Liverpool, 2015; sobre el frankismo, Pawel Maciejko, *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Filadelfia, 2011.

Sobre Alemania y la *Haskalá*: Vivian B. Mann y Richard I. Cohen, eds., *Court Jews. Art, Patronage, Power*, Nueva York, 1996; Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, Chaya Naor, trad.

[ing.], Filadelfia 2010; David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, 2011; ídem, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge*, Londres, 2000; ídem, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Londres, 1996; Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, 1967; Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Oxford 1998; Allan Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Nueva York, 1994; Michah Gottlieb, ed., *Moses Mendelssohn. Writings on Judaism, Christianity and the Bible*, Waltham, MA, 2011; ídem, *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, Oxford, 2011; Shmuel Feiner y David Sorkin, eds., *New Perspectives on the Haskalah*, Oxford, 2004; Shmuel Feiner y Natalie Naimark-Goldberg, *Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of Enlightenment*, Oxford, 2011; Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, 1961; H. M. Graupe, *The Rise of Modern Judaism. An Intellectual History of German Jewry, 1650-1942*, John Robinson, trad. [ing.], Huntington, NY, 1978; Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven, 1988; Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Liliane Weissberg, ed., Richard y Clara Winston, trads. [ing.], Baltimore, 1997.

Sobre Reino Unido, Francia y el mundo atlántico: David Cesarani, ed., *Port Jews. Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres*, Londres, 2007; Paolo Bernardini y Norman Fiering, eds., *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, Oxford, 2001; Lois Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, 1999; Gedalia Yogev, *Diamonds and Coral. Anglo-Dutch Jews and Eighteenth-Century Trade*, Londres, 1978; Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-cultural*

Trade in the Early Modern Period, New Haven, 2009; Todd Endelman, *The Jews of Georgian England. Tradition and Change in a Liberal Society*, Filadelfia, 1979; V. D. Lipman, *Three Centuries of Anglo-Jewish History*, Cambridge, 1961; Frances Malino, *The Sephardic Jews of Bordeaux. Assimilation and Emancipation in Revolutionary and Napoleonic France*, Alabama, 2003; ídem, *A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*, Cambridge, MA, 1996; Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, Nueva York, 1968; Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, 2003; Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, Nueva York, 1970; Frederick Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation and the Liberal Roads in America and France*, Princeton, 2002; Michael Brenner, Vicki Caron y Uri R. Kaufmann, eds., *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Londres, 2003; Frank Felsenstein, *Anti-Semitic Stereotypes. A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660-1830*, Baltimore, 1995.

Para la Europa oriental y la Zona de Asentamiento: La caracterización clásica del *shtetl* es Mark Zborowski y Elizabeth Herzog, *Life is With People. The Culture of the Shtetl*, con prólogo (curiosamente) de Margaret Mead, Nueva York, 1952. Pero nuestra comprensión de la realidad del *shtetl* se ha visto modificada por la abundancia de recientes historias, basadas en brillantes estudios de material de archivo: Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia. A Short History*, Oxford, 2013; Chimen Abramsky, ed., *The Jews in Poland*, Oxford, 1971; Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, Chaya Naor, trad. [ing.], Filadelfia, 2005; Gershon David Hundert, *The Jews of Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*, Berkeley, 2004; Yohanan Petrovsky-Shtern, *The Golden Age of the Shtetl. A New History of Jewish Life in Eastern Europe*, Princeton, 2013; Glenn

Dynner, *Yankel's Tavern. Jews, Liquor and Life in the Kingdom of Poland*, Oxford, 2013; Nancy Sinkoff, *Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence, 2004. El estudio clásico sobre la aparición del hasidismo se encuentra en Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1946, pero recientemente ha habido un florecimiento enorme de los trabajos sobre el tema; véanse Ada Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised*, Oxford, 1996; Moshe Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, Nueva York, 1995; Glen Dynner, *Men of Silk. The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, Oxford, 2008; David Assaf, *Untold Tales of Hasidism. Crisis and Discontent in the History of Hasidism*, Waltham, MA, 2010; Moshe Rosman, *Founder of Hasidism. A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, Oxford, 2007; Eliyahu Stern, *The Genius. Elijah of Vilna and the Making of Modern Judaism*, New Haven, 2013; Michael Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825-1855*, Filadelfia, 1983; ChaeRan Y. Freeze y Jay M. Harris, eds., *Everyday Life in Imperial Russia. Select Documents, 1772-1914*, Waltham, MA, 2013.

Sobre los Estados Unidos del siglo XIX: Morris U. Schappes, ed., *A Documentary History of the Jews in the United States, 1654-1875*, Nueva York, 1971; Marc Lee Raphael, ed., *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, Nueva York, 2008; Jonathan D. Sarna, *American Judaism. A History*, New Haven, 2004; ídem, *Jacksonian Jew. The Two Worlds of Mordecai Noah*, Nueva York, 1981; ídem, *When General Grant Expelled the Jews*, Nueva York, 2012; Jacob R. Marcus, ed., *The American Jewish Woman. A Documentary History*, Nueva York, 1981; Ira Dye, *Uriah Levy. Reformer of the Antebellum Navy*, Gainesville, 2006; Marc Leepson, *Saving Monticello. The Levy Family's Epic Quest to Rescue the House That Jefferson Built*, Charlottesville, 2001; Hasia Diner, *Roads Taken. The Great Jewish Migrations*

to the New World and the Peddlers Who Forged the Way, New Haven, 2015; Ava F. Kahn, ed., *Jewish Voices of the California Gold Rush. A Documentary History*, Detroit, 2002; Jeanne E. Abrams, *Jewish Women Pioneering the Frontier Trail. A History in the American West*, Nueva York, 2006.

Sobre la modernización y el liberalismo: David Conway, *Jewry in Music. Entry to the Profession from the Enlightenment to Richard Wagner*, Cambridge, 2011; Heinz y Gudrun Becker, *Giacomo Meyerbeer. A Life in Letters*, Mark Violette, trad. [ing.], Londres, 1983; Robert Letellier, *Diaries of Giacomo Meyerbeer*, 4 vols., Madison, NJ, 1999-2004; Niall Ferguson, *The World's Banker. The History of the House of Rothschild*, Londres, 1998; Claude Collard y Melanie Aspey, eds., *Les Rothschild en France au XIXe siècle*, París, 2013; Helen M. Davies, *Emile and Isaac Pereire. Bankers, Socialists and Sephardi Jews in Nineteenth-Century France*, Manchester, 2015; Jerry Z. Muller, *Capitalism and the Jews*, Princeton, 2010; Abigail Green, *Moses Montefiore. Jewish Liberator, Imperial Hero*, Cambridge, MA, 2010; Adam Kirsch, *The Making of Benjamin Disraeli*, Nueva York, 2008; Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington, 1990; Jonathan Frankel, *The Damascus Affair. "Ritual Murder", Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, 1997; David Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, Nueva York, 1998; Keith H. Pickus, *Constructing Modern Identities. Jewish University Students in Germany, 1815-1914*, Detroit, 1999; Michael Meyer, ed., *German-Jewish History in Modern Times. Integration and Dispute 1870-1918*, Nueva York, 1978; Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Nueva York, 1989; Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in Germany and the German Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison, 1982; Jehuda Reinharz y Walter Schatzberg, eds., *The Jewish Response to German Culture from the Enlightenment to the Second World War*, Hanover, NH, 1988; Steven Zipperstein, *The Jews of Odessa. A Cultural*

History, 1792–1881, Stanford, 1985; Jarrod Tanny, *City of Rogues and Schnorrers. Russia's Jews and the Myth of Old Odessa*, Bloomington, 2011; Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Cambridge, 1979; Reeva Spector Simon, Michael Menachem Laskier y Sara Reguer, eds., *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, Nueva York, 2002.

Sobre el antisemitismo y los inicios del sionismo: Robert Wistrich, *A Lethal Obsession. Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad*, Londres, 2010; Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism, Vol. III. From Voltaire to Wagner*, Miriam Kochan, trad. [ing.], Filadelfia, 2003; George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, Nueva York, 1965; Shulamit Volkov, *Germans, Jews and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge, 2006; ídem, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany. The Urban Master Artisans, 1873-1896*, Princeton, 1978; Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, ed. rev., Londres, 1988; Jonathan Dekel-Chan, David Gaunt, Natan M. Meir e Israel Bartal, eds., *Anti-Jewish Violence. Rethinking Pogroms in Eastern European History*, Bloomington, 2010; I. Michael Aronson, *Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia*, Pittsburgh, 1990; Ruth Harris, *The Man on Devil's Island. Alfred Dreyfus and the Affair that Divided France*, Londres, 2011; Jean-Denis Bredin, *The Affair. The Case of Alfred Dreyfus*, Jeffrey Mehlman, trad. [ing.], Nueva York, 1986; Michael Burns, *France and the Dreyfus Affair. A Documentary History* Boston, 1988; ídem, *Dreyfus. A Family Affair, 1789-1945*, Nueva York, 1991; Michael Marrus, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford, 1981; Louis Begley, *Why the Dreyfus Affair Matters*, New Haven, 2009; Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, 2.^a ed., Nueva York, 2017; ídem, *Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*, Londres, 2008; Jacques Kornberg,

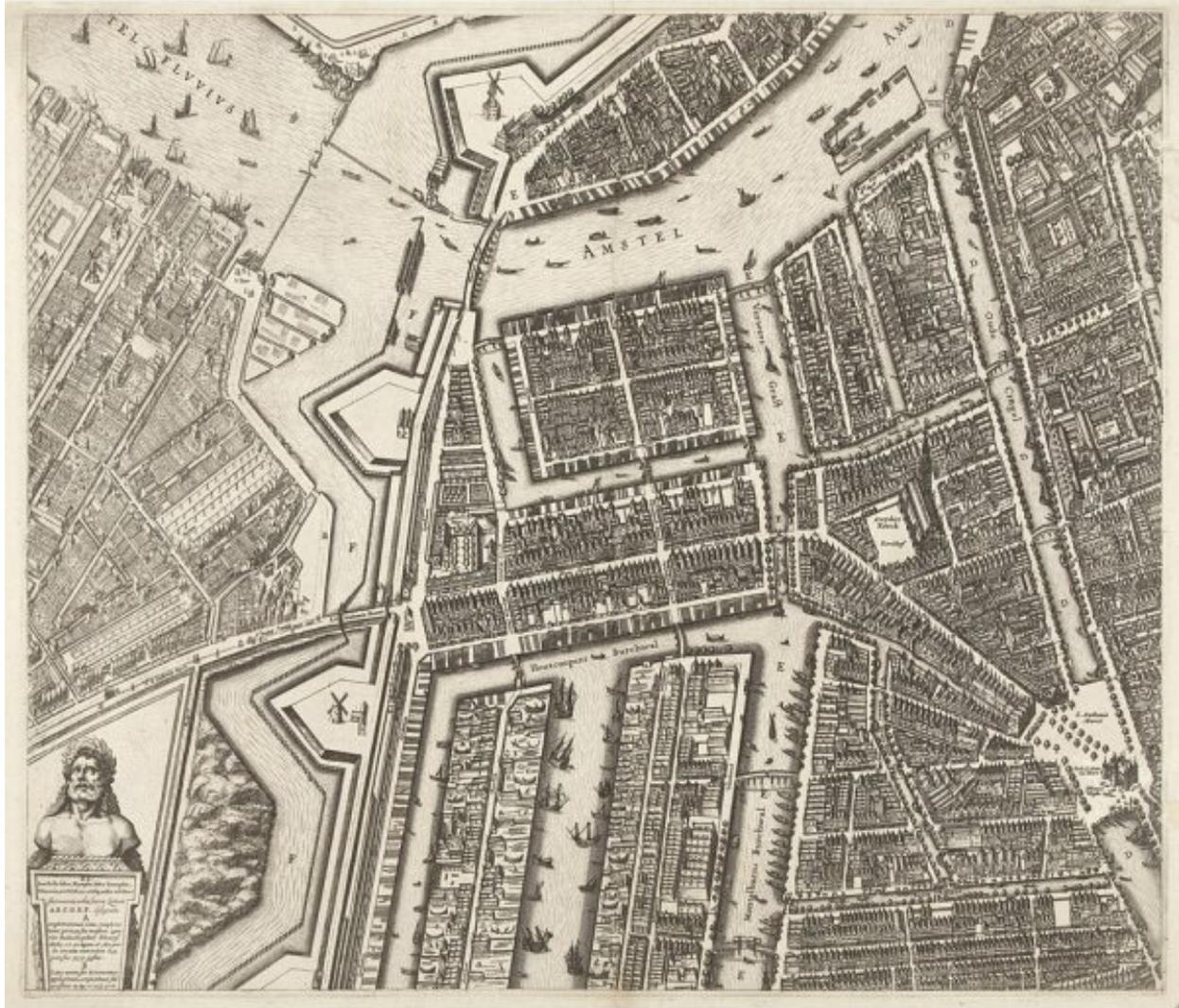
Theodor Herzl. From Assimilation to Zionism, Bloomington, 1993; Simon Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel*, Nueva York, 1978; Ran Aaronsohn, *Rothschild and Early Colonization in Palestine*, Gila Brand, trad. [ing.], Jerusalén, 2000.



El estandarte de Salomón Molkho.



Grabado con el retrato de Menasseh ben Israel por Salom Italia, 1642.



Detalle del plano de Ámsterdam de Balthasar Florisz van Berckenrode, 1625, en el que aparece el barrio de Vlooienburg, hogar de muchos de los primeros judíos emigrados.



Retrato de Samuel Oppenheimer por Johann Andreas Pfeffel.



Retrato de Moses Mendelssohn por Anton Graff, 1773.



El doctor Ralph Schomberg por Thomas Gainsborough, ca. 1770.

LA LIBRE PAROLE

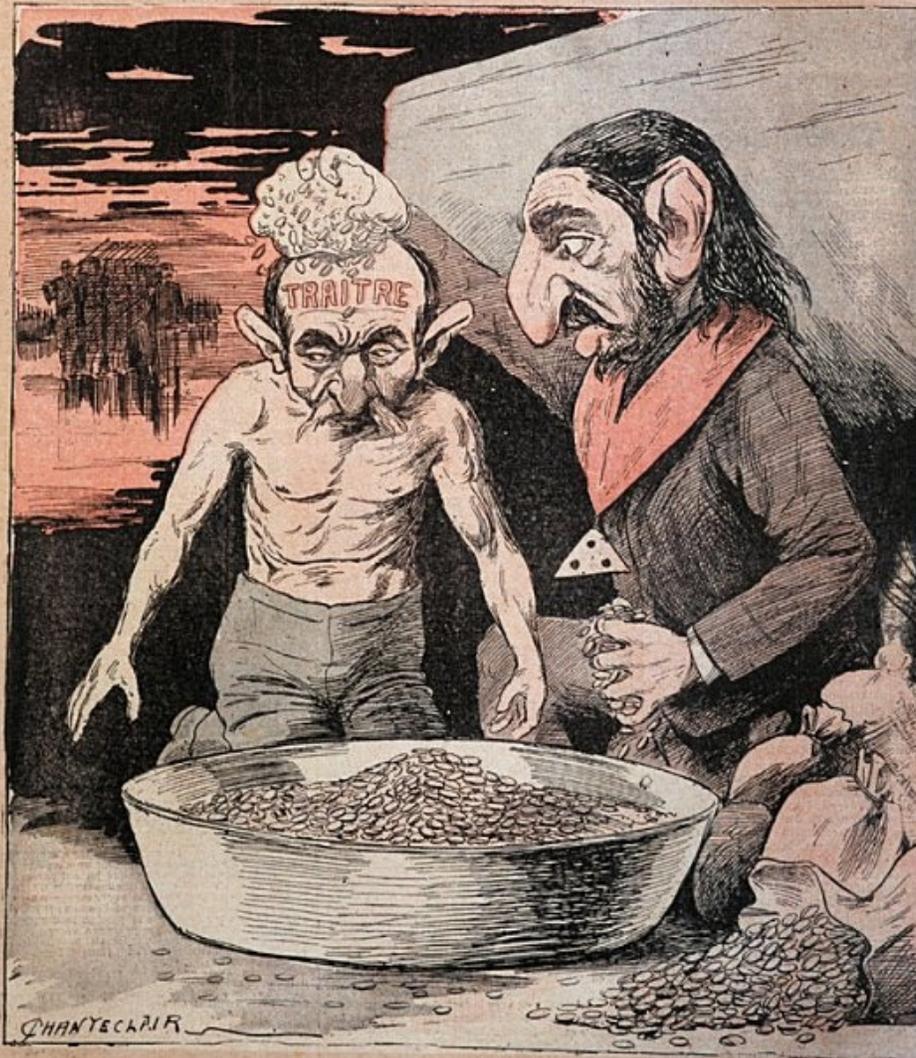
ILLUSTRÉE

La France aux Français

RÉDACTION
14, Boulevard Montmartre

Directeur : ÉDOUARD DRUMONT

ADMINISTRATION
14, Boulevard Montmartre



Savonnage infructueux

— Juifs, chez nous, en France, le sang, seul, lave une tache comme celle-là!!!

Portada de la publicación antisemita *La Libre Parole*, 17 de noviembre de 1894. El subtítulo reza: «Inútil lavado de cara. Judíos, para nosotros los franceses, solo la sangre puede limpiar tal mancha».



Retrato de Alfred Dreyfus.



En el interior de la cúpula de la Gran Sinagoga de Florencia © Andrea Jemolo/akg-images

Relación de ilustraciones

El estandarte de Salomón Molkho. De las colecciones del Museo Judío de Praga.
Archivo fotográfico del Museo Judío de Praga.

Grabado con el retrato de Menasseh ben Israel por Salom Italia, 1642. Cortesía de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary, PNT G1885.

Detalle del plano de Ámsterdam de Balthasar Florisz van Berckenrode, 1625, en el que aparece el barrio de Vlooienburg. Rijksmuseum, Ámsterdam.

Retrato de Samuel Oppenheimer por Johann Andreas Pfeffel. Colección particular/Bridgeman Images.

Retrato de Moses Mendelssohn por Anton Graff, 1773. Deutsches Historisches Museum, Berlín, Alemania. © DHM/Bridgeman Images.

El doctor Ralph Schomberg por Thomas Gainsborough. © The National Gallery, Londres.

Gafas de Moses Mendelssohn, ca.1751–1800. Cortesía del Leo Baeck Institute, Nueva York. Fotografía de Jens Ziehe.

Retrato de Alfred Dreyfus. DEA/A. DAGLI ORTI, De Agostini Picture Library/Getty Images.

Portada de *L'Aurore*, 13 de enero de 1898. Bridgeman Images.

La Libre Parole, 17 de noviembre de 1894. © Leemage/Lebrecht Music & Arts.

Agradecimientos

En gran medida este es un relato acerca de unos judíos que cuentan historias, y me percaté, y no es la primera vez, de que mi apetito por los relatos es el legado de los primeros contadores de historias que conocí, mi madre y mi padre, que nunca dejaban de contarlas, excepto para comer, cantar, discutir y, solo cuando llegaban al agotamiento vocal, para dormir. Los relatos volverían a empezar inmediatamente a la hora del desayuno. En muchos de ellos, aunque no en todos, intervenían judíos; relatos acerca de los ríos de Lituania, de los muelles de Esmirna, de las calles de Brooklyn y Whitechapel, pero también sobre lugares mucho más lejanos, a los que nuestra familia se vio arrojada durante algún tiempo: Valparaíso, Saint Louis, Johannesburgo, Sídney, Harbin y, como no dejaba de recalcar mi madre, las caravanas que cruzaban Estados Unidos hacia el oeste. (Como el lector habrá descubierto, esa insistencia suya no iba del todo desencaminada.) Aquellos relatos estaban poblados por personajes inverosímiles, ricamente descritos, y resulta que un número asombroso de ellos (la bruja blanca Mime Xenia o el revoltoso piloto de pruebas Johnny de Havilland, por ejemplo) eran reales. Debido a los albuces comerciales siempre imprevisibles de mi padre, todo lo nuestro y todos nosotros estábamos siempre en movimiento, y la emoción y las maletas, elegantemente marcadas con las iniciales de mi padre, nunca andaban demasiado lejos. De modo que espero que la idea de que la historia de los judíos es una especie de lista comentada con anuncios de bodas, fugas escandalosas y ataques inminentes, procede de ese turbulento batiburrillo de relatos cocinados casi siempre a la hora de cenar. Si yo

lo he exagerado un poquito, desde luego no hay que echar la culpa ni a Trudie ni a Arthur, que en cualquier caso ni se dan cuenta de ello, cosa que a veces me sorprende.

Hay otras personas, que también se fueron de este mundo demasiado pronto, que fueron amigos y fautores de este libro de historia, y que atendieron amablemente a las vueltas que iba dando. Ante todo Lisa Jardine, cuya alegría, intelectual y personal, añoro a diario; y Christopher Hitchens, que, al descubrir en fecha muy tardía que también él era judío, me ordenó que me diera prisa con las palabras; Svetlana Boym, que me acompañó en mis paseos por Petrogradsky, me habló de los judíos soviéticos, por lo general con una pizca de malicia caprichosa; y Cyril Sherwood, que era una enciclopedia ambulante, versado en toda clase de cosas, sobre todo en aquellas relacionadas con los judíos. Con el difunto gran historiador Robert Wistrich compartí la historia de los judíos cuando teníamos once años y vivíamos en Golders Green y en Kilburn, cuando teníamos diecinueve y estudiábamos en Cambridge, y a los sesenta y tantos cuando estuvimos residiendo en Yemin Moshe, en Jerusalén. Me duele mucho más de lo que pueda yo decir no tenerlo ya a mi alrededor regalándome su saber y su visión crítica. Otros amigos han estado atentos a mis palabras y me han dado ánimos incluso cuando lo que me oían decir tenía poco sentido o carecía por completo de él: Andrew Arends, Chloe Aridjis, Clemence Boulouque, Jan Dalley, Celina Fox, Julia Hobsbawm, Suzannah Lipscomb, la rabina Dame Julia Neuberger, Elena Narodzanki, Clara Sanabras, Jill y Robert Slotover, y mi amiga y agente televisiva Rosemary Scoular. Charlotte Sacher y yo compartimos hace cinco años una larga odisea de filmaciones en medio de la niebla que nos llevó al mundo de los *shtetlach* y al de las grandes comunidades metropolitanas de Europa y América durante la producción de *La historia de los judíos* para BBC2. Toda aquella extraordinaria experiencia determinó en parte las ideas que recorren este volumen, pero también estoy muy agradecido a Janice Hadlow, Hugo McGregor, Tim Kirby, Kate Edwards, Julia Mair y Ella Bahair; todos ellos, y cada uno a su manera, hicieron que el trabajo saliera adelante, y también

quiero dar las gracias a Georgette Bennett, Leonard Polonsky y Howard y Abby Milstein, que hicieron posible la emisión televisiva de *La historia de los judíos*.

Tengo una gran deuda de gratitud con mis agentes Michael Sissons y Michael Carlisle, el primero de PFD, Londres, y el segundo de Inkwell, Nueva York, por tranquilizar a las editoriales que esperaban una historia en un solo volumen y que acabaron recibiendo tres, ninguno de ellos precisamente pequeño. Pero mis heroicos editores, Stuart Williams, de The Bodley Head, y Dan Halpern, de Ecco, Nueva York, fueron lo bastante generosos y pacientes para seguir creyendo en el proyecto a pesar de la advertencia del sombrío predicador del Eclesiastés, que dice: «El componer libros es cosa sin fin». En Bodley Head deseo dar las gracias a David Milner, por su escrupulosa labor de corrección, y a Katherine Fry, que revisó el texto; también a Douglas Matthews por la elaboración del índice analítico; a Sally Sergeant y a Alison Rae por la corrección de pruebas; a Caroline Wood por la búsqueda de imágenes; a la brillante Anna-Sophia Watts, siempre rica en recursos; a Joe Pickering, por las labores de publicidad; a Rowena Skelton-Wallace y Graeme Hall; a Nick Skidmore por las consultas sobre las transcripciones pinyin; y a Lily Richards y Matt Broughton por el diseño de la sobrecubierta, que encarna perfectamente el espíritu de este volumen. En Ecco, vaya mi agradecimiento para Emma Dries por su amable ayuda, y para Miriam Parker y Martin Wilson, así como para Allison Saltzman por el diseño de la portada.

Dan Herron, de PFD, se comportó como todo un héroe asumiendo la ingrata tarea de sortear las incoherencias y omisiones en las notas, por lo que este historiador le está profundamente agradecido. Él, por supuesto, no es responsable de los fallos y las meteduras de pata que seguramente habrán quedado.

Nada de esto habría sido posible sin la infatigable ayuda de Griselda Murray-Brown, de Jennifer Sonntag y especialmente de Marta Enrile Hamilton; las tres han conseguido que el tren sin frenos Schama permaneciera más o menos dentro de los carriles debidos.

Stella Tillyard ha sido una amabilísima oyente cuando la *Historia de los judíos* parecía una obra demasiado grande y, aun así, insuficiente, y se ha mostrado calurosamente entusiasmada con todo el proyecto desde su gestación. Mi agente literaria y querida amiga Caroline Michel ha ido mucho más allá de lo que era su obligación profesional leyendo cada capítulo casi tan pronto como salía de la mano y el teclado del autor, y ha sugerido correcciones que invariablemente han mejorado el libro. Llevar a cabo todo este trabajo habría sido impensable sin sus cálidas palabras de aliento. Que el libro fuera capaz de decir algo a las preocupaciones comunes de la humanidad y que de hecho lo hiciera sin diluir de paso las particularidades de la historia de los judíos ha sido en todo momento una convicción de Alice Sherwood: a ella se le ocurrió el título perfecto, ella ha sido la que ha leído y escuchado todos los relatos y todas las discusiones, y ella también me ha acompañado paso a paso a lo largo del viaje.

Mi familia, especialmente Ginny, que ha hecho frente a mis infinitas idas y venidas con dosis ilimitadas de cariño y buen humor, lo mismo que Chloe y Mike, Gabriel y Chieh, se han tomado los berrinches y distracciones habituales, y en general las *meshugás* del autor, con el cariño y la paciencia que los caracteriza.

Pertenencia se ha escrito durante una época de desarraigos catastróficos en todo el mundo, pero no hay antídoto contra el pesimismo histórico tan potente como las sonrisas de los nietos, para los cuales disfrutar del mundo es su segunda naturaleza, cuando no la primera. Por ello el presente libro va dedicado por su *zayde* a Moses y Franklin, que, a medida que vayan creciendo, comprobarán que ellos también pertenecen a esta historia.

Nueva York, 2017

Índice alfabético

Aaron, Israel
Abdías de Bertinoro, rabino
Abdulmecid I, sultán otomano
Abhá, Rabí
Abishai, rabino de Kaifeng
Abraham ibn Ezra (Abenesdras)
Abraham, Dov Ber ben, el Maggid
Abrahamsohn, Abraham
Abramek de Lwów
Abravanel, Bienvenida [Benvenida]
Abravanel, David véase Dormido, Manuel Martínez
Abravanel, don Isaac
Abravanel, Jonás
Abravanel, Samuel
Abukir, batalla de la bahía de (1798)
Abulafia, Abraham
Accademia degli Invaghiti, Mantua
Acton, Eliza: *Modern Cookery for Private Families*
Addison, John Gurley
Adler, Hermann
Adler, Viktor
Adler, Yankel

Adret, Yosef ibn
Affaire Dreyfus, L', película
Affaitati y Mendes (firma comercial)
Affaitati, Giancarlo
África Occidental
Aguilar, Diego Lopes Pereira d', barón
Aguilar, Grace
Ai Tian
Alatino, mercader de Ámsterdam
Alba, Fernando Álvarez de Toledo, duque de
Alberti, Leon Battista
Alberto, príncipe consorte de Inglaterra
Albuquerque, Afonso de
Aleichem, Scholem; *Estrellas errantes*
Alejandro I, zar de Rusia
Alejandro II, zar de Rusia
Alejandro III, zar de Rusia
Alejandro VI, papa
Alemania: sentimientos antijudíos; asquenazíes en; filosemitismo; emancipación
judía; judíos convertidos al cristianismo; y la campaña sionista de Herzl
Alfonso d'Este, duque de Ferrara
Alharizi, Judá: *El libro del Tahkemoní*
Alí, Mehmet [Muhammad], jedive de Egipto
Alianza Israelita Universal (Alliance Israélite Universelle)
Alitoro
Alkabetz, Salomón ben Moisés: «Lekhá Dodi» («Ven, amado mío»)
Alkalai, Yehuda, rabino
Allgemeine Zeitung des Judenthums, periódico
Almosnino, Moisés
alquimia

Alsacia

Álvarez, Francisco

Amadís de Gaula, libro de caballerías

Amán

Amann, Johann Konrad: *Surdus loquens* («El sordo que habla»)

Amantes de Sión véase Hovevei Zion

«Amato Lusitano», véase Rodrigues de Castelo Branco, João

Amberes: huida de los cristianos nuevos portugueses a; Mendes y Affaitati (empresa comercial) en; las hermanas Luna en; expulsiones de los judíos; Samuel Usque en; y la crueldad de los españoles hacia los judíos

América véase Estados Unidos de América

Américas: judíos en las; véase también Sudamérica

Amis, familia

Ámsterdam: Enriqueta María en; maqueta del Templo de Salomón en; los sefardíes en; como refugio de los judíos; colaboración interreligiosa; estudios hebreos en; primera sinagoga y primer lugar de enterramiento en; estatus y derechos de los judíos; vida y ocupaciones de los judíos en; jóvenes judíos rebeldes; Montezinos en; conducta extrema de los seguidores de Sabatái Zeví en; nuevas sinagogas; véase también Países Bajos/Holanda; Oudekerk; Vlooienburg

An San (soldado judío chino)

Ancona: marranos quemados en la hoguera (1556); boicots de Doña Gracia; Napoleón en; la comunidad judía de

Andrade, Diego d'

Anes [Eanes], Gonsalvo (Dunstan Anes o Amis)

Angeli, Saporita de

Angeli, Vidal d'

Antebi, rabino de Damasco

Antíoco IV Epífanés

antisemitismo: en Berlín; como término; condenado por Francisco José; y el

compromiso político; persistencia del; en Francia; Herzl se opone al

Antonelli, cardenal Giacomo

Antonini, cardenal Egidio

Apión de Alejandría, gramático

Apreece, sir Thomas

Apter Rebbe (Rabino de Apta u Opatow)

«Ararat» (lugar propuesto como territorio judío dentro de Estados Unidos)

Archives Israélites, revista

Argens, Jean-Baptiste de Boyer, marqués d'; *Les lettres juives*

Aristóteles

Arne, Thomas: *The Soldier, Tir'd of War's Alarms*, canción

Arturo, príncipe de Inglaterra

Asamblea de Notables (Francia, 1787)

Asamblea de Notables (París, 1806)

Ascarelli, Debora

Ashim (o Aschim), Baruch («Barry»)

Ashim, Matilda

«Ashkenaz, Rabí» (de Roma)

Ashkenazi, Natán Eliyahu: proclama que Sabatái Zeví es el Mesías; *Libro de la Creación*

Ashkenazi, Rabí Yosef

asirios

Asociación de Defensa contra el Antisemitismo (Viena)

asquenazíes: en Venecia; en Ferrara; aspecto externo y vestimenta; huyen de los pogromos de los cosacos en Polonia; sinagogas en Ámsterdam; en Alemania; sinagoga de Londres; población de Londres; en Alsacia; en Francia; religiosidad; diferencias con los sefardíes; y la campaña en pro de la ciudadanía francesa; concesión de la ciudadanía francesa; en la Europa del Este; casamiento a edad temprana; incremento de la población; y los hasidíes; disturbios en Polonia-Lituania; emigración desde la Europa del Este

Astley, Philip
Astracán, asedio de (1569)
Atías, Yom Tob (anteriormente Jerónimo de Vargas)
Atías, Yosef
Auber, Daniel-François-Esprit
Aubert-Dubayet, Jean-Baptiste
Augsburger Allgemeine, periódico
Augusto II el Fuerte, rey de Polonia
Augusto III, rey de Polonia y elector de Sajonia
Austria: Anschluss (1938); antisemitismo
Avineri, Shlomo
Aviñón; comunidad asquenazí
Azulai, Yosef Hayim

B'nai B'rith («Hijos de la Alianza»)
Baal Shem Tov, mística del
Bach, Carl Philipp Emanuel
Bacher, Eduard
Bacon, Francis
Bacri, clan de los
Baerle, Caspar van
Bahir, texto cabalístico
Batur, Elías Levita, rabino
Bailly, Sylvain
Ballin, Albert
Bancroft, George
Bannister, Jack
Barbarroja, Hayreddin
Barclay, James Turner: *En la ciudad del Gran Rey*
Baron, Salo

Barras, Paul
Barrès, Maurice; *El culto del yo*
Bartal, Israel
Baruch de Pohrebyszcze
Bassani, Giorgio: *El jardín de los Finzi-Contini*
Bath: presencia de judíos en
Bauer, Bruno: *La cuestión judía*
Bayaceto II, sultán otomano
Bayona
Beaumarin, Aaron
Becker, Nikolaus: *Die Wacht am Rhein (La guardia del Rin)*
Beer, Amalia
Beer, Heinrich
Beer, Judah Herz
Beer, Wilhelm
Beethoven, Ludwig van
Beijing
Beit Hayim (la Casa de la Vida)
Beit Ya'akov Lechu Ve'nelcha («Venid, ¡oh casa de Jacob!, y caminemos»),
grupo
Belkind, Israel
Benedikt, Moritz
Benincasa, Sebetài y Mosè
Benjamin, Hillel
Benjamin, Judah P.
Benjamín de Tudela
Bennett, James Gordon
Bento y Gabriel Spinoza (empresa)
Benveniste, Abraham, rabino mayor de la Corte de Castilla
Benveniste, Reyna (anteriormente Brianda de Luna): bautismo; casamiento con

Diego Mendes; viajes a Londres y a Flandes; nombre judío; disputa por la herencia de Diego Mendes; herencia de Gonçalo; características; huida a Venecia; disputa con su hermana Beatriz; y el rapto y posterior casamiento de su hija Beatriz; se declara judía; en Ferrara; Usque y; muerte y logros

Ber, Arie Leib

Ber, Dov

Berbería, estados de véase norte de África

Berdíchev, Ucrania

Berlín: primera sinagoga; erudición judía en; vida intelectual; antisemitismo en; judíos ricos en; incremento de la población judía; Neue Synagoge

Bernal, Joseph

Bernhard, Isaak

Bernhardt, Sarah

Berr, Berr Isaac

Berr, Cerf

Berr, Ève

Berr, Herz Cerf

Berthier, general Alexandre

Besht, el véase Eliezer, Israel ben

Beteljuden

Bevis Marks, Londres, sinagoga de

Bi'ur, el

Biblia hebrea: impresa en Ferrara; y la idea de la identidad judía

Bicker, Gerrit

Bien, Herman, rabino

Bierer, Reuben, rabino mayor de Sofía

Bing, Joseph

Birkenthal, Dov Ber

Birkenthal, Lea

Birnbaum, Nathan

Bismarck, príncipe Otto von
Blake, William: *Jerusalén*
Blatterman, George
Bleichröder, Gerson von
Blochman, Emanuel
Blochman, Nanette (Yettel) Conrad
Blondin, Charles
Bodenheimer, Max
Boffo, Francesco
Bohemia: expulsión de los judíos (1744)
Bol, Ferdinand
Bolechow, Polonia
Boleslao el Piadoso, rey de Polonia
Bolonia
Bomberg, Daniel
Bonar, Andrew Alexander
Bondi, August (Anschl)
Bonet, Juan Pablo
Bonet de Lattes, rabino principal de Roma
Bonifacio, Baldassarre
Bonnet, Charles
Bontekoe, Cornelis
Boreel, Adam
Borgia, Lucrecia
Boulter, Robert
Bouwman, Elias
Boyle, Robert
Brady, Matthew
Brafman, Jacob
Braham, John

Brasil: comunidad judía de; marranos emigran a los Países Bajos; Inquisición en
Bratislava (anteriormente Pressburg)

Brayne, John

Brereton, William

Brodsky, Israel

Brody, Galitzia austríaca

Broglié, Victor-François 2.º duque de

Brooks, Fanny (de soltera Bruck)

Brown, John

Brugnaleschi, Splandiana

Brugnaleschi, Valeria

Budapest: población judía; sinagoga de la calle Dohány

budismo: en China

Bueno (o Bonus), Efraím

Bueno, Yosef

Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de

Bulletin de la Société de Géographie

Bülow, Bernhard von

Bunim, *Rebbe* Simcha

Burbage, James

Burdeos: comunidad sefardita de; durante la Revolución francesa

Bursa, Imperio otomano

Butler, Benjamin F.

Buxtorf, Johannes; *Synagoga Judaica*

cábala: y la profecía de la edad de oro cristiana; Leone da Modena ataca la;

Salomon Maimon atraído por la; Lilienblum critica la

cabalistas: en Venecia; y el *Sefer Yetzirá*; en Safed; textos y cosmología; y la

venida del Mesías; y el color blanco; y el hasidismo

Cabo Verde

Cahen, Isidore
Cahen, Samuel
Cahn, Abraham
Calmer, Antoine Louis-Isaac
Calmer, Liefmann, vizconde (nacido Moses Eliezer Lipmann ben Kalonymus)
Calmer, Louis-Benjamin
Calvert, sir William
calvinistas
Calvino, Juan
Cambrai, Liga de
Cambridge, Universidad de: admisión de judíos
Cammeo, Abramo di, rabino de Roma
Campbell, Colen: *Vitruvius Britannicus*
Campo del Paño de Oro (1520)
Campo Formio, Tratado de (1797)
Canova, Antonio
Capsali, Elia, rabino cretense
caraítas
Cardoso, Abraham Miguel
Cardozo, familia
Carlos I, rey de Inglaterra
Carlos II Estuardo, rey de Inglaterra
Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico: guerra con los otomanos; y David Ha-Reuveni; convoca la Dieta Imperial; y la riqueza de los cristianos nuevos; establece un departamento de «asuntos marranos» en Amberes; permite la entrada de emigrantes marranos en Flandes; derrota a Hayreddin Barbarroja; y Juan Micas; presión sobre los judíos; lee el Amadís de Gaula; campaña contra la herejía cristiana
Carlos VI, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
Caro [o Karo], Rabí Yosef; *Bet Yosef*; *Shulján Aruj*

Carpi, Issacar
Cartwright, Johanna y Ebenezer
Carvajal, Antonio Fernandes
Carvalho, Solomon Nunes
Cassatt, Mary
Castellane, Boniface Louis André de
Castillo, Francisco del («Cazique»)
Castro, Abraham (de Damasco y de Trípoli)
Castro, Abraham (de El Cairo y de Alejandría)
Catalina, reina de Portugal
Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII
Catalina la Grande, emperatriz de Rusia
Cátedra de Moisés
Cavour, Camillo
Cebà, Ansaldo: y Sarra Copia; muerte; *La reina Ester* (poema épico)
Cenrobert, Rachel Goggman
César Gonzaga, duque de Mantua
Cézanne, Paul
Chagall, Marc
Chajke, hija de Abramek de Lwów
Chambers, sir William: *Diseños de edificios chinos*
Chasdai, Rabí
Chaulnes, Michel d'Ailly, duque de
Chernyshevski, Nikolái Gavrílovich
China; judíos en
Chipre, ocupación turca de
Chmielnicki, cosacos
Chodowiecki, Daniel
Cincinnati
Clark, William

Clemenceau, Georges
Clemente VII, papa
Clemente XIV, papa
Clementi, Muzio
Clermont-Tonnerre, Stanislas de
Cobbett, William
Cochín, India
Cocq, capitán Frans Banning
Cohen, Arthur
Cohen, Benjamin
Cohen, Meyer *véase* Palgrave, sir Francis
Cohen, Salomón
Cohen, Sara
Cohen, Tobías; *Ma'aseh Tuviyah (Obra de Tobías)*
Coleridge, Samuel Taylor
Colón, Cristóbal
Colorni, Abramo; *Scotographia; La clave de Salomón*
Concini, Concino
Condamine, Charles de la
Condillac, Étienne Bonnot de
confucianismo
Congreso de los Judíos, primer (Katowice, 1884)
Congreso Sionista, primer (Basilea, 1897)
Consejo de los Cuatro Países
Constantinopla: caída en manos de los turcos (1453); Samuel y Beatriz Nasí se trasladan a; comida y aprovisionamiento de comida; Gran Judío de; médicos judíos en; comunidad judía en; sinagoga Ahira; sinagogas como atracción turística; Sabatái Zeví encarcelado en; Herzl se reúne con el káiser Guillermo II en; *véase también* Topkapi, palacio de
Contrarreforma

Cooper, Fenimore

Copio, Sarra (posteriormente Sullam): encaprichamiento con Cebà; disputa con Bonifacio; tumba; «Academia»; *Manifiesto*

Copio, Simone

coral, comercio del

Corbet, Thomas

Cordero, Moisés; *La palmera de Débora*; *El huerto de los granados*

Cori, cerca de Nápoles

Coronel, Salomón van Rafael

Coryate, Thomas

cosacos, matanzas de los judíos a manos de los

Costa, Abraham da (anteriormente Jacomo)

Costa, Branca da (posteriormente Sara)

Costa, David da

Costa, Emanuel Mendez da; *Conquiliología británica*; *Elementos de Conquiliología*; *Historia natural de los fósiles*

Costa, Jacob da (Philip)

Costa, Maria da

Costa, Tristán da

Costa, Uriel da (anteriormente Gabriel): excomulgado; dispara a su primo y luego se suicida; autobiografía; concepciones heréticas del judaísmo; lleva a cabo los actos de expiación; y el culto del sabateísmo; *Exame das tradições phariseas* (*Examen de las tradiciones fariseas*)

Costa Villalène, Catherine da

Coster, Abraham: *Historia de los judíos*

Coulter, John

Covilhã, Pêro da

Crabbe, Elisha

Cranganore, India

Creación, mito de la

Crémieux de Foa, André

Crémieux, Adolphe

cristianos, y las Tribus Perdidas de Israel

cristianos nuevos (marranos, Portugal): situación en Portugal; abandonan Portugal; comerciantes; en Italia; reservas de los romaníotas ante los; en la India; en África Occidental; enseñanza de Morteira a los; práctica clandestina del judaísmo; culto de los mártires; en Holanda

Cristina, reina de Suecia

Cromwell, Oliver

Cromwell, Richard

Cromwell, Thomas

cuáqueros

Cudworth, Ralph

Cum nimis absurdum, bula papal

Cunaeus, Petrus: *De republica Hebraeorum*

Curiel, David

Curiel, Mozes

Custine, general Adam Philippe, conde de

Czartoryski, príncipe Adam

d'Israeli, Isaac

Daimler, Gottlieb

Dallam, Thomas

Damasco; judíos azotados y torturados

Dance, George, el Viejo

Daniele da Pisa, Rabí

Dante Alighieri

Daudet, Léon

David, Ferdinand

David, Pierre-Jean (David d'Angers)

David, rey de Israel

David ben Natán, rabino de Lissa (Leszno)

David de Maków

David Ha-Reuveni, «príncipe de Habor»: en Venecia; en Roma; visita a Portugal; estandartes; declara sus objetivos; en España y Francia; regresa a Italia; desenmascarado como impostor; va a ver a Carlos V en Ratisbona; muerte

Davis, Abraham

Davis, Jacob (anteriormente Jakub Youphes)

Davis, Jefferson

De haeretico comburendo (ordenamiento inglés)

Deborah, Die, periódico estadounidense en alemán

Decastro, familia

Decastro, Jacob («Jemmy»)

Decastro, M. P.

Decembrista (Rusia, 1825), levantamiento

Defoe, Daniel

Degas, Edgar

Dehodencq, Alfred

Delacroix, Eugène: *La muerte de Sardanápalo*

Dembowski, Mikołaj, obispo de Kamieniec

Dernschwam, Hans

Déroulède, Paul

Descartes, René

Dessau

diamantes, comercio de

Dickens, Charles; *Oliver Twist*; *Nuestro amigo común*

Diderot, Denis

Die Juden sind unser Unglück («Los judíos son nuestra desgracia»), proverbio

Diena, Azriel, rabino de Sabbioneta

Disraeli, Benjamin: se bautiza; describe a los judíos en sus novelas; interviene en la guerra Ruso-Turca; como primer ministro; *Tancred*

Dohm, Christian Wilhelm

Domenichino (Domenico Zampieri)

dominicos, frailes; y la matanza de los judíos de Lisboa (1506); hostilidad hacia los judíos

dönneh, secta (sabateos)

Doria, Andrea

Doria, Marc'Antonio

Dormido, Salomón

Doublier, Francis

Doyle, sir Arthur Conan

Dresde

Dreyfus, Alfred: leyenda; acusado falsamente y condenado a la isla del Diablo; divisiones y escándalo respecto a; regresa a Francia desde la cárcel; apariencia y modales; perplejo ante su caso; efectos del caso; káiser Guillermo discute con Herzl acerca del

Dreyfus, Lucie

Dreyfus, Lucien

Dreyfus, Mathieu

Dreyfus, Meyer

Drumont, Édouard; *La France juive*

Drury Lane, teatro, Londres; algaradas por el «precio antiguo»

Dryden, John

Duarte, Diego

Duarte, familia

Duarte, Francisca

Duarte, Gaspar

Dühring, Eugen: *La cuestión judía*

Duke's Place, Londres, sinagoga de

Dumas, Alejandro, padre
Dumont d'Urville, Jules Sébastien César
Dumouriez, general Charles François du Périer
Dunraven, Windham Thomas Wyndham Quin.^o conde de
Duport, Adrien
Dura-Europos, Siria
Dury, John

Eardley, Samson Gideon, lord
eclipse solar (1654)
Edgeworth, Maria
Eduardo I Plantagenet, rey de Inglaterra
Eduardo, príncipe de Gales (posteriormente rey Eduardo VII)
Egan, Pierce: *Boxiana*
Egipto: conquista otomana; médicos judíos en; expulsión de los judíos;
 Napoleón en; judíos pobres en
Eichthal, Adolphe d'
Einstein, Albert
Einstein, Henrietta
Eisenmenger, Johann; *Entdecktes Judenthum* («El judaísmo desenmascarado»)
Eisenstadt
Eldad el Danita; *Cartas*
Eleonora de' Medici, duquesa de Mantua
Elias, «Dutch» Sam
Eliezer, Israel ben (el Besht)
Elimelech de Lezajsk: *Noam Elimelekh*
Eliot, George: *Daniel Deronda*
Elisavetgrado, Rusia
Emden, Alemania
Emden, Jacob

Emmeric, Nathan Jacob

Enden, Franciscus van den

Enrique VIII, rey de Inglaterra: préstamos contraídos con la familia Mendes;
divorcio de Catalina de Aragón; y Thomas Cromwell

Enriqueta María, esposa de Carlos I de Inglaterra

Épée, abate de l'

Ephraim, Veitel

Ercole I d'Este

Ercole II d' Este, duque de Ferrara

Escandinavia, ausencia de judíos en

Esdras, Segundo Libro de

España: expulsión de los judíos; David Ha-Reuveni en; rebelión de los Países
Bajos contra; como «tierras de la idolatría» para los judíos sefarditas;
emigración de los judíos de

especias, importadas de Oriente

Espinosa, Baruch *véase* Spinoza, Baruch

Espinosa, Débora Hanna

Espinosa, Miguel d'

Espinosa, Miriam

Estados Unidos: como santuario para los judíos; primeros colonos judíos;
antisemitismo; disciplina naval; participación judía en la vida pública;
propuesta de creación de un territorio judío; migración judía y dispersión en;
mujeres judías como pioneras y reformadoras sociales; contraataque hacia la
intolerancia antijudía; número de judíos en; esclavitud y su abolición; *véase
también* guerra civil estadounidense

Estanislao Poniatowski, rey de Polonia

Este, familia d'; *véase también* Ferrara

Ester, libro de

Ester, reina de Persia

Esterhazy, comandante Ferdinand Walsin

Estrasburgo: matanza de los judíos (1349); impuestos; durante la Revolución francesa

Étavigny, Azy d'; hijo sordo

Eugenio, príncipe de Saboya

Eulenburg, Felipe, príncipe de

Euler, Leonhard

Europa del Este: migración judía y los cambios; nueva erudición

Europa, Madama (cantante)

Europa: avance de los judíos en; véase también Europa oriental

Evans, Arise

Eybeschütz, Jonathan

Ezequiel, libro de

falasha, pueblo (Abisinia)

Fampoux, Francia: desastre ferroviario

Fano, Jacob (Yosef) da

Farber, barón Von

Farbstein, David

Fare, Anne Louis Henri de la, obispo de Nancy

Farissol, Abraham; *Iggeret Orhot Olam* («Itinerario cósmico»)

Fatma (anteriormente Strongila; kirá otomana)

Faure, Félix

Federico I, gran duque de Baden

Federico II el Grande, rey de Prusia

Federico II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico («Stupor mundi»)

Federico Enrique, príncipe de Orange y estatúder

Federico Gonzaga, duque de Mantua

Federico Guillermo I, rey de Prusia

Feinberg, Joseph

Feiner, Shmuel

Feiwel, Berthold
Felipe II, rey de España
Felipe III, rey de España
Felipe IV, rey de España
Ferguson, Adam
Fernandes, Thomas
Fernández, Cristóforo
Fernando de Aragón
Fernando el Católico, rey de Aragón
Ferrara: exiliados judíos en; Biblia judía impresa en; terremoto (1570); colonia judía en; véase también Alfonso d'Este, duque; Ercole II d'Este, duque
Ferrari, Pier Gian Maria de
ferrocarriles: en Francia; denigración de los
Fettmilch, Vincent
Fez, en Marruecos
Fichman, Yakov
Fielding, sir John
Filadelfia; Convención Constitucional
filósofos
Finn, James
Fisher, Kitty
fisiócratas
Flandes; cristianos nuevos portugueses en
Fleishhacker, Aaron
Florencia; Tempio Maggiore
Foissac-Latour: *Le Cri d'Un Citoyen Contre les Juifs de Metz* («El grito de un ciudadano contra los judíos de Metz»)
Fonseca, Isaac Aboab da, rabino
Fonseca, Rachel Laurence
Forain, Jean-Louis

Formiggini, Moisé

Fortis, Mojzesz

Fould, familia

Fraenkel, David, rabino

France, Anatole

Franchetta, Giuditta

Francia: David Ha-Reuveni en; Asamblea de Notables (1787); rivalidad de José Nasí con; ataca los Países Bajos (1672); campaña en pro de la ciudadanía de los judíos; judíos vilipendiados y temidos en; emancipación de los protestantes (1787); emancipación de los judíos; ejército se retira de Rusia; restricciones impuestas a los judíos después de 1815; epidemia de cólera (1832-1833); desarrollo del ferrocarril; y las divisiones por el caso Dreyfus

Francisco I, rey de Francia

Francisco José, emperador del Imperio austrohúngaro

francmasonería

Franco, familia

Frank, Jacob (anteriormente Jacob Leibovich): se pone al frente del culto sabateo

Frankfurt: persecución de los judíos; comunidad judía; Judá Ha-Hasid se pone al frente de sus seguidores con destino a Jerusalén

Frankfurter Zeitung, periódico

Franklin, Benjamin

Franks, Aaron

Franks, familia

Franks, Isabel

Franks, Moses

Franks, Naphtali

Franks, Phila

Fremont, John Charles

Freud, Jacob

Freud, Sigmund

Friedman, Israel
Friedrich, Caspar David
Fritsch, Karl Thomas von
Fugger, familia (los Fúcares)
Furtado, Abraham
Furtado, Isaac
Furtado, Sarah

Gabrieli, Giovanni
Gainsborough, Thomas
Gálata, Constantinopla
Galilea; importancia para los judíos; presencia judía
Galípoli, Sabatái Zeví detenido en
Galitzia; población judía; fincas aristocráticas parceladas
Gallico, Malachia
Gandhi, Mohandas Karamchand (Mahatma)
Gans, David
Gao Hsien
Garat, Dominique-Joseph
Garcilaso de la Vega, Inca
Garibaldi, Giuseppe
Garrick, David
Garzoni, Tommaso
Gascoigne, sir Crisp
Gaster, Moses, rabino mayor
Gastón de Orleáns
Gautier, Théophile
Gay, John: *The Beggar's Opera*
Gedera véase Qatra, Tel
Geiger, Abraham

Genizá de El Cairo, Fustat
Gentileschi, Artemisia
Georgia, Estados Unidos
Gerritszoon, Hans
gerush
Geurs, Jacob de
Gideon, Samson
Giessen: Universidad Ludoviciana
girondinos
Giuseppe ben Menahem, Rabí
Gladstone, William Ewart
Glagau, Otto: *Die soziale Frage ist die Judenfrage*
Glückel de Hameln
Goa
Godard, Jacques
Gog y Magog
Goldfaden, Abraham
Goldman, familia
Goldsmid, Abraham
Goldsmid, Albert, coronel
Goldsmid, Benjamin
Golem, el
Goltz, Robert von, conde
Goltzius, Hendrick
Goos, Abraham
Gradis, Abraham
Gradis, David
Gradner, Yisroel
Graetz, Heinrich; *Historia de los judíos*
Gran Sinagoga, Duke Street, Londres

Gran Sinagoga, Duke's Place, Londres
Grand Island, estado de Nueva York
Grant, Jesse
Grant, Ulysses S.; «Orden II» (1862)
Grattenauer, Karl Friedrich: *Wider die Juden* («Contra los judíos»)
Gratz, Rebecca
Greenebaum, Michael
Grégoire, Henri
Gregorio V, patriarca de Constantinopla
Grillo, Giuseppe
Grocio, Hugo; *De rebus Belgicis*
Guayana
Güdemann, Moritz
Guercino (Giovanni Francesco Barbieri)
guerra civil estadounidense (1860-1866)
guerra de los Siete Años (1756-1763)
guerra de Sucesión austríaca (1740-1748)
Guggenheim, Fromet (y luego Mendelssohn)
Guglielmo da Pesaro
Guglielmo Gonzaga, duque de Mantua
Guillermo II, emperador de Alemania
Guillermo III de Orange, rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda: casamiento con María Estuardo; visitas a la sinagoga de Ámsterdam; influenciado por Jacob Judá León Templo; retratado por de Hooghe; se pone al mando de los Países Bajos; financiado por la casa Machado y Pereyra
Guillermo el Taciturno (Guillermo de Orange)
Gulley, John
Gumperz, Aaron
Gumperz, familia
Gumperz, Moses Salomon

Gumprecht de Szczebrzeszyn

Gustavo III, rey de Suecia

Gutzkow, Karl

Ha'am, Ahad (Asher Ginsberg)

Ha'Shiloah, revista

Habacuc, libro de

Habsburgo, dinastía

Hachuel, Sol

Hadani, Eldad

Haleví, Abraham Eliezer

Haleví, Rabí Moisés Uriel (Phillips Joosten)

Haleví, Yehuda (Judá Leví): *Kuzari*

Haleví, Yosef

Halévy, Daniel

Halévy, Fromental

Halévy, Joseph: en el Yemen; honores académicos

Hamburg-Amerika, línea naviera

Hamid, Abdul, sultán otomano

Hamilton, Emma, lady

Hamlin, Caroline

Hamon, Moisés

Hamon, Yosef, hijo de Moisés

Hamon, Yosef, padre de Moisés

Handali, Ester

Harby, Isaac

Ha-Reuveni, David *véase* David Ha-Reuveni

Harrison, Benjamin

Hart, Moses

Hartlib, Samuel

Ha-Shahar («La Aurora»), revista

hasidismo: comportamiento extremista; tradiciones; comienzos y desarrollo; bebida; criticado; y su lealtad política; y los zaddikim; literatura y anécdotas; vestimenta; rechaza la educación estatal rusa

Haskalá (Ilustración judía)

Hausmann, Georges Eugene, barón

Hayyim, Natan ben

hebreo, lengua: en Ámsterdam; resucitado como lengua del saber; y la cura de la sordera

Hechler, William

Heimann, Bela Rachel

Heimann, Mendel

Heine, Heinrich

Hell, François ; *Observations d'un Alsacien sur l'Affaire présent des Juifs d'Alsace*

Helmont, Franciscus Mercurius van: *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio*

Henoc, libro de

Henriques, Gabriel véase Saralvo, Yosef

Henry, comandante Hubert-Joseph

Herder, Johann Gottfried

Herrmann, Christian

Herz, Cornelius

Herz, Elkan

Herz, Marcus

Herzen, Aleksandr: sobre el reclutamiento de niños judíos en Rusia

Herzl, Hans

Herzl, Jakob

Herzl, Julie (de soltera Naschauer)

Herzl, Simon

Herzl, Theodor: orígenes; campaña sionista; habla en la concentración de Whitechapel (1896); se reúne con Edmond de Rothschild; Hechler se reúne con; y el Primer Congreso Sionista; retrato; Ha'am se opone a; se reúne con el káiser Guillermo II en Constantinopla y Palestina; visita Palestina; *Altneuland* («Tierra antigua y nueva»); *Der Judenstaat*; *Das neue Ghetto* (drama)

Hess, Moses: orígenes; reafirma su condición de judío; sobre el capitalismo; influenciado por Marx; periodismo y escritos; Herzl propone la creación de un estado judío a; *Roma y Jerusalén*

Heydenfeldt, Solomon

Heydert, arquitecto paisajista

Hibshush, Hayyim

himyarita, reino

Hirsch, barón Maurice de

Hirsch de Zydáczow

Hittorff, Jacques

Hiyya, Rabí

Hobbes, Thomas

Hogarth, William

Holanda/Países Bajos: sublevación contra España; familia Duarte en; Enriqueta María vende sus joyas en; judíos encuentran refugio en; protestantes en; unificación de (1578); tolerancia religiosa; vida de los judíos en; historia y la cultura de los judíos en; y las pretensiones imperialistas de Inglaterra; guerra contra Inglaterra; atacada por Inglaterra y Francia (1672); admiración de Herzl por; *véase también* *Ámsterdam*

Homberg, Dubno y Herz

Homem, Antonio

Hooft, Cornelis Pieterszoon

Hooft, P. C.

Hooghe, Romeyn de

Hooke, Robert

Horowitz, Yaakov Yitzhak

Hottinguer, familia

Houdon, Jean Antoine

Hourwitz, Zalkind

Hovevei Zion («Amantes de Sión»): sociedad fundada por Pinsker; papel y actividades; Pines como mecenas; apoyo de Goldsmid; Herzl la critica; Hechler y; Ha'am sobre la mala administración de la sociedad

Hudson, Thomas

Huet, Pierre, obispo de Avranches

Humphreys, Richard: combates con Mendoza

Hundert, Gershon

Hungría: disturbios antisemitas

Hunt, Leigh

Hürrem, esposa de Solimán el Magnífico

Hutchins, señora (de Chelsea)

Huygens, Christian

Huygens, Constantijn

Huygens, Constantijn Jr.

Ibn Battuta

Ibrahim Pachá

Ickowitz, Szmuijlo

Ignátiev, conde Nikolái Pávlovich

«Ikey» el Cerdo, boxeador

Ilustración; Moses Mendelssohn y la

India: mercaderes judíos en; comunidad judía en; portugueses en

Inglaterra: Samuel Usque en; exportaciones de tejidos; ausencia de judíos en tiempos de la Commonwealth; guerra contra Holanda; Menasseh ben Israel en; Menasseh defiende la readmisión de los judíos en la isla; judíos se

establecen en; ataque naval contra los Países Bajos (1672); «proyecto de ley judía» (1753); número de judíos existentes en el siglo XVIII; proyecto de ley de naturalización (1753); antisemitismo en; aceptación de los judíos en el ámbito social y profesional; judíos acusados de observancia poco seria de las costumbres; intentos de emancipación; liberalización de los judíos; primer diputado judío (Lionel de Rothschild)

Inquisición, Santa: en Portugal; interrogatorio de Salomón Molkho por la; sobre los judíos que huían de Portugal; sobre el casamiento de Diogo Pires-Brianda; delaciones de Gaspar Lopes bajo tortura; en Venecia; en Goa; su ausencia de los Países Bajos; Felipe IV la apoya; en Latinoamérica

Iósip de Rohatýn

Irving, Washington

Isaac, Leví

Isaacs, Daniel

Isaacs, Lewis

Isabel I la Católica), reina de Castilla

Isabel I, reina de Inglaterra

Isaías el Reprobador, doctor

Isákovich, Isaak Solomónievich

islam, los judíos y el

Israel: dispersión; véase también Palestina

israelitas véase Tribus Perdidas de Israel

Isserles, Moses

Italia: judíos refugiados en; David Ha-Reuveni regresa a; teatro judío en; admisión de los judíos en las escuelas de medicina; expulsión de los judíos de las ciudades y los territorios de; seguidores de Sabatái Zeví en; leyes antijudías de Pío VI; levantamiento de la represión de los judíos en tiempos de Napoleón; secuestro de niños judíos por los cristianos

Italia, Salom

Itzig, Daniel

Itzig, Isaac Daniel

Itzkowitz, Israel

Jackson, Andrew

Jackson, Jacob

Jackson, John

Jacob ben David de Nápoles

jacobinos (*Amis de la Constitution*)

Jacobo I, rey de Inglaterra (Jacobo VI de Escocia)

Jacobson, Israel

Jacopo da Gaeta (Hekim Yakub Pachá)

Jefferson, Thomas: escribe el proyecto de ley de tolerancia; casa de Monticello;
busto escultórico

Jellinek, Adolf

Jellinek, Emil véase Mercedes, E. J.

Jellinek, Mercedes

Jellinek, Moritz

Jereboam, general de ficción

Jerusalén: Solimán reconstruye las murallas; Cúpula de la Roca; población judía;
Templo de Salomón; Judá Ha-Hasid y sus seguidores llegan a; reformas de
James Finn; visita de Uriah Levy; visita del káiser Guillermo II; véase
también Palestina

Jessey, Henry; *La gloria de la salvación de Judá e Israel*

Jesús bar Sirac

Jesús de Nazaret: judíos culpados de darle muerte; Montalto niega que fuera el
Mesías

Jewish Chronicle, semanario

Jewish Colonisation Association

Joachim, Joseph

Joal, África Occidental
Joel, Baal Shem de Zamo
Johnson, Samuel
Jorge II, rey de Gran Bretaña e Irlanda
Jorge III, rey de Gran Bretaña e Irlanda
Jorge, príncipe de Prusia
Jorge, príncipe regente (posteriormente rey Jorge IV)
José I, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
José II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico: edicto de tolerancia
(1789)
José, Rabí
Josefo, Flavio; Antigüedades de los judíos
Josel de Rosheim, Rabí
Joseph, Heiman
Josielowicz, Berek
Josua, Schlomo ben, véase Maimon, Salomon
Journal Asiatique
Juan II Casimiro, rey de Polonia
Juan III, rey de Portugal: visita de David Ha-Reuveni; y las medidas contra los
mercaderes cristianos nuevos
Judá Ha-Hasid, Rabí
Judah, Isaiah
judaísmo: Uriel da Costa acerca del; Leone da Modena acerca del; Spinoza pone
en entredicho las creencias del; Menasseh ben Israel a propósito de los
principios constitutivos del; erudición y búsqueda del conocimiento;
Mendelssohn acerca de los principios básicos del; Clermont-Tonnerre
defiende el; y el misticismo; Moses Hess acerca del; véase también judíos
judíos: expulsados de España y Portugal; su vida en Venecia-; y la circuncisión
de los conversos; y el teatro; y la erudición clásica; admitidos en las escuelas
de medicina de Italia; cultura y erudición; compromiso matrimonial y

casamiento; bula del papa Paulo IV contra los; expulsiones de las ciudades italianas; como médicos de los otomanos; en Jerusalén; servicios religiosos; cualidades de las mujeres; música; bandas de delincuentes; Leone da Modena y Luzzatto escriben acerca de los; en China; acusados de dar muerte a Jesús; en la India; en África Occidental; encuentran refugio en los Países Bajos; libros de los mártires; maltrato histórico de los; concesión de los derechos de ciudadanía en Ámsterdam; juego y; como agentes de Bolsa; Mendelssohn acerca de la continuación de los prejuicios contra los; y las acusaciones del libelo de sangre; Eisenmenger los demoniza; como financieros y prestamistas; protegidos (*Hofjuden*); María Teresa los expulsa de Bohemia y Moravia; disparates de Voltaire sobre los; Ilustración (*Haskalá*); en el campo de la medicina; efectos de la emancipación; Lessing y Gumperz proponen la concesión de los derechos civiles plenos a los; aceptación de las doctrinas de Jesús; y el edicto de tolerancia de José II; concesión de los derechos de educación; y el pluralismo liberal; como intérpretes; aceptación de los conversos en la sociedad inglesa; barbas de; campaña en pro de la ciudadanía francesa; como agricultores; concesión de la ciudadanía francesa (1791); bajo el régimen de la Revolución francesa; y la endogamia; comerciantes y mercaderes en la Europa del Este; dominio de las lenguas; el negocio del licor y la taberna; su vestimenta en Polonia; matrimonio a edad temprana; bebida y la ebriedad; mujeres participan en los negocios; incremento de la población; educación tradicional; educación secular en tiempos de José II y Alejandro I; educación en Rusia; primeros asentamientos en América; como cónsules; prestan servicio en la guerra civil estadounidense; avance en la vida cultural; como principales banqueros; en el mundo islámico; comida y la cocina; presencia generalizada; disensiones internas; educación de las niñas; representación en el mundo de ficción; divisiones ortodoxos/reformistas; hostilidad europea hacia los; vistos como conspiradores e intrigantes; desafío al antisemitismo; jura como diputados en el Parlamento británico; Herzl acerca del estado de los; véase también

asquenazíes; judaísmo; sefardíes
juego del judío
Julio II, papa: tumba de
Julio III, papa
Junius, Franciscus (François du Jon)
Juvenal

Kadimah, hermandad estudiantil
Kahn, Zadoc, rabino mayor de París
Kaifeng, China: comunidad judía de
Kal Nidré
Kalischer, Zvi Hirsch
Kames, Henry Home, lord
Kamil Pachá, gran visir
Kant, Immanuel
Kaskel, Cesar
Kemble, Fanny
Kemmeter, Michael
Kessel, conde Gustav von
Kiev
Kohélet Musar («Predicador moral»), revista
Kol Mevasser, semanario
Kollonitsch, cardenal Leopold Karl von
Kolmanóvich, Mijaíl
Kompert, Leopold
Köprüllü, Ahmed, gran visir otomano
Kornberg, Jacques
Kotzebue, Pável, conde, gobernador de Odesa
Kova, Beirish
Kristallnacht («Noche de los cristales rotos»), Alemania

Kublai Kan
Kulturverein
Kutower, Gershon

L'Empereur, Constantijn
La Mettrie, Julien Offroy de
La Peyrère, Isaac
Labatt, Henry J.
Labori, *maître* Fernand Gustave Gaston
Lacombe, revolucionario francés
Lacretelle, Pierre-Louis
ladino: textos sagrados judíos impresos en; en la Turquía otomana
Lafayette, Marie Joseph Paul Yves Roch Gilbert du Motier, marqués de
Laffitte, Jacques
Lagarde, Paul de
Laguna, Andrés
Lamb, Jack «el Yesero»
Lambert, general John
Lanckoronie
Landa, Diego de, obispo de Mérida de México
Landau, Ezechiel, rabino supremo de Praga
Lane, Edward
Las Casas, fray Bartolomé de
Lausker, Franz
Lavater, Johann Caspar
Lazard, Jacob
Lazard-Cahen, Olry
Lazare, Bernard
Le Rat, Marie
Lee, Harry

Leeser, Isaac
Leffin, Mendel
Lehman, familia
Lehman, Jessel
Lehmann, Berend
Leib, Yehuda
Leibniz, Gotfried Wilhelm
Leibovich, Jacob véase Frank, Jacob
Leibovich, Leib
Leipzig, feria internacional
León X, papa
León, Jacob Judá (Templo); *An accurate description of the grand and glorious Temple of Solomon* [Una descripción precisa del grande y glorioso Templo de Salomón]
Leone de'Sommi Portaleone (Leone Ebreo): producciones teatrales; escritos; construye una sinagoga en Mantua; recelo ante la cábala; *Magen Nashim* («El escudo de las mujeres»); *Quattro Dialoghi*; *Tsahoth B'dihutha D'Kiddushin* Comedia del compromiso matrimonial
Leopoldo I, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
Leopoldo II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
Leopoldstadt
Lepanto, batalla de (1571)
Lerma, Francisco Gómez de Sandoval, duque de
Lerouffe, Samuel
Leroux, Pierre
Lessing, Gotthold Ephraim; *Die Juden*; *Natán el sabio*
Leszczynski, Estanislao
Leusden, Johannes
Leven, Narcisse
Leventhal, Sara

Levi dall'Arpa, Abramino

Levi dall'Arpa, Abramo

Levi dall'Arpa, Samuele

Leví de Barrios, Daniel

Leví, Aharón véase Montezinos, Antonio de

Levi, Jonas

Levi, Rafael

Levontin, Zalman David

Levy, Abraham

Levy, Amelia

Levy, comodoro Uriah Phillips, de la Marina de los Estados Unidos: adquiere Monticello; servicio naval; encarga la escultura de Jefferson; casamiento; muerte y testamento; impugna el Comité de Supresión de la Marina; visita Jerusalén

Levy, Daniel

Levy, Hirschel

Levy, Jefferson Monroe

Levy, Jonas Monroe

Levy, Meyer

Levy, Michael

Levy, Rachel

Levy, Salomon

Levy, Samuel

Levy, Virginia (de soltera Lopez)

Lewin, Rabí Hirsch

Lewis, Meriwether

Leyser, Isaac

Li Zheng

Libre Parole, La, periódico francés

Libro de los mártires (Dordrecht)

Libro del Tahkemoní

Liebmann, Ester (de soltera Schulhof, y posteriormente Aaron)

Liebmann, Jost

Lievens, Jan

Liga de los Antisemitas

Lignano, Rabí Yusuf

Lilien, Ephraim

Lilienblum, Moshe Leib; *Pecados de juventud*

Lilienthal, Max

Lilienthal, Philip

Limborch, Philip van

Lincoln, Abraham

Linneo, Carlos [Linneus, Carl]

Lippe, Karpel

Lisboa: matanza de judíos (1506); primer auto de fe (1540); *véase también*
Portugal

Liszt, Franz

Lituania: impacto del sabateísmo en; población judía y sus ocupaciones;
inmigrantes judíos; *véase también* Polonia-Lituania

Liu Kuang-Tso

Livorno, colonia de judíos establecidos en

Locke, John

Londres: cristianos nuevos portugueses en; hermanas De Luna en; propuesta de creación de un «Colegio» de estudios judíos; Menasseh ben Israel se traslada a; y las propuestas de readmisión de los judíos en Inglaterra presentadas por Menasseh ben Israel; admisión de los judíos en; sinagogas en; vida y ocupaciones de los judíos en; iglesias; delincuentes judíos; vendedores callejeros; burlas de la forma de hablar de los judíos; Escuela Gratuita de los judíos; judíos pobres; Rag Fair («Feria de los Harapos»); campaña en contra de las atrocidades perpetradas en Damasco; Junta de Guardianes; *véase*

también las distintas sinagogas

Longfellow, Henry Wadsworth

Longhena, Baldassarre

Lopes Homem, Manuel

Lopes, Gaspar

Lopes, Luis

López de Gómara, Francisco: *Historia general de las Indias*

Lopez-Dubec, Salomon

Lopez-Dubec, Samuel («Tridli»)

Lorena

Loryea, Sarah

Löw, Jehuda ben («Maharal»), rabino

Lublin, Unión de (1569)

Lucas, Jean-Maximilien

Lueger, Karl

Luis XIV, rey de Francia

Luis XV, rey de Francia

Luis XVI, rey de Francia: ascensión al trono; intento de fuga

Luis Felipe, rey de los franceses

Lumière, Louis

Luna, Álvaro de

Luna, Beatriz de véase Nasí (o Benveniste), Gracia

Luna, Brianda de véase Benveniste, Reyna

Luria, Isaac

Lutero, Martín

Luzzatto, Rabí Simone

Lyon, Myer («Michael Leoni»)

Lyon, Rabí Hart

M'Cheyne, Robert Murray

Macaulay, Thomas Babington, barón
Macedonia, fragata de la Marina de los Estados Unidos
Machado, David
Machado, Zipporah (anteriormente Nunez)
Machado y Pereyra, compañía financiera de Ámsterdam
Mack, familia de Cincinnati
Madison, James
Magnus, Markus
Maimón, Salomón (anteriormente Schlomo ben Josua)
Maimónides, David
Maimónides, Moisés; *Guía de perplejos*; *Misné Torá*
Maisel, Mordechai
Malabar, India
Malchi, Esperanza
Malesherbes, Chrétien Guillaume Lamoignon de
Manetón (sacerdote y gramático egipcio)
Mantua, duque de véase César Gonzaga
Mantua: teatro en; vida de los judíos en; gueto; músicos judíos en; judíos
torturados y quemados en la hoguera en; cierre del gueto (1630)
Manuel I, rey de Portugal
Marais, Leonor
Marcelo II, papa
Marcus, Aaron, rabino de Podgorze
Mardoqueo el Mediador, rabino
Maretto, Giorgio
María Amalia, esposa de Luis Felipe, reina de Francia
María Antonieta, esposa de Luis XVI, reina de Francia
María de Austria, infanta de España
María de Hungría, gobernadora de los Países Bajos
María de' Medici, reina madre de Francia

María Estuardo, princesa
María Leszczyńska, esposa de Luis XV, rey de Francia
María Teresa, emperatriz del Sacro Imperio Romano Germánico
Marischal College, Aberdeen
Marlborough, John Churchill, primer duque de
Marlowe, Christopher
Marois, Marie
Maroni, Pamela
Marr, Wilhelm; *Testamento de un antisemita*
marranos véase cristianos nuevos
Marruecos; apostasía en
Martin, «Butcher» [«Carnicero»], púgil
Martínez Dormido, Manuel (David Abravanel)
Marx, Heinrich
Marx, Karl
Masserano, Diana (de soltera Copio)
Masserano, Isacchino
Mather, Increase
Mathieu-Dairnvaell, Georges-Marie; *Histoire édifiante et curieuse de Rothschild*
Ier, roi des Juifs
Maupertuis, Pierre-Louis
Mauricio de Nassau, estatúder
Maury, abate
Maximiliano I, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
Maximiliano, príncipe de Austria y Bohemia
Maybach, Wilhelm
Mayer, Armand
Mazaltov, Salomón ben
Mecklemburgo-Schwerin
medicina, experiencia de los judíos en el campo de la

Medina, Salomón

Mehmed II, sultán otomano

Mehmed III, sultán otomano

Mehmed IV, sultán otomano

Melech, Hayim

Méliès, Georges

Melville, Herman

Menasseh ben Israel, Rabí (Manoel Dias Soeiro): discurso de bienvenida al estatúder Federico Enrique; retrato y aspecto físico; amistad con L'Empereur; como impresor-editor; enseña a Rembrandt la caligrafía del hebreo; y la población judía global; sobre el regreso de los judíos a Inglaterra; relación con la reina Cristina de Suecia; en Londres; defiende la aceptación de los judíos en Inglaterra; rechaza el libelo de sangre y explica los principios del judaísmo; muerte; y Serrarius; doctrinas; Lessing lo describe en *Natán el sabio*; y Moses Mendelssohn; y Daniel Mendoza; sinagoga americana que lleva su nombre; *Conciliador*; y las *Humildes exhortaciones*; *Mikvé Israel* («Esperanza de Israel»); *Treinta problemas sobre la Creación*; *Piedra gloriosa o De la estatua de Nabucodonosor*; *Vindiciae Judaearum*

Menasseh ben Israel, Samuel

Mendelssohn, Abraham

Mendelssohn, Fanny

Mendelssohn, Joseph

Mendelssohn, Lea (de soltera Salomon)

Mendelssohn, Mendel

Mendelssohn, Moses: orígenes e ideas; casamiento con Fromet Guggenheim; muerte de sus hijos; se convierte en Judío Protegido; desafiado por Lavater; sufre una apoplejía; sobre los judíos enterrados vivos; como impulsor de campañas públicas; reputación; invitado por Federico el Grande; como judío practicante; y persistencia de los prejuicios contra los judíos; sobre los

fundamentos del judaísmo; sobre la importancia de la lengua; atacado junto con su familia durante un paseo; y Daniel Mendoza; y la *Apologie des Juifs* de Pinto; encuentro con Mirabeau; y Salomon Maimón; conversión y el abandono del judaísmo de sus hijos; obras publicadas; y el asentamiento de los judíos en Palestina; *Jerusalén, o Sobre el poder religioso y el judaísmo*; *Fedón*; *Conversaciones filosóficas*

Mendelssohn, Recha

Mendelssohn, Sarah

Mendelssohn-Bartholdy, Felix: conversión y adopción de un nuevo nombre; ataques de Wagner; reputación

Mendes, Brianda (hija de Beatriz Nasí)

Mendes, Diego (anteriormente Benveniste)

Mendes, Francisco

Mendes, Gonçalo

Mendes-Benveniste, familia

Mendoza, Daniel ; *The Art of Boxing* [«El arte del boxeo»]

Menken, Adah Isaacs

Menken, Isaac

Menton, Ratti

Mercedes, E. J. (anteriormente Emil Jellinek)

Meshullam, rabino de Venecia

Mesías: esperanza en su llegada; Salomón Molkho visto como; en el Nuevo Testamento; Montalto niega que Jesús sea el; opinión de Jacob Judá León; proclamación de Sabatái Zeví como; idea de los cabalistas sobre el; Judá Ha-Hasid afirma ser el; y el regreso de los judíos a Palestina

Mesquita, Moisés de

Metternich, príncipe Clemens Lothar Wenzel

Metz

Meyerbeer, Giacomo (anteriormente Jacob Liebmann Beer): orígenes; viajes; óperas; muerte y funerales; aspecto físico; ataques de Wagner; reputación;

referencias a en la *Augsburger Allgemeine*; *Robert le diable*, ópera

Mezéritch

Mezýbozhe

Micas, Bernardo véase Nasí, Samuel

Micas, João véase Nasí, don José

Michaelis, Johann David

Michele ben Aaron, rabino

Miguel Ángel (Michelangelo Buonarroti)

Mikvé Israel, escuela de agricultura

Milton, John

Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, conde de

Misná

Moch, Regina

Modena, Diana da

Modena, Ester da

Modena, Isaac da

Modena, Leone da: su vida y estatus en Venecia; y la muerte de sus hijos; y Sarra Copio; disputa con Uriel da Costa; fomenta el resurgimiento de la música; visita Mantua; sermones; sobre las doctrinas y las tradiciones del judaísmo; testamento, muerte y funeral; y el juego; Moses Mendelssohn y; autobiografía; *Storia de' riti ebraici*; *Kol Sakhal* («La voz de un loco»); *Midbar Jehuda* («El desierto de Judá»); *Vida de Yehuda Aryeh*

Modena, Mordechài da

Modena, Rachele da (esposa de Leone)

Modena, Semaia da

Modena, Zàbulon da

Mohilewer, Shmuel, rabino

Moïse, Penina

Moisés de León

Moisés el legislador

Molineaux, Tom
Molkho, Salomón (Diego Pires; Shelomo Molkho); *La bestia de las cañas*
Monet, Claude
Moniteur Universel, Le
Monroe, James
Montagu, Samuel, barón
Montalto, Filoteo Eliano (Eliyahu)
Montefiore, Francis
Montefiore, Joshua
Montefiore, Judith
Montefiore, sir Moses
Montesinos, Antonio, fraile dominico
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de la Brede y de; *Cartas persas*
Monteverdi, Claudio
Montezinos, Antonio de (Aharón Levi)
Monticello (mansión), Virginia: Uriah Levy la adquiere; legada en el testamento de Uriah; restaurada por Jefferson
Moravia, expulsión de los judíos (1774)
Morès, marqués de
moriscos (musulmanes españoles de lengua árabe)
Morisi, Anna
Moro, Tomás
Mortara, Edgardo
Mortara, Marianna
Mortara, Momolo
Morteira, Saúl
Moscato, Yehudah
Moscheles, Ignaz
Moscú, expulsión de los judíos de
Mosè da Castellazzo

Mosse, editor
Mosso, Jacobo
Mosson, Minna (esposa de Meyerbeer)
Motta, Jacob de la
Motzkin, Leo
Mousha, Isaac
Muller, Johann
Mulot, abate
Murad III, sultán otomano
Mustafá, Kara
musulmanes *véase* islam

Nahar, Isaac
Nahmán, Moisés ben (Nahmánides), Rabí
Nahman, Rebbe
Nahman de Bráslav
Napoleón I (Bonaparte), emperador de los franceses: lee las obras de Colorni sobre magia; Braham canta ante; judíos lo acogen con los brazos abiertos (como «Chelek Tov»); expedición a Egipto y Palestina; actitud ante los judíos; expansión del Estado; campañas
Napoleón III, emperador de los franceses (anteriormente Luis Napoleón)
Nasí (o Benveniste), Gracia (anteriormente Beatriz de Luna): casamiento con Francisco Mendes; viaje a Londres y Amberes; herencia de Francisco; y las perspectivas de matrimonio de la hija de Brianda; adopta su nombre judío; traslada los restos de Francisco Mendes a Palestina; Diego Mendes le confía la custodia de la fortuna de la familia; disputa por la herencia de Diego Mendes; cualidades; perspectivas de casamiento; escapa a Venecia; disputa con su hermana Brianda; se traslada a Ferrara; le dedican la Biblia de Ferrara; se traslada a Ancona; se traslada a Constantinopla; casamiento con Samuel Nasí; comentarios de Usque sobre; libera a Samuel Usque; Usque le

dedica la *Consolación*; propone el boicot de Ancona; filantropía; planes de fundación de una nueva ciudad en Palestina; no llega a visitar Palestina; muerte y obras

Nasí, don José (anteriormente Juan [João] Micas), duque de Naxos: sobrino de Beatriz y Brianda de Luna; viaje a Londres; defiende la causa de sus tías ante María de Hungría; circuncisión; se fuga con la joven Beatriz y se casa con ella; cambio de nombre en Constantinopla; educación cristiana; judaización; Gran Judío de Constantinopla; planes de fundación de una nueva ciudad en Tiberíades; su ducado; estatus y hegemonía comercial; muerte; reputación póstuma; supuesto dominio de Selim Botella; *Ben Porat Yosef* («José, la rama fructífera»)

Nasí, Reyna (de soltera Beatriz Mendes; «Gracia la Chica»): nacimiento y bautismo; herencia de niña; perspectivas de matrimonio; fuga y casamiento con José Nasí (Juan Micas); en Venecia; en Ferrara; muerte y obras

Nasí, Samuel (anteriormente Bernardo Micas)

Natán de Gaza

Nathan-Cahen, Lazard

National Advocate

Navon, Yosef

Naxos, duque de

Nayler, James

Neale, Adam

Nechay, Danko

Necker, Jacques

Negro, Gabriel

Nelson, almirante Horatio, vizconde

Netter, Charles

Neue Freie Presse (periódico de Viena)

Neuzeit, Die, semanario

Nevlinsky, barón Philip

Newton, sir Isaac; *Principia Mathematica*

Nicholas, Edward: *Apología de la honorable nación de los judíos y de todos los hijos de Israel*

Nicolai, Friedrich

Nicolás I, zar de Rusia

Nicolás III, papa

Nissim, Diamante

Nissim, Yechiel, rabino

Noah, Judith

Noah, Mordecai: carrera en Estados Unidos; como cónsul en el norte de África; víctima del antisemitismo; favorece la instauración de un territorio de los judíos americanos («Ararat»)

Noé, leyes de los hijos de

Nordau, Max

Norden, Levy

Norsa, Hannah

norte de África: Mordecai Noah en el; comunidad judía en el

Norteamérica: judíos se establecen en; véase también Estados Unidos de América

North, Frederick, lord

Nouvelle Combinaison du Jeu du Juif

Novosíltsev, Nikolái

Nueva York (anteriormente Nueva Ámsterdam): judíos en; periódicos; epidemia de fiebre amarilla; sinagoga de Eldridge Street

Nunes, Enrique

Nunes, María

Nunez, Samuel (anteriormente Diogo Nunes Ribeiro)

Nurbanu, esposa del sultán Selim II

O'Connell, Daniel

Obadiah Ha-Ger (Abdías el Apóstata)

Occident and the Jewish American Advocate, The, revista mensual

Odesa: población judía; matanza de judíos (1941); y la educación estatal rusa; carácter y vida de la; periódicos judíos; pogromos y violencia antijudía; comercio en; griegos en

Odiham, Hampshire

Offenbach, Jacques

Oglethorpe, James Edward

Oldenbarnevelt, Johan van

Oldenburg, Henry

Oliphant, Laurence

Oliveira, Abraham López de

Olivers, Thomas: *The God of Abraham Praise* («Alabado sea el Dios de Abraham»), himno

Ollivier, Émile

Onkeneira, Isaac, rabino

Oppenheimer, David

Oppenheimer, Emanuel

Oppenheimer, Samuel

Orde, monsieur (operador de cámara)

Organización Sionista Mundial

otomano, Imperio: huida de los judíos al; judíos en el; derrotado en Lepanto (1571); concesión de igualdad de derechos a los judíos; y la migración en masa de judíos a Palestina; véase también Constantinopla

Ouderkerk, cementerio de, cerca de Ámsterdam (Beit Hayim, la Casa de la Vida)

Overbeck, Johann

Owen, Tom

Ozer, Leyb ben

Paiva, Moisés Pereyra de

Palestina: conquistada por los otomanos; nueva ciudad en Tiberíades; Napoleón en; terremoto (1837); Palmerston propone el regreso de los judíos a; emigración a; visita de los victorianos a; como Sión; árabes en; primeros asentamientos sionistas; agricultura intensiva en; ecología; propiedad de la tierra; Inmigrantes cristianos; visita de Herzl; *véase también* Israel; Jerusalén; sionismo

Palgrave, Francis Turner

Palgrave, sir Francis (anteriormente Meyer Cohen)

Palmerston, Henry John Temple, lord

Pan Gu (gigante cósmico)

Panamá, Compañía del Canal de

Panigarola, Francesco, obispo de Asti

Paradesi, sinagoga, ciudad vieja de Cochín, India

París: petición de la concesión de derechos a los judíos; judíos excluidos del estatus de ciudadanos; concesión de la ciudadanía a los judíos; insurrección (1792); caída en manos de los prusianos (1870); sinagoga; *véase también* Francia

Parnell, Charles Stewart

Pastorini, Pastorino

Pathé, Charles y Émile

Paulo III, papa

Paulo IV, papa

Pearce, Henry «Hen» (llamado Game Chicken)

Pedro I el Grande, zar de Rusia

Péguy, Charles

Peixotto, Simcha

Pelham, Henry

Penso de la Vega, José: *Confusión de confusiones*

Pentateuco políglota

Peña, Hayyim

Péreire, Elías
Péreire, Émile
Péreire, Henriette
Péreire, Isaac
Péreire, Isaac el Joven
Péreire, Jacob Rodrigues (anteriormente Francisco Antonio Rodrigues)
Péreire, Rachel Laurence (de soltera Fonseca)
Perel, Sedner («Sasha el Violinista»)
Pereyra, Abraham
Pérez de Maltranilla, capitán Miguel
Perier, Casimir
Pessoa, Abraham
Peter, Hugh
Petrarca, Francesco
Petronio
Petrovsky-Shtern, Yohanan
Petter, Nicolaes
Philadelphia, Jacob
Philippson, Ludwig
Phillips, Jonas
Phillips, Manuel
Phillips, Naphtali
Phillips, Rebecca
Picard, Moyse
Picquart, teniente coronel Georges
Piedra gloriosa o De la estatua de Nabucodonosor
Pilsen, Gran Sinagoga de
Pina, Jacob
Pinehas, rabino
Pines, Yechiel Michal

Pinsker, Leon; *Autoemancipación*

Pinto, Daniel

Pinto, Isaac de

Pío IV, papa

Pío V, papa

Pío VI, papa

Pío IX, papa

Pires, Diego *véase* Molkho, Salomón

Pires, Diogo («Pyrrhus Lusitanus»)

Pissarro, Camille

Pissarro, Lucien

Pitigliano, colonos judíos en

Place, Francis

Plauto

Plica polonica (enfermedad)

Pobedonóstsev, Konstantín

Podolia, Polonia

Polacco, Daniel Levi

Polak, familia

Polivierre, monsieur (cónsul francés en Jaffa)

Polk, James

Polo, Marco

Polonia–Lituania: pogromos cosacos (1648); casos de libelo de sangre; sinagogas destruidas y expoliadas por los nazis; sinagogas-fortalezas; población judía y sus actividades; inmigrantes judías; nobleza y los magnates en; repartos de; gobierno; impuesto de capitación; bajo Napoleón; educación secular para los judíos; *véase también* Lituania

Pompadour, madame de (Jeanne Antoinette Poisson, marquesa de Pompadour)

Ponce de León, Pablo

Pope, Alexander

Popea, emperatriz, esposa de Nerón

Popham, Alexander

Portaleone, Abraham

Portaleone, familia

portentos

Portugal: como refugio para los judíos; visita de David Ha-Reuveni; huida de los judíos de; comercio ultramarino; edicto de prohibición de que los cristianos nuevos abandonen el país; establecimiento de la Inquisición en; en la India; arrebató Recife a los holandeses; Sabatái Zeví en; véase también cristianos nuevos

Prado, Daniel (o Juan) de

Praga: sinagoga; expulsión de los judíos de (1744); regreso de los judíos (1748)

Prager, familia

Prager, Jacob

Prager, Yehiel

Preste Juan

Prideaux, Humphrey

Primo, Samuel

Proust, Marcel

Provenzali, Abraham

Provenzali, Mosè, rabino

Providence, Newport (Estados Unidos), plantaciones de

Prusia; expulsión de los judíos polacos

Prynne, William; *Breve objeción*

Przemysł

Public Advertiser, periódico de Nueva York

Purchas, Samuel

Purim, fiesta de los

Pyke, Rachel Peixotto

Qatra, Tel (Gedara, Palestina)

Querido, Baraquías

Querido, Jacob (Jacob Zeví)

Quillard, Pierre

Rabban, Yosef

Rachel, Élisabeth (Élisabeth Félix, Mademoiselle Rachel)

Radliński, Jakub

Radziwiłł, Anna

Radziwiłł, Karol II Stanisław

Radziwiłłowski, Krzysztof

Raicher, Salomon

Ramusio, Giambattista

Randolph, Martha Jefferson

Randolph, Thomas Jefferson

Ranelagh, Margaret, condesa de (de soltera Boyle)

Rapaport, Hayim Ha-Cohen

Raphall, Morris, rabino

Rasvet (La Aurora), revista de Odesa

Ratisbona, Baviera

Rauf Pachá, gobernador otomano

Rauzzini, Venanzio

Rebeca, hija de Moisés

Rechid Pachá

Recife, Brasil: rendición de los holandeses a Portugal

Régis, Max

Reinach, barón Jacques

Reinach, Joseph

Reinach, Salomon

Rembrandt van Rijn; *El festín de Baltasar; Joven judío*

Renata de Francia, duquesa de Ferrara
Renoir, Pierre-Auguste
République Française, La, diario
Reubell, Jean-François
Reutlingen, Aser Laemlein
Revius, Jacob
Revolución francesa, régimen de la; véase también Francia
revoluciones de 1848-1849
Rey, Marc: *Souvenirs d'un voyage au Maroc*
Reynolds, sir Joshua
Rheinische Zeitung, periódico
Ribeauvillé
Ribera, Daniel
Ricci, Matteo
Richer, abate Charles-Louis
Rieti, Anna da
Rijnsburg, Países Bajos
Rishon LeZion, asentamiento sionista en Palestina
Robespierre, Maximilien
Robinson, sir Thomas
Robinson, W. D.
Robles, Antonio
Rocamora, Isaac Israel (anteriormente Vicente)
Rochefort, Henri
Rodas, persecución por libelo de sangre
Rodolfo II, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico
Rodolfo, príncipe heredero de Austria
Rodrigues, Abigail
Rodrigues, Olinde
Rodrigues, Salvador

Rodrigues de Castelo Branco, João («Amato Lusitano»)

Rofe, Rabí ben Meir Hiyya

Roiz, Simão

Roma: David Ha-Reuveni en; humillación de los judíos; saqueo a manos de los soldados imperiales amotinados; gueto (serraglio); represión judía aliviada en tiempos de Napoleón

Romaine, William

Romana, Flaminia

romaniotas, judíos: en la Turquía otomana

Romero, Eugenio María

Ronha, Antonio de la

Rose, Ernestine

Rosh Hashaná

Ross, Alexander: *Teoría de la religión judía*

Rossi, Azaria de'; *Hashirim Asher Lishloma* («Cantares de Salomón»); Me'or Enayim («Iluminación de los ojos»)

Rossi, Salomone; *Hashirim Asher Lishlomo* (canciones)

Rossini, Gioacchino

Rothschild, Alphonse de

Rothschild, Anthony

Rothschild, barón Edmond de

Rothschild, barón James de

Rothschild, baronesa Adélaide de

Rothschild, familia: ascensión y supremacía; ataques de Toussenet; escepticismo respecto al ferrocarril; finanzas derrotan a Napoleón; estilo de vida; reputación; fincas; Herzl apela a

Rothschild, Lionel de

Rothschild, Nathan

Rothschild, Salomon

Rousseau, Jean-Jacques: admira a Péreire; Furtado lo cita; familia Formiggini lo

lee; *Confesiones; Discours sur l'inégalité* («Discurso sobre la desigualdad»)
rubenitas

Rubinstéin, Anton

Rudd, Caroline

Ruderman, David

Ruisdael, Jacob van

Rusia: Zona de Asentamiento; niños judíos reclutados para el servicio militar; población judía; derechos y estatus de los judíos; educación estatal para los judíos; regulaciones sobre los judíos; y la creencia en la conspiración de los judíos; pogromos

Ruskin, John

Russell, lord John

Rüstem Pachá, gran visir otomano

Saadías el Gaón; *Libro de las creencias y opiniones*

Saba, reina de

sábado, observancia del, a orillas del río Sambatión

sabateos, véase Zeví, Sabatái

Saboureux de Fontenay

Sacher-Masoch, Leopold von

Sacramento

Sacramento Democratic State Journal

Sadagora

Sadler, John

saduceos

Safed, Palestina

Safiye, esposa del sultán Murad III

Saint-Esprit, cerca de Bayona

Saint-Étienne, Jean-Paul Rabaut

Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conde de; *Nouveau Christianisme*

Salomon, David
Salomon, Edward Selig
Salomón, Elías ben (el «Gaón» de Vilna)
Salomon, H. P.
Salomon, Jakob
Salomon, Judel y Élias
Salomón, rey de Israel: interés de Carlos I por
Salvador, Yosef
Sambatión, río
Sambor, Moses
Samuel de Busk
San Francisco: comunidades judías de
Saná, Yemen
Sanudo, Marin
São Tomé, isla de
Saralvo, Yosef (nacido Gabriel Henriques)
Sarfati, Yosef
Sarmiento, Jacob de Castro
Sarna, Jonathan
Sarphati, Aarón, rabino
Sasportas, Jacob
Sassoon, familia
Sátanow (Sátaniv), Ucrania
Savannah, Georgia, Estados Unidos
Scepperus, Cornelius (Cornelis de Schepper)
Scheid, Elie
Scheurer-Kestner, Auguste
Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von
Schnirer, Moritz
Schnitzler, Arthur

Scholem, Gershom
Schomberg, Alexander
Schomberg, Elizabeth (de soltera Crowcher)
Schomberg, Isaac
Schomberg, Meyer (anteriormente Meyer Löw); *Emunat Omen* («El credo de un médico»)
Schomberg, Rachel
Schomberg, Ralph
Schomberg, sir Alexander
Schönbrunn, palacio de, Viena
Schönerer, caballero Georg von
Schott, Gerhard
Schrameck, Gabriel
Schubert, Franz: *Tov Lehodot*
Schumann, Clara
Schumann, Robert
Schurz, general Carl
Schwabacher, Shimon Arie, rabino
Schwartz, Louis
Scott, sir Walter: *Ivanhoe*
sefardíes: en Ferrara; en la Turquía otomana; en las historias de los judíos; en Ámsterdam; clientes de Rembrandt; reeducación en el judaísmo; contactos en Inglaterra; emigran a América del Norte; lazos comerciales con Inglaterra y los Países Bajos; recomendaciones de Menasseh ben Israel en Inglaterra; en Burdeos; diferencias con los asquenazíes; y su reclamación de la ciudadanía francesa; en la Revolución francesa; como banqueros; cocina y gastronomía
Séfer Torá
Sefer Yetzirá («Libro de la Creación»)
sefirot (las diez emanaciones)

Segar, William
Segismundo III, rey de Polonia
Seguin, familia
Seidener, Joseph
Seixas, Moses
Selden, John
Seligman, familia
Selim I, sultán otomano
Selim II, sultán otomano (Botella); muerte de
Séneca
Senegal, comunidad de judíos portugueses en
Señores del Nombre
Serlio, Sebastiano
Serrão, Manuel
Serrarius, Petrus
Serwouters, Johannes
Sesso, Salomone da
Sforim, Mendele Moikher
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper.^o conde de
Shakespeare, William
Shandur, Abraham
Sharif Pachá, gobernador
sheikh ul-Islam [«Jeque del Islam»]
Sherwood, señora (de Bowl Yard, Londres)
Sheshet ben Isaac ben Yosef
Shivhei Ha-Besht (*En alabanza del Besht*)
Shlomo de Chełm, Rabí
shtetl: vida en los; sublevaciones
Shukr Kuhayl II (Judá ben Shalom)
Shulján Aruj

siddurim (libros de oraciones)

Sieniawska, Elzbieta

Sieyès, abate Emmanuel Joseph

Sifflet, Le, revista

Sigonio, Carlo

Simchat Torá (Regocijo de la Torá)

Simeón bar Yochai

Sinagoga Central de Londres

sinagogas: diseño; oficios religiosos; shtiblach (sinagogas domésticas)

Sintzheim, Rabí David

sionismo: perspectiva de resurgimiento; acuñación del término; comienzos y primeros asentamientos; Herzl promociona el; intervención europea en el; Hechler apoya el; diferencias de Ha'am y Herzl respecto al; véase también Palestina

Six, Jan

Skarbak, Jan, obispo de Lwów

Sloane, sir Hans

Slobodnyuk, Borís

Smith, Adam: *Teoría de los sentimientos morales*

Smith, Ethan: *View of the Hebrews*

Smith, H. P. A.

Smolenskin, Peretz

Sociedad para la Promoción de la Ilustración entre los judíos de Odesa

Sokollu, Mehmed

Sokolovski, Mijaíl

Solana y Robles, fray Tomás

Solimán el Magnífico, sultán otomano

Solís, Eleazar de

Solís, Simão Pires

Sołtyk, obispo Kajetan

Sommi, Leone de'

Soncino, Eleazar ben Gershom

Soncino, Giosué, rabino

Sonnemann, Leopold

Sonnenfels, Joseph von

sordera, curación de la

Sorkin, David

Sotto, familia de

Southey, Robert

Spafford, Anna

Spafford, Horatio Jr.

Spafford, Horatio

Spiegel, Caroline

Spiegel, Clara Marcus

Spiegel, Joseph

Spiegel, Marcus

Spinoza, Baruch (o Benedictus, primitivamente Espinosa): posee el libro de Jacob Judá León «Templo»; abuelo circuncidado después de morir; influenciado por Uriel da Costa; antecedentes y opiniones; excomunión (hérem); carrera; se queda en Ámsterdam; repudio de la cultura religiosa judía; y el culto de los sabateos; amistad con Serrarius; sobre la divinidad y la naturaleza; Moses Mendelssohn y; Lessing y; sobre la conciencia; admirado por Moses Hess; *Tractatus Theologico-Politicus*; *Tratado de la reforma del entendimiento (Tractatus de intellectus emendatione)*

Spinoza, Gabriel

Spohr, Heinrich

Spohr, Louis

St. John, Oliver

Stalpaert, Daniel

Stanislawski, Michael

Steinhardt, Moses
Stilton, Huntingdonshire
Stoecker, Adolf
Stone, Isaac
Storace, Nancy
Stow, William W.
Strauss, Johann
Strauss, Levi (anteriormente Loeb)
Strouse, Mark
Stuart, Gilbert
Stukeley, sir William
Stuyvesant, Pieter
Sudamérica: supuesta existencia de israelitas en; *véase también Américas*
Sullam, Jacob
Sullam, Moisé di David
Sullam, Mosè
Sullam, Ruben
Sully, Thomas
Sulzer, Johann Georg
Sulzer, Salomon
Supino, Rafael
Süssmilch, Johann Peter
Sutro, Adolph
Suvórov, general Aleksandr Vasílievich
Swinburne, Algernon Charles

Tácito

Taizong, emperador de China (dinastía Song)

Talleyrand, Charles Maurice de

Talmud: condenado por blasfemo por el Concilio de Cardenales; sobre los

prosélitos aspirantes; Azaria de' Rossi lo pone en entredicho; sustituye a la Biblia; Moses Mendelssohn a propósito del; a propósito de la conducta ética; estudio del

Tannenwald, Caroline

Teixeira, familia

Templarios, orden de los

Templo de Salomón y la visita de la reina de Saba

Templo véase León, Jacob Judá

Terencio

Tesalónica; huida de los judíos a

Tetuán, Marruecos

Thiéry, Claude-Antoine

Thompson, John

Thornton, Henry

Thorowgoode, Thomas: *¡Judíos en América!*

Thurloe, John

Tiberíades, Palestina

Tibón, Samuel ibn: traducción de la *Guía de perplejos* al hebreo

Times, The, periódico

tiqqun

Tirado, Jacob (Manuel Rodríguez Vega)

Tiszaeszlár, Hungría

Tito, emperador romano

Tlass, Mustafá

Toland, John

Toledo, sinagoga de

Tolstói, conde Lev

Tommaso, fraile capuchino

Tonelero, Pero

Topkapi, palacio de, Constantinopla

Torá: disputa en torno a si Moisés fue el autor de toda la; Wessely acerca de la; y la religión judía

Toussenel, Alphonse; *L'esprit des bêtes; Les juifs, rois de l'époque*

Tov, Chelek véase Napoleón I (Bonaparte), emperador

Treitschke, Heinrich von; *Ein Wort über unser Judenthum* («Unas palabras sobre nuestros judíos»)

Trento, Concilio de (1545-1563)

Treves, Marco

Tribus Perdidas de Israel: búsqueda de las; en Latinoamérica; rumores acerca de sus movimientos; indios de Norteamérica vistos como las

Trollope, Anthony: *El mundo en que vivimos*

Trounstine, Philip

Tsederbaum, Alexander

teshuvá

Túnez: conquistada por los cristianos; comunidad judía

Turín, sinagoga de

Twain, Mark (Samuel Clemens)

Tyler, John

Tyne, Tom

tzimtzum

Ucrania: matanzas y represión de los judíos; judíos en; edificios y cementerios judíos; empobrecimiento masivo de los

Ullstein, editor

Uman, matanza de los judíos a manos de los cosacos

Unión de Científicos Judíos Rusos

Uriel da Costa

Usque, Abraham (anteriormente Duarte Pinel o Pinhel)

Usque, Salomón

Usque, Samuel; *Consolação às Tribulações de Israel* («Consolación a las

tribulaciones de Israel»)
Utrecht, Unión de (1578)
Uvárov, Sergéi

Valabrègue, Israel Bernard
Vallotton, Félix
Van Dyck, Antony
Vane, sir Henry
Vani Efendi, Mehmed
Varsovia: zona de residencia de los judíos; aumento de la población judía; véase también Polonia-Lituania
Vasari, Giorgio
Vauban, Sébastien le Prestre de
Vega, Hannah
Veit, Dorothea (posteriormente Schlegel)
Veit, Philipp
Veit, Simon
Veitel, Meyer
Velasco, Aby
«Vencedores, los» (grupo de inmigrantes a Palestina)
Venecia: judíos y el gueto en; invadida por la Liga de Cambrai (1514); hermanas Luna en; Ghetto Vecchio; Inquisición en; rivalidad de don José Nasí con; Scuola (sinagoga) Ponentina; sinagogas como atracciones turísticas; abolición del gueto en tiempos de Napoleón; devolución a Austria en virtud del Tratado de Campo Formio
Vergani, Ernst
Vestnik russikh evreev («El Herald de los Judíos Rusos»)
Veillot, Louis
Vicksburg, sitio de (1863)
Vico, Giambattista

Victoria, reina

Viena: destrucción de la mansión de Oppenheimer; amenazada por los otomanos (1683); expulsión de los judíos (1670); sinagogas; población judía; educación universitaria; crac de la bolsa (1873); judíos acogen con entusiasmo *Der Judenstaat* de Herzl

Villalpando, Juan Bautista, SJ

Vincenzo Gonzaga, duque de Mantua

violinista en el tejado, El, comedia musical

Vital, Hayim

Vlooienburg, Ámsterdam

Vogler, abate

Voltaire, François Marie Arouet: antipatía por los judíos; en la corte de Federico el Grande; influenciado por Maupertuis; muerte; Clermont-Tonnerre evoca a; Furtado acerca de; busto esculpido por Houdon en Monticello; *Cartas de Memio a Cicerón*

Vondel, Joost van den: Passcha (Pascua)

Vossius, Gerardus

Vuillard, Édouard

Vuysting, Johannes

Wagner, Cosima

Wagner, Richard ; «Das Judenthum in der Musik» (artículo)

Wall, Moses

Wallis, John

Walpole, Horace

Walpole, Robert

Warr, William

Warwick, Robert Rich, segundo conde de

Washington, George

Weber, Carl Maria von

Webster, Noah
Weil, Asher
Weil, Levi
Weiss, Johann Konrad
Weisz, Tiberiu
Weizmann, Chaim
Wellington, Arthur Wellesley, duque de
Wertheimer, rabino mayor Samson
Wertmüller, Adolf Ulric
Wessely, Herz
Wessely, Naphtali Hartwig: *Divrei shalom ve'emet* («Palabras de paz y verdad»)
West, Benjamin
West London Synagogue
Weston, Tom
Whalley, general Edward
White, Arnold
Whitechapel (Londres): Herzl interviene en la concentración de (1896);
población judía y su situación
Whitman, Walt
Williams, Roger
Wimpffen, general Felix de
Winslow, Edward
Wise, Rabí Isaac Mayer
Wissenschaft des Judentums
Witt, Johan y Cornelis de
Witte, Emanuel de
Wolf, Lucien
Wolfe, general James
Wolff, Christian
Wolff, Matthias

Wolffsohn, David

Wolfssohn, Aaron

wólof, reyes de Senegambia

Worms, Abraham

Worms, Asher Anshel

Worms, Rabí Aaron

Wotton, Henry

Wren, sir Christopher

Wulff, Liebmann Meyer

Wulff, Moses Benjamin

Yehuda, Eliezer ben

Yemen: Halévy viaja al; inscripciones en el; judíos perseguidos en el; judíos emigran a Palestina (gaditas)

Yerushalmi, Yosef

yídish (lengua); como lengua franca

Yosef, Rafael

Yosef Ha-Cohen

Yossef, Yaakov; *Toledot Yaakov Yossef*

Young, Brigham

Ysabeau, Claude-Alexandre

Zaddik, Jacob (Jacob el Justo)

zaddikim, papel de los

Zalman, Rabí Schneur

Zamosc, Israel ben Moses Haleví

Zangwill, Israel

Zelter, Carl Friedrich

Zeví, Jocabed

Zeví, Sabatái: como supuesto Mesías; matrimonios; violencia en Portugal; culto

y comportamiento extremo de sus seguidores; apostasía y conversión al islam; encarcelado por los otomanos; vida tras su apostasía; seguimiento en Podolia; y aparición del hasidismo; véase también dönneh, secta

Zeví, Sara

Zhao, comandante

Zhao Yingcheng (Moses ben Abraham); *Testimonio de las vicisitudes de las Escrituras*

Zhao Yingdou; *Prefacio a la clarificación del Camino*

Zikhron Ya'aqov («Recuerdo de Jacob»), Palestina

Zimmerman, doctor

Zimmerman, Johann Georg

Zobel, Jeremia

Zohar, texto cabalístico

Zola, Émile: defiende a Dreyfus

Notas

1. ¿PODRÍA SER AHORA?

[1] Eldad el Danita, en Elkan Nathan Adler, *Jewish Travellers in the Middle Ages*, Nueva York, 1987, p. 14. Para el río Sambati3n y la tradici3n de las Tribus: Zvi Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes. A World History*, Oxford, 2009, pp. 86 y ss.; Hillel Halkin, *Across the Sabbath River. In Search of a Lost Tribe of Israel*, Nueva York, 2006, pp. 96 y ss.

[2] Eldad, en Adler, p. 13.

[3] Las cartas aparecen en Franz Kobler, *Letters of Jews Through the Ages. Volume One – From Biblical Times to the Renaissance: A Self-portrait of the Jewish People*, Nueva York, 1952, p. 311.

[4] Abrahamo Peritsol (Abraham Farissol), *Itinera Mundi Sic Dicta Nempe Cosmographia [Iggeret Orhot Olam]*, trad. [ing.] de Thomas Hyde, Oxford, 1691, p. 151. Hyde fue profesor de 3rabe y hebreo en Oxford y bibliotecario jefe de la Bodleiana. Su traducci3n, efectuada con la ayuda del rabino Isaac Abendani, se bas3 en un manuscrito conservado en la biblioteca Bodleiana anterior a la primera edici3n veneciana de 1586. Hyde aceptaba la posibilidad de la existencia de un r3o como el Sambati3n, situado no lejos del Ganges o «r3o Gozan», pero se mostraba sumamente esc3ptico en lo concerniente a las historias que corri3n sobre el comportamiento de esta corriente. Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book*, 2 vols., Leiden, 2011, p. 1177. Para la geograf3a de Farissol y la influencia ejercida por los impulsos mesi3nicos: David

B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati, 1981, pp. 131-143.

[5] El extraordinario relato de David Ha-Reuveni aparece en Adler, pp. 251-328. El manuscrito se esfumó de la biblioteca Bodleiana cierto día de 1867, el año en el que Y. Y. Cohen se dedicó a buscar documentos para copiar a mano su contenido. La procedencia es lo suficientemente fiable como para haber convencido de su autenticidad a la mayoría de los estudiosos, en particular a Aharon Zeev Aescoly, *Sippur David HaReuveni*, Jerusalén, 1993. Para David y Salomón Molkho: Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, 1998, pp. 144-152; Harris Lenowitz, *Jewish Messiahs from Galilee to Crown Heights*, Oxford, 1998, pp. 103-125; Yirimiyahu Yovel, *The Others Within. Split Identity, the Marrano and Emerging Modernity*, Princeton, 2009, pp. 205-208; Matt Goldish, «Mystical Messianism. From the Renaissance to the Enlightenment», en Frederick E. Greenspan, ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*, Nueva York, 2011, pp. 120-123; Miriam Eliav-Feldon, «Invented Identities and Credulity in the Age of Prophecy and Exploration», *Journal of Early Modern History*, 3:3 (1999), pp. 203-232; Moti Benmelech, «History, Politics and Messianism: David ha'Reuveni's Origin and Mission», *Association of Jewish Studies Review*, 35:1 (abril de 2011), pp. 31-60.

[6] Lenowitz, p. 103.

[7] Luego fueron inauguradas otras: la Scola Canton, que también daba a la *piazza* del Ghetto Novo, en 1532; la Levantina en 1541; la Italiana en 1572; y la Ponentina (hispano-portuguesa) en 1580. Para la creación del gueto y las relaciones entre la comunidad judía y el gobierno de la república: Robert C. Davis y Benjamin Ravid, eds., *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore, 2001, especialmente los ensayos de David Malkiel y Benjamin Ravid; Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, 1983. Riccardo Calimani, *The Ghetto of Venice*, Milán, 1985, sigue siendo, a su modo, un clásico de la narrativa.

[8] Katrin Kogman-Appel, «Illuminated Bibles and the Rewritten Bible: The

Place of Moses dal Castellazzo in Early Modern Book History», publicado en línea en <academia.edu>, 2, pp. 1-18; Avigdor Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden, 1973, pp. 240-241. Para la historia del «código de Varsovia» y para un facsímil de este véase Mendel Metzger, «Le pentateuque en images de l'ancienne collection Wolf de Dresde et de la communauté juive de Berlin – Codex 1164 de l'Institut historique juive de Varsovie», en Kurt Schubert, ed., *Bilder-Pentateuch von Moses dal Castellazzo, Venedig 1521: Vollständige Faksimile Ausgabe im Original Format des Codex 1164 aus dem Besitz Jüdisches Historisch Instituts Warschau*, Viena, 1986, pp. 119-131.

[9] Diane Wolfthal, «Remembering Amalek and Nebuchadnezzar: Biblical Warfare and Symbolic Violence in Two Images in Italian Renaissance Yiddish Books of Customs», en Pia Cuneo, ed., *Artful Armies, Beautiful Battles. Art and Warfare in Early Modern Europe*, Leiden, 2002, p. 203.

[10] Benmelech, pp. 42 y ss.

[11] Véase Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 bce-1492 ce*, Londres, 2013, pp. 415 y ss. [Hay trad. cast. de T. de Lozoya y J. Rabasseda: *La historia de los judíos. En busca de las palabras, 1000 a. e. c. - 1492*, Barcelona, Debate, 2015.]

[12] Lenowitz, pp. 115-116.

2. EN TRÁNSITO

[1] Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, ed. y trad. [al inglés] de Martin A. Cohen, Filadelfia, 1964, 198a. Para Usque en Ferrara y la acogida de los conversos en esta ciudad, véase Renée Levine Melammed, *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, 2004, pp. 112-114.

[2] Los detalles proceden del *regimento* extraordinario escrito en español y preparado para los viajeros, con fecha de 1544, publicado en Aron Di Leone

Leoni, *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the Time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations*, Jersey City, 2005, pp. 185-188, obra a la que debe mucho el presente capítulo.

[3] Usque, p. 208.

[4] *Ibid.*, p. 75.

[5] Para Gracia y Reyna Benveniste, llamadas durante la mayor parte de su vida Beatriz de Luna o Beatriz Mendes y Brianda Mendes, véanse: Cecil Roth, *Doña Gracia of the House of Nasi*, Filadelfia, 1947; y publicados mucho más recientemente y basados en una investigación de archivo más sólida, Andrée Aelion Brooks, *The Woman Who Defied Kings. The Life and Times of Doña Gracia Nasi*, St. Paul, 2002; y Marianna D. Birnbaum, *The Long Journey of Gracia Mendes*, Budapest, 2003. La investigación de los materiales de archivo llevada a cabo por Aron Di Leone Leoni (véase la nota 2) clarifica en todo momento lo que sabemos acerca de la carrera de las dos hermanas.

[6] S. D. Goitein y Mordechai A. Freidman, eds., *Indian Traders of the Middle Ages. Documents from the Cairo Geniza*, Leiden, 2007.

[7] Herman P. Salomon y Aron Di Leone Leoni, « Mendes, Benveniste, de Luna, Nasi. The State of the Art 1532-1558», *Jewish Quarterly Review*, 88: 3/4 (enero-abril, 1998), pp. 135-211.

[8] Se trata de una especulación de Cecil Roth en su libro *Doña Gracia*, pero como indica Aron Di Leone Leoni no deja de ser una conjetura.

[9] El primer historiador que sacó a la luz este mundo clandestino de los judíos en la Inglaterra de los Tudor fue Lucien Wolf, «The Jews in Tudor England», en su libro *Essays in Jewish History*, Londres, 1934. Véase asimismo Edgar Samuel, «London's Portuguese Jewish Community 1540-1573», en Randolph Vigne y Charles Littleton, eds., *From Strangers to Citizens. The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America 1550-1750*, Brighton, 2001.

[10] Samuel, p. 239.

[11] *Ibid.*, p. 240.

[12] Howard Tzvi Adelman, «The Venetian Identities of Beatrice and Brianda de Luna», *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 25 (otoño de 2013), pp. 10-29.

[13] *Ibid.*, p. 15. Adelman ha echado por tierra de manera radical y convincente la antigua versión de los respectivos caracteres contrapuestos de las dos hermanas.

[14] Alice Fernand-Halpern, «Une grande dame juive de la Renaissance», *Revue de Paris*, 36:17 (1929), p. 148; Jacob Reznik, *Le duc Joseph de Naxas; contribution à l'histoire juive de XVIe siècle*, París, 1936, p. 49; Brooks, *Woman Who Defied Kings*, p. 176.

[15] Adelman, p. 21.

[16] Aron Di Leone Leoni, «Gli ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II. Nuove ricerche e interpretazioni», *Rassegna Mensile di Israel*, 52 (1987), pp. 407-418.

[17] Melammed, p. 115.

[18] R. Segre, «La tipografia ebraica a Ferrara e la stampa della Bibbia», *Italia medievale ed umanistica*, 35 (1992), pp. 305-332.

[19] Kenneth Stow, «The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes towards the Talmud», en Stow, *Jewish Life in Early Modern Rome. Challenge, Conversion and Private Life*, Aldershot, 2007, pp. 1-25.

[20] Usque, p. 47.

[21] Véase Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 bce–1492 ce*, Londres, 2013, pp. 368-373.

[22] Usque, p. 52.

[23] Maria Teresa Guerrini, «New Documents on Samuel Usque, the Author of the *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*», *Sefarad. Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 61:1 (2001), pp. 83-89.

[24] Usque, p. 229.

[25] Guerrini, pp. 84-85.

[26] Usque, p. 227.

[27] *Ibid.*, p. 243.

[28] *Ibid.*, p. 231.

[29] *Ibid.*, p. 230.

3. EL MAESTRO DE LOS ESPECTÁCULOS

[1] La descripción del teatro y la puesta en escena ideal de Leone, incluidos sus estudios sobre óptica y sobre los efectos de la luz sobre el auditorio y sobre el propio escenario, ha sido tomada de sus *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*. Para ello he utilizado la edición de Ferruccio Marotti (Milán, 1968). El planteamiento de Leone representa en conjunto una redefinición radical de lo que era el teatro, lejos del afán de los humanistas del Renacimiento por restaurar la estética clásica de Aristóteles y de Platón, con una clara tendencia hacia la práctica empírica de la escenografía, apoyándose mucho en la óptica y en la ilusión del escenario como una extensión del mundo real. La suya era una dramaturgia renacentista orientada hacia el futuro.

[2] Hay algunas buenas introducciones a la figura de Leone y a su obra, una escrita por Alfred S. Golding en *A Comedy of Betrothal (Tsahoth B'dihutha D'Kiddushin)*, Ottawa, 1988, pp. 16 y ss.; y otra de Donald Beecher y Massimo Ciavolella, trads., *The Three Sisters*, Ottawa, 1993. Muchos aspectos de la obra y de la carrera de Leone, así como de la cultura mantuana en la que floreció, pueden encontrarse en Ahuva Belkin, ed., *Leone de' Sommi and the Performing Arts*, Tel Aviv, 1997. La tesis doctoral de Wendy Sue Botuck, *Leone de' Sommi. Jewish Participation in Italian Renaissance Theatre*, reimpresiones UMI [Universidad de Miami], 1991, es también una obra de erudición innovadora y excepcionalmente valiosa. Puede leerse asimismo un entretenido estudio (el primero de la historiografía judía moderna realizado con cierto detalle) en un libro encantador y sumamente ameno de Cecil Roth, *The Jews in the*

Renaissance, Filadelfia, 1959, pp. 243-269.

[3] Como ya sabrán los lectores del primer volumen de *La historia de los judíos*, no creo yo que la historia cultural de los israelitas pueda explicarse en su totalidad como una respuesta a un trauma, pero la historia de las actuaciones públicas de los actores judíos empieza con la constatación de que la popularidad de las obras sobre Ester entre los gentiles proporcionaba una ocasión de subvertir los estereotipos de los judíos como víctimas o como conspiradores malvados. Sin embargo, la forma en la que los hebreos eran presentados en obras tales como *El judío de Malta* y *El mercader de Venecia*, estrenadas en teatros en los que esos mismos judíos no estaban presentes como actores, indica que esa liberación de los estereotipos tenía todavía mucho camino por recorrer. ¡Ojalá hubiera una historia de las interpretaciones del *Mercader de Venecia* de esta época! Véase John Gross, *Shylock. Four Hundred Years in the Life of a Legend*, Londres, 1993.

[4] David Kaufmann, «Leone de' Sommi Portaleone (1527-92): Dramatist and Founder of a Synagogue at Mantua», *Jewish Quarterly Review*, 10 (abril de 1898), pp. 455-461.

[5] Anna Levenstein, «Songs for the First Hebrew Play *Tsahut bedihuta dekidushin*, by Leone de' Sommi (1527-1592)», tesis de máster, Case Western Reserve University, enero de 2006, pp. 85-141.

[6] Botuck, p. 282.

[7] *Ibid.*, p. 281.

[8] *Ibid.*, p. 283.

[9] *Ibid.*, p. 287.

[10] Don Harrán, «Madama Europe, Jewish Singer in Late Renaissance Mantua», en Thomas J. Mathiesen y Benito V. Rivera, *Festa Musicologica. Essays in Honour of George J. Buelow*, Stuyvesant, 1995, pp. 197-232.

[11] Hay un vivo debate entre los estudiosos sobre si el objetivo primordial de la bula *Cum nimis absurdum* era la obtención de la conversión de los judíos o la imposición de un castigo. A mí me parece que habrían podido ser las dos cosas a

un tiempo. Roberto Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Anthony Oldcorn, trad. [ing.], Berkeley, 1994, p. 71, sostiene que la imposición del gueto en Roma fue una «solución de compromiso», preferible como en Venecia a la expulsión directa. Semejante tesis plantea una gran interrogante y a mí me parece demasiado ilógica. La población judía de Venecia estaba mucho menos arraigada en sus antiguos lugares de residencia cuando fue establecido el gueto en la ciudad. En el caso de Roma la creación del gueto no impidió la expulsión efectiva en otras ciudades de los Estados Pontificios, como demostraría la dolorosa experiencia de 1569. Para la fundación y el carácter del gueto de Roma, véase Kenneth Stow, *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the 16th Century*, Seattle, 2001.

[12] Don Harrán, «The Levi Dynasty. Three Generations of Jewish Musicians in sixteenth-century Mantua», en Giuseppe Veltri y Gianfranco Miletto, eds., *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World in Mantua in the 16th and 17th Centuries*, Leiden, 2012, pp. 167-199.

[13] *Ibid.*, pp. 179-180.

[14] Para los músicos y compositores judíos, véase Donald C. Sanders, *Music at the Gonzaga Court in Mantua*, Plymouth, 2012, pp. 108-112; Shlomo Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalén, 1977, pp. 669-677; Roth, *Jews in the Renaissance*, pp. 283 y ss.

[15] Para Colorni, véase la obra del rabino Giuseppe Jare, *Abraham Colorni: Ingegnere di Alfonso II d'Este*, Ferrara, 1891; Cecil Roth, «The Amazing Abraham Colorni», en *Personalities and Events in Jewish History*, Philadelphia, 1953, pp. 296–304. Recientemente se ha llevado a cabo una labor de investigación de archivos y de interpretación de la figura de Colorni menos grandiosa, pero siempre muy de agradecer. Véanse en particular Ariel Toaff, *Il prestigiatore di Dio. Avventura e miracoli di un alchemista ebreo*, Milán, 2010; y el importante artículo de Daniel Jutte, «Trading Secrets. Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge», *Isis*, 4 (diciembre de 2012), pp. 665-686.

[16] Simonsohn, p. 33; L. Carnevali, *Il Ghetto di Mantova*, Mantua, 1884, p. 13.

4. LA HORA DEL RUISEÑOR

[1] Cecil Roth, *The Duke of Naxos of the House of Nasi*, Filadelfia, 1948, p. 43.

[2] Nevra Necipoglu, *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Nueva York, 1991, p. 69 y ss.

[3] Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, 2006, pp. 208-209.

[4] Para la historia de este tipo de difamaciones en época anterior dentro del mundo cristiano, véase Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 bce-1492 ce*, Londres, 2013, pp. 307-310 y pp. 363-365.

[5] Cecil Roth, *Doña Gracia of the House of Nasi*, Philadelphia, 1947, p. 84.

[6] Hans Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinople und Kleinasien (1554-1555)*, F. Babinger, ed., Múnich, 1923, p. 290.

[7] Aleida Paudice, *Between Several Worlds. The Life and Writings of Elia Capsali: The Historical Works of a 16th-Century Rabbi*, Múnich, 2010, pp. 99-127.

[8] Joseph Hacker, «The Surgun System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries», en Aron Rodrigue, ed., *Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership*, Bloomington, 1992, pp. 1-65.

[9] *Ibid.*, p. 32 y ss.

[10] Para las cifras correspondientes a ambas comunidades y las dificultades existentes entre ellas, véase Esther Benbassa y Aron Rodrigue, *The Jews of the Balkans. The Judaeo-Spanish Community 15th to 20th Centuries*, Oxford, 1995, pp. 9-29; y también Walter Weiker, *Ottomans, Turks and the Jewish Polity. A*

History of the Jews of Turkey, Nueva York, 1992, pp. 40-41.

[11] Sanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Nueva York, 1991, p. 79. Véase asimismo Alfred Rubens, *A History of Jewish Costume*, Nueva York, 1967, p. 40 y ss.

[12] La sinagoga existió —con una insólita *tevá* a la que se accedía a través de varias galerías— hasta 1655, cuando fue destruida por un grandísimo terremoto; tiempo después fue reconstruida replicando fielmente el edificio original.

[13] Rozen, p. 78.

[14] Roth, *Naxos*, p. 31.

[15] Benjamin Arbel, *Trading Nations. Jews, Venetians and the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, 1995, p. 22 y ss. Arbel aclara bastante esta pluralidad de los Castro, y finalmente explica por qué un «Abraham Castro» es identificado con un individuo convertido al islam, pero también es identificado como «el judío». Uno se convirtió; el otro, no. Para los arrendadores judíos de la recaudación de impuestos, véase H. Gerber, «Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire», *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), pp. 143-154.

[16] Se han llevado a cabo algunos intentos de sostener que las murallas de Jerusalén fueron construidas como una medida de precaución frente a la posibilidad de que se llevara a cabo una nueva cruzada para recuperar los Santos Lugares. Pero parece hartamente improbable, por no decir del todo descabellado, que una administración tan bien informada como la de Solimán tomara equivocadamente las habituales bravatas de los Habsburgo por un plan estratégico de verdad.

[17] Abraham David, *To Come to the Land. Immigration and Settlement in Sixteenth-Century Eretz-Israel*, Dean Orden, trad. [ing.], Tuscaloosa, 1999.

[18] Lawrence Fine, «New Approaches to the Study of Kabbalists in 16th-Century Safed», en Frederick E. Greenspan, ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*, Nueva York, 2011, pp. 91-111.

[19] Benbassa y Rodrigue, p. 39.

[20] Roth, *Naxos*, pp. 126-129.

[21] *Ibid.*, pp. 126-127; David, pp. 18-19.

[22] *The Diary of Master Thomas Dallam 1599-1600. Early Travels and Voyages in the Levant*, Hakluyt Society, 1893, pp. 68-74; Lisa Jardine, *A Point of View*, BBC Radio, 4 de diciembre de 2007; Jerry Brotton, *The Sultan and the Queen. The Untold Story of Elizabeth and Islam*, Londres, 2016.

[23] Susan Skilliter, «Three Letters from the Ottoman ‘Sultana’ Safiye to Queen Elizabeth I», en S. M. Stern, ed., *Documents from the Islamic Chanceries, First Series*, Cambridge, MA, 1965, p. 184 y ss.; para las *kirás*, véase Leslie Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Nueva York, 1993, pp. 223-226; e ídem, «Gender and Sexual Propriety in Ottoman Royal Women’s Patronage», en D. Fairchild Ruggles, ed., *Women, Patronage and Self-Representation in Islamic Societies*, Albany, 2000, pp. 53-68.

5. MÚSICA Y DUELO

[1] Leone Modena, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena’s “Life of Judah”*, Mark R. Cohen, trad. [ing.] y ed., notas de Howard Tzvi Adelman y Benjamin Ravid, Princeton, 1988, p. 111.

[2] Raphael Patai, *The Jewish Alchemists*, Princeton, 1994, p. 340.

[3] *Ibid.*, p. 401.

[4] *Ibid.*, p. 350.

[5] Modena, p. 212.

[6] *Ibid.*, p. 112.

[7] *Ibid.*, p. 93.

[8] *Ibid.*, p. 91.

[9] Joanna Weinberg, «Preaching in the Venetian Ghetto: The Sermons of Leon Modena», en David B. Ruderman, ed., *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley, 1992, p. 110 y ss.

[10] Para el turismo en el Ghetto, véase Eva Johanna Holmberg, *Jews in the Early Modern English Imagination. A Scattered Nation*, Farnham, 2011, pp. 35-37.

[11] Thomas Coryate, *Coryat's Crudities*, Londres, Impreso por W[illiam] S[tansby] para el autor, 1611, p. 233.

[12] Samuel Purchas, *Purchas, His Pilgrimage*, Londres, 1613, p. 165; Holmberg, p. 77.

[13] Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice. 1550-1670*, Oxford, 1983, p. 165.

[14] Coryate, p. 233; véase asimismo Pullan, p. 159.

[15] En 1627, por ejemplo, el Guercino recibió en Ferrara del cardenal Magalotti el encargo de pintar un cuadro sobre la historia de Ester precisamente en la época en que este mismo purpurado instituía la creación de un gueto en la que hasta ese momento había sido la más libre y la más tolerante de las ciudades estado de Italia. Se suponía que aquella *Ester* era un canto a su «clemencia». Véase Shelley Perlove, «Judaism and the Arts in Early Modern Europe. Jewish and Christian Encounters», en Babette Bohn y James M. Saslow, eds., *A Companion to Renaissance and Baroque Art*, Oxford, 2013, p. 53 y ss.

[16] Sarra Copio Sulam, *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice. The Works of Sarra Copia Sulam in Verse and Prose*, Don Harrán, trad. [ing.]. y ed., Chicago, 2009, p. 201. Véase asimismo Howard Tzvi Adelman, «Jewish Women and Family Life Inside and Outside the Ghetto», en Robert C. Davis y Benjamin Ravid, eds., *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore, 2001, p. 146 y ss.

[17] Para las interpretaciones vocales e instrumentales de Sarra, véase Don Harrán, «Doubly Tainted and Doubly Talented: The Jewish Poetess Sara Copio (d. 1641) as Heroic Singer», en Irene Alm, Alyson McLamore y Colleen Reardon, eds., *Musica Franca. Essays in Honor of Frank A. D'Accone*, Stuyvesant, 1996, pp. 367-410.

[18] Pellegrino Ascarelli, *Debora Ascarelli, poetessa*, Roma, 1925.

[19] Carla Boccata, «Lettere di Ansaldo Ceba, genovese, a Sara Copio Sullam, poetessa del ghetto di Venezia», en *Rassegna mensile di Israel*, 40 (1974).

[20] Copio Sulam, pp. 122-123.

[21] *Ibid.*, p. 227.

[22] *Ibid.*, p. 159.

[23] *Ibid.*, p. 138.

[24] *Ibid.*, p. 207.

[25] *Ibid.*, p. 182.

[26] *Ibid.*, p. 183.

[27] *Ibid.*, p. 270; el posterior intercambio de misivas se encuentra en pp. 271–348.

[28] *Ibid.*, p. 314.

[29] *Ibid.*, p. 317.

[30] *Ibid.*, p. 228.

[31] *Ibid.*, p. 254.

[32] *Ibid.*, p. 266.

[33] *Ibid.*, p. 514.

[34] Don Harrán, «“Dum Recordaremur Sion”. Music in the Life and Thought of the Venetian Rabbi Leon Modena 1571-1648», *Association for Jewish Studies Review*, 23:1 (1998), pp. 17-61; ídem, «Jewish Musical Culture. Leon Modena», en Davis y Ravid, eds., pp. 211-230; para Salomone Rossi: ídem, *Salomone Rossi. Jewish Musician in Late Renaissance Mantua*, Oxford, 1999; Joshua R. Jacobson, «Defending Salomone Rossi. The Transformation and Justification of Jewish Music in Renaissance Italy», *Iris*, Music Faculty Publications, Northwestern University, octubre de 2008, pp. 85-92.

[35] Modena, pp. 24-25. Véase asimismo Don Harrán, «Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance», *Journal of Musicology*, 7:1 (invierno de 1989), pp. 107-130; Paul Nettl y Theodore Baker, «Some Early Jewish Musicians», *Musical Quarterly*, 17:1 1936, pp. 40-46.

[36] Milagrosamente, la partitura del himno a Moisés de Abdías Ha-Ger fue encontrada entre los innumerables manuscritos conservados en la Genizá de El Cairo. Norman Golb, «The Autograph Memoirs of Obadiah the Proselyte of Oppido Lucano», *Convegno Internazionale di Studi, Giovanni-Obadiah da Oppido: proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, actas en línea del Congreso Oppido Lucano, marzo de 2004.

[37] Israel Adler, *La pratique musicale savante dans quelques communautés juives en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2 vols., París, 1996; ídem, «The Rise of Art Music in the Italian Ghetto: The Influence of Segregation on Jewish Musical Praxis», en A. Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA, 1987, pp. 321-364.

[38] Modena, p. 117.

[39] *Ibid.*, p. 120.

[40] *Ibid.*, p. 121.

[41] Publicados (en hebreo) con el título *Los cantares de Salomón. Salmos, cantos e himnos que han sido puestos en música para 3, 4, 5, 6, 7 y 8 voces por Salomone Rossi, residente en la santa congregación de Mantua. Con el fin de alabar a Dios y cantar su sublime nombre. Algo nuevo en esta tierra*, Venecia, 1623.

[42] Para la experiencia y la historia de esta oración, véase Leon Wieseltier, *Kaddish*, Nueva York, 1998.

[43] Leone di Modena, *Historia de gli Riti Hebraici*, París, 1638; Simone Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'Hebraici et in particular di morandi nell' in città di Venezia*, Venecia, 1638.

6. ¿JUDÍOS SIN SUFRIMIENTO?

[1] Las inscripciones fueron escritas en tres estelas de piedra, datadas en 1489, 1512 y 1663. La última de ellas contiene una inscripción adicional en su parte

posterior. Cuanto más tardía es la inscripción, más probable es que su objetivo fuera reivindicar los antiguos mitos de los orígenes (en este caso los que se remontaban a la dinastía Chou). Tiberiu Weisz, *The Kaifeng Stone Inscriptions. The Legacy of the Jewish Community of Ancient China*, Lincoln, Nebraska, 2006. Véase asimismo: Chen Yuan, «A Study of the Israelite Religion in Kaifeng», en Sidney Shapiro, ed., *Jews in Old China. Studies by Chinese Scholars*, Nueva York, 2001, pp. 15-45; Michael Pollak, «The Revelation of a Jewish Presence in Seventeenth Century China. Its Impact on Western Messianic Thought», en Jonathan Goldstein, ed., *The Jews of China. Vol. 1: Historical and Comparative Perspectives*, Armonk, 1999, pp. 50-70; Irene Eder, «Kaifeng Jews Revisited: Sinification as Affirmation of Identity», *Monumenta Serica Institute*, 41 (1993), pp. 231-247; Donald Leslie, *The Survival of the Chinese Jews. The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden, 1972.

[2] La presencia de objetos de los judíos de Kaifeng en Canadá se debe en gran medida a la presencia de misioneros anglicanos canadienses en la región durante los siglos XIX y XX. El obispo William White, que vivió en Kaifeng, publicó un revelador estudio en tres volúmenes, *Chinese Jews*, Toronto, 1942.

[3] Weisz, pp. 6-7.

[4] Xu Xin, *The Jews of Kaifeng. China: History, Culture, Religion*, Jersey City, 2004, p. 84.

[5] Fook Kong-Wong y Dalia Yasharpour, *The Haggadah of the Kaifeng Jews of China*, Leiden, 2011.

[6] Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries. The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Nueva York, 1983, p. 293.

[7] Weisz, p. 10.

[8] Pollak, p. 71 y ss.

[9] *Ibid.*, p. 71.

[10] *Ibid.*, p. 72.

[11] *Ibid.*, p. 328.

[12] S. D. Goitein y Mordechai A. Freidman, eds., *India Traders of the Middle Ages. Documents from the Cairo Geniza*, Leiden, 2007.

[13] Peter Mark y José da Silva Horta, *The Forgotten Diaspora. Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*, Cambridge, 2011.

[14] Peter Mark y José da Silva Horta, «Catholics, Jews and Muslims in Early Seventeenth Century Guinea», en Richard L. Kagan y Philip D. Morgan, eds., *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism 1500-1800*, Baltimore, 2009, p. 177.

[15] *Ibid.*, pp. 178-179.

[16] *Ibid.*, p. 23.

[17] Jonathan Schorsch, «Mosseh Pereyra de Paiva: An Amsterdam Portuguese Jewish Merchant Abroad in the Seventeenth Century», en Yosef Kaplan, ed., *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, 2008, pp. 63-85.

[18] J. B. Segal, *The History of the Jews of Cochin*, Londres, 1993, p. 40.

[19] *Ibid.*, p. 41.

7. COHABITACIÓN

[1] *Letters of Queen Henrietta Maria including her private correspondence*, Mary Anne Everett Green, ed., Londres, 1857, pp. 63-65.

[2] David Humphrey, «To Sell England's Jewels. Queen Henrietta Maria's Visits to the Continent, 1642 and 1644», en línea, *E-rea, Revue électronique d'études sur le monde anglophone*, 2014; ídem, «A Chronicle of the "Three Brothers" Jewel between 1623 and c. 1644», *Jewellery Studies*, 12 (2012), pp. 85-92.

[3] Pierre l'Ancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*, París, 1622; Harry Melnick, *From Polemics to Apologetics. Jewish-*

Christian Rapprochement in 17th-Century Amsterdam, Assen, 1981, pp. 24-25.

[4] *Ibid.*, p. 29.

[5] Marsha Keith Schuchard, *Restoring the Temple of Vision. Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture*, Leiden, 2002.

[6] Ese es el gran tema del interesante libro de Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, 1997. Véase asimismo Daniel M. Swetchinsky, *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, Oxford, 2000. Y para las actitudes ambiguas de los sefarditas ante las nuevas oleadas de judíos empobrecidos que venían a instalarse en el país, véase Tirtsah Levie Bernfeld, *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*, Oxford, 2012.

[7] Menasseh ben Israel, *The Hope of Israel*, Moses Wall, trad. [ing.], 1650, Henry Mechoulán y Gerard Nahon, eds., Liverpool, 1987, p. 25.

[8] Noah H. Rosenbloom, «Discreet Polemics in Menasseh ben Israel's *Conciliador*», *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 58 (1992), pp. 143-191. Para la figura de Menasseh, véanse Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, Nueva York, 1945; y los numerosos e ilustrativos artículos incluidos en Yosef Kaplan, Henry Mechoulán y Richard H. Popkin, eds., *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden, 1989, especialmente Mechoulán, «Menasseh ben Israel and the World of the Non-Jew», pp. 83-97.

[9] Para algunas reflexiones generales pero profundas sobre este tema, véase Yosef Kaplan, «Gente Política. The Portuguese Jews of Amsterdam vis-a-vis Dutch Society», en Chaya Brasz y Yosef Kaplan, eds., *Dutch Jews as Perceived by Themselves and Others*, Leiden, 2001, pp. 21-40.

[10] Adri Offenbergh, «Jacob Jehudah Leon (1602-1675) and his Model of the Temple», en J. van den Berg y Ernestine G. E. van der Wall, eds., *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, 1988, pp. 95-115; ídem, «Dirk van Santen and the Keur Bible. New Insights into Jacob Judah (Arye) Templo's Model Temple», *Studia*

Rosenthaliana, 34 (2004), pp. 401-422; Gary Schwartz, «The Temple Mount in the Lowlands», en Yosef Kaplan, ed., *Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, 2008, pp. 111-121.

[11] Richard I. Cohen, *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley, 1998, pp. 31-32; Michael Zell, *Reframing Rembrandt*, Berkeley, 2002, p. 20. Zell nos recuerda que, a la luz de los archivos judiciales que atestiguan que Jacob fue citado a declarar por los actos de violencia infligidos a su esposa, su apelativo Zaddik («justo») quizá no fuera muy apropiado.

[12] Johannes Buxtorf, *Synagoga Judaica (Juden-Schul)*, Basilea, 1603, Alan Corré, trad. [ing.] y ed., en línea.

[13] Offenberg, «Jacob Jehudah Leon», p. 99.

[14] Helene Rosenau, *Vision of the Temple. The Image of the Temple in Judaism and Christianity*, Londres, 1979; Tessa Morrison, «Shifting Dimensions. The Architectural Model in History», en Mark Bury, Michael Ostwald, Peter Downton y Andrea Mina, eds., *Homo Faber. Modelling Architecture*, Melbourne, 2007, pp. 142-157.

[15] Hartlib Papers (Sheffield University online), 3/3/12A 33B, 1646.

[16] Bodian, pp. 22-25.

[17] *Ibid.*, p. 23.

[18] Melnick, p. 13.

[19] Para más detalles acerca de esos relatos holandeses y las analogías hebraico-israelitas, véase Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Londres, 1987, p. 82 y ss.; para los martirologios sefarditas, véase Bodian, pp. 80-81.

[20] Jonathan I. Israel, «The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic», en C. Berkvens-Stevelinck, Jonathan I. Israel y J. H. M. Posthumus Meyjes, eds., *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, 1997, pp. 3-36; Miriam Bodian, «The Portuguese of Amsterdam and the Status of Christians», en Elisheva Carlebach y Jacob J. Schachter, eds., *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, Leiden, 2012, pp.

340-342.

[21] Henrietta de Bruyn Kops, *A Spirited Exchange. The Wine and Brandy Trade Between France and the Dutch Republic in the Atlantic Framework, 1600-1650*, Leiden, 2007, p. 254.

[22] Jessica Vance Roitman, *The Same but Different? Inter-cultural Trade and the Sephardim 1595-1640*, Leiden, 2011, p. 252 y ss. Roitman sostiene, en mi opinión de forma muy persuasiva, que las redes comerciales sefardíes eran menos endógenas y exclusivistas de lo que a veces se ha afirmado, y que también a menudo dependían de asociaciones que iban mucho más allá de la comunidad sefardita.

[23] Menasseh ben Israel, *De Creatione Problemata XXX*, Ámsterdam, 1635; poema a modo de prólogo de Caspar Barlaeus; F. Blok, «Caspar Barlaeus en de Joden. De Geschiedenis van een epigram», *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 58: 1 (1977), pp. 85-108.

[24] Swetchinsky, p. 235.

[25] Para las actividades de los judíos en la Bolsa de Ámsterdam, véase Jonathan Israel, «The Amsterdam Stock Exchange and the English Revolution of 1688», *Tijdschrift voor Geschiedenis*, ciii (1990), pp. 412-440.

[26] Véase Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 bce-1492 ce*, Londres, 2013. [Hay trad. cast. de T. de Lozoya y J. Rabasseda: *La historia de los judíos: En busca de las palabras, 1000 a. e. c. - 1492*, Barcelona, Debate, 2015.]

[27] Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, MA, 2010, pp. 18-19.

[28] *Ibid.*, p. 110.

[29] Simon Schama, *Rembrandt's Eyes*, Londres, 1999, pp. 622-624 [Hay trad. cast.: *Los ojos de Rembrandt*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002]; e ídem, *The Embarrassment of Riches*, pp. 115-121.

[30] Para el tratamiento que da Rembrandt a los temas judíos, véase Steven

Nadler, *Rembrandt's Jews*, Chicago, 2003, pp. 42-103.

[31] Mechoulam, introducción a Menasseh ben Israel, *The Hope of Israel*, p. 63.

[32] D'Andrade se presentó con un notario para que diera fe de su queja. Rembrandt propuso someter la cuestión del «parecido» a un jurado nombrado por la Hermandad de San Lucas, integrada por pintores, pero solo después de que el mercader le pagara el resto del dinero que le debía en su totalidad. El resultado del litigio, por desgracia, se desconoce.

[33] El relato del episodio del suicidio lo da Philip van Limborch como introducción a la autobiografía de Da Costa, que cayó en sus manos y que publicó en 1687 con el título de *Exemplar humanae vitae*, como apéndice a su serie de discusiones teológicas entre él y un «sabio judío», Isaac Orobio de Castro, *De Veritate Religionis Christianae. Amica Collatio cum Erudito Judaeo*. La autobiografía junto con la introducción fue traducida al inglés en 1740 con el título de *The Remarkable Life of Uriel da Costa*. Una verificación casi contemporánea es la que proporciona el clérigo luterano Johann Muller, que también poseía una copia de la autobiografía y que describió las circunstancias del suicidio de Uriel en su *Judaismus oder Judenthum* apenas cuatro años después del suceso (Hamburgo, 1644). El resumen más autorizado de la dramática vida de Uriel da Costa es la introducción a H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, eds., *Uriel da Costa's Examination of Pharisaic Tradition*, Leiden, 1993, pp. 1-24.

[34] Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile. "Voice of a Fool", an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford, 1997. Véase asimismo Ellis Rivkin, *Leon da Modena and the Kol Sakhal*, Cincinnati, 1952.

[35] Debemos nuestro conocimiento del texto al descubrimiento efectuado por H. P. Salomon en la Biblioteca Real de Copenhague de una de las dos únicas copias que han sobrevivido. H. P. Salomon, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame das tradições phariseas*», *Studia Rosenthaliana*, xxiv (1990), pp. 153-168.

[36] Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, 1999; Don Garrett, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996; Geneviève Brykman, *La Judéité de Spinoza*, París, 1972; véase asimismo Rebecca Newberger Goldstein, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew who Gave us Modernity*, Nueva York, 2009; Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, Oxford, 2012; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Marranos of Reason*, Princeton, 1989.

[37] Algunas versiones aseguran que Morteira rogó a Spinoza que abandonara sus «terribles herejías», y que solo cuando este rehusara hacerlo, resultaría inevitable la imposición del *hérem*. Jonathan I. Israel, «Philosophy, Commerce and Synagogue - Spinoza's Expulsion from the Amsterdam Portuguese Jewish Community in 1656», en Jonathan I. Israel y Reinier Salverda, eds., *Dutch Jewry. Its History and Secular Culture, 1500-2000*, Leiden, 2002, sostiene de manera harto plausible que en esa fase de su carrera Spinoza, por medio de actos de temeridad calculada, estaba desafiando virtualmente a la comunidad a que le impusiera la excomunión.

[38] Odette Vlessing, «The Excommunication of Baruch Spinoza and the Birth of a Philosopher», en Israel y Salverda, eds., pp. 141-172, sostiene que tal vez fueran las manipulaciones financieras de Spinoza más que cualquier tipo de audacia filosófica las que provocaron el *hérem*, pero el texto del decreto de excomunión habla de sus «horrendas herejías», de modo que, por muy mal acogidas que fueran, no parece que sus tácticas sociales fueran el motivo de la ruptura.

[39] Israel, pp. 133-135.

[40] Nadler, *Spinoza*, p. 120.

[41] Y. Kaplan, «The Social Function of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the 17th century», en J. Michman y T. Levie, eds., *Dutch Jewish History. Proceedings of the Second Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, November 28-December 3*, Tel Aviv-Jerusalén, 1982, pp. 111-155.

[42] I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, París, 1959; ídem, «Aux Origines de la Rupture Spinozienne», *Revue des Études Juives*, 123 (julio-diciembre de 1964), pp. 359-431.

[43] Para el *Tractatus*, véase Steven Nadler, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, 2011; y también los artículos incluidos en Yitzhak Y. Melamed y Michael A. Rosenthal, eds., *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge, 2010.

[44] Para la compleja relación de Spinoza con la tradición de Maimónides, véase David Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton, 2011, pp. 16-32.

[45] «The Relation of Antony Montezinos», Moses Wall, trad. [ing.], en Menasseh ben Israel, *The Hope of Israel*, reimpresso en Lucien Wolf, *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, Londres, 1901, reimpresión Cambridge, 2012. Véase asimismo Richard H. Popkin, «The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory», en Kaplan *et al.*, eds., *Menasseh ben Israel and his World*, pp. 63–68; Benjamin Schmidt, «The Hope of the Netherlands. Menasseh ben Israel and the Dutch Idea of America», en Paolo Bernardini y Norman Fiering, eds., *The Jews and the Expansion of Europe to the West. 1450-1800*, Nueva York, 2001, pp. 86-106; Ronnie Perelis, «“These Indians Are Jews!”. Lost Tribes, Crypto-Jews and Jewish Self-Fashioning in Antonio de Montezinos' *Relación* of 1644», en Kagan y Morgan, eds., *Atlantic Diasporas*, pp. 195-211.

[46] Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes*, Oxford, 2009, p. 155 y ss.

[47] Andre Neher, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the 16th Century. David Gans*, Oxford, 1985, vol. II, pp. 3-4.

[48] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, en línea (sin especificación del lugar de publicación). El libro de Landa acerca de los mayas fue publicado primero por Charles Étienne de Boubourg, *Relation des choses de Yucatan de Diego de Landa*, París, 1864; véase asimismo William Gates, trad. [ing.] y ed., *Yucatan Before and After the Conquest*, Nueva York, 1937; reimpresión 1978.

[49] Los detalles acerca de su vestimenta proceden de una carta escrita por Montezinos a un corresponsal italiano llamado Elías Péreire, que tal vez fuera — o tal vez no— de la misma familia que los acaudalados Pereyra de Ámsterdam. Jonathan Schorsch ha publicado la copia en la Indiana University Lilly Library, con su correspondiente comentario en *Swimming the Christian Atlantic. Judeoconvertos, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century*, Leiden, 2009, pp. 505-513. Schorsch dice con razón que los detalles adicionales incluidos en la carta hacen que el relato de Montezinos sea, si cabe, más fantástico. Véase asimismo Perelis.

[50] Menasseh, *The Hope of Israel*, p. 18. [La versión original fue escrita en español, *Esperanza de Israel*, y es la que nosotros reproducimos en las citas.]

[51] Para la relación entre la alegría por la presencia de los «judíos en América» y la readmisión de los hebreos en Inglaterra, véase Albert Hyamson, «Lost Tribes and the Influence of the Search for Them on the Return of the Jews to England», *Jewish Quarterly Review*, 15:4 (julio de 1903), pp. 640-676.

[52] Grant Underwood, «The Hope of Israel in Early Modern Ethnography and Eschatology», en Shalom Goldman, ed., *Hebrew and the Bible in America. The First Two Centuries*, Waltham, MA, 1993.

[53] Ismar Schorsch, «From Messianism to Realpolitik», *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 45 (1978), sostiene con contundencia que el relato de Montezinos tuvo poco o nada que ver con los motivos de Menasseh para buscar la readmisión de los judíos en Inglaterra, aunque la *Esperanza de Israel* y las *Vindiciae Judaearum* hacen hincapié en la dimensión universal de la dispersión como condición *sine qua non* del mesianismo.

[54] Menasseh ben Israel, *Vindiciae Judaearum*, 1656, en Wolf, *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, pp. 105-147.

[55] Menasseh ben Israel, *Humble Addresses*, 1655, en Wolf, pp. 75-103.

[56] Para Moses Wall (cuyo padre se llamaba también Moses), véase Noel Malcolm, «Moses Wall, Millenarian, Tolerationist and Friend of Milton», *The Seventeenth Century*, 27: 1 (primavera de 2012), pp. 25-53.

[57] David S. Katz, «Menasseh ben Israel's Christian Connection. Henry Jessey and the Jews», en Kaplan *et al*, eds., *Menasseh ben Israel and His World*, pp. 116-138; y también Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, 1982; para la misión a Inglaterra, véase asimismo Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, Nueva York, 1945.

[58] Roth, p. 51; John Sadler, *The Rights of the Kingdom*, 1649.

[59] Edgar Samuel, «Oliver Cromwell and the Readmission of the Jews to England in 1656», en ídem, *At the End of the Earth. Essays on the History of Jews in England and Portugal*, Londres, 2004, p. 180.

[60] Susanna Akerman, «Queen Christina and Messianic Thought», en David S. Katz y Jonathan I. Israel, eds., *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, 1990, pp. 142-160.

[61] Para la tolerancia radical de Williams, véase Edmund Morgan, *Roger Williams: The Church and the State*, Nueva York, 2007; John Barry, *Roger Williams and the Creation of the American Soul*, Nueva York, 2012; Simon Schama, *The American Future. A History*, Londres, 2008, pp. 152-171.

[62] No se sabe si el rey llegó a tomar alguna medida o no.

[63] Yosef Kaplan, «Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century. The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity», en Kaplan *et al.*, eds., *Menasseh ben Israel and his World*, pp. 50-51.

[64] Wolf, p. 83. Don Patinkin, «Mercantilism and the Readmission of the Jews to England», *Jewish Social Studies*, 8:3 (julio de 1946), pp. 161-178.

[65] Wolf, p. liii.

[66] Menasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum*, p. 2.

8. LA CORONA

[1] *A New Letter from Aberdeen in Scotland sent to a Person of Quality*

wherein is a more full account of the Proceedings of the Jews than has hitherto been published, Londres, 1665, citada en Gershom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton, 1973, pp. 348-349.

[2] *Ibid.*, p. 345.

[3] *Ibid.*, pp. 340-341.

[4] *Ibid.*, especialmente pp. 15-66. La cábala «luriánica» tuvo efectivamente una gran influencia en la diáspora y en las *yeshivot* judías de Palestina y Egipto durante este periodo, pero también se produjo una feroz resistencia a él entre los rabinos, tanto sefardíes como asquenazíes, y las multitudes de judíos que se hicieron sabateos no eran desde luego seguidores de su cosmología enrarecida y de su metafísica. A mí me parece que fue precisamente cuando encontró un lenguaje simplificado propio la cábala en su encarnación hasídica de los siglos XVIII y XIX, cuando surgió un cabalismo aguado que se transformó en un movimiento de masas auténticamente popular.

[5] Scholem, p. 206.

[6] Matt Goldish, *The Shabbetean Prophets*, Cambridge, MA, 2004, pp. 64-65.

[7] Scholem, p. 124.

[8] Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 bce-1492 ce*, Londres, 2013, pp. 267-268 y p. 348. [Hay trad. cast. de T. de Lozoya y J. Rabasseda: *La historia de los judíos. En busca de las palabras, 1000 a. e. c. - 1492*, Barcelona, Debate, 2015.]

[9] Robert Alter, «Shabbetai Zevi and the Jewish Imagination», *Commentary*, 43:6 (junio de 1967), pp. 66-71.

[10] Goldish, pp. 120-121.

[11] *Ibid.*, p. 491.

[12] Scholem, p. 519.

[13] *Ibid.*, p. 520.

[14] David J. Halperin, *Sabbatai Zevi. Testimonies to a Fallen Messiah*,

Oxford, 2012. Se trata del mejor libro de fuentes que contiene los relatos de los acontecimientos contemporáneos de los hechos, y muchas cartas a favor y en contra.

[15] *The Memoirs of Gluckel of Hameln*, Marvin Lowenthal, trad. [ing.], Nueva York, 1932, pp. 46-47.

[16] Para el grabado de la circuncisión de Romeyn de Hooghe y para la representación de la vida de los judíos en los grabados y su demanda, véase Steven Nadler, *Rembrandt's Jews*, Chicago, 2003, p. 58 y ss.

[17] Sergey R. Kravtsov, «Juan Bautista Villalpando and Sacred Architecture in the 17th Century», *Journal of Architectural Historians*, 62:3 (septiembre de 2005), p. 327.

[18] Yosef Kaplan, «For Whom did Emanuel de Witte Paint his Three Pictures of the Sephardi Synagogue in Amsterdam?», *Studia Rosenthaliana*, 32 (1998), pp. 133-154.

[19] Gary Schwartz, «The Temple Mount in the Lowlands», en Yosef Kaplan, ed., *Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, 2008, p. 112 y ss., señala que ciertos elementos arquitectónicos del Templo fueron incorporados también a la arquitectura eclesiástica holandesa de Haarlem por el arquitecto más afamado de la época, Jacob van Campen.

[20] Adri Offenbergh, «Jacob Jehudah Leon (1602-1675) and his Model of the Temple», en J. van den Berg y Ernestine G. E. van der Wall, eds., *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht, 1988, p. 107.

[21] *Ibid.*, p. 109.

[22] Tessa Morrison, *Isaac Newton's Temple of Solomon and his Reconstruction of Sacred Architecture*, Basilea, 2011.

[23] H. W. Robinson y W. Adams, eds., *The Diaries of Robert Hooke 1675-1680*, Londres, 1935, p. 179.

9. CONFLUENCIAS DE MENTES

[1] Amos Elon, *The Pity of It All. A Portrait of the German-Jewish Epoch*, Londres, 2004, p. 29.

[2] Alexander Putik, «Prague Jews and Judah Hasid. A Study on the Social, Political and Religious History of the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries», *Judice Bohemiae*, 38 (2003), pp. 72-105; 39 (2004), pp. 53-92; Samuel Krauss, «Die Palästinasiedlung der polnischen Hasidim und die Wiener Kreise im Jahre 1700», *Abhandlung zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena, 1933; reimpresión, Nueva York, 1980, pp. 51-94.

[3] Selma Stern, *The Court Jew. A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Europe*, Philadelphia, 1950; Michael A. Meyer, ed., *German Jewish History in Modern Times. Vol. 1, Tradition and Enlightenment 1600-1780*, Nueva York, 1996, pp. 104-126; Vivian B. Mann y Richard I. Cohen, eds., *From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage and Power 1600-1800*, Nueva York, 1997.

[4] Michael Graetz, «Court Jews in Economics and Politics», en Mann y Cohen, eds., pp. 27-44.

[5] El permiso de impresión falso fue concedido en Königsberg.

[6] En realidad el primitivo Museo de Historia de los Judíos de Viena abrió sus puertas en 1898, cuando la ciudad tenía un alcalde antisemita, y fue el primer museo público en su especie que se abrió en el mundo. Para el patrocinio en el campo de las bellas artes y de la arquitectura, véase Richard I. Cohen y Vivian B. Mann, «Melding Worlds. Court Jews and the Arts of the Baroque», en *From Court Jews to the Rothschilds*, pp. 97-131.

[7] Rachel Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, Filadelfia, 1964, p. 155; Carol Krinsky, *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*, Cambridge, MA, 1985; Saskia Coenen Snyder, «Acculturation, Particularism and the Modern City. Synagogue Building and Jewish Identity in Modern Europe», tesis doctoral, University of Michigan,

2008, pp. 56-58.

[8] Richard I. Cohen, *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley, 1998.

[9] «Ritual Art», en Cecil Roth y Bezalel Narkiss, *Jewish Art. An Illustrated History*, Jerusalén, 1971.

[10] Vivian Mann, «Jewish Display Silver after the Age of Exploration», *Early Modern Workshop. Jewish History Resources. Vol. 4, Jewish Consumption and Material Culture in the Early Modern Period*, 2007, en línea.

[11] Cohen, pp. 101-112.

[12] Aubrey Newman, «The Expulsion of the Jews of Prague in 1745 and British Foreign Policy», *Transactions and Miscellania* [Jewish Historical Society of England], 22 (1968-1969), pp. 30-41; William Abeles Iggers, ed., *The Jews of Bohemia and Moravia. A Historical Reader*, Wilma Abeles Iggers, Kaca Polackova-Henley y Kathrine Talbot, trads. [ing.], Detroit, 1992, pp. 31-38.

[13] *Notes on the Diplomatic History of the Jewish Question*, Lucien Wolf ed., Jewish Historical Society of England, Londres, 1919, p. 9.

[14] Franz Kobler, *Letters of the Jews Through the Ages*, Londres, 1952, p. 597.

[15] Para el comentario más reciente, véase Moshe Halbertal, *Maimonides. Life and Thought*, Nueva York, 2013, pp. 277-368.

[16] Solomon Maimon, *An Autobiography*, J. Clark Murray Chicago, 2001, 195.

[17] *Ibid.*, pp. 193-196.

[18] Menahem Schmelzer, «Hebrew Printing and Publishing in Germany 1650-1750. On Jewish Book Culture and the Emergence of Modern Jewry», *Leo Baeck Institute Year Book*, 33 (1988).

[19] Steven N. Lowenstein, «The Jewish Upper Crust and Berlin in the Enlightenment. The Family of Daniel Itzig», en Frances Malino y David Sorkin, *Profiles in Diversity. Jews in a Changing Europe, 1750-1870*, Detroit, 1998, pp. 182-205.

[20] Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis 1770–1830*, Oxford, 1994. El estudio clásico sobre este tema es Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1820*, Cambridge, MA, 1973, pp. 40-78.

[21] David Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, 1995.

[22] Durante la primera mitad del siglo XVIII hubo en total solo 25 judíos estudiando en cinco universidades alemanas. Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Filadelfia, 2004, p. 3. Para los estudios de medicina y la familia Gumperz, véase G. Freudenthal, «New Light on the Physician Aaron Salomon Gumpertz. Medicine, Science and Early Haskalah in Berlin», *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 3 (2003), pp. 66-77.

[23] John M. Efron, *Medicine and the German Jews*, New Haven, 2001.

[24] Noah Efron, *Judaism and Science. An Historical Introduction*, Westport, 2007, p. 150; el retrato aparece reproducido en Shmuel Feiner y Natalie Naimark-Goldberg, *Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of the Enlightenment*, Oxford, 2011, p. 14. Para el ataque de Rafael Levi contra el anticopernicanismo rabínico, véase Jeremy Brown, *New Heavens and New Earth. The Jewish Reception of Copernican Thought*, Nueva York, 2013, pp. 146-167.

[25] Feiner, *Jewish Enlightenment*, p. 22.

[26] *Ibid.*, pp. 29-30.

[27] *Ibid.*, p. 18.

[28] Jacob Emden, *Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1776)*, S. B. Leperer y M. H. Wise, trads. [ing.], Baltimore, 2011, p. 177. Para Emden y las tentaciones de la carne, véase Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, Chaya Naor, trad. [ing.], Filadelfia, 2010, pp. 51-54.

[29] *Ibid.*, p. 179.

[30] David Sorkin, *Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge*, Londres, 2000; ídem, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, 2009.

[31] Hugh Barr Nisbet, *Gotthold Ephraim Lessing. His Life, Works and Thought*, Oxford, 2013, p. 157.

[32] Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Oxford, 1973, p. 41. Pese a las recientes críticas, este estudio exhaustivo del autor y su obra aguanta extraordinariamente bien. La bibliografía más reciente sobre Mendelssohn es muy considerable. Véase, por ejemplo, Allan Arkush, *Moses Mendelssohn and the European Enlightenment*, Albany, 1994; David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, 1996; Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, París, 2004; Michah Gottlieb, *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, Oxford, 2011.

[33] Gad Freudenthal, «New Light on the Physician Aaron Solomon Gumpertz. Medicine, Science and the Early Haskalah in Berlin», *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 3 (2003), pp. 66-77; ídem, «Aaron Solomon Gumpertz, Gotthold Ephraim Lessing and the First Call for the Improvement of Civil Rights of Jews in Germany (1753)», *Association of Jewish Studies Review*, 29:2 (2005), pp. 299-353.

[34] Robert Liberles, *Jews Welcome Coffee. Tradition and Innovation in Early Modern Germany*, Waltham, MA, 2012.

[35] Para la «rejudaización» de Spinoza por Mendelssohn, véase Adam Sutcliffe, «Quarreling over Spinoza. Moses Mendelssohn and the Fashioning of Jewish Philosophical Heroism», en Ross Brann y Adam Sutcliffe, eds., *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*, Filadelfia, 2004.

[36] Jonathan Karp, «The Aesthetic Difference. Moses Mendelssohn's *Kohelet Musar* and the Inception of the Berlin Haskalah», en Brann y Sutcliffe, eds., pp. 93-115.

[37] Edward Breuer y David Sorkin, «Moses Mendelssohn's First Hebrew Publication. An Annotated Translation of *Kohelet Mussar*», *Leo Baeck Institute Yearbook*, 48:1 (2003), pp. 3-23.

[38] Gottlieb, p. 15.

[39] Altmann, p. 92.

[40] *Ibid.*, p. 93.

[41] *Ibid.*, p. 209.

[42] *Ibid.*, p. 219.

[43] *Ibid.*, p. 220.

[44] *Ibid.*, p. 251.

[45] *Ibid.*, pp. 428-429.

[46] Paul Mendes-Flohr y Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, Oxford, 2010, p. 78.

[47] Altmann, pp. 466-467.

[48] Moses Mendelssohn, *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*, Allan Arkush, trad. [ing.], con una introducción de Alexander Altmann, Hanover, NH, 1983, pp. 551-552. [Hay trad. cast: *Jerusalem, o acerca del poder religioso y judaísmo*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.]

[49] *Ibid.*, p. 550.

[50] *Ibid.*, p. 138.

[51] Shmuel Feiner, «Moses Mendelssohn's Dreams and Nightmares», en Lauren B. Strauss y Michael Brenner, eds., *Mediating Modernity. Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World*, Detroit, 2008, 268. Feiner señala que la experiencia fue tan traumática que Mendelssohn la reprimió, confesándosela solo a un joven admirador católico, Peter Weinkopp, en julio de 1780.

[52] *Ibid.*, 269.

[1] Pierce Egan, *Boxiana, or Sketches of Ancient and Modern Pugilism. From the Days of the renowned Broughton and Slack to the Championship of Cribb*, Londres, 1829, p. 258. Simon Schama, «The King's Pugilist. Daniel Mendoza (1764-1836)», en Franklin Foer y Marc Tracy, eds., *Jewish Jocks. An Unorthodox Hall of Fame*, Nueva York, 2013.

[2] Egan decía que «ningún púgil paró nunca los golpes con tal claridad»; el máximo cumplido que pudiera hacersele.

[3] Thomas Fewtrell, *Boxing Reviewed*, Londres, 1790, comparaba la defensa de Mendoza con la de Humphreys y la de John Jackson, y llegaba a la conclusión de que, aunque quizá fuera la menos atractiva desde el punto de vista estético, era desde luego la más eficaz.

[4] Daniel Mendoza, *The Memoirs of the Life of Daniel Mendoza*, Paul Magriel, ed., Londres, 1951.

[5] Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning*, Seattle, 2004, pp. 32-54 (para los casos de Glückel y de R. Ascher de Reichshofen).

[6] Egan, p. 280.

[7] Daniel Mendoza *et al.*, *The Art of Boxing including The Six Lessons of Mendoza for the Use of His Scholars*, Londres, 1789.

[8] El autor de la novela en cuestión era Charles Johnstone. Véase *The History of John Juniper, Esq. alias Juniper Jack*, Londres, 1781, vol. 1, p. 265. Frank Felsenstein, *Anti-Semitic Stereotypes. A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660-1830*, Baltimore, 1999, p. 230.

[9] *Ibid.*, p. 124.

[10] *Ibid.*, p. 150.

[11] Todd Endelman, *The Jews of Georgian England, 1740-1830. Tradition and Change in a Liberal Society*, Ann Arbor, 1999, p. 114.

[12] Felsenstein, pp. 72-73.

[13] *Ibid.*, p. 92.

[14] *Ibid.*, p. 111.

[15] *Ibid.*, p. 102.

[16] Véase, por ejemplo, la pose heroica adoptada en #195, el grabado a media tinta de «WL» estampado por J. Robineau y que lleva el letrero «DANIEL MENDOZA, el BOXEADOR más CIENTÍFICO que se haya CONOCIDO nunca», reproducido en Alfred Rubens, *Anglo-Jewish Portraits. A Biographical Catalogue of Engraved Anglo-Jewish and Colonial Portraits from the Earliest Times to the Accession of Queen Victoria*, Londres, 1935, p. 78 y sobrecubierta. Rubens enumera otros veinte grabados por el estilo, una pequeña muestra de la inmensa cantidad de ellos que mostraban a Mendoza y sus legendarios combates. Incluso las imágenes más agresivamente antijudías, como *The Triumph* (1788), en la que se celebra una victoria de Humphreys, representado como arquetipo de la virilidad británica, llevado en una silla a hombros (entre otros) del príncipe de Gales, y el perdedor echando sangre por la boca, se abstenían de presentar las habituales caricaturas grotescas, aunque las figuras de sus segundos (incluido un personaje de aspecto rabínico) tienen, como sería previsible, nariz ganchuda. En 1789, otro grabado (Rubens, p. 196) llegaba incluso a afirmar: «El púgil cristiano se convence de que no puede compararse con el héroe judío».

[17] Egan, p. 255.

[18] Endelman, *Jews of Georgian England*. Véase asimismo David S. Katz, *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford, 1994; Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford, 1941, pp. 211-253; y Rubens.

[19] Gedalia Yogevev, *Diamonds and Coral. Anglo-Dutch Jews and Eighteenth-Century Trade*, Londres, 1978, pp. 102-103.

[20] *Ibid.*, pp. 141-142.

[21] *Ibid.*, pp. 187-188.

[22] Katz, p. 258.

[23] La grabación de «The Praise of Abraham God» que aparece en Hi-Fi Hymn Book (YouTube) pondrá inmediata y maravillosamente de manifiesto todo

lo que debe Olivers a «Yigdal Elohim Chai» de Lyon, que sigue siendo la melodía más usada en las sinagogas británicas.

[24] David Conway, *Jewry in Music. Entry to the Profession from the Enlightenment to Richard Wagner*, Cambridge, 2012, p. 82 y ss.

[25] Lucien Wolf, «Astley's Jews», *Jewish Chronicle*, 26 de mayo de 1893.

[26] Jacob Decastro, *The Memoirs of J. Decastro, Comedian*, Londres, 1824.

[27] Rubens, p. 377.

[28] Edgar Samuel, *To the Ends of the Earth. Essays on the History of the Jews of England and Portugal*, Londres, 2004, p. 31.

[29] *Ibid.*, p. 315.

[30] *Ibid.*, p. 266 y ss.

[31] *Ibid.*, p. 267.

[32] P. J. P. Whitehead, «Emanuel Mendez da Costa (1717-91) and the Conchology or Natural History of Shells», *Bulletin of the British Museum (Natural History)*, Historical Series 6 (1977), pp. 1-24.

[33] Endelman, *Jews of Georgian England*, p. 263.

[34] Todd Endelman, *Radical Assimilation in English Jewish History, 1656-1945*, Bloomington, 1990, p. 16.

[35] *Ibid.*, p. 130.

[36] *Ibid.*, p. 36.

[37] En las primeras versiones de la coplilla, aparecidas en el volumen *Tommy Thumb's Pretty Song Book*, Londres, 1744, «Shoreditch» es «Fleetsditch», lugar que tendría resonancias también para los judíos de la City. Lo mismo cabría decir de los repiques de otras campanas. Empezando por «White Chapel» (cuya rima sería «two sticks and an apple» [«Dos palos y una manzana»]) y Aldgate.

[38] Los versos deliciosamente siniestros que acaban la canción «Here comes a candle to light you to bed [...] here comes a chopper to chop off your head» [«Aquí viene una vela para alumbrarte cuando te vayas a acostar [...] Aquí viene una cuchilla para cortarte la cabeza»] fueron un añadido del siglo XIX que

acompañaría los gestos del juego de patio de colegio en el que acabó convirtiéndose.

[39] Endelman, *Jews of Georgian England*, p. 250.

[40] Samuel Taylor Coleridge, *Table Talk*, Londres, 1884, p. 104; Betty Naggat, «Old Clothes Men. 18th and 19th Centuries», *Jewish Historical Studies*, 31 (1988-1990), p. 173.

[41] Para las caminatas de los ropavejeros y los vendedores ambulantes, véase Naggat, p. 172; para la historia posterior, véase Adam D. Mendelssohn, *The Rag Race. How Jews Sewed their Way to Success in America and the British Empire*, Nueva York, 2015, pp. 18-36.

[42] Eliza Acton, *Modern Cookery for Private Families*, Londres, 1845; el capítulo 32 contiene toda una sección sobre la comida judía; el capítulo dedicado a la «cocina extranjera» es el primero que ofrece una receta sobre cómo freír pescado en aceite de oliva, exactamente al estilo de los judíos mediterráneos. La autora especifica que hay que dejar que el pescado se enfríe antes de servirlo con una «guarnición de verdura fresca».

[43] También se vendía por la noche. Benjamin Silliman, un estadounidense que visitó Londres en 1805, comunicaba que «por la noche reaparecen en Wapping, donde puede verse un gran despliegue de todo tipo de prendas de vestir en distintas fases de decrepitud». Citado por R. D. Barnett, «Anglo-Jewry in the Eighteenth Century», en V. D. Lipman, ed., *Three Centuries of Anglo-Jewish History. A Volume of Essays*, Londres, 1961, p. 61; Benjamin Silliman, *A Journal of Travels in England, Holland and Scotland*, 3 vols., New Haven, 1820, I, pp. 270-271.

[44] Endelman, pp. 184-185.

[45] Naggat, pp. 176-178.

[46] George Bryan, *Chelsea in the olden and present times*, Londres, 1869, pp. 155-157.

[47] Mendoza, *Memoirs*, p. 20.

[48] Mendoza *et alii*, *The Art of Boxing*, p. 18.

[49] *Ibid.*, pp. i-ii.

[50] Mendoza, *Memoirs*, pp. 14-15.

[51] *Ibid.*, p. 16.

[52] *Ibid.*, p. 23.

[53] Egan, p. 102, da mucha importancia a la «apariencia y el comportamiento gentil» de Humphreys.

[54] Mendoza, *Memoirs*, p. 26.

[55] Egan, 1, p. 78.

[56] Mendoza, *Memoirs*, p. 30.

[57] Mendoza *et al.*, *The Art of Boxing*, p. 10.

[58] Mendoza, *Memoirs*, pp. 40-54.

[59] *Ibid.*, p. 44.

[60] *Ibid.*, p. 49.

[61] Egan, p. 293.

[62] *Ibid.*, p. 221.

[63] *Ibid.*, pp. 265-266.

[64] Mendoza *et al.*, *The Art of Boxing*, p. xi.

11. JUDÍOS CIUDADANOS

[1] Frances Malino, *The Sephardic Jews of Bordeaux. Assimilation and Emancipation in Revolutionary France*, Tuscaloosa, 1978.

[2] David Cesarani, ed., *Port Jews. Jewish Communities in Trading Centres, 1550-1950*, Londres, 2002; véase en esta misma obra el concepto de «judíos del puerto», acuñado por Lois Dubin; David Sorkin, «Port Jews and the Three Regions of Emancipation», pp. 31-46; Lois Dubin, «Trieste and Beyond», pp. 47-59.

[3] Richard Menkis, «Patriarchs and Patricians. The Gradis Family of Eighteenth Century Bordeaux», en Frances Malino y David Sorkin, eds., *Profiles*

in *Diversity. Jews in a Changing Europe, 1750–1870*, Detroit, 1998, pp. 11-45.

[4] «Observations remarquables sur deux enfants sourds et muets de naissance à qui l'on a appris à articuler le son», *Journal des Scavans*, (París, 1747), pp. 435-437.

[5] Jonathan Ree, *I See a Voice. A Philosophical History of Language, Deafness and the Senses*, Londres, 1999, pp. 143-144 y ss.; Harlan Lane, *When the Mind Hears. A History of the Deaf*, Nueva York, 1984; J. R. Péreire, *Observations sur les sourds muets et sur quelques endroits*, París, 1768; para Péreire y sus fuentes y antecedentes véanse Ernest La Rochelle, *Jacob Rodrigues Péreire, premier instituteur des sourds et muets en France, sa vie et ses travaux*, París, 1882; Marjoke Rietveld-van Wingerden y Wim Westerman, «“Hear, Israel”. The Involvement of Jews in the Education of the Deaf», *Jewish History*, 23 (2009), pp. 43-44; y Jean-René Presneau, *L'éducation des sourds et muets, des aveugles et des contrefaits au siècle des lumières, 1750-1789*, París, 2010, pp. 124-127.

[6] *Ibid.*, p. 165.

[7] *Mercure de France*, agosto de 1749, p. 159; *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 1749, p. 183.

[8] Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, 2003, p. 144 y ss.

[9] Voltaire, *Oeuvres Complètes*, París, 1879, vol. VII, «Mélanges», pp. 439-440; Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Nueva York, 1968, pp. 300-301.

[10] Para un estudio comparativo bastante interesante de la experiencia y los retos de la ciudadanía y de la lealtad de los judíos en Francia y en Estados Unidos, véase Frederic Cople Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton, 2002, especialmente pp. 59-102.

[11] Adrian Seville, «La nouvelle combinaison du Jeu du Juif: un intrigant jeu de dés, imprimé du XVIIIe siècle», *Le Vieux Papier*, París, abril de 2012, pp.

433-444; también en Thierry Depardes, ed., «The Rothschild Collection of Board Games at Waddesdon Manor», en *Proceedings of XIIIth Board Games Studies Colloquium*, París, 2012, CD ROM, pp. 91-127.

[12] En el francés del siglo XVIII «subtiliser» tenía el sentido deliberadamente ambiguo de despojar de algo, quitar algo en aras de la purificación (!). Como tal, el verbo sería muy utilizado en la literatura pornográfica blanda de monjas y curas, inmensamente popular en la Francia del Antiguo Régimen.

[13] Hertzberg, p. 289.

[14] Hell era también *bailli* de su distrito; de hecho, era el representante local de la justicia.

[15] Margaret O’Leary, *Forging Freedom. The Life of Cerf Berr of Medelsheim*, Bloomington, 2012, p. 134.

[16] Isidore Loeb, «Un baron juif au XVIIIe siècle», *Annuaire des archives Israelites*, 1885-1886, p. 136.

[17] O’Leary, p. 242.

[18] *Ibid.*, pp. 253-254.

[19] Ruth Necheles, «L’émancipation des Juifs 1787–1795», en Bernard Blumenkranz y Albert Soboul, eds., *Les Juifs et la Révolution française. Problèmes et aspirations*, Toulouse, 1976, p. 77.

[20] Hertzberg, p. 341.

[21] Paul Mendes-Flohr y Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, Oxford, 2010, p. 124.

[22] *Opinion de M. l’évêque de Nancy, député de Lorraine sur l’admissibilité des Juifs à la plénitude de l’état civil et des droits de citoyens actifs*, París, 1789, pp. 3-4.

[23] Frances Malino, *A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*, Cambridge, MA, 1996, pp. 88-89.

[24] *Ibid.*, p. 94.

[25] Berr Isaac Berr, *Lettre d’un Citoyen*, Nancy, 1791.

[26] Zosa Szajkowski, «Sephardic Jews in the French Revolution», en *The Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, Nueva York, 1970, p. 440 y ss. Furtado contó su historia en un diario a todas luces extraordinario cuando todavía estaba en la clandestinidad, *Mémoires d'un patriote proscrit*, cuyo original se ha perdido, si bien se conserva una reproducción de este en una copia manuscrita hecha por el bibliófilo Ernest Labadie y comprada por la biblioteca municipal de Burdeos en 1943 después de que los alemanes invadieran la zona de Vichy (!).

[27] Szajkowski, p. 451; Ernest Ginsburger, *Le Comité de Surveillance de Jean-Jacques Rousseau/Saint-Esprit de Bayonne*, París, 1934, pp. 98-100.

[28] Szajkowski, p. 815.

[29] H. Tribout de Morembert, «Les Juifs de Metz et de Lorraine», en Blumenkranz y Soboul, eds., p. 100.

[30] *Ibid.*, p. 101.

[31] Federica Francesconi, «From Ghetto to Emancipation. The Role of Moisé Formiggini», *Jewish History*, 24:2-3 (2010), pp. 331-354. Para los judíos italianos en la década de 1790, véase Geoffrey Symcox, «The Jews of Italy in the Triennio Giacobino, 1796-1799», en David N. Myers, Massimo Ciavolello y Peter Reill, eds., *Acculturation and its Discontents. The Italian Jewish Experience Between Exclusion and Inclusion*, Los Angeles, 2008, pp. 307-329.

[32] Cecil Roth, *History of the Jews of Italy*, Filadelfia, 1946, p. 406 y ss.

[33] Robert C. Davis y Benjamin Ravid, *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore, 2001, p. vii.

[34] Mendes-Flohr y Reinhartz, p. 146.

[35] La sinagoga de Pitigliano sigue estando más o menos como estaba en el siglo XVIII, como casi toda la ciudad. Aunque la comunidad judía fue casi exterminada por completo durante la última guerra, nadie interesado en la Italia judía debería perdérsela.

[36] Simon Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, Londres,

1979, p. 24.

[37] Schechter, p. 227.

[38] *Ibid.*, p. 202 y ss.

[39] Schwarzfuchs, p. 50.

[40] Mendes-Flohr y Reinhartz, p. 153.

[41] *Ibid.*, p. 156.

[42] *Ibid.*, p. 159.

[43] «Erlebnisse von Gabriel Schrameck», en Max Grunwald, *Die Feldzüge Napoleons*, Viena, 1931, pp. 238-242; véase asimismo F. Raphael, «Les Juifs d'Alsace et la Conscription», en Blumenkranz y Soboul, eds., pp. 35-38.

12. POH-LIN

[1] En la práctica, el autor del archivo de sinagogas de madera de Polonia es Moshe Verbin, que se dedicó a crear exquisitas maquetas de madera de los edificios perdidos, *Wooden Synagogues of Poland from the 17th and 18th Centuries*, Herzliya, 1990; véase asimismo al especialista en historia de la arquitectura Thomas Hubka, *Resplendent Synagogue. Architecture and Worship in an Eighteenth Century Polish Community*, Waltham, MA, 2003, con el estudio de esta historia y su magnífico proyecto de construir una réplica de la hermosísima sinagoga de Gwoździec, edificada en 1731, y de sus pinturas. Para la suerte que corrieron todos estos edificios a manos de los nazis y de sus simpatizantes locales, véase Robert Bevan, *The Destruction of Memory. Architecture at War*, Londres, 2006.

[2] Para estos cementerios, véase el magnífico estudio fotográfico realizado por David Goberman, y publicado en un libro suyo en colaboración con Gershon Hundert y Robert Pinsky, *Carved Memories. Heritage in Stone from the Russian Pale*, Nueva York, 2000. Las liebres de Sátaniv (Sátanow), junto con muchas otras lápidas funerarias y la Gran Sinagoga, por entonces restaurada solo de

forma muy parcial, fueron fotografiadas por Jeremy Pollard y Hugo McGregor durante el rodaje de la serie de la BBC *La historia de los judíos* en noviembre de 2012.

[3] Una singular excepción serían las lápidas funerarias sefardíes del cementerio de Ouderkerk, a las afueras de Ámsterdam, y las de la colonia holandesa de Curaçao, en el Caribe, donde a comienzos del siglo XVIII las lápidas de la elite mercantil fueron esculpidas con toda una colección de personajes de los relatos bíblicos correspondientes a los difuntos allí enterrados: la tumba de Mosseh Mordechay Senior en Ouderkerk iba decorada con escenas tomadas del libro de Ester, por ejemplo. Véase Rochelle Weinstein, *Stones of Memory. Revelations from the Cemetery in Curaçao. The Sculptured Tombstones of Ouderkerk and Curaçao in Historical Context*, American Jewish Archives, 1992.

[4] Israel Bartal, «Imagined Geography. The Shtetl, Myth, and Reality», en Steven T. Katz, ed., *The Shtetl. New Evaluations*, Nueva York, 2007, pp. 179-193.

[5] La labor de revisión más amplia siguiendo estas líneas, basada en un prodigioso tesoro de fuentes primarias, es Yohanan Petrovsky-Shtern, *The Golden Age of the Shtetl. A New History of Jewish Life in Eastern Europe*, Princeton, 2013.

[6] En 1765 había en Sátanow 1.365 familias judías que pagaban el impuesto sobre las personas físicas, cifra que se traduce en unas cuatro mil almas aproximadamente.

[7] Dov Ber Birkenthal, *The Memoirs of Ber of Bolechow (1723-1805)*, M. Vishnitzer, trad. [ing.] y ed., Oxford, 1922, p. 33.

[8] Petrovsky-Shtern, p. 97.

[9] Para el comercio por vía acuática, véase M. J. Rosman, *The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century*, Cambridge, MA, 1992, p. 95 y ss.

[10] Petrovsky-Shtern, p. 103.

[11] Yohanan Petrovsky-Shtern, «‘You will find it in the Pharmacy’». Practical Kabbalah and Natural Medicine in the Polish-Lithuanian Commonwealth», en Glenn Dynner, ed., *Holy Dissent. Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, Detroit, 2011, pp. 21-85.

[12] Revd. William Coxe, *Travels Into Poland, Sweden and Denmark*, vol. 1, Londres, 1784, p. 270; Gershon David Hundert, «The Importance of Demography and Patterns of Settlement for an Understanding of the Jewish Experience in East-Central Europe», en Steven Katz, ed., *The Shtetl. New Evaluations*, Nueva York, 2007, Project Muse, p. 31.

[13] Solomon Maimon, *An Autobiography*, J. Clark Murray, trad. [ingl.], Chicago, 2001, pp. 6-7.

[14] Glenn Dynner, *Yankel’s Tavern. Jews, Liquor and Life in the Kingdom of Poland*, Oxford, 2013, p. 26.

[15] Petrovsky-Shtern, *Golden Age of the Shtetl*, p. 221.

[16] Birkenthal, p. 190.

[17] Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*, Berkeley, 2004, pp. 5-6.

[18] Andrew Alexander Bonar y Robert Murray M’Cheyne, *Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews for the Church of Scotland*, Filadelfia, 1839, p. 267. La descripción que hacen de Brody, cuando dicen que «semejaba una ciudad enteramente judía», es una de las más vivas de la época. La expansión ocupacional de los judíos hacía que trabajaran incluso de albañiles y de fontaneros. Bonar y M’Cheyne quedaron especialmente sorprendidos al ver anuncios colgados en la oficina de correos que estaban impresos en hebreo (casi con toda seguridad en yídish), además de en polaco y en alemán.

[19] Adam Neale, *Travels through some parts of Germany, Poland, Moldavia and Turkey*, Londres, 1818, p. 146.

[20] *Ibid.*, p. 147.

[21] Hundert, «The Importance of Demography...», en Katz, ed., p. 34.

[22] Petrovsky-Shtern, *Golden Age of the Shtetl*, p. 106.

[23] *Ibid.*, p. 133.

[24] Dynner, pp. 33-35.

[25] David Assaf, *Untold Tales of the Hasidim. Crisis and Discontent in the History of Hasidism*, Waltham, MA, 2010, pp. 97-119.

[26] *Ibid.*

[27] Para las múltiples funciones de las tabernas, véase Dynner, pp. 17-20.

[28] Maimon, pp. 25-26.

[29] *Ibid.*, pp. 85-86.

[30] Adam Kazmierczyk, «Jews, Nobles and Canon Law in the 18th Century», academia.edu, 2014.

[31] Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, p. 45; véase asimismo J. Goldberg, ed., *Jewish Privileges and Charters of Rights in Poland-Lithuania in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries. Critical edition of Original Polish and Latin Documents with introduction in English*, Jerusalén, 1985.

[32] Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia. Vol. 1, 1350-1881*, Liverpool, 2010; véase asimismo Hundert, «The Importance of Demography...», en Katz, ed., pp. 31-32; Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, Nueva York, 1998, p. 171 y ss.

[33] Nancy Sinkoff, *Out of the Shtetl. Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence, 2004, p. 30.

[34] Chimen Abramsky, «The Crisis of Authority within European Jewry in the Eighteenth Century», en Siegfried Stein y Raphael Loewe, eds., *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Tuscaloosa, 1979, p. 16.

[35] Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, p. 17.

[36] Aunque los términos del *hérem* o decreto de excomuni3n dictado en Vilna en 1772 y en Cracovia en 1786 llegaban casi a presentar esa acusaci3n.

[37] Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, p. 143.

[38] Moshe Rosman, *Founder of Hasidism. A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, Berkeley, 1996 y 2013. Para los nuevos enfoques de casi todos los

aspectos del hasidismo, tanto textuales como sociales, véanse los artículos incluidos en Ada Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised*, Oxford, 1996.

[39] *Ibid.*, p. 99 y ss.; para la ascensión y la historia de la «Sagrada Epístola» que la contiene, véase Rosman, pp. 106-107, p. 111 y ss.

[40] Maimon, p. 28.

[41] *Ibid.*, p. 26 y ss.

[42] *Ibid.*, p. 146.

[43] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1946.

[44] Maimon, p. 164.

[45] *Ibid.*, pp. 168-169.

[46] Mahler, p. 289.

[47] Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, p. 193.

[48] Raphael Mahler, «Hasidism and the Jewish Enlightenment», en Gershom David Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present*, Nueva York, 1991, pp. 373-429.

[49] Eliyahu Stern, *The Genius. Elijah of Vilna and the Making of Modern Judaism*, New Haven, 2013, pp. 83-114.

[50] A cambio, el Gaón de Vilna prohibió en 1784 que los judíos piadosos compraran carne de una res matada por un *shokhet* hasídico. La cuestión de los cuchillos se convirtió en una materia muy controvertida en las disputas hasídicas o *mitnagdim*.

[51] Stern, p. 26.

[52] Sinkoff, pp. 150-151.

[53] Moshe Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, Albany, 1995, p. 203.

[54] Martin Buber, *Tales of the Hasidim*, 2 vols., Nueva York, 1972, I, pp. 238-239; Ada Rapoport-Albert, «Hasidism after 1772. Structural Continuity and Change», en Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised*, p. 97.

[55] Assaf, p. 98.

[56] Leopold Ritter von Sacher-Masoch, *A Light for Others. And other Jewish Tales from Galicia*, Michael O'Pecko, ed., Riverside, CA, 1994, p. 7.

[57] Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, Constance Garnett, trad. [ing.], Berkeley, 1973, p. 170; Michael Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Filadelfia, 1983, p. 27; véase asimismo Yohanan Petrovsky-Shtern, *Jews in the Russian Army. Drafted into Modernity*, Cambridge, 2009.

[58] Stanislawski, p. 26.

[59] Para la relación Czartoryski-Leffin, véase Sinkoff, p. 50 y ss.

[60] Petrovsky-Shtern, *Jews in the Russian Army*, p. 34.

[61] *Ibid.*, p. 53.

[62] *Ibid.*, p. 108.

13. AMERICANOS

[1] Para los Levy y Monticello, véase Marc Leepson, *Saving Monticello. The Levy Family's Epic Quest to Save the House Jefferson Built*, Nueva York, 2003; y Melvin I. Urofsky, *The Levy Family and Monticello 1834-1923. Saving Thomas Jefferson's House*, Charlottesville, 2001.

[2] Para un relato exhaustivo de la visita a Newport y de la reacción de los judíos de la localidad, véase Simon Schama, *The American Future. A History*, Londres, 2008, pp. 161-165.

[3] Para la carrera naval de Levy, véase Ira Dye, *Uriah Levy. Reformer of the Antebellum Navy* Gainesville, 2006.

[4] Jonathan D. Sarna, *Jacksonian Jew. The Two Worlds of Mordecai Noah* Nueva York, 1981, 54-55; véase asimismo Michael Schuldiner y Daniel J. Kleinfeld eds., *The Selected Writings of Mordecai Noah* Westport, 1999; e Isaac Goldberg, *American Jewish Pioneer*, Filadelfia, 1936.

[5] *The Fortress of Sorrento* [«La fortaleza de Sorrento»], 1808, puede leerse

en Jules Chametzky *et al.*, eds., *Jewish American Literature. A Norton Anthology* Nueva York, 2001, pp. 57-69.

[6] Mordecai M. Noah, *Travels in England, France, Spain and the Barbary States in the Years 1813-14 and 15*, Nueva York, 1819.

[7] *Ibid.*, p. 312.

[8] W. D. Robinson, *Memoir Addresses to Persons of the Jewish Religion on the Subject of Emigration to and Settlement in One of the Most Eligible Parts of North America*, Londres, 1819; Charles P. Daly, *The Settlement of the Jews in North America*, Nueva York, 1893, pp. 92-96.

[9] Para la inmigración alemana, véase Hasia Diner, *A Time for Gathering. The Second Migration, 1820-1880*, Baltimore, 1995.

[10] Ava F. Kahn, ed., *Jewish Voices of the Gold Rush. A Documentary History 1849-1880*, Detroit, 2002.

[11] *Ibid.*, pp. 111-118.

[12] S. N. Carvalho, *Incidents of Travel and Adventure in the Far West with Colonel Fremont's Last Expedition across the Rocky Mountains*, Nueva York, 1857.

[13] Kahn, ed., pp. 72-80.

[14] Hasia Diner, *Roads Taken. The Great Jewish Migrations to the New World and the Peddlers Who Forged the Way*, New Haven, 2015.

[15] Jean Powers Soman y Frank L. Byrne, eds., *A Jewish Colonel in the Civil War. Marcus M. Spiegel of the Ohio Volunteers*, Lincoln, NB, 1994, p. 5 y ss.

[16] Kahn, ed., pp. 141-144.

[17] *Ibid.*, p. 81.

[18] John P. Marschall, *Jews in Nevada. A History*, Reno, 2008, pp. 21-22.

[19] *Ibid.*, pp. 28-37.

[20] *Ibid.*, pp. 76-79; véase asimismo Robert E. Stewart y M. F. Stewart, *Adolph Sutro. A Biography*, Berkeley, 1962.

[21] Jacob Marcus, *The American Jewish Woman. A Documentary History*, Nueva York, 1981.

[22] Kahn, ed., pp. 267-269.

[23] Marschall, pp. 97-98.

[24] Para Gratz y una selección característica de sus cartas, véase Chametzky *et al.*, eds., p. 44 y ss.; véase asimismo David Philipon, ed., *Letters of Rebecca Gratz*, Filadelfia, 1929; Dianne Ashton, *Rebecca Gratz. Women and Judaism in Antebellum America*, Detroit, 1997.

[25] Hay una excelente introducción crítica a la figura de Adah Menken y su poesía en Chametzky *et al.*, eds., pp. 86-87; véase asimismo Paul Lewis, *Queen of the Plaza. A Biography of Adah Isaacs Menken*, Nueva York, 1964; Wolf Mankowitz, *Mazeppa. The Lives, Loves and Legends of Adah Isaacs Menken*, Nueva York, 1982.

[26] Kahn, ed., p. 405 y pp. 409-411.

[27] Lance J. Sussman, *Isaac Leeser and the Making of American Judaism*, Detroit, 1995.

[28] Jonathan D. Sarna, *When General Grant Expelled the Jews*, Nueva York, 2012, *passim*.

[29] Jonathan D. Sarna y Adam Mendelsohn, eds., *Jews and the Civil War*, New Haven, 2010; Jonathan D. Sarna y Benjamin Shapell, *Lincoln and the Jews*, Nueva York, 2015.

[30] Morris U. Schappes, *A Documentary History of the Jews in the United States, 1654-1875*, Nueva York, 1971, pp. 312-315.

[31] Para August Bondi, véase Schappes, pp. 252-364; los papeles de Bondi, con una vívida descripción de las batallas de Black Jack y Powattomie, se encuentran en la American Jewish Historical Society.

[32] Soman y Byrne, eds., p. 316. Spiegel decía claramente que estaba «a favor de acabar con la esclavitud».

[33] *Ibid.*, p. 261.

[34] Dye, p. 207 y ss.

[35] Schappes, pp. 376-383.

[36] Dye, pp. 232-233; James Finn, *Journal* (16 de septiembre de 1859),

citado en Beth-Zion Abrahams, «Historical Notes. Some Early American Jews. From a British Unpublished Diary», en *American Jewish Archives Journal*, 33:2 (1981), pp. 210-212.

[37] Dye, p. 233.

14. LA MODERNIDAD Y SUS LAMENTOS

[1] Conway, *Jewry in Music*.

[2] Heinz y Gudrun Becker, *Giacomo Meyerbeer. A Life in Letters*, Mark Violette, trad. [ing.], Londres, 1983, p. 29.

[3] *Ibid.*, p. 33.

[4] *The Diaries of Giacomo Meyerbeer. Vol. 4: The Last Years (1857-1864)*, Robert Ignatius Letellier, trad. [ing.] y ed., Madison, 2003; Conway, *Jewry in Music*.

[5] Becker, p. 43.

[6] No será así por mucho tiempo, sin embargo, pues la Gare du Nord —sucia, caótica y a veces peligrosa, con una comida inexplicablemente horrible, que contrasta de forma vergonzosa con el esplendor de la estación de Saint Pancras al otro extremo de la línea del Eurostar— está a punto de experimentar una renovación a gran escala en todos sus accesos.

[7] Para los Rothschild y la financiación de los ferrocarriles, véase Niall Ferguson, *The World's Banker. The History of the House of Rothschild*, Londres, 1998; Melanie Aspey, «Making Tracks. Promoting the Rothschild Archive as a Source for Railway History», en Ralf Roth y Gunter Dinshobl, eds., *Across the Borders. Financing the World's Railways in the Nineteenth Century*, Aldershot, 2008, pp. 3-12. En el mismo volumen, Christophe Bouneau, «The Pereires' International Strategy for Railway Construction in the 1850s and 1860s», pp. 13-24. Véase asimismo Kurt Greenwald, «Europe's Railways and Jewish Enterprise. German Jews as Pioneers of Railway Promotion», *Leo Baeck*

Institute Yearbook, XII (1967), pp. 163-209.

[8] Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven, 2002. Christian Ludwig Paalzow, jurista del Tribunal Supremo de Prusia (el *Kammergericht*), ya había afirmado que la presuntuosa grandiosidad de la elite judía —los Itzig, los Levy, los Wulff y los Beer— era una prueba de la conspiración que tramaban para dominar el mundo.

[9] Tina Fruhauf, *The Organ and its Music in German Jewish Culture*, Oxford, 2009, pp. 28-29.

[10] Jeffrey S. Sposato, *The Price of Assimilation. Felix Mendelssohn and the 19th Century Anti-Semitic Tradition*, Oxford, 2006, p. 16 y ss.

[11] *Ibid.*, p. 26.

[12] *Ibid.*, p. 4.

[13] Ruth Gay, *The Jews of Germany. A Historical Portrait*, Nueva York, 1992.

[14] Thomas S. Grey, «Wagner admires Meyerbeer (*Les Huguenots*)», en Thomas S. Grey, ed., *Richard Wagner and His World*, Princeton, 2009, pp. 335-346. Wagner calificaba *Les Huguenots* como el *pinacle* de la ópera. Richard Wagner, *Selected Letters of Richard Wagner*, Londres, 1987, pp. 68-69. Véase asimismo Milton E. Brener, *Wagner and the Jews*, Jefferson, NC, 2006; Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism. Vol. III. From Voltaire to Wagner*, Miriam Kochan, trad. [ing.], Filadelfia, 1968, pp. 429-457. Conway, *Jewry in Music*, pp. 258-261, identifica a Theodor Uhlig, violinista de Dresde y defensor de la música de Wagner, como el origen de los violentos ataques en algunas reseñas sobre la «escuela judía» de música y con toda seguridad fue la fuente de la burla que hacía Wagner de la constante cháchara de las sinagogas judías. Conway quizá resulte menos convincente cuando sostiene que Wagner recicló las invectivas de Uhlig de forma meramente oportunista en 1850.

[15] J. S. Shedlock, «Wagner and Liszt Correspondence», *Proceedings of the Musical Association (1887-1888)*, p. 131.

[16] Para la inquina de los artesanos hacia los judíos, véase Shulamit Volkov,

The Rise of Popular Antimodernism in Germany. The Urban Master Artisans, 1873-1896, Princeton, 1978.

[17] Helen M. Davies, *Emile and Isaac Pereire. Bankers, Socialists and Sephardi Jews in Nineteenth-Century France*, Manchester, 2014.

[18] *Ibid.*, pp. 45-46.

[19] El estudio clásico del impacto revolucionario que tuvieron los ferrocarriles en la cultura y en la economía es el libro de Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*, Oxford, 1979.

[20] *Ibid.*, p. 44, pp. 58–59.

[21] El drama de Eugenio María Romero sobre esta historia es *El martirio de la joven Hachuel*, Gibraltar, 1837.

[22] Juliette Hassine, «The Martyrdom of Sol Hatchuel. *Ridda* in Morocco in 1834», en Michael M. Laskier y Yaacov Lev, eds., *The Convergence of Judaism and Islam. Religious, Scientific and Cultural Dimensions*, Gainesville, FL, 2011, pp. 109-125.

[23] M. Rey, *Souvenirs d'un Voyage au Maroc*, París, 1844.

[24] Sus memorias fueron editadas por Gabriel de Seailles, *Alfred Dehodencq. Histoire d'un coloriste*, París, 1885.

[25] Martin Gilbert, *In Ishmael's House. A History of Jews in Muslim Lands*, New Haven, 2010, pp. 121-123; Mark Cohen, «Islam and the Jews. Myth, Counter-Myth, History», en Shlomo Eshen y Walter Zenner, eds., *Jews Among Muslims. Communities in the Pre-Colonial Middle East*, Basingstoke, 1996, pp. 50-63; Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, 1984.

[26] Abigail Green, *Moses Montefiore. Jewish Liberator, Imperial Hero*, Cambridge, MA, 2012, p. 69.

[27] Jonathan Frankel, *The Damascus Affair. "Ritual Murder", Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, 1997; Green, *Montefiore*, p. 133 y ss.

[28] «A Plea for Aid in the Damascus Affair», PRO 195/162, en Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Filadelfia, 1979,

pp. 393-394.

[29] «Report on the Treatment of Jewish Prisoners in the Damascus Affair», PRO, FO 78/405, pp. 32-34, en Stillman, p. 397; véase asimismo Frankel, pp. 41-44.

[30] Eliza Acton, *Modern Cookery for Private Families*, Londres, 1845; véase asimismo la ed. de Jill Norman, Londres, 2011, pp. 605-607.

[31] Stillman, p. 401.

[32] Davies, *Emile and Isaac Pereire*, pp. 112-134.

[33] David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, Nueva York, 2008; Green, *Montefiore*, pp. 258-282.

[34] *Ibid.*, 125; Max B. May, *Isaac Mayer Wise. The Founder of American Judaism*, Nueva York, 1916, p. 271.

[35] Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington, 1990; André Chouraqui, *Cent Ans d'Histoire. L'Alliance israelite universelle et la renaissance juive contemporaine 1860-1960*, París, 1965.

[36] Para Hess, véase Shlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism*, Nueva York, 1985; Isaiah Berlin, «The Life and Opinions of Moses Hess», en Henry Hardy, ed., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Princeton, 1979.

15. PUNTO DE INFLEXIÓN

[1] Hayyim Hibshush, *Travels in Yemen. An Account of Joseph Halévy's Journey to Najran in the year 1870, written in Sana'ani Arabic by his Guide Hayyim Hibshush*, S. D. Goitein, ed., Jerusalén, 1941; la versión del propio Halévy en «Voyage au Nadjran», *Bulletin de la Société de Géographie*, VI (1873), pp. 5-31, pp. 241-273, pp. 581-606, y XIII (1877), 4 pp. 66-479. Para la historia de los judíos yemeníes, véase Joseph Tobi, *The Jews of Yemen. Studies*

in their History and Culture, Leiden, 1999. Hibshush es llamado a veces Habshush.

[2] Véase Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words, 1000 BCE–1492 CE*, Londres, 2013, pp. 231-235. [Hay trad. cast. de T. de Lozoya y J. Rabasseda: *La historia de los judíos. En busca de las palabras, 1000 a. e. c. - 1492*, Barcelona, Debate 2015.]

[3] Bat Zion Eraqi Klorman, *The Jews of Yemen in the 19th Century*, Leiden, 1993; ídem, «The Attitudes of Yemenite Rabbis towards 19th Century Jewish Messianic Figures», en *Proceedings of the 10th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 1990. La expresión *Dor Deah* aludía originalmente a la generación que de hecho había sido testigo directo del Éxodo, pero a partir de 1912 se aplicaría en Yemen a todos los que se oponían al misticismo y al fatalismo y a las ramificaciones de la cábala en la región.

[4] Los otros eran los al-Uzayri, los al-Marhabi y los al-Bishari.

[5] Para los movimientos mesiánicos en el Yemen de finales del siglo XIX, véase Tobi, pp. 48-84.

[6] Bat Zion Eraqi Klorman, «Muslim and Jewish Interactions in the Tribal Sphere [in Yemen]», en Michael M. Laskier y Yaacov Lev, eds., *The Divergence of Judaism and Islam. Interdependence, Modernity and Political Turmoil*, Gainesville, FL, 2001, p. 133; ídem, *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century. A Portrait of a Messianic Community*, Leiden, 1993; Harris Lenowitz, «Shukr Kuhayl II reads the Bible», en Leonard J. Greenspoon y Bryan F. Lebau, eds., *Sacred Texts, Secular Times. The Hebrew Bible in the Modern World*, Omaha, 2000, pp. 245-266.

[7] Carol Krinsky, *The Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*, Cambridge, MA, 1985, pp. 265-270; Richard I. Cohen, «Celebrating Integration in the Public Sphere in Germany and France», en Michael Brenner, Vicki Caron y Uri R. Kaufmann, eds., *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Londres, 2003, pp. 63-67.

[8] *Ibid.*, pp. 348-351.

[9] Adam Kirsch, *Benjamin Disraeli*, Nueva York, 2008, es el mejor estudio de la conciencia que tenía Disraeli de ser judío, a pesar de haberse bautizado.

[10] Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*; 1 Reyes 7,15.

[11] Krinsky, pp. 187-193.

[12] Para Jellinek, véase Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford, 1989, p. 112 y ss., y pp. 238-269.

[13] Para los niveles superiores de la Viena judía liberal, véase la extraordinaria colección de biografías familiares reunida en Georg Gaugusch, *Wer Einmal War. Das Jüdische Grossbürgertum Wiens 1800-1938, A-K*, Viena, 2011, *L-R*, Viena, 2016. Para Berlín, véase el excelente catálogo de la exposición inaugural del Museo Judío de Berlín, Andreas Nachama y Gereon Sievernich, eds., *Jüdische Lebenswelten. Katalog zur Ausstellung Jüdische Lebenswelten*, 2 vols., Berlín, 1991.

[14] Para esta relación espacial, véase Richard I. Cohen, «Urban Visibility and Biblical Visions. Jewish Culture in Western and Central Europe in the Modern Age», en David Biale, ed., *Cultures of the Jews. Vol. 3, Modern Encounters*, Nueva York, 2002, pp. 10-74.

[15] Jacob Katz, «German Culture and the Jews», en Jehuda Reinharz y Walter Schatzberg, eds., *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hannover, 1985, p. 89.

[16] Shulamit Volkov, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany. The Urban Master Artisans, 1873-1896*, Princeton, 1978, y para algunas reflexiones generales, ídem, *Germans, Jews and Anti-Semites. Trials in Emancipation*, Cambridge, 2006.

[17] Para Treitschke, véase George Mosse, *The Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, 1964, pp. 200-202; Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley, 1961.

[18] Para Schönerer y los comienzos de la política de antisemitismo, véase Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, ed.

revisada, Londres, 1988, pp. 142-155; Robert Wistrich, *A Lethal Obsession. Anti-Semitism from Antiquity to the Jihad*, Londres, 2010.

[19] Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa. A Cultural History, 1794-1881*, Stanford, 1986; Patricia Herlihy, *Odessa. A History, 1794-1914*, Cambridge, MA, 1986; Charles King, *Odessa. Genius and Death in the City of Dreams*, Nueva York, 2011; una de las descripciones más vívidas de la Odesa judía podemos encontrarla en la novela de Vladimir Jabotinsky, *The Five. A Novel of Jewish Life in Turn-of-the-Century Odessa*, Michael Katz, trad. [ing.], Ithaca, 2005.

[20] Jarrod Tanny, *City of Rogues and Schnorrers. Russian Jews and Myths of Old Odessa*, Bloomington, 2011, intenta denodadamente deconstruir cierta «mitología» acerca de una metrópolis portuaria relativamente abierta, heterodoxa y diversa, un lugar en el que los judíos podían ser educados en los conocimientos modernos, y trabajar en ocupaciones que les estaban vedadas en otros puntos del imperio ruso. Pero al final acaba confirmando exactamente ese carácter de la ciudad, aunque con ciertas ayudas literarias de novela policíaca que culminan en el Benya Krik de Isaac Babel.

[21] Steven J. Zipperstein, «Remapping Odessa», en *Imagining Russian Jewry. Memory, History, Identity*, Seattle, 1996, p. 80.

[22] Alexander Orbach, *New Voices of Russian Jewry. A Study of the Russian-Jewish Press of Odessa in the Era of the Great Reforms, 1860-1871*, Leiden, 1980.

[23] John Doyle Klier, *Russians, Jews and the Pogroms of 1881-2*, Cambridge, 2011; véanse asimismo los artículos reunidos en Jonathan Dekel-Chen y David Gaunt, eds., *Anti-Jewish Violence. Rethinking the Pogrom in Eastern Europe*, Bloomington, 2010.

[24] Para Lilienblum, véase Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews*, Seattle, 2004, pp. 54-68; para el sabor del recuerdo, véase el largo extracto recogido en ChaeRan Freeze y Jay M. Harris, eds., *Everyday Jewish Life in Imperial Russia. Selected Documents, 1772-1911*, Waltham, MA, 2013, pp. 353-

367.

[25] Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, Nueva York, 1981, pp. 73-82.

[26] A corto plazo no sería una buena idea. El esparto en particular habría contribuido a estabilizar la arena cambiante de la costa.

[27] Para la primitiva historia del asentamiento y su torturada relación con la filantropía judía, véase Ben Halpern y Jehuda Reinharz, *Zionism and the Creation of a New Society*, Oxford, 1998, p. 59 y ss. Véase asimismo Shmuel Ettinger e Israel Bartal, «The First Aliyah. Ideological Roots and Practical Accomplishments», en Jehuda Reinharz y Anita Shapira, eds., *Essential Papers in Zionism*, Nueva York, 1996, pp. 63–93.

[28] Simon Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel*, Londres, 1978.

[29] Ran Aaronsohn, *Rothschild and Early Jewish Colonisation*, Lanham, MD, 2000.

[30] Ruth Kark y Noam Levin, «The Environment of Palestine in the Late Ottoman Period», en Daniel E. Orenstein, Alon Tal y Char Miller, eds., *Between Ruin and Restoration. An Environmental History of Israel*, Pittsburgh, 2013, pp. 1-29; Gad Gilbar, ed., *Ottoman Palestine 1880-1914. Studies in Economy and Society*, Leiden, 1990.

[31] Arie L. Avneri, *The Claim of Dispossession. Jewish Land Settlement and the Arabs, 1878-1948*, Efal, 1982, pp. 82-83.

[32] La colonia creció a pesar de la muerte de Horatio en 1888 víctima de la malaria. Fue comprada una casa bastante grande fuera de las murallas de la ciudad, en el barrio de Sheikh Jarrah, que acabó convirtiéndose en el hotel American Colony, que incluso hoy en día está decorado con fotografías de los Spafford y sigue sirviendo el mejor desayuno de Jerusalén.

16. ¿SERÍA AHORA?

[1] La bibliografía sobre el caso Dreyfus es inmensa y no deja de crecer. En mi opinión, el mejor de todos los libros y el de más fácil lectura es Ruth Harris, *The Man on Devil's Island. Alfred Dreyfus and the Affair that Divided France*, Londres, 2010; para algunos debates actualizados, véase Maya Balakirsky Katz, ed., *Revising Dreyfus*, Leiden, 2013; y también Michael Burns, *France and the Dreyfus Affair. A Brief Documentary History*, Boston, 1998; y para una historia más larga de la familia antes y después del estallido del caso, véase también Burns, *Dreyfus. A Family Affair, 1789-1945*, Nueva York, 1991. Para los dilemas de los judíos franceses durante el desarrollo del caso, véase Michael Marrus, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Nueva York, 1971; Paula Hyman, *The Jews of Modern France*, Berkeley, 1998; Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, NH, 1977. Y véase asimismo el libro magisterial de Jean-Denis Bredin, *The Affair. The Case of Alfred Dreyfus*, J. Mehlman, trad. [ing.], Nueva York, 1986; y para algunas reflexiones recientes sobre la resonancia del caso, véase Louis Begley, *Why Dreyfus Matters*, Nueva York, 2009. Para la imaginería y la iconografía del caso, véase el magnífico catálogo de la exposición del Museo Judío de Nueva York, Norman Kleeblatt, ed., *The Dreyfus Affair. Art, Truth and Justice*, Berkeley, 1987. Para los que nunca se cansan de Dreyfus siempre está la excelente novela de Robert Harris *An Officer and a Spy*, Londres, 2014, pero para una sátira literaria apasionadamente *dreyfusarde* escrita en su misma época, véase la obra del gran Anatole France, *L'Île des Pingouins*, 1908.

[2] Ruth Harris, pp. 125-127; Pierre Birnbaum, *The Antisemitic Moment. A Tour of France in 1898*, Jane Moore Todd, trad. [ing.], Nueva York, 2003; Stephen Wilson, *Ideology and Experience. Anti-Semitism in France at the Time of the Dreyfus Affair*, Rutherford, NJ, 2003.

[3] Birnbaum, pp. 233-236.

[4] Michael Rosen, *The Disappearance of Émile Zola*, Londres, 2017.

[5] Nelly Wilson, *Bernard-Lazare. Antisemitism and the Problem of Jewish*

Identity in Late Nineteenth-Century France, Cambridge, 1978; Ruth Harris, p. 77.

[6] Bredin, p. 28, véase asimismo pp. 295–296.

[7] Linda Nochlin, «Degas and the Dreyfus Affair. A Portrait of the Artist as Anti-Semite», en Kleeblatt, ed., pp. 96–116; y Susan Rubin Suleiman, «The Literary Significance of the Dreyfus Affair», in Kleeblatt, ed., pp. 117-139.

[8] *Ibid.*, p. 196.

[9] V. Lenepveu, «Le Roi des porcs»; la serie de caricaturas dibujadas por el artista bajo el título *Musée des horreurs* (1900), el conjunto más retorcidamente escabroso de personificaciones antisemitas, también daba cabida al propio Dreyfus, con la nariz ganchuda de rigor y un cuerpo de serpiente del que surge una multitud de otras serpientes. Kleeblatt, ed., pp. 244 y 246.

[10] Stephen Bottomore, «Dreyfus and Documentary», *Sight and Sound* (otoño de 1984); véase asimismo el precioso blog sobre Bioscope de Luke McKernan, que por desgracia ya no está activo, aunque se mantiene como archivo (¡gracias, Luke!): «Lives on Film. Alfred Dreyfus» (tres blogs consecutivos) con ilustraciones. Para Méliès, véase John Frazer, *Artificially Arranged Scenes. The Films of Georges Méliès*, Boston, 1979; Jacques Malthête, *L'Oeuvre de Georges Méliès*, París, 2008.

[11] Bottomore, p. 291.

[12] Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, París, 1920, p. 40; Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, París, 1973.

[13] Para el lenguaje corporal de Dreyfus durante la ceremonia de degradación, véase Christopher E. Forth, *The Dreyfus Affair and the Crisis of Manhood*, Baltimore, 2004, pp. 21-60; Venita Datta, «The Dreyfus Affair as National Theatre», en Balakirsky Katz, ed.

[14] Theodor Herzl, «Die Degradation des Capitäns Dreyfus», *Neue Freie Presse*, Viena, 6 de enero de 1895.

[15] Jacques Kornberg, «Theodor Herzl. A Re-evaluation», *Journal of Modern History*, 52:2 (junio de 1980), y del mismo autor, *Theodor Herzl. From*

Assimilation to Zionism, Chicago, 1993; Shlomo Avineri, *Herzl's Vision. Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*, Londres, 2013; Amos Elon, *Herzl*, Nueva York, 1975, constituye, como cabría esperar, una lectura apasionante, pero un poquito trasnochada; Ernst Pawel, *The Labyrinth of Exile. A Life of Theodor Herzl*, Nueva York, 1989, es la más sardónica y escéptica de las biografías, situándose en el polo opuesto de la obra clásica, pero excesivamente acrítica de Alex Bein (1934), pero al ingenio de Pawel se le escapa hasta cierto el fondo del tema que está tratando.

[16] *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, Raphael Patai, ed., Harry Zohn, trad. [ing.], Nueva York, 1960, 5 vols.

[17] Para Alkalai, véase Raymond Goldwater, *Pioneers of Religious Zionism*, Nueva York, 2009; Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea. An Historical Analysis and Reader*, Nueva York, 1976, pp. 102-105; Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Nueva York, 1981.

[18] Kornberg, p. 32 y ss.

[19] Para una obra excelente y llena de detalles sobre todo esto, véase Kornberg, pp. 67-71.

[20] Herzl, *Diaries*, I, p. 4.

[21] *Ibid.*, I, p. 3.

[22] *Ibid.*, I, pp. 27-28.

[23] Ran Aaronsohn, *Rothschild and Early Colonization in Palestine*, Gila Brand, trad. [ing.], Jerusalén, 2000; Judith Noemie Freidenberg, *The Invention of the Jewish Gaucho. Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*, Austin, 2009.

[24] Herzl, *Diaries*, I, p. 131.

[25] Cecil Bloom, «Samuel Montagu and Zionism», *Jewish Historical Studies*, 34 (1994-1996), pp. 17-41.

[26] Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, Nueva York, 1956.

[27] Theodor Herzl, *The Jewish State*, Nueva York, 1946, p. 82.

[28] *Ibid.*, p. 76.

[29] *Ibid.*, p. 129.

[30] *Ibid.*, p. 156.

[31] Para el Londres judío y los primeros tiempos del sionismo, véase Geoffrey Alderman, *Modern British Jewry*, Oxford, 1958; Daniel Gutwein, *The Divided Elite. Economics, Politics and Anglo-Jewry, 1882-1917*, Leiden, 1992; Stuart Cohen, *English Zionists and British Jews. The Communal Politics of Anglo-Jewry, 1896-1920*, Princeton, 1982.

[32] Simon Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel*, Londres, 1978, pp. 145-147.

[33] Para Hechler y los sionistas cristianos, véase Gerhard Gronauer, «“To love the Jews”». William H. Hechler (1845-1931), der christliche Förderer des politischen Zionismus», en Berthold Schwarz y Helge Stadelmann, eds., *Christen, Juden und die Zukunft Israels*, Frankfurt del Meno, 2009; Shalom Goldman, *Zeal for Zion. Christians, Jews and the Ideal of the Promised Land*, Chapel Hill, 2008; Victoria Clark, *Allies for Armageddon. The Rise of Christian Zionism*, New Haven, 2007.

[34] Herzl, *Diaries*, I, p. 311 y ss.

[35] *Ibid.*, II, p. 579.

[36] Citado en Michael Berkowitz, *Zionist Culture and Western European Jewry Before the First World War*, Chapel Hill, 1996, p. 17.

[37] Herzl, *Diaries*, II, p. 580.

[38] *Ibid.*, II, p. 581.

[39] Para Ahad Ha'am, David Vital, *The Origins of Zionism*, Nueva York, 1980, p. 187; véase también el brillante artículo de Hillel Halkin, «What Ahad Ha'am Saw and Herzl Missed», *Mosaic* (octubre de 2016), *online*.

[40] Halkin.

[41] Herzl, *Diaries*, II, pp. 727-728.

[42] Shlomo Avineri, «Theodor Herzl's Diaries as *Bildungsroman*», *Jewish Social Studies*, 5:3 (1999), señala que Herzl escribiría el nombre de Jerusalén de

esta forma solo durante el breve viaje que realizó a Palestina; Herzl, *Diaries*, II, pp. 738-739.

Notas explicativas

(1) «Marrano» era el término que utilizaban de forma despectiva los cristianos viejos para referirse a los nuevos, aludiendo a su consumo, sospechosamente conspicuo, de carne de cerdo, o a su secreta abstinencia. De un modo u otro, esta palabra venía a recordarles sus orígenes.

(2) En italiano el nombre que suele usarse para referirse a este personaje es Sara —o Sarra— Copio (o Coppio) Sullam, aunque también se dan las variantes Copia y Coppia. Así lo hacen la Enciclopedia Treccani (*Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*), equivalente más o menos a la española Espasa Calpe, y la mayoría de los estudiosos italianos, tanto para referirse a ella como a su familia. El autor, siguiendo al parecer a Don Harrán, editor y traductor al inglés de la obra de Sarra, *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice: The Works of Sarra Copia Sulam in Verse and Prose*, utiliza la variante Copia Sulam, que aparece en la firma de las dos únicas cartas que se conservan de la autora. (*N. de los T.*)

(3) Palabras pronunciadas por Shylock en *El mercader de Venecia*, acto III, escena I. (*N. de los T.*)

(4) El nombre Melech significa efectivamente «rey» en hebreo. (*N. de los T.*)

(5) *Bar mitzvá* («hijo del mandamiento») es la expresión usada para designar el momento (trece años y un día) en el que un niño hebreo alcanza la madurez y es considerado responsable de sí mismo ante la *halajá* o corpus de normas religiosas judaicas. (*N. de los T.*)

(6) El lord alcalde de Londres (Lord Mayor of London) es el alcalde de la

ciudad (*City*) de Londres y es también el presidente de la Corporación de la Ciudad de Londres. Esta función no debe confundirse con la del moderno alcalde de Londres (*Mayor of London*), cargo político que se ocupa de gobernar la región administrativa más amplia que incluye al Gran Londres. El lord alcalde es elegido cada año en el Common Hall el día de San Miguel (29 de septiembre). (*N. de los T.*)

(7) El 5 de noviembre se celebra en Reino Unido y en muchas de sus colonias una fiesta que conmemora con hogueras en las calles y fuegos de artificio el fracaso en 1605 de la Conjura de la Pólvora contra el rey Jacob I, capitaneada por Guy Fawkes, cuya efigie se quema durante los festejos. (*N. de los T.*)

(8) Importante centro de reunión de la capital de Inglaterra en los siglos XVII y XVIII, sede original de la Bolsa de Londres. (*N. de los T.*)

(9) Se trata de una canción infantil inglesa, utilizada también como acompañamiento de un típico juego de niños. Refleja, al parecer, el diálogo entre un acreedor y un deudor, personificados por las campanas de distintas iglesias de Londres. Los versos finales aludirían a la intervención del verdugo para castigar al moroso. Véase la nota del autor al final de la canción. (*N. de los T.*)

(10) Referencia a un personaje de la novela de Dickens *Oliver Twist*. Se trata de un receptor de objetos robados, que tiene a su servicio a toda una tropa de ladronzuelos. Presentado como un ser repulsivo, a lo largo de la obra lo llaman simplemente «el judío». (*N. de los T.*)

(11) El apellido de Jack «el Yesero», Lamb, significa en inglés «cordero». (*N. de los T.*)

(12) Se juega con los nombres bíblicos que llevan dos de los protagonistas del capítulo, Uriah («Urías») Phillips Levy y su primo Mordecai Noah («Noé»). La casa y el arca son elementos destacados en las respectivas historias de Urías y Noé. (*N. de los T.*)

(13) *Tin Pan Alley* es el sobrenombre de la música popular estadounidense desde finales del siglo XIX a mediados del XX. El «callejón de las Cacerolas de

Hojalata» era el nombre que se daba en Nueva York a la calle 28 Oeste, entre la Quinta y la Sexta Avenida, donde empezaron a agruparse los editores musicales a finales del siglo XIX. Los músicos tocaban el piano en plena calle y vendían sus partituras, que eran la principal fuente de ingresos de editores y compositores. Con artistas como Irving Berlin o Al Jolson, y gracias a su popularidad durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la música de *Tin Pan Alley* influyó en los precursores del rock and roll. (N. de los T.)

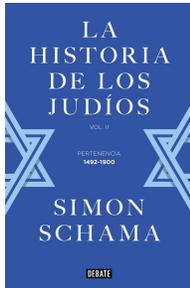
(14) En realidad Levy tenía sesenta y siete años por aquel entonces.

(15) *Lekha dodi*, «Ven, querido mío», es un cántico de la liturgia judía cantado en la sinagoga el viernes a la caída de la tarde con el fin de dar la bienvenida a la «Novia del sábado» antes del oficio vespertino. Se pide a un misterioso «querido» (a Dios o a un amigo) que venga a recibir al sábado, al que se llama «la Novia». (N. de los T.)

(16) *Herz* en alemán significa «corazón», de modo que traducido al alemán «Lobl» sería «Herzl». (N. de los T.)

(17) El chiste es intraducible. La pronunciación del nombre de Isaías en inglés (Isaiah) suena como «eye's higher» («tiene un ojo más alto»). (N. de los T.)

La esperada segunda entrega de la inteligente y apasionada cronología sobre el pueblo judío.



El gran proyecto de Simon Schama continúa y la historia judía está entretejida en la trama de la humanidad. Su búsqueda de un hogar donde una religión y cultura distintivas puedan nutrirse sin ser marginadas repentinamente adquiere una resonancia sorprendente en nuestra propia época de indigencia, vagabundeos, persecuciones y llegadas ansiosas.

El segundo volumen de La historia de los judíos cuenta las historias de muchos que rara vez figuran en las historias judías: no solo los rabinos y los filósofos, sino una poetisa en el ghetto de Venecia; un general en Ming China; un boxeador en la Inglaterra georgiana, un showman de la Biblia en Amsterdam; un profesor de sordos en la Francia del siglo XVIII, un compositor de ópera en la Alemania del siglo XIX. La historia se desarrolla en Kerala y Mantua, las colinas iluminadas por las estrellas de Galilea, los ríos de Colombia, las cocinas de Estambul, las tabernas de Ucrania y los campamentos mineros de California. Navega en carabelas, recorre las diligencias y los ferrocarriles, recorre las calles al amanecer de Londres con un paquete de ropa vieja, se arrastra junto con el resto del ejército en ruinas de Napoleón.

A través de la narración apasionada e inteligente de Schama, surge una historia del pueblo judío que se siente como si fuera la historia de todos, de la humanidad llena de detalles, esta segunda crónica arrojará nueva luz sobre un período crucial de la historia.

Reseñas:

«Una imagen fascinante, generosa, del obstinado y argumentativo milagro de la supervivencia judía contra todos los pronósticos... Schama ha presentado un caso elocuente y trascendental de por qué los judíos necesitaban un pequeño pedazo de tierra que pudieran llamar hogar.»

The New York Times Book Review

«Una lectura cautivadora y electrizante hecha por un hábil artesano literario, historiador cultural y guía turístico. Schama hechiza a sus lectores al presentar personajes pintorescos dignos de una novela de Charles Dickens... *La historia de los judíos* deslumbra con el arte y la alquimia de una novela de aventuras.»

Washington Post

«Magistral... maravillosamente rica... Excelente... En compañía de Schama -uno de los mejores escritores y pensadores de su generación-. Tenemos garantizado un guía tan perspicaz como elocuente.»

Daily Telegraph

Sobre el autor

Simon Schama es catedrático de historia y de historia del arte en la Universidad de Columbia y autor multipremiado de catorce libros de historia traducidos a veinte idiomas. Entre ellos destacan *Los ojos de Rembrandt* (2002), *Auge y caída del Imperio británico* (2004), y el primer volumen de *La historia de los judíos* (2015).

Sus columnas sobre arte para el *New Yorker* han sido premiadas con el National Magazine Award, y sus artículos periodísticos aparecen regularmente en *The Guardian* y el *Financial Times*. Ha escrito y presentado más de cincuenta series documentales para la BBC sobre temas tan diversos como la vida de Tolstói, la política estadounidense, la historia de los judíos y la historia del arte.

Título original: *The Story of the Jews, vol. II: Belonging. 1492-1900*

Edición en formato digital: septiembre de 2018

© 2017, Simon Schama

© 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2018, Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, por la traducción

Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

ISBN: 978-84-9992-881-4

Composición digital: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com

| Penguin
| Random House
| Grupo Editorial |

Índice

La historia de los judíos

1. ¿Podría ser ahora?
2. En tránsito
3. El maestro de los espectáculos
4. La hora del ruiseñor
5. Música y duelo
6. ¿Judíos sin sufrimiento?
7. Cohabitación
8. La corona
9. Confluencias de mentes
10. Judíos sin barbas
11. Judíos ciudadanos
12. Poh-Lin
13. Americanos
14. La modernidad y sus lamentos
15. Punto de inflexión
16. ¿Sería ahora?

Glosario

Otras lecturas

Ilustraciones

Relación de ilustraciones

Agradecimientos

Índice alfabético

Notas

[Sobre este libro](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)