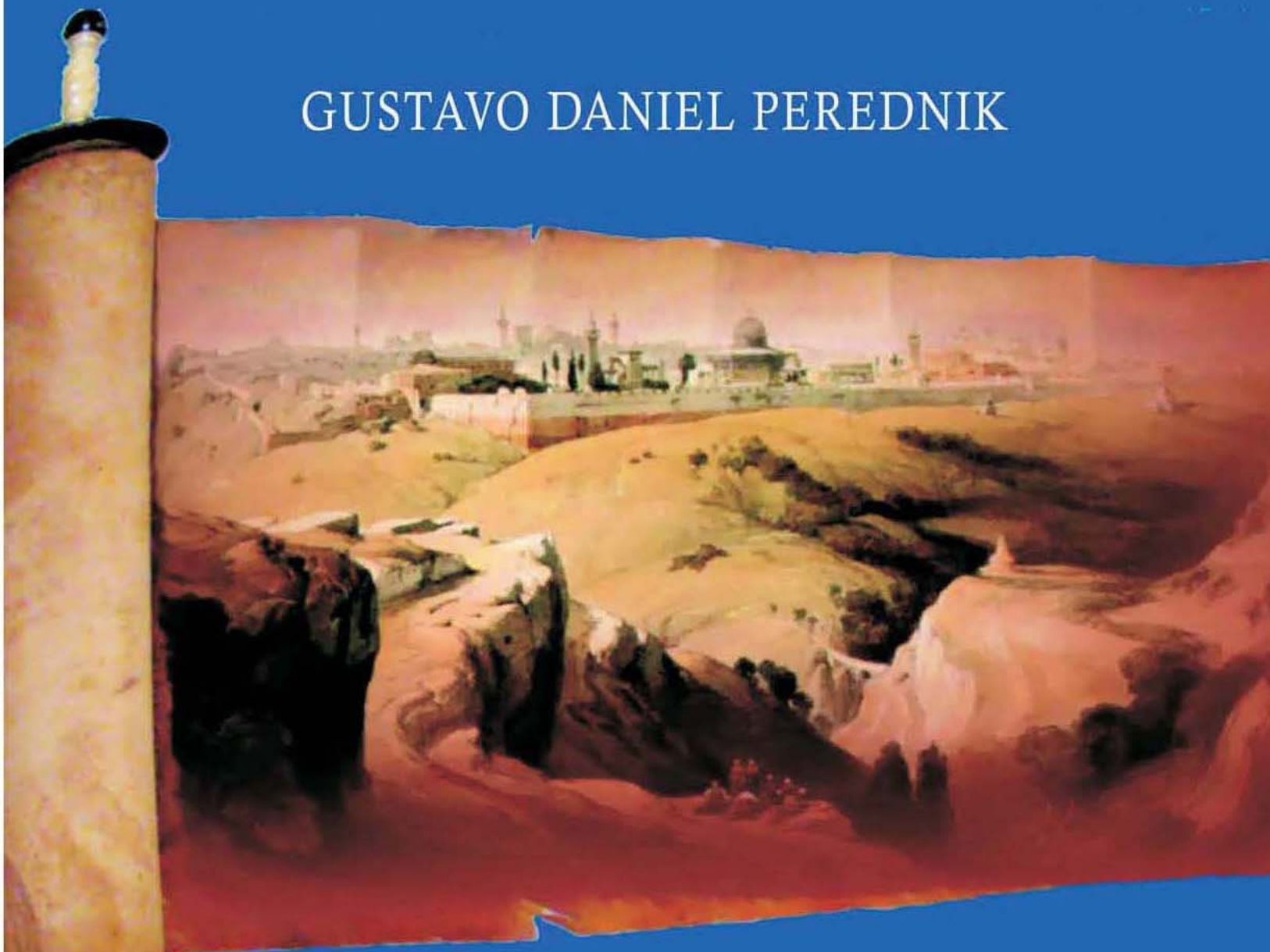
GUSTAVO DANIEL PEREDNIK



LA PATRIA FUE UN LIBRO

La Biblia, su legado, su pueblo y su tierra hasta 1880

UNIVERSIDAD ORT
Uruguay

La patria fue un libro

La Biblia, su legado, su pueblo y su tierra hasta 1880

Gustavo Daniel Perednik

Ediciones Universidad ORT Uruguay
2010

El ingreso de este libro a imprenta coincidió con el fallecimiento de mi maestro el rabino Mordejai Edery z”l. Vaya su publicación en homenaje póstumo a alguien para quien la patria fue un Libro.

GDP

ÍNDICE

Prefacio 7

Primera parte: El libro

1. El ubicuo Tanáj 13
El problema de la Biblia

2. Mímesis 19
La narrativa bíblica

3. Samuel 25
La política

4. La democracia 29
Los demás libros narrativos

5. Contexto del Tanáj 35
El Libro de las Guerras del Señor

6. Los géneros bíblicos 39
Masoretas, pedagogos

7. La poesía bíblica 45
Características singulares

8. El salterio 51

Segunda parte: La civilización

1. La Biblia en la poesía 57
Los clásicos

2. La pintura y la música 65
Ezequiel
La música

3. Tres grandes obras 71
Judas Macabeo
Va Pensiero
Jerusalem

4. La filosofía 79
Hobbes y Kierkegaard

5. La moral 85
La elección

6. La ecología 93
Preservar la armonía

7. La ciencia 99
El creacionismo

8. La evolución 105
Los seis días
El darwinismo

Tercera parte: La patria

1. La Biblia como patria 115
La tierra

2. El veto 119
Diez posturas

3. El Retorno 125
La tierra como libertad

4. Peregrinajes e inmigración 131
El origen del sionismo

5. Los macabeos 137
Jánuca

6. Rabí Yehuda Haleví 143
La fuerza impulsora

7. El milenarismo judío 149
Los años 40 de cada siglo

8. Trescientos rabinos 153
Una derrota providencial

Cuarta parte: La Restauración

1. La revitalización 161
Desde Italia
Pseudomesías y Sanedrín
Safed rediviva

2. El Restauracionismo 171
La Inglaterra de Cromwell

3. Manasés Ben Israel 177
Pimpollos restauracionistas
La Esperanza de Israel
Las estelas de Manasés

4. La aliá mística 187
Tiberíades

5. Mujamad Alí 195
La efervescencia hacia 1840

6. El Affaire de Damasco 203
Secuelas del affaire
La historia se acelera
Ranák y Graetz

7. La guerra de Crimea 211
La Sociedad de Lorje

8. Grandes obras literarias 221
La última novela

Fotos de los portales:

Página 11: Primera parte "El Libro": La Torá
http://www.freewebs.com/camiloezagui/tora.jpg

Página 55: Segunda parte "La Civilización": Giuseppe Verdi
http://www.myverona.com/fotocomuni/pa_23/390/img23-01-1.jpg

Página 113: Tercera parte "La Patria ": La Torre de David
http://farm1.static.flickr.com/32/48733847_115a82d8a6.jpg

Página 159: Cuarta parte "La Restauración": La Guerra de Crimea
http://www.jverne.net/articulos/epolitico06.jpg

PREFACIO

Me tienta sentir este libro como el corolario de dos costumbres de mi familia.

Mi esposa Ruth y yo solemos pasar con nuestros hijos la noche de Tishá be'Av (la conmemoración de la destrucción del Templo de Jerusalem) en el Herodión, los restos de la imponente fortaleza construida por Herodes en el año 20 aec, y que sirvió de base a los rebeldes de Bar Kojba en el 135.

El Herodión no está ubicado lejos de nuestro hogar en Israel, y junto a centenares de personas escalamos anualmente la colina, donde se reúnen los caminantes para escuchar las *kinot*, los conmovedoras poemas lúgubres del profeta Jeremías y de autores medievales, bajo el mismo cielo que cobijó a los últimos defensores de Judea hace dos milenios.

El otro hábito familiar es nuestra visita a museos históricos sobre la conformación del Estado moderno. Específicamente, en abril de 2009 recorrí el Museo de Rosh Pina Ha'Atiká, en el que se exhibe una muestra fotográfica de la Primera Aliá[1], gesta que despierta una fascinación especial.

El grupo Bilu protagonizó esa primera gran ola inmigratoria constructora de Israel, desde que catorce de ellos desembarcaron en sus costas, el 6 de julio del año 1882.

Su abnegación y entereza son conocidas. Lo que casi nadie recuerda es que, cuando esos jóvenes buscaron el versículo bíblico más apropiado para dotarse de nombre, antes que "Bilu" habían elegido "Davio", siglas tomadas

[1] La palabra "aliá" y su plural "aliot", que será muchas veces utilizada, se refiere a la inmigración judía a la Tierra de Israel. A ésta denominaremos indistintamente Éretz Israel, Palestina o Israel.

del Éxodo 14:15: "Habla a los hijos de Israel, y que vayan". Esa máxima fue cuestionada por un motivo muy simple: no se veían a sí mismos como los que "hablan" a los israelitas para que "vayan", sino que enfatizaban la autorrealización: "¡id e iremos!" Por esto adoptaron finalmente las siglas "Bilu": "Casa de Jacob, id y vayamos" (Isaías 2:5).

Aun cuando la gesta de la Primera Aliá es emocionante, en general vemos al moderno Estado de Israel como el resultado de la Segunda Aliá: la de la industria, el desarrollo agrícola y los kibutzim. O si no, como la creación de la Tercera Aliá, su intrepidez y desconcierto, a los que cantó Isaac Lamdan en su poema *Masada*.

La Primera Aliá ha quedado algo rezagada en la conciencia colectiva del israelí contemporáneo. Lo he sentido también en agosto de 2006, cuando los Perednik pasamos en familia nuestras vacaciones en la Alta Galilea, y visitamos un museo en el centro del valle de Hula. Se ubica en Yesud Hamaalá[2], que es cronológicamente la cuarta población del Israel renacido, fundada en 1883[3].

En la aldehuela de Ajuzat Duvrovin hay un museo de la inmigración a esa zona, en donde se exhiben las penurias de cuarenta y dos familias de Mezeritch en Polonia. Compraron tierras en 1883 y en la primavera de 1884 siete de ellas se instalaron. Las acosó la malaria, la infertilidad de la tierra, el inhóspito pantano, los robos, el trabajo abrumador. Aunque muchos murieron, no abandonaron el lugar. En este volumen, no hablaremos de ellos.

La misma admiración ante esa férrea voluntad puede sentirse en el Museo de los Biluím, en Gedera. Los pioneros de la Primera Aliá llegaron entre 1882 y 1904 y llegaron a ser unas 25.000 personas. Tampoco a éstos nos referiremos.

Más detalles se exhiben en el Museo de la Primera Aliá, en Zijrón Yaakov, ubicado en el llamado "Edificio de la Administración" que hiciera construir el Barón de Rothschild en 1892, y que fue en su época el edificio más grande y magnífico de Israel, en el que en 1903 tuvo su primera cita la *Agrupación de Maestros Hebreos de la Tierra de Israel*. No son aquí nuestro tema.

[2] Un poblado de unos 700 habitantes, que toma su nombre de Ezra 7:9.
[3] Después de Petaj Tikva, Rosh Pina y Rishon Le'Tsion.

Todos esos eventos heroicos han quedado excluidos del marco de este libro. Porque para escribirlo he intentado imaginar a esos pioneros no como los primeros de la maravilla que vendría, sino como el resultado de una concatenación de eventos del pasado más remoto: una serie menos conocida que ulteriormente los trajo a Israel. Lo que narramos en este volumen es el corolario de la Biblia, de la patria que fue un libro.

Por ello, debatimos con la Directora General de ORT, mi amiga Charlotte de Grünberg, qué autores incluir en la parte literaria, y finalmente decidimos excluir a la mayoría de los que escribieron después de 1880. A pesar de que valía mostrar la influencia de la Biblia en Joyce, Borges, Juana de Ibarbourou, Thomas Mann y varios otros, coincidimos con Charlotte en concentrarnos homogéneamente en la presencia del Libro y su país hasta el siglo XIX.

Éste es el quinto libro con cuya publicación me honra la Universidad ORT Uruguay, que está a la vanguardia de las universidades del país.

Agradezco a Charlotte su permanente apoyo a mi trabajo, y al Coordinador de Estudios Judaicos de ORT, David Telias, por su profesionalidad y calidez en la organización de los cursos y edición de los libros.

Tampoco en éste he podido eludir el hechizo de una distribución ajedrecística de capítulos: cuatro partes de ocho capítulos cada una.

En todos los casos anteriores, escribir los ensayos significó básicamente volcar los temas de los cursos dictados en la universidad. Así fue tanto en la trilogía de pensadores judíos que forjaron Occidente (2004-2007), como en *Violín a cuestas* (2008).

En esta ocasión, la exigencia fue mayor, ya que hubo que combinar los contenidos de un modo distinto, tomando un poco de distancia del curso dictado.

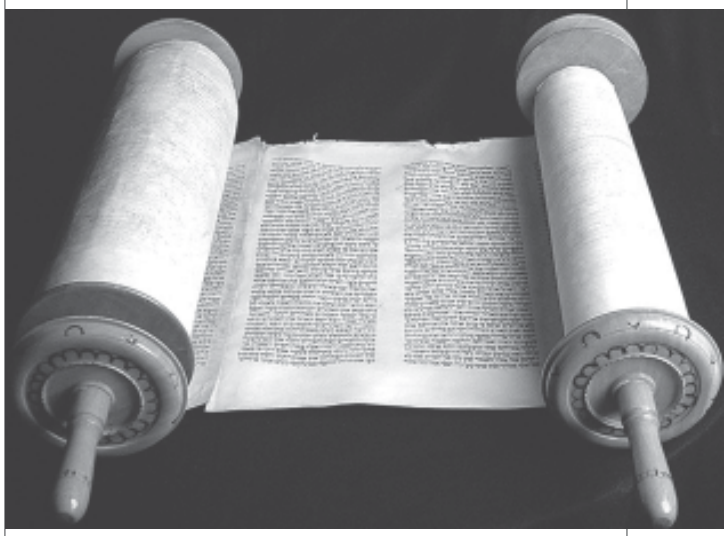
Como dije, en mucho ayudó el recuerdo de la visita a los museos mencionados. Mientras redactaba este libro, una visita a una casa histórica adicional me inspiró para enfatizar ciertos aspectos. En efecto, en mayo de 2009 tuve la ocasión de visitar en Colombia la cárcel de la Inquisición en Cartagena de Indias, donde estuvo prisionero uno de los protagonistas de este ensayo. Me pareció apropiado relatar aquí el detalle de sus experiencias.

En suma, el desafío fue presentar a la Primera Aliá no como la pionera de las grandes hazañas, sino como la culminación de gestas pequeñas. De aquellas que tuvieron lugar en el Herodión y que se exponen en muchos capítulos de este texto. También ellas, como todo, comienzan en la Biblia.

G.D. P.
Jerusalem, Tamuz de 5770, junio de 2010

PRIMERA PARTE

El libro



CAPÍTULO 1

El ubicuo Tanáj

Desde el comienzo un pajarito me contó que no hay nada nuevo bajo el sol: no sólo de pan vive el hombre, ni por su espada. Somos guardianes de nuestro hermano y no del becerro de oro. Pongamos la casa en orden con el sudor de nuestra frente. La escritura está en la pared; comer, beber y alegrarnos porque todo tiene su tiempo, y… Punto.

Vale un solo párrafo con una docena de locuciones conocidas en la mayoría de las lenguas, para intuir la presencia de la Biblia en nuestras vidas. Todas y cada una de las expresiones incluidas son bíblicas, y podríamos continuar sin pausa: hágase la luz, bálsamo de Guilad, torre de marfil, tiempo de curar, jardín del Edén, dedo de Dios, ciudad de refugio, jeremiadas, elegir la vida, zarza ardiente, falso profeta, jaula de los leones, día del juicio, tierra prometida, chivo emisario, ojo por ojo, Matusalén, sodomía, polvo y cenizas, espadas en arados, fruto prohibido, caída de los poderosos, amar al prójimo…

Y esto no sería lo principal, ya que en las decenas de voces mencionadas la influencia del lenguaje bíblico es directa, como lo es en las palabras que fueron incorporadas a los vocabularios de cientos de lenguas y de pueblos: aleluya, amén, gólem, hosanna, jubileo, leviatán, maná, mesías, pascua, sabático, serafín.

En la mayoría de los casos el influjo es más indirecto, la presencia del antiguo hombre hebreo y su cosmovisión es inconsciente. Es un fenómeno por cierto muy interesante.

Por ejemplo, *kirios* en un contexto griego no es un término religioso: significa "dueño, jefe". Cuando los traductores de la Biblia eligieron esa palabra para verter a la Septuaginta el tetragrama (el nombre divino), *kirios* dejó de

significar meramente dueño. Tuvo una transfusión semántica del hebreo y pasó a implicar un dominio universal. Sorprendentemente, debajo del griego, la semántica era hebrea. Al latín pasó a ser *dominus*, y así el hebreo penetraba inadvertidamente en todos los idiomas.

Lo mismo ocurrió con muchos otros términos hebraicos, que eventualmente fueron traducidos a "bendición", "profeta", "paraíso" y otros. De este modo, por vía del griego y del latín, expresamos en muchas lenguas, sin saberlo, contenidos hebraicos.

Lo explica el lingüista Antoine Meillet en su ensayo sobre *La influencia de la Biblia Hebrea en las lenguas europeas* (1928): "Entre nuestras palabras y frases más comunes, muchas no muestran signos del hebreo, pero sin el hebreo no habrían llegado a nosotros, o habrían tenido un significado bien distinto del que portan"[1].

La Biblia Hebrea o Tanáj permanece en el sustrato de nuestro lenguaje y de muchas otras facetas de nuestras vidas. Forja una buena parte de nuestras ideas y narrativa. Es sin duda el texto más influyente de la humanidad, y es necesario conocerlo.

Se trata de una colección de veinticuatro libros, escritos a lo largo de mil años, que abarcan dos milenios de la vida de Israel. En 1455, se transformó en el primer volumen en ser impreso, y fue traducido a 1.850 lenguas y dialectos (para justipreciar el dato, considérese que el segundo libro más traducido[2] lo fue a unos 200 idiomas).

Se imprimieron de la Biblia casi dos mil millones de ejemplares; se publica a un ritmo de más o menos cinco millones por año, y vende anualmente cientos de miles de ejemplares. Ningún texto ha inspirado tanto ni ha sido tan citado. Hay más de un millón de obras sobre la Biblia.

Ningún libro ha definido moral y filosofía, ni concitado la atención de las artes y la ciencia, de la arqueología y la historiografía, e incluso de las disciplinas más avanzadas como la informática.

En efecto, el Código Bíblico (que intenta hurgar en la Torá un código oculto

[1] En *El legado de Israel*, Oxford, 1928, en inglés, páginas 476-477.

[2] Las *Obras Completas* de Lenin.

que revelaría el devenir de la historia), irrumpió en 1994 en el mundo académico a partir de que su tesis fuera publicada en *Statistical Science*[3], enseñando fascinantes aspectos del Pentateuco a los que sólo puede accederse desde ciertos programas de computación. Lo iniciaron en Israel un grupo de matemáticos, entre ellos Michael Drosnin, cuyo libro sobre el tema fue publicado en 1997, y recibió legitimación por parte de académicos como Robert Aumann (Premio Nobel de Economía en 2005).

El Tanáj tan estudiado y abordado abre majestuosamente: "En el comienzo creó Dios los cielos y la tierra…", célebres palabras que pueden leerse como un texto teológico, poético, filosófico, y más. Incluso, admirablemente, es el único texto antiguo que aún puede ser revisado desde el punto de vista científico. Su inevitable multiplicidad de lecturas conlleva a la perennidad del texto.

Ubiquemos al libro en su contexto histórico, el del antiguo Israel, donde si bien hubo ambiciosos proyectos industriales, éstos quedaron rezagados por la palabra escrita. Ni la fundición de cobre que el rey Salomón hizo construir a orillas del Mar Rojo, ni el acueducto en roca sólida erigido durante el reinado de Ezequías, pueden parangonarse en su perdurabilidad con la Palabra grabada. En Israel hubo, y hay, por sobre todo, un Libro.

Sólo él pudo superar a los vecinos imperiales de Egipto y Babilonia. Las enseñanzas éticas, mundanas y religiosas, redactadas con belleza y sapiencia deslumbrantes. Un texto que sintetiza la experiencia humana o que, al decir del poeta Enrique Heine en 1830: "Amanecer y ocaso, promesa y cumplimiento, nacimiento y muerte; todo el drama humano, todo en este libro de los libros".

Conocerlo es indispensable, pero presenta un problema.

El problema de la Biblia

Edward Flannery prologa su clásica obra acerca del odio antijudío, con una reflexión: hay un abismo entre la conciencia de los judíos y la de los no-judíos. Para los primeros, siglos de persecuciones y matanzas son parte de

[3] El artículo se titula *Secuencias de letras equidistantes en el libro del Génesis*; sus autores son Doron Witztum, Eliyahu Rips y Yoav Rosenberg. Sostiene que hay evidencia estadística de que información biográfica acerca de famosos rabinos aparece en códigos en el texto bíblico, siglos antes de que dichos rabinos hubieran nacido.

su conciencia histórica; para los segundos, la cuestión les parece planteada usualmente de modo exagerado, producto de una comprensible paranoia.

Una disonancia parecida ocurre con respecto a la ciudad de Jerusalem. Si es sagrada para tres religiones, algunos suelen plantear que no habría motivos para que la gobierne exclusivamente el judaísmo. La verdad es que el judaísmo no la gobierna –puesto que ni el rabinato ni una sinagoga administran la ciudad- sino el Estado del pueblo judío. La demanda judaica para con Jerusalem no es religiosa, sino *nacional.*

Un tercer distanciamiento es el relativo a la concepción de la Biblia, que también para el judío despierta automáticamente asociaciones muy distintas de las que tiene incorporadas el no-judío, las cuales siempre remiten a la dificultad de aceptar que la identidad judía no es meramente religiosa.

Permítaseme ejemplificarlo con una experiencia personal, durante una conferencia que dicté en 2003 en la universidad de Pontevedra en Galicia. Durante mi exposición cité la figura de Jesús, mencionando los aspectos que lo caracterizaron como un judío de su época.

Un estudiante me cuestionó que no es pertinente "atribuir a Dios particularidades de un grupo específico, debido a la universalidad del concepto". Yo insistí, y aclaré que su observación derivaba de una convicción católica que no era unánimemente aceptada. El estudiante me sorprendió cuando repuso que él no era católico sino ateo.

Quedé en la duda de qué malentendido se había producido en el diálogo, y durante mi almuerzo en La Grela, un amigo, sin proponérselo, disipó el equívoco. Cuando le participé mi extrañeza por el hecho de que alguien que no se considerara cristiano pudiera disputar una alusión a la judeidad de Jesús, mi amigo repuso: "pero aun no siendo católico, uno puede entender el concepto de Dios y rechazar su particularización".

Eureka. Lo que había ocurrido es que yo decía "Jesús" y mi audiencia escuchaba "Dios". Yo me refería a la figura histórica de Jesús de Nazaret, y quien me oía, impensadamente, entendía (también mi amigo) que yo hablaba de teología. No importaba cuáles fueran las creencias religiosas de quien escuchaba, la noción de la divinidad de Jesús está tan incorporada que, aun si no se cree en ella, se deduce automáticamente que ésa es la intención de quien lo menciona. Esta disonancia es clásica: la asociación que hace un judío con la figura de Jesús se reduce en general a lo esencialmente histórico;

para alguien inmerso en la cultura cristiana, el nombre mismo del nazareno se entenderá como referido a la divinidad.

Del mismo modo, durante los Encuentros de Filosofía de la *Fundación Gustavo Bueno*, en Gijón, hubo quien manifestara desagrado por el hecho de que en mis ponencias citara la Biblia: yo decía "historia" y algunos escuchaban "Dios".

En general, ésa es la discrepancia cognitiva que surge al hablar del Tanáj. Para un no-judío, la idea de que alguien "estudie la Biblia" podrá asociarse con sacerdotes, conventos, religiosidad, clero. Para un judío, esas asociaciones no son evocadas en lo más mínimo. En todas las escuelas judías, tanto de Israel como de la Diáspora (incluso en las escuelas profesamente ateas) se estudia diligentemente el Tanáj.

En Israel, la Biblia es motivo de investigación constante no sólo en institutos religiosos, sino en universidades y academias por doquier. Este país organiza los certámenes bíblicos internacionales y lleva a cabo seminarios y congresos sobre el tema. El idioma cotidiano de Israel es el de la Biblia, así como su calendario anual y festividades; también la geografía, que diera a cada lar y colina su nombre original, y la historia de las Escrituras, que se asume como propia.

En suma, la Biblia, para un judío, es la antología de por lo menos mil años de libros en los que se registra su antiquísima historia. Sumergirse en el Tanáj no tiene que ver necesariamente con teología ni con religión. Más aún: en las escuelas religiosas de Israel (en las que hay dos programas de estudios paralelos: uno de estudios religiosos y otro de estudios seculares o generales) la enseñanza de la Biblia, curiosamente, se ubica en la sección de *estudios generales.*

Los biblistas de entre los judíos no abarcaron especialmente a personas religiosas. Desde Spinoza[4] a Ben Gurión, abundaron los amantes del Tanáj que aprendieron en ella historia judaica, la belleza del idioma hebreo y su poesía, moralejas, ética, literatura sapiencial y mucho más.

Tal vez una parte de la diferencia de criterios resulte de que cuando un

[4] Ver el capítulo de Spinoza en nuestro *Grandes Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005.

judío habla de la Biblia, se circunscribe a lo que la cristiandad denomina "Antiguo Testamento". A diferencia del Nuevo Testamento, el Tanáj no es teológico sino histórico y nacional. Argüía Ernst Renan que la literatura *nacional* de los judíos, se había transformado en la literatura *sagrada* de los demás.

Si el *Martín Fierro* hubiera sido un libro sagrado para la humanidad, en el mundo se conocerían con detalles sus protagonistas, sus localidades geográficas, la idiosincrasia argentina. La sobrepercepción de los judíos deriva en buena medida, de ese protagonismo en la cultura que la Biblia le ha garantizado.
Y no se trata solamente de una antología de libros sagrados que contienen enseñanzas teológicas y éticas. Es la historia del pueblo de Israel que vivió en la Tierra de Israel. Un pueblo que expresa su fe, y narra su historia viendo en ella la mano de Dios, que la gobierna.

Empecemos pues con la índole de la narrativa del Tanáj.

CAPÍTULO 2

Mímesis

Erich Auerbach ha mostrado cómo la tradición literaria de Occidente es el resultado de la influencia bíblica. Su obra maestra, *Mímesis* (1949), comienza contrastando la estética de la Biblia con la de otra obra cumbre de la antigüedad: la de Homero.

Auerbach, filólogo y crítico literario judeoalemán, redactó su obra durante el exilio en Estambul que le impuso la Segunda Guerra, cuando fue expulsado de la Universidad de Marburg. Su título completo es *La representación de la realidad en la literatura occidental*[1] .

En *Mímesis* ("imitación" en griego) se destaca la Biblia como histórica y realista, frente a un Homero que transfigura lo real en una imagen idealizada y heroica, y dedica su atención privativamente a los más altos personajes.

Dos tendencias caracterizan la historia de la literatura: una, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser. Otra, la realista, de raíces bíblicas, que finalmente prevalece.

El primer capítulo de *Mímesis, La cicatriz de Ulises,* es el más célebre. En él Auerbach compara la atadura de Isaac con el regreso de Ulises[2] , y se vale del paralelo para ilustrar sobre la profundidad psicológica de las figuras bíblicas. Éstas dan una impresión histórica; no como en la obra homérica, más cercana a la leyenda, en la que Homero transmite detenidamente todos los detalles y conjuga todas las acciones en presente simple.

---

[1] *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Es un estudio de literatura comparada que recorre la evolución del concepto de "imitación de la realidad" en la literatura occidental desde Homero hasta los modernos, pasando por Petronio, Boccaccio, Montaigne, Rabelais, Shakespeare, Cervantes, Voltaire, Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola y Proust.

[2] Génesis 22, donde Abraham parece dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac, es comparado con el libro 19 de la Odisea de Homero, en el que Ulises finalmente regresa de su largo viaje de veinte años.

El Tanáj, que deja abierta la profundidad psicológica de los personajes, reivindica la verdad: sus muchas omisiones determinan que se trata del único mundo posible, en el que Dios es el gran organizador. Cabe adentrarnos en uno y otro texto.

Después de veinte años de ausencia y aventuras (diez de ellos en la guerra de Troya y diez de ellos de "odisea") Ulises retorna a su hogar en Ítaca; ve a su esposa Penélope rodeada por pretendientes que la creen viuda. Esconde su identidad, pero ésta es revelada cuando lo atiende la anciana nodriza Euriclea, quien lo cree un mendigo hasta que lava la pierna de Ulises, la toma entre sus manos, y palpa una vieja cicatriz que reconoce.

En ese momento, el texto se desvía en varios renglones para narrar el origen de la cicatriz. La digresión no intenta mantener al lector en suspenso, sino relajar la tensión. No quedan datos ocultos o tácitos.

En contraste, la historia de Abraham e Isaac aporta pocos detalles, y por ende crea suspenso y exige interpretación. Cuando el personaje bíblico habla, no lo hace para exteriorizar sus pensamientos, sino para apenas insinuarlos. Repasemos pues algunos de los párrafos más célebres de nuestra cultura:

> *Después de estos hechos Dios probó a Abraham, y le dijo: ¡Abraham! Y él respondió: Heme aquí. Dijo Dios: Toma a tu hijo, tu único, a quien amas, a Isaac, y vete a la tierra de Moriá, y elévalo allí en sacrificio sobre uno de los montes, el que yo te indicaré.*
>
> *Madrugó Abraham, aparejó su asno y tomó con él a dos de sus mozos y a su hijo Isaac; partió leña para el sacrificio, y se encaminó al solar que Dios le había indicado.*
>
> *El tercer día Abraham alzó su vista, divisó el lugar desde lejos, y dijo a sus mozos: Quedaos aquí con el asno; yo y el mancebo seguiremos, nos postraremos y regresaremos a vosotros.*
>
> *Abraham tomó los leños para el holocausto y los colocó sobre Isaac su hijo, y asió el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos.*
>
> *Se dirigió Isaac a su padre Abraham: Padre mío. Y éste respondió: Heme aquí, hijo mío. Preguntó Isaac: Aquí están el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el sacrificio? Abraham repuso: Dios proveerá el cordero, hijo mío. Los dos caminaban juntos.*

Llegaron al lugar que Dios le había indicado y Abraham construyó allí el altar, ordenó los leños, ató a su hijo Isaac y lo colocó en el altar sobre la leña. Abraham extendió su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo. Pero lo llamó desde los cielos el enviado del Eterno: ¡Abraham, Abraham! Y respondió: Heme aquí.

Y dijo: No extiendas tu mano contra el muchacho, ni le hagas nada; porque ahora sé que reverencias a Dios, ya que no me has rehusado tu hijo, tu único.

Abraham alzó la vista y vio un carnero trabado por los cuernos en un matorral; y lo tomó y sacrificó en lugar de su hijo.

Abraham denominó a aquel lugar con 'El Eterno proveerá', como se llama hasta hoy. Y el enviado del Eterno llamó una segunda vez desde los cielos: El Eterno ha jurado que por cuanto así has actuado y no me has rehusado tu hijo, tu único, te bendeciré grandemente, y multiplicaré en grande tu descendencia, como las estrellas del cielo y la arena de la orilla, y tu descendencia heredará el portal de sus enemigos.

Y en tu simiente serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque has escuchado mi voz.

El implícito escenario es el pasado de Abraham y la promesa divina para con él. Se omiten los detalles, ergo se entrevén diversos estratos de la conciencia y de los conflictos internos. Esta característica fue heredada por las letras occidentales.

Un segundo aspecto en el que la literatura moderna estaría más emparentada con la Biblia que con Homero es que los personajes de éste no se desarrollan; sus biografías son presentadas desde el comienzo y para todo el relato. En contraposición, los personajes bíblicos van respondiendo una y otra vez a la voz divina que los reclama, evolucionan.

Sin grandes soliloquios, el texto bíblico insinúa la compleja realidad humana. Esa técnica habría inspirado a las letras modernas, y a las novelas psicológicas de autores como Dostoievski, Proust y Joyce. Sus obras, según Auerbach, no habrían surgido en una cultura dominada por la narrativa helénica.

La narrativa bíblica

El primer libro del Tanáj nos relata tres grandes proyectos: Adán, Noé y Abraham. Entre cada uno de ellos hay diez generaciones.

Cuando el Talmud señala esa división[3] parece reconocer en cada una de esas biografías bíblicas un plan. En el primero, el hombre es creado para ser socio de Dios en la Creación, pero no queda clara la naturaleza de esa sociedad. Todos los hombres parecerían ser responsables de ese Pacto con el Creador: Adán es todos ellos; personifica un proyecto universal, y termina fracasando en el momento de ingerir del fruto prohibido.

Así el primer veto divino es transgredido, y con ello se muestra que el consorcio no prosperaba. La pre-humanidad ideal es expulsada del Edén, y comienza así la historia que conocemos. Naufragan nuevamente: caen en la corrupción generalizada, en la opresión de los "hijos de los dioses", y la humanidad perdida es destruida en el Diluvio universal.

Noé es el segundo gran proyecto, la segunda sección del Génesis. El pacto esta vez se forja no con todos los hombres, sino con los justos de entre ellos. Su símbolo será el arco iris. Parecía un plan más promisorio, puesto que rubrica solamente con la gente de valía, pero también fracasa cuando la ambición hace que los hombres construyan la Torre de Babel, y que consecuentemente les sean impuestas la dispersión geográfica y la diversidad.

La tercera sección del Génesis es la de Abraham, el tercer proyecto, nacido en la diversidad. Esta vez se trata de un individuo sin mérito personal previo: es elegido porque sí.

De esta elección se ocupará el libro del Génesis, y de cómo es heredada por el hijo de Abraham, Isaac, y por el hijo de éste Jacob, y por los hijos de éste por todas las generaciones.

En el Génesis dominan los tres temas básicos que se repiten a lo largo de toda la Torá: la Promesa, la Elección y la Alianza, por medio de la historia de una familia.

[3] En el Tratado de Avot 5:2.

En el segundo libro, el Éxodo, se trasciende esa historia individual, que ahora pasa a ser epopeya nacional: una que no se limita a grandes ideales, sino a cómo concretarlos expresamente en un terruño social. El Tanáj no se embandera en una moral platónica, sino en una ley que debe ser aplicada en una sociedad bien concreta.
Por ello es indispensable que, una vez que la ley se encarna en un pueblo, haya una tierra prometida. Si así no fuera, el judaísmo habría quedado en ideales muy nobles, pero no en lo que es: un modelo a llevar a la praxis. La Tierra de Israel es el marco para aplicarlo, y por ello es tan central en la Biblia. Éste es nuestro tema: cómo el Libro implicó para los judíos una tierra. Y de cómo la tierra fue el Libro, y el Libro la patria.

Eminentemente, la Biblia narra. Desde sus primeros versículos nos relata historias. Éstas abarcan dos series de libros narrativos: el Pentateuco y los Primeros Profetas[4], que juntos conforman en total nueve libros a saber: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel, y Reyes. En ellos se concentra la mayor parte de la narrativa bíblica.

Entre los muchos relatos incluidos en estas dos series, destaca un libro que constituye de por sí un cuerpo narrativo: el de Samuel, el más independiente de todos los libros históricos de la Biblia, que reseña el comienzo del reinado de Israel. A él nos referiremos en el capítulo siguiente.

Los otros libros narrativos, fuera de Samuel, son predominantemente religiosos, e intentan mostrar las dos caras del Pacto establecido en el Pentateuco entre Dios y el pueblo hebreo; Samuel, por el contrario, es cabalmente histórico.

El primer libro del Pentateuco, el Génesis (en griego "nacimiento, creación, origen") ó Bereshit (en hebreo "al principio") lleva, como todo el Pentateuco, la autoría atribuida a Moisés.

El Génesis cuenta el origen del mundo, del género humano y del pueblo hebreo, y la genealogía de toda la humanidad desde el comienzo de los tiempos. Sus contenidos abarcan la Creación, el relato de Adán y Eva y su

[4] Después del libro de Reyes, hay adicionalmente dos libros, que constituyen un epílogo de la literatura narrativo-histórica en la Biblia: *Esdras y Nejemías*, y *Crónicas*. Más que narrar, éstos reiteran lo relatado en las dos mentadas series (desde el Génesis hasta los Reyes). Su estilo es más de exégesis que de narración.

expulsión del jardín del Edén; la historia de sus dos hijos Caín y Abel y el fratricidio; la aparición de tribus; Noé y el Diluvio universal; la reconciliación con Dios y el nuevo pacto; la Torre de Babel; los patriarcas y matriarcas, y la historia de los hijos de las doce tribus de Israel; el exilio del pueblo hebreo en Egipto, y años más tarde su esclavitud.

En rigor, "Génesis" puede entenderse también como "prólogo", ya que la historia judía propiamente comienza con el Éxodo y, para este libro, cabe ver al Génesis meramente como un prolegómeno.

Los tres últimos libros del Pentateuco detallan la marcha por el desierto hacia la Tierra Prometida. Uno pone el énfasis en lo ritual (el Levítico); otro en lo épico (el de Números); el último en lo personal (el Deuteronomio): la despedida de Moisés con un repaso vivencial de lo ocurrido.

Después del Pentateuco, siguen los cuatro libros de los Primeros Profetas. El primero de ellos, el de Josué, relata la providencial conquista hebrea de la tierra; los otros dos (Jueces y Reyes) , cuentan las transgresiones de Israel.

Como dijimos, Samuel no. Es el máximo ejemplo de la epopeya en prosa, dedicado a la época más magnífica de Israel, al heroico período de acción: el de Saúl y David.

Si bien es cierto que también en Josué se narra el heroísmo de la época de la conquista, con todo, según señala Zvi Adar en *El relato bíblico* (1959), el protagonista es en este caso la divinidad, y ello hace que en Josué casi no haya héroes ni narraciones particulares.

Más épico que Josué es el libro de Jueces, pero su faceta heroica también termina por diluirse, porque finalmente desgrana la declinación de un pueblo dividido. Samuel, y sólo Samuel, es el libro heroico por antonomasia.

CAPÍTULO 3

Samuel

Samuel introduce la épica del pueblo hebreo: relata la inauguración de la monarquía, y omite concentrarse en decadencia o en transgresión. En ese sentido, el lector podría recibir la impresión equivocada a partir de los celebérrimos versículos de I Samuel 8:7:

> *"Danos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones. Y Samuel oró al Eterno, quien le respondió 'Escucha la voz del pueblo… pues no te han desechado a ti sino a Mí, para que no sea rey sobre ellos'".*

De este modo nace la monarquía en Israel, narrada desde la perspectiva biográfica de los dos primeros reyes: Saúl y David.

El nacimiento de Samuel (I Samuel 1) es una unidad independiente en el libro; son los primeros días del héroe que, como es habitual, manifiestan la cualidad que lo distinguirá de por vida: en este caso, su dedicación al Templo y al servicio divino.

Con la excepción del caso de Moisés (en cuyo nacimiento se revela que el peligro proviene de que le dé muerte quien sería su enemigo), los héroes bíblicos nacen en general de una mujer estéril (Isaac, Jacob, Sansón). También Samuel, pero en su caso, es la mujer la que clama por la ayuda divina, y no Dios el que la promete.

Lo importante en este relato es la voluntad humana. Por ello los ruegos de Janá son el centro del capítulo, y ella es su verdadera heroína, delineada con rasgos de profunda humanidad.

Más que en ningún otro capítulo bíblico, se ve aquí el valor de la plegaria. La de súplica al comienzo; después la de gratitud.

El libro alcanza su máxima tensión dramática entre la proclamación secreta de David como rey (I 16), y el momento en que éste es públicamente ungido (II 5). Ese lapso señala la declinación de un rey y el ascenso del otro, y a partir de entonces se iniciará el declive del mismo David.

Cuando los antiguos hebreos superaron su nomadismo no necesitaron de un gobierno terrenal, porque la teocracia mosaica cedió su paso a un sistema privativo del Israel antiguo: el de los llamados *Jueces*. Éstos eran líderes que surgían con un cometido delimitado (la autodefensa) y cuya legitimidad para conducir se desvanecía al cumplirse el objetivo.

Con todo, cabe precisar que en la Biblia la fuente inicial de soberanía es la voluntad del Creador: Él libera de la esclavitud; Él trae a los judíos a la tierra prometida para que creen allí una sociedad fundamentada en la Ley.

La política

Como hemos visto, cuando el pueblo hebreo reclama para sí un rey, Dios se resigna a esta necesidad como una afrenta a Su potestad. Eventualmente la monarquía le es otorgada a Israel como el resultado de una transacción divina, y la soberanía pasa a tener tres fuentes interrelacionadas: Dios, el rey y el pueblo.

Varios pensadores judíos, como Martin Buber y Yejezkel Kaufman, han valorado el sistema semianárquico de los Jueces que prevaleció en Israel una vez que el pueblo ingresó en la Tierra Prometida.

Entre esos pensadores, vale considerar a Frank Chodorov (1887-1966), quien presentó el rol de Samuel y el cambio de gobierno como una página crucial de la historia humana. Chodorov, quien difundiera en los EEUU el pensamiento miniarquista[1] , dedicó su ensayo *Nace un Estado*[2] a la relación de Samuel con el pueblo hebreo y la instalación de la monarquía.

El texto de Chodorov abre con un versículo del libro de los Jueces (17:6): "En esos días no había rey en Israel, y cada persona actuaba según su propio criterio", basado en el cual señala que ser libre es precisamente actuar de acuerdo con el criterio propio, y que la libertad era el modo de vida de los

[1] Chodorov fue el mentor de lo que dio en denominarse el georgismo, la ideología de Henry George.

[2] Es es el décimo capítulo de su libro *El ascenso y caída de la sociedad: ensayo sobre las fuerzas económicas que cimentan las institutciones sociales* (1959).

israelitas antes del arribo de los monarcas.

Con todo, había gobierno y controles sociales. El individuo se adaptaba a procedimientos regulares, para evitar que el accionar caprichoso de una persona redundara en un desastre para la tribu que marchaba unida. Lo que era necesario para ordenar la vida en grupo era provisto por la tradición; la sociedad era conservadora.

No por ello carecía de liderazgo: los Jueces, estimados por su sabiduría e integridad, gobernaban por lapsos limitados, por selección natural, y por consentimiento social. No tenían poder de coerción.

Chodorov indica que este tipo de gobierno duró unos cuatro siglos, comparables a la duración de la república romana. Su emblemático final se produjo, como vimos, cuando los ancianos de las tribus demandaron un rey. Se estaba pasando del pastoreo a la agricultura, y la propiedad de la tierra había cobrado una importancia que había faltado durante la gran migración. Ya habían penetrado el comercio, el capital y las transacciones financieras. La economía se había transformado.

La ocasión para la revolucionaria demanda de un rey, fue doble: la lucha contra los filisteos y la pérdida de fe en el propio liderazgo cuando los hijos de Samuel se desviaron. Para Chodorov, Samuel fue un político de primer nivel. Los israelitas habían perdido la autogestión, la integridad personal, el toque victorioso que los había llevado desde Egipto a la Tierra Prometida. Dios indica que se les dé lo que piden, pero deben saber que, cuando reconozcan su error, será tarde: en el momento en que un pueblo deposita su fe en el Estado y no en sí mismo, ya no podrá desprenderse de ese yugo.

Samuel cede ante la demanda popular: organiza la burocracia, la conscripción en lugar del voluntarismo; los funcionarios, una aristocracia estatal, y el gravamen.

Samuel ungió a Saúl, y los problemas de las tribus se multiplicaron. Los filisteos asediaban, había disenso interno. Los hebreos se rebelaron contra ello, pero Samuel sabía que una vez que el Estado había sido establecido no había retorno a la libertad.

Su visión, según la cual la monarquía es un retroceso político, encuentra en la Biblia predecesores y sucesores.

Moisés mismo puede considerarse como el inaugurador, si contrastamos

atentamente la bendición que da a las tribus de Israel (Deuteronomio 33), con la bendición que varios siglos antes diera Jacob a sus hijos (Génesis 49). Una de las diferencias notables es que, en efecto, Moisés soslaya la realeza que se había prometido a Yehudá, quien iba a ser el príncipe del reino de Judea.

Moisés se limitó a requerir que Yehudá "volviera a su pueblo y fuera asistido contra sus enemigos" (33:7), mientras Jacob había pedido que "domine a sus enemigos y que sus propios hermanos se inclinen ante él" porque "el cetro no se apartará de Yehudá, ni de entre sus pies el bastón de mando" (Génesis 49:8).

Moisés emprende así la tendencia a disminuir el poder de la monarquía. Lo sucederá Samuel, y a éste el juez Guidón: "No gobernaré yo, sino Dios"[3]. El impulso por rechazar el poder omnímodo es casi una antítesis de la historia política mundial, que trata de luchas constantes para obtener poder y no para limitarlo. La Biblia se yergue con ese mensaje que será recogido por el bardo quien, acaso inspirado en ella, escribió sus mejores tragedias en torno de la desenfrenada lucha por el poder: Macbeth, el Rey Lear, Otelo.

El nuevo rey, David, debió pelear por su designación. La lucha por el poder había penetrado en Israel. Las décadas de gobierno davídico permitieron cimentar el Estado, que se gestó durante la historia de los tres primeros reyes (Saúl, David y Salomón).

Salomón, el segundo hijo del rey David y de Batsheba, rigió el reino unificado de Israel durante varias décadas del siglo X aec. Fue el constructor del celebérrimo Templo de Jerusalem, cuya edificación demoró siete años. Los primeros cuarenta versículos del libro de Reyes enseñan acerca de él y sus dominios, en comarcas desde Egipto al Éufrates. Gran administrador, había logrado mantener intacto el reino, ejerciendo el comercio con varias naciones, lo que también aportó intercambios culturales que generaron en Israel una activa creación literaria. Fue aliado del rey fenicio de Tiro, Hiram, que contribuyó con materiales para el Templo.

Durante el reinado de sus sucesores, vibró el profetismo, con la exhortación a regresar a los viejos principios originales.

[3] Jueces 8:23.

CAPÍTULO 4

La democracia

Los versículos citados de Samuel son la semilla de la democracia en el judaísmo: *"no te han desechado a ti sino a Mí, para que no sea rey sobre ellos"*. Rechazar a Dios no tenía que ver con cuestiones de fe, sino de ley. En efecto, la teología no fue ni es central en el judaísmo. El imperativo de creer en Dios casi no aparece en la Biblia y, en cualquier caso, en forma muy tardía, sólo en las postrimerías de la época del Primer Templo[1].

Un valor mucho más importante que el de la fe, es el de la centralidad de la Ley, que en buena medida refleja el aporte judaico al valor moderno de la democracia. Para revisar esta idea, y las fuentes culturales en las que abreva, caben varios criterios.

El primero es el de la soberanía popular. Son democráticas las disposiciones que efectivamente responden a la voluntad de un grupo o nación; podrían encontrar su primera fuente en la *Carta Magna*[2], por la que el rey echó a andar la rueda de una serie de medidas que transformarían los privilegios de una minoría en derechos de todos los ciudadanos.

El desenfreno político es ejemplificado en el Tanáj precisamente por el hijo de Guidón, Avimélej, cuya campaña es relatada en el capítulo noveno del libro de Jueces[3].

Aunque Avimélej se ubica en la época de los Jueces, no fue Juez. No estuvo ligado a ninguna tribu sino a una ciudad –Shjem (Siquem, o Nablus), donde nació su madre, la mujer de Guidón.

---

[1] En el segundo libro de Crónicas 20:20.

[2] De Runnymede, 1215.

[3] Con 57 versículos, es uno de los capítulos bíblicos más extensos.

Cuatro versículos del capítulo 8 sirven de introducción a este relato aislado e independiente. Los israelitas proponen a Guidón, salvador de Israel, autoridad sobre ellos: "gobierna sobre nosotros". Guidón los rechaza alegando: "No gobernaré yo sobre vosotros, sino Dios".

El poder que Guidón desechara debido a su conciencia religiosa, es reclamado por su hijo Avimélej en el capítulo 9, que comienza cuando éste arrebata la autoridad haciendo matar a sus hermanos, y que concluye cuando el usurpador muere en batalla. Una mujer deja caer sobre su cabeza un pedazo de rueda de molino, y él le pide a su servidor que lo mate para evitar la vergüenza de haber sido muerto por una mujer.

El ascenso súbito de Avimélej y su no menos violenta decadencia reflejan el destino que espera al tirano. Como típicamente en las narraciones bíblicas, la trama es dirigida providencialmente para enseñar al lector que la historia no es arbitraria.

La primera mitad de este relato marca el ascenso (hasta el versículo 22), y luego se indica el comienzo del ocaso: "Y Dios envió un mal espíritu entre Avimélej y los nobles de Shejem, quienes lo traicionaron".

La primera parte de ese noveno capítulo resalta un motivo reiterado en relatos de diversas culturas: un niño que huye y se esconde, y eventualmente de él proviene la salvación. La dinastía de Guidón es destruida, pero Yotám sobrevive a la ruina[4].

Con todo, a Yotám no le cupo la misión concreta de ocupar el lugar del perverso, sino que el texto se conforma con que "la maldición de Yotám" se cumpla en Avimélej y los hombres de Shejém (57).

Yotam asciende a la cumbre del monte Grizim y allí personifica "la voz de Dios que clama a la ciudad" (según el profeta Mijá 6:9). Desde la cima, el hombre simple alza su voz, cual profeta, condenando el asesinato, la ingratitud y la injusticia.

En Yotám hay una condena a la monarquía en general, que se ve en el hecho de que sólo el hombre malvado está dispuesto a ser rey, mientras que

[4] Otro ejemplo bíblico es el niño Ioash hijo de Ajaziá quien se salva de Ataliá, según narra el Segundo Libro de Reyes 11:1

el individuo piadoso sólo quiere vivir su vida tranquilamente. Al corrupto, por el contrario, lo atrae el poder.

El versículo 24 presenta la moraleja final: "La violencia de los setenta hijos de Yerobaal debía recaer con su sangre sobre su hermano Abimélej que los mató, y sobre los habitantes de Shejem que lo apoyaron". En el mundo hay justicia y juez.

Los demás libros narrativos

Además del libro de Samuel, emblemático de la cuestión democrática, el Tanáj incluye cinco relatos extensos. Tres de ellos son amplios (José, Absalón, y Ester) y dos son más acotados (Jonás y Ruth).

Zvi Adar considera que los relatos de José y Absalón son los máximos logros de la narrativa bíblica. El primero se extiende por varios decenios; el segundo abarca un lapso más breve: el dramático episodio de la rebelión.

En contraste con los cuatro capítulos del relato de Absalón[5], los catorce del de José[6] refieren una época lejana, y no entran en detalles al no ser narrados por un protagonista de los hechos.

La historia de José y sus hermanos incluyen algunos de los párrafos más conmovedores de las letras universales. Así ha llamado Walter Scott al ruego de Yehudá ante José intentando salvar a su hermano Benjamín[7]:

> *—No sabemos qué decir, señor mío. Ninguna excusa valdrá. ¿Cómo habremos de demostrar nuestra inocencia? Dios ha puesto al descubierto la maldad de estos siervos vuestros. Aquí nos tiene usted: somos sus esclavos, nosotros y el que tenía la copa.*
>
> *—Jamás actuaría de ese modo —respondió José—. Sólo será mi esclavo aquél en cuyo poder estaba la copa. En cuanto a ustedes, regresad tranquilos a la casa de vuestro padre.*
>
> *Entonces Yehudá se acercó a José y le dijo:*

[5] II Samuel 15-18.

[6] Génesis 37-50.

[7] Génesis 44:16-30.

> *—Mi señor, no se enfade usted conmigo, pero le ruego me permita hablarle en privado. Usted es a mis ojos tan importante como el faraón… si yo regresara a mi padre sin el mancebo, seguramente mi padre, al no verlo, morirá de tristeza… Yo, siervo suyo, me he responsabilizado ante mi padre… permita usted que me quede como esclavo suyo en lugar de mi hermano menor, y que él regrese con sus hermanos… No soy capaz de ver la desgracia que le sobrevendrá a mi padre.*

La misma emoción sigue despertando el reencuentro de José con sus hermanos después de veinte años de separación (Génesis 45).

La historia de Absalón, en contraste, es de violencia palaciega. Recluta hombres contra su padre, al cabo de cuatro años lanza la rebelión, y se proclama rey en Hebrón. La narración recorre los altibajos de las batallas, la derrota de Absalón, y el duelo de David ante la muerte de su hijo. La narración se vincula tanto a la que la precede como a la que la sigue.

La precedente es el conflicto en la corte real debido al mal que le hiciera David a Batsheva y Urías (10-12). La transgresión de David se refleja en el de su hijo Amnón con Tamar (13), que trae como consecuencia la muerte de Amnón a manos de Absalón, y dicho asesinato deteriora las relaciones entre David y Absalón. El capítulo 14 describe los esfuerzos de pacificación, después de los cuales estallará la rebelión.

Finalmente, cabe una mención de los ciclos de relatos de la Biblia, que también son tres: Abraham, Sansón y Elías. Este último es la figura más dominante del libro de Reyes.

Toda esta narrativa se complementa con relatos aislados, entre los que son muy conocidos: la atadura de Isaac, la derrota de Avimélej, la maternidad de Janá, y el flirteo entre David y Abigail. Como ya nos hemos referido a los dos primeros, nos detendremos ahora en los dos últimos.

La historia de David y Abigail (I Samuel 25), ocurre mientras David está en el desierto huyendo de Saúl, con 400 hombres. Figura entre los dos relatos trágicos en los que David podría haber dado muerte a Saúl y prefirió evitarlo (I Samuel 24 y 26). En medio de la trágica red de relaciones entre Saúl y

David[8], el 25 es el único capítulo que introduce el elemento idílico (Abigail-David) y así quiebra la tragedia (Saúl-David).

A pesar de que el episodio transcurre en diez días, el ritmo es lento, con pausada introducción y detalle de conversaciones. David, en este capítulo, no es perseguido sino más bien perseguidor. Al iniciarse el capítulo, Abigail es la mujer de Naval; al concluirse, lo es de David.

Éste, que conduce una banda de salteadores cerca de la hacienda de Naval, pretende que se le abone un impuesto, según la ley oral que regía para los asentamientos agrícolas próximos al desierto. Naval se niega, y en lugar de ello Abigail sale con obsequios, y disuade a David de hacer la guerra. Repentina y providencialmente, Naval muere.

David interpreta su victoria sobre Naval como la del bien sobre el mal, y ve en Abigail un premio moral. Pero del texto no surge que la conducta de David fuera correcta, ni que la de Naval fuese condenable. Es que, finalmente, se trata de un relato liviano en el que, típicamente, el valor consiste no en la rectitud sino en la sagacidad práctica que se encarna en Abigail, del mismo modo en que la riqueza está personificada por Naval y la valentía por David.

El contraste no parece residir entre el bien y el mal, sino entre la inteligencia y la necedad. Más que para moralizar, el cuento viene a suavizar la tensión del relato de las relaciones entre Saúl y David.

[8] Desgranada entre los capítulos 16 y 31 del primer Libro de Samuel.

CAPÍTULO 5

Contexto del Tanáj

El pueblo hebreo fue consolidado en la Tierra de Israel durante la Edad de Bronce. Su prehistoria se remonta al momento en el que los ubaidianos se asentaron, hace unos seis milenios, en la fértil Mesopotamia, entre el Tigris y el Éufrates.

Se produjo entonces la revolución industrial del neolítico, la mayor transformación de la historia humana. Mil años después, penetraron en Sumeria tribus oriundas de una zona que abarca el Yemen y el Norte de Etiopía: los semitas.

Reemplazaron el idioma sumerio (que era único, sin vínculos con ningún otro) por el acadio, la más antigua de las lenguas semitas. Hacia el año 2300 aec, los acadios construyeron el primer imperio que registra la historia: el de Sargón el Grande, un rey descendiente de los semitas. Cuando el Estado sumerio llegó a su fin, cerca del 1800 aec, se produjo una era de grandes emigraciones.
La más importante fue la del patriarca Abraham hacia Canaán –registrada en el célebre capítulo 12 del Génesis- allá por el siglo XIX aec, que marca el inicio de la era patriarcal.

Los abrahamitas recorrieron la Mesopotamia, y luego apacentaron sus rebaños hacia el Oeste, hasta que eventualmente ingresaron en Canaán y lo conquistaron parcialmente[1] . En las etapas finales, descendieron a Egipto y regresaron constituidos en un pueblo con un objetivo claro.
Con respecto a la veracidad histórica del relato bíblico, ya nos hemos referido

[1] Según narra el capítulo 14 del libro del Génesis.

en *Violín a cuestas*[2] a las escuelas arqueológicas en pugna. El tema de discusión es la medida de confiabilidad del Tanáj como documento histórico. Minimalistas como Israel Finkelstein venían admitiendo que el texto bíblico es sublime aun si cubriera un período más breve del habitualmente aceptado, pero el hecho concreto es que los últimos años han revelado descubrimientos arqueológicos que una vez más validan plenamente la historicidad del Tanáj. Así, la arqueóloga Eilat Mazar de la Universidad Hebrea encontró en 1995 el palacio del Rey David, y en 2010 la muralla del Rey Salomón[3]. En 2009, el historiador Guershon Galil de la Universidad de Haifa logró descifrar enteramente la estela en hebreo más antigua existente, que muestra una cultura avanzada hacia el siglo X aec. La estela, grabada en lenguaje profético, incluye ocho palabras que sólo existen en idioma hebreo.
Adam Zertal, también de la Universidad de Haifa, descubrió el santuario que construyera Josué; sus actuales excavaciones en el Monte Eibal parecen otorgar un gran éxito a la escuela arqueológica tradicional, que corrobora a la Biblia.

El pueblo hebreo fue artífice de una gran creación en la antigüedad. Pequeño y rodeado de imperios, el antiguo Israel no destacó en logros arquitectónicos ni militares, sino por su palabra escrita, de profundidad y belleza sin parangones.

Esa creación escrita abarca una amplia literatura, una parte de la cual se ha perdido. Verbigracia, sabemos de varios libros que podrían haber conformado un material basado en el cual se escribieron partes de la Biblia, y a pesar de que aquellos antiquísimos libros no sobrevivieron, conocemos sus nombres porque son mencionados en la Biblia misma: el *Libro de las Guerras del Eterno*, el *Libro de la Rectitud*, y trece más[4]. El último es también

[2] *Violín a cuestas*, Universidad ORT Uruguay, 2008, páginas 25-26.

[3] Se trata de una muralla de 70 metros de largo y 6 metros de altura, además de la base de una torre y un trozo de edificio real, que pudieron datarse con certeza como de mediados del siglo X aec.

[4] El *Libro de los Reyes* (2 Crónicas 20:34), las *Palabras del Vidente Samuel*, las *Palabras del profeta Natán*, y las *Palabras del Vidente Gad* (los tres en 1 Crónicas 29:29); la *Profecía de Ajía de Shilo* y las *Visiones del Vidente Iedo* (ambos en 2 Crónicas 9:29); los *Hechos del profeta Shemaías* (2 Crónicas 12:15); el *Comentario del profeta Idó* (2 Crónicas 13:22); *Comentario del libro de los Reyes* (2 Crónicas 24:27); la *Historia de Uziáhu* (2 Crónicas 26:22); los *Hechos de Jozay* (2 Crónicas 33:19); las *Lamentaciones* (2 Crónicas 35:25); y el *Libro de las Crónicas* (Nehemías 12:23).

mencionado en los Primeros Profetas[5], donde se citan otros tres libros nunca hallados[6].

El *Libro de las Guerras del Señor*

El único de esos libros registrado en la Torá es *Guerras del Señor*[7], que es aparentemente un poemario sobre diversas batallas de Israel. Sus poemas tales como el Cántico del Pozo, podrían remontarse a una fuente que bien podría haber inspirado otros poemas bíblicos como el Cántico del Mar (Éxodo 15:1-18), el Cántico de Miriam (15:21), el Cántico de Moisés (Deuteronomio 32) y la Canción de Débora (Jueces 5).

Nos detendremos en este misterioso libro que goza de una rica exégesis. La cita bíblica de las *Guerras del Señor* es lacónica. Los hebreos habían cruzado el río Arnón, que marcaba el límite con el territorio enemigo de Moab y, ante la salvación divina a pesar de ese cruce, "se dice en el Libro de las Guerras del Señor: *Vaheb que está en Sufá y los arroyos del Arnón*".

Son sólo seis palabras (en castellano son diez), consideradas a veces como provenientes de un libro más amplio que abarcaría los versículos posteriores, también son poéticos: "De allí continuaron a Beer, el pozo donde el Señor dijo a Moisés *reúnelos y les daré agua* e Israel cantó este cántico (17-18): *¡Salta, oh pozo! A él cantad. El pozo que cavaron los jefes, que los nobles del pueblo hicieron con el cetro y con sus báculos*".

Por el contrario, otros exégetas consideran que *Guerras del Señor* no es un libro propiamente dicho, ya que no debería leerse *"el libro de"* sino *"el relato de"*; no se trataría de un título sino sólo de una descripción[8].

---

[5] En la batalla de Guivón (en la que Josué venció a la coalición de cinco ejércitos amorreos; Josué 10:12-13); y en la endecha de David a Saúl y Jonatán (2 Samuel 1:19-27). (En la Septuaginta hay una tercera cita del *Libro de la Rectitud*, en un poema atribuido al Rey Salomón, 1Reyes 8:12-13).

[6] *Hechos de Salomón* (1Reyes 11:41); *Crónicas de los Reyes de Israel* (la Biblia lo cita 18 veces en total, a partir de 1 Reyes 14:19, cada vez que se habla de la cronología de un rey de Israel); y *Crónicas de los Reyes de Judá* (15 veces, a partir de 1 Reyes 14:29).

[7] Números 24:14.

[8] Así sostiene Rashi, el principal comentarista medieval. Sin embargo, Ibn Ezra y Najmánides lo consideran un libro propiamente dicho, que narraba las guerras que habían mantenido los israelitas. Shadal también opina que no se trata de un libro sino de una cita, y varios se adhirieron a esta opinión.

Entre quienes entienden que las *Guerras del Señor* es un libro completo, e incluyen en él los párrafos que siguen a la breve cita (15-16), llegan hasta el llamado *Poema de los Refraneros* (27-30), por lo que la cita correcta debería ser más extensa:

> "Entonces Israel envió mensajeros a Sijón, rey de los amorreos, diciendo: *Déjame pasar por tu tierra. No nos desviaremos, ni por campos ni por viñedos, ni beberemos agua de pozo. Iremos por el camino real hasta que hayamos cruzado tus fronteras*. Pero Sijón no permitió a Israel pasar por su territorio, y congregó a todo su pueblo y enfrentó a Israel en el desierto… E Israel lo hirió a filo de espada y tomó posesión de su tierra… hasta la frontera con amonitas… Y habitó Israel en las ciudades de los amorreos… Por eso dicen los refraneros: *Venid a Jeshbón, sea edificada… Porque fuego salió de Jeshbón… ¡Ay de ti, Moab! ¡Estás destruido, Kemósh! Tus hijos están fugitivos*… Así habitó Israel en la tierra de los amorreos".

Como hemos visto, las palabras iniciales son escuetas y podrían circunscribirse a ser una mera aclaración geográfica: *Vaheb que está en Sufá, y los arroyos del Arnón*.

Pero hay otra posibilidad de lectura. El río Arnón era fronterizo, y cruzarlo implicaba riesgos y miedos, por lo que los israelitas victoriosos celebraron poéticamente su valentía, y percibieron en su salvación un milagro. Por ello, Rashi ofrece una explicación que cambia el significado, al leer: "Así como Dios los proveyó en Sufá, lo hizo también en los ríos del Arnón".

Para proceder a esa lectura, Rashi entiende que "Vaheb" es una forma verbal, y que "Sufá" es una alusión al Mar Rojo, por lo que el versículo señalaría que el milagro de la salvación divina se produjo tanto en el Mar Rojo como en Arnón.

Más allá de la vasta literatura perdida mencionada en el Tanáj, éste es el único texto del antiguo Israel que ha llegado a nuestras manos, siendo la obra más influyente de las letras.

CAPÍTULO 6

Los géneros bíblicos

La Biblia es una antología de diversos textos que fueron unificándose a lo largo de mil años de historia, surgidos en el seno del pueblo hebreo, y en su idioma.
Unos dos mil años después de que se escribieran sus libros más tempranos, Yehoshúa Salomon imprimió la primera edición de la Biblia, en 1488, en la ciudad italiana de Soncino.

Esa circunstancia agrega a la Biblia una singularidad: se trata de una obra que fue impresa milenios después de que fuera escrita, es decir en una época en la que adquirió características ausentes en el original, tales como puntuación, signos de cantilación, y divisiones internas.

La Biblia está escrita en hebreo (salvo algunos párrafos en arameo[1]), y su primera parte está dividida en 54 *parashot* o secciones. En el año 1205, Stephen Langton comenzó a difundir su división en capítulos, tomada de la Vulgata (la traducción latina). También la división en versículos fue difundida por cristianos a partir del siglo XVII.

La grafía hebrea recibió su forma a partir del abecedario canaaneo. Cómo era la antigua grafía hebrea puede verse en diversas estelas: Guézer (c. 1000 aec), Mesha (830 aec), y Siloé (700 aec). El Talmud atribuye a Esdrás el escriba el cambio de grafía.

De la época del Primer Templo (hasta el siglo VI aec) no se ha hallado ninguna versión de la Biblia. Los textos más antiguos del Tanáj fueron descubiertos con los Rollos del Mar Muerto, hallados a partir de 1947 en

[1] Dos palabras del Génesis, un versículo de Jeremías, y algunos capítulos de Esdrás y de Daniel.

una gruta situada en Qumrán. Se trata de una colección de casi 800 manuscritos en hebreo y arameo, que datan de los años 250 aec al 66 ec y que fueron probablemente escondidos debido a la revuelta judía contra Roma.

En cuanto a los géneros incluidos en el Tanáj[2], pueden clasificarse en cinco: narrativo[3], poético[4], el legal[5], profético[6] y sapiencial.
El profético es el corolario de la ruina político-social del Israel antiguo debido a un siglo de guerras contra su vecino septentrional, Aram, guerras que impusieron una búsqueda espiritual: el castigo divino purificaba a Israel[7].

Sequía, hambre, muertes, cautiverio, y desintegración, generaron una decadencia moral, que fue denunciada por el profetismo, un movimiento que vibró durante los tres siglos decisivos de la monarquía en ambos reinos (750-430 aec): desde Amós en el sur y Oseas en el norte, hasta Malaquías, el último profeta. El profetismo es un fenómeno único en la historia universal.

Los profetas clásicos vaticinan la caída de los dos reinos, consuelan a los exilados en Babilonia, y animan la empresa del retorno y la restauración en la Tierra de Israel.

Finalmente, el género sapiencial aparece en Israel cuando termina el movimiento profético, es decir: tras el exilio en Babilonia. Por ello se lo define como una literatura típicamente post-exílica.

El género sapiencial nació en forma de refranes y proverbios populares –como en el libro de Proverbios-, y culminó en un estilo filosófico que se da cabalmente en el Eclesiastés.

---

[2] Hemos enumerado los géneros bíblicos en nuestro capítulo sobre Isaías -el cuarto de *Grandes Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2004.

[3] Tanto el relato histórico, como se ve en los libros de Éxodo o Crónicas, como el legendario, que ya aparece en muchas partes del Génesis.

[4] Abarca tanto la poesía sacra, especialmente en el libro de los Salmos, como la secular, verbigracia en el Cantar de los Cantares.

[5] Destacado en normas elevadas y generales como los Diez Mandamientos, y en detalles reglamentarios como los del libro del Levítico.

[6] Los ocho libros de los profetas se subdividen en dos estilos: el de la profecía mántica o sibilina en los primeros cuatro libros; y el de la profecía clásica en los cuatro últimos, cuyos tres profetas majestuosos fueron Isaías, Jeremías y Ezequiel.

[7] Según el primer profeta, Amós, Dios permitiría la supervivencia del purificado "remanente de Israel" (5:5).

Fue introducido en Israel por el rey Salomón[8] , a quien la tradición atribuye la autoría de ambos libros mencionados, y quien habría propiciado escuelas de escribas capaces de utilizarlo y perfeccionarlo.

Exilio y restauración: vemos que el foco de la literatura de la Biblia es el vínculo del pueblo con su tierra. Precisamente, el apogeo de la literatura sapiencial comienza con el período persa, a partir de la libertad que reciben los cautivos de Babilonia de manos del rey Ciro (538 aec).

Los "sabios" reemplazan a los profetas como maestros del camino a seguir, tanto en lo que se refiere a las grandes cuestiones morales, como en Job, como para las preguntas últimas del sentido de la existencia, como en Eclesiastés.
Cuando concluye la monarquía, los sabios comienzan a declinar como lo habían hecho los profetas.

La literatura sapiencial se ocupa poco de cuestiones cabalmente religiosas: no trata de la relación del hombre con la divinidad, tan habitual en el resto del Tanáj, sino de la rectitud en la vida cotidiana. Lo hace por medio de sentencias, enigmas y parábolas.

Entre los libros sapienciales, Job emerge como un libro extraordinario. Nos enfrenta al dilema de por qué sufre la gente buena. Job pierde su fortuna, familia y salud, y a lo largo de todo el libro se esfuerza por comprender la infelicidad de los justos[9] .

Masoretas, pedagogos

Desde su redacción inicial hasta la aparición de la imprenta, el texto de la Torá fue transmitido de generación en generación por devotos copistas llamados masoretas (de "masorá" o tradición) quienes, sumidos en la reverencia que les inspiraba la palabra revelada, nunca osaron modificar ni una iota, ni aun cuando les pareciera que había un error en el texto.

[8] Existía desde antes en todo el Oriente, especialmente en el Antiguo Egipto. Uno de sus expresiones más difundidas es el libro de la Sabiduría de Ahikar (500 aec), hallado en las ruinas de Elefantina, que incluye los consejos de Ahikar a su sobrino.

[9] Nos hemos extendido sobre el libro de Job en dos capítulos de *Grandes Pensadores* (Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005): el tercero -*Salomón y la sabiduría*- y el octavo –*Maimónides y el racionalismo*.

Hubo diversos masoretas, notablemente Ben Asher, pero nunca hubo uniformidad absoluta entre los textos que iban copiándose.

Como a medida que pasaba el tiempo surgían masoretas menos diestros, hubo que corregir algunos excesos masoréticos como espacios en blanco innecesarios o adiciones irrelevantes que se incluían para llenar espacios poco estéticos.

Uno de los más destacados correctores de estos excesos fue Jacob Ben Jaim de Túnez[10] (1470-1538). Fue contratado en la imprenta de Daniel Bomberg (m. 1549) en Venecia, para editar una versión masorética que homogeneizara los muchos manuscritos existentes. La masorá de Ben Jaim fue impresa con la segunda edición de la Biblia de Bomberg, *Mikraot Guedolot* (la Biblia rabínica[11]) en Venecia, en 1525. Esta versión fue finalmente aceptada por todos.

La imprenta de Bomberg también publicó el Talmud más antiguo (1520) y unos 230 libros hebreos. Su clientela eran los exiliados de España y de Portugal que residían en Italia.

Aunque pueden considerarse muchos abordajes a la Biblia, hay cinco que destacan:

1) El abordaje religioso, que estudia al texto como la revelación de la voluntad divina y es el modo en que el judaísmo encara a la Biblia desde sus albores.
2) El abordaje nacional-crítico, que tiene un notable exponente en el educador Benzion Mosenson, quien sostuvo que el valor de la Biblia para un judío radica en que en ella, y sólo en ella, se revela una vida nacional completa, libre y digna. Mosenson creía que en lo pedagógico habría que enfatizar la profecía y su mensaje eterno por encima de lo legal.
3) El abordaje educativo, fijado antes de la Gran Guerra. Dos de sus exponentes fueron Haim Arie Zuta (1868-1939) y Josef Azariá, quienes consideraron que la Biblia era el material educativo por excelencia para insuflar en el espíritu del educando la aspiración de

[10] Su nombre completo era Jacob Ben Jaim Ibn Adoniáh.

[11] *Mikraot Guedolot* es el texto de la Biblia Hebrea con la traducción al arameo de *Onkelos*, y los comentarios rabínicos: la exégesis de Rashi, y, adicionalmente: Targum Jonatán (comentario a los Profetas), Rashbam, Abraham ibn Ezra, Radak, Rambán, Sforno y Siftei Jajamim.

justicia y ética; amor por la nación, sus ideales y sus héroes; la emoción religiosa por lo bueno y lo sublime.

4) El abordaje literario, o llamado humanista según Zvi Adar, referido a la actitud de pensadores modernos que enfatizaron el gozo estético de la lectura bíblica, una perla de la literatura universal.

5) El abordaje social, que verbigracia encarna Y. Banai en *Principios conceptuales didácticos en el estudio de la Biblia* (1954), en el cual se enfatiza el aspecto social de las leyes bíblicas y de las palabras proféticas.

CAPÍTULO 7

La poesía bíblica

Casi al final del Pentateuco (Deuteronomio 31:19) aparece el precepto de "escribir este poema y enseñarlo a los israelitas". Aparentemente, el poema a ser grabado y enseñado es el Cántico de Moisés (Deuteronomio 32) que ha sido considerado una síntesis metafórica de la historia judía: *Prestad atención, cielos, y hablaré, y escuchará la Tierra mi palabra*.

Así, Najmánides explica que "es llamado cántico porque los judíos los recitan melodiosamente, y está escrito en verso".

Pero la exégesis talmúdica[1] indica que el "poema" que debe ser transmitido es el Pentateuco entero, que habría sido denominado "poema"[2]. La cuestión fue elaborada hacia 1880 por el Rabí Naftalí Berlín[3], quien dedujo que la Torá es poesía por dos motivos: a) se trata de un género muy sintético que alude a mucho más de lo que dice explícitamente, y b) debe ser glosado por un entendido en la materia para evitar interpretaciones incorrectas.

Sea o no el Pentateuco un poema, la belleza de la poesía ínsita en la Biblia fue reiteradamente señalada.

En ese sentido, decepciona La *Antología de la Poesía Universal* (1978) de Luis Gregorich, que omite la poesía hebrea. Es obvio que en selecciones tan abarcadoras siempre primará el gusto personal del recopilador, por lo que no cabría reprocharle su exclusión de Snorri Sturluson, Lord Byron,

---

[1] En el tratado Nedarim 38a.

[2] Así también lo recoge Gershónides en su glosa (c. 1330).

[3] En la introducción al libro del Génesis incluida en su comentario *Haamek Davar*. Berlín (1816-1893), conocido por el acrónimo Ha'Netziv, fue el rector de la celebérrima yeshivá de Volozhin durante las últimas cuatro décadas en las que la academia funcionó.

Hermann Hesse o la literatura gauchesca. Pero la negligencia de saltear la poesía hebrea del Siglo de Oro Español chirría más, y la de omitir a Isaías, el rey Salomón, Débora y los otros poetas bíblicos, es inadmisible. El antólogo explicita la causa de su desatención: "Ya se sabe que la poesía más antigua de nuestra cultura ha sido creada por la sociedad griega"[4].

El hebraísmo, columna fundamental de nuestra cultura, ha sido con frecuencia omitido, o mal entendido retroactivamente como una especie de rama de lo helénico.

Jacques Bossuet, en 1681, citando los dos cánticos de Moisés[5] sitúa en los antiguos hebreos el origen de la poesía en su conjunto. Más aún, parece establecer aquí el comienzo del genio creativo.

El romanticismo inglés engendró grandes admiradores del hebraísmo, como los llamados "poetas del lago", Samuel Coleridge y Robert Southey. Coleridge confiesa que nunca pudo descubrir lo sublime en la literatura griega clásica: "La sublimidad es hebrea de nacimiento".

La poesía bíblica abarca el género secular (como en el Cantar de los Cantares) y el género sagrado (los Salmos). Sus características primordiales fueron exhaustivamente analizadas desde que el obispo inglés Robert Lowth publicara *Sobre la Poesía Sagrada de los Hebreos*[6] (1754), siendo el primero en revelar la estructura poética de los Salmos y de gran parte de la literatura profética.

Una característica de la antigua poesía hebrea es que carece casi por completo de rima. Los pocos casos (como algunos versículos del Cántico del Mar[7]) son más un caso de aliteración que de rima propiamente dicha[8]. El fin del versículo 9 no deja de ser una excepción, cuando el enemigo de Israel exclama: *Timlaému nafshí/ arik jarví/ torishému iadí*: "Mi alma se saciará de ellos, desenvainaré mi espada, mi mano los destruirá".

---

[4] El lapidario dictamen soslaya una vez más las raíces hebraicas de la civilización occidental, sentenciado por un prestigioso intelectual que advierte precisamente sobre "el peligro de reescribir la historia" (diario *La Nación* de Buenos Aires, 11-7-06).

[5] Éxodo 15 y Deuteronomio 32.

[6] Fue su doctorado para la Universidad de Oxford, cuyo título original es *Praelectiones Academicae de Sacra Poesi Hebraeorum*.

[7] Éxodo 15:1-19.

[8] La asonancia en los finales de los versículos 15:2 "anvéhu" y "arromeménhu" es una rima casi inevitable desde el punto de vista gramatical.

Un recurso de la poesía bíblica es la sinécdoque: la referencia a una parte de algo para aludir al todo. Por ejemplo, "de Dan a Beersheba"[9] significa todo el país de Israel, de norte al sur[10]. Otro recurso es la serie de locuciones para enfatizar: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas"[11].

Recordemos un gran poema bíblico que fuera declamado por Winston Churchill en circunstancias particularmente dramáticas. Apenas unos días antes de que Alemania invadiera Rusia, cuando Inglaterra libraba su gran batalla contra el nazismo, el Primer Ministro inglés pronunció un discurso para la BBC de Londres[12] en el que decía: "oh, no, éste no es el fin del cuento. Las estrellas en su curso proclaman la liberación de la humanidad". Las palabras se basan en el Cántico de Débora[13], la profetisa y única mujer Jueza (cuarto Juez).

Es notable que la historia de Débora se narra dos veces: en los capítulos 4 y 5 del Libro de los Jueces, el primero en prosa y el segundo en poesía. El primero cuenta la victoria de las fuerzas israelitas dirigidas por el general Barac, de quien Débora profetizó que no lograría la victoria final sobre el general cananeo Sísera. Le cupo el honor a Yael, la esposa de un fabricante de tiendas[14].

La misma historia es versificada en Jueces 5, escrito poco después de los sucesos que describe, hacia la segunda mitad del siglo XII aec. Sería pues uno de los pasajes más antiguos de la Biblia y de la poesía hebrea: "Las estrellas en su curso libran la batalla desde los cielos".

En términos más generales, también el lema mismo de la BBC se inspira en la palabra bíblica: *"Nation Shall Speak Peace Unto Nation"*[15], "Las naciones hablarán paz unas con otras".

---

[9] I Samuel 3:20.

[10] Así lo utilizó Zeev Jabotinsky en su poema *Canción de los prisioneros de Acre*: "Desde Dan hasta Beersheba/ entre el desierto y el mar/ no hay palmo de nuestra tierra/ que sin sangre se pudiera libertar".

[11] Deuteronomio 6:5.

[12] El 16 de junio de 1941.

[13] Jueces 5:20.

[14] Yael mató a Sísera clavándole una estaca de la tienda mientras dormía.

[15] Es una paráfrasis de Isaías 2:4.

Débora estaba aparentemente casada con un hombre llamado Lapidoth (‘antorchas’), pero este nombre no aparece fuera del Libro de los Jueces y podría significar simplemente que la propia Débora tenía un alma "ardiente"; pronunciaba sus sentencias bajo una palmera de Efraím. Algunos aluden a ella como la madre de Israel. Tras su victoria sobre Sísera y el ejército canaanita hubo paz en la región durante cuarenta años. Aquel día cantó Débora, con Barac, hijo de Abinoam:

> *"Porque ha vengado las injurias de Israel, porque el pueblo se ha ofrecido voluntariamente, Load al Eterno.*
>
> *Oíd, reyes; estad, oh príncipes, atentos: Yo cantaré al Eterno, cantaré salmos al Eterno Dios de Israel. Cuando saliste de Seir, oh Eterno, cuando te apartaste del campo de Edom, la tierra tembló, y los cielos destilaron, y las nubes gotearon aguas. Los montes se derritieron delante del Eterno, en Sinaí, delante del Eterno Dios de Israel.*
>
> *En los días de Samgar hijo de Anath, en los días de Yael, los caminos ya no eran transitables, y los que andaban por las sendas apartábanse por senderos tortuosos. Las aldeas habían cesado en Israel, habían decaído; hasta que yo Débora me levanté, me levanté como madre en Israel".*

Características singulares

La característica más explorada por Lowth en el poemario del Tanáj es el paralelismo, que presenta varios tipos, a saber: sinonímico, sintético, antitético y climácico:

- Sinonímico, en el que la segunda línea repite la primera con palabras diferentes que tienen el mismo significado. Se ve por ejemplo en las palabras de Lémej: *Adá y Zilá, escuchad mi voz; vosotras esposas de Lémej prestad atención a mi discurso*[16] . O: *Escuchad, cielos, y hablaré; oiga la tierra la palabra de mi boca. Goteará como la lluvia mi enseñanza; destilará como el rocío mi razonamiento. Como la llovizna sobre la grama, y como las gotas sobre la hierba*[17] .

[16] Génesis 4:23.

[17] Deuteronomio 32:21.

O: *Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de Sus manos. Un día emite palabra al otro día, una noche a otra declara sabiduría*[18] . Y hay varios ejemplos más[19] .

· Sintético, en el que la segunda línea añade algo a la primera. *¿Quién ascenderá al monte del Eterno? ¿Quién se allegará a su lugar santo? El limpio de manos y puro de corazón, el que no ha elevado su alma a cosas vanas ni jurado engañosamente*[20] .

· Antitético, en el que la segunda línea contrasta con la primera. *Mi carne y mi corazón desfallecen; mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre* [21] , o *Un hijo sabio alegra a su padre; un hijo estulto apesadumbra a su madre* [22] .

· Climácico. Una línea tras otra van complementándose hasta lograr un clímax: *Aunque la higuera no florezca, ni en las vides haya frutos; aunque falte el producto del olivo, y lo labrado no dé manutención, y las ovejas sean arrebatadas de la majada, y no haya vacas en los corrales; con todo, me regocijaré en el Eterno y me alegraré en el Dios de mi salvación*[23] .

[18] Salmos 19:1-2.

[19] Isaías 2:4, Amós 5:24 y Miqueas 4:3.

[20] Salmo 24:3-4.

[21] Salmo 73:26.

[22] Proverbios 10:1.

[23] Habacuc 3:17-18. Hay otro ejemplo en Salmo 29:1.

CAPÍTULO 8

El salterio

El libro de los Salmos es el más extenso de la Biblia y quizás el más influyente.

Johann Herder opinó que valía la pena dedicar diez años al estudio del idioma hebreo, aunque más no fuera para leer en su original el esplendor del salmo 104. Se trata de un himno ecológico denominado *Barji Nafshi* ("que mi alma bendiga"), representante de lo que Herder calificaba de "la poesía más antigua, simple y sincera del mundo".

Los salmos han sido clasificados de maneras diversas, por ejemplo en los cinco modelos temáticos siguientes: salmos de alabanza, bien sean al Creador (verbigracia el 19), al Dios de la Historia (107) o al protector de Israel (47); de ruego (77); de memoria nacional (137); de fe (23); y de sapiencia (1).

El Midrash sugiere que las cinco secciones en las que el Salterio habitualmente se divide replican la división de la Torá escrita. Casi la mitad de los salmos llevan la leyenda "le-David" y parecen referirse a acontecimientos en la vida del rey: sus alegrías (como el 24 cuando acompaña el traslado del Arca a Jerusalem) y sus huidas (de Absalom en el 3 y del rey Saúl en el 57). Como además hay doce salmos que se atribuyen a su hijo y sucesor Salomón, es habitual la mención del libro como "Los salmos de David".

La belleza sería un parámetro sumamente arduo de aplicación al Salterio, porque todos sus capítulos exhibirían seria competencia.

El autor de estas páginas pudo sentir la maravilla de la poesía bíblica a fines de 1974, cuando el rabino Mordejai Edery nos enseñaba el *Barji Nafshi*, que estaba incluido con el resto de los salmos en la vastedad de su prodigiosa memoria.

El Salmo 127 reflejó la suprema dicha de los hebreos del siglo VI aec, cuando retornaron a su tierra después de medio siglo de exilio en Babilonia:

> *Cuando el Eterno hizo retornar a Sión del cautiverio, nos pareció como un sueño. La risa colmó nuestra boca, y nuestra lengua derramó alabanza. Los gentiles narraron las grandezas que obró el Señor para con nosotros. Magno es lo que nos has otorgado, Eterno; nos has alegrado. Haz volver nuestra cautividad, Señor, como los arroyos en el austro. Los que sembraron con lágrimas, con regocijo segarán. Aunque vayan llorando con su simiente, regresarán con regocijo portando sus gavillas.*

Hay términos del salterio llamativamente fascinantes. Por ejemplo "ve-anvéhu" conlleva una ambigüedad que permite traducirlo tanto "yo Lo exaltaré" como "yo seré Su residencia".

El siglo XIX produjo uno de las exégesis más notables del salterio: la del padre de la neoortodoxia judía, Shimshon Raphael Hirsch. En ella destaca el octavo salmo (que se lee durante la recordación de los difuntos) como inspirador educativo:

> *Oh Señor nuestro,cuán glorioso es tu nombre en toda la tierra, que has desplegado tu gloria sobre los cielos. Por boca de los infantes y de los niños has establecido tu fortaleza… Cuando veo tus cielos, la luna y las estrellas que tú has establecido, declaro: ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, y el hijo del hombre para que lo cuides? Lo has hecho un poco menor que los ángeles, y lo coronas de gloria y majestad. Tú le haces señorear sobre las obras de tus manos; todo lo has puesto bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos ellos, y los animales del campo, las aves de los cielos y los peces del mar, cuanto atraviesa las sendas de los mares.*

El salterio exulta mensajes filosóficos de esta índole. La fragilidad del hombre reflejada en el Salmo 90:

> *Haces que el hombre vuelva a ser polvo, y dices: Volved, hijos de los hombres. Mil años ante Tus ojos son como el día de ayer que ya pasó, y como una vigilia de la noche. Tú los has barrido como un torrente, son como un sueño; son como la hierba que por la*

mañana reverdece; por la mañana florece y reverdece; al atardecer se marchita y se seca.

Dijimos que lo helénico se nutrió parcialmente de Israel. Ello explica que aun la misma palabra *salmo* provenga del griego, lengua en la que denomina la música de los instrumentos de cuerda. Esto se debe a que con dichos instrumentos acompañaban el culto en el Templo de Jerusalem, y muchos himnos revelan que se cantaban originalmente en la Ciudad de David así acompañados.

El salterio fue el primer libro impreso en América y por siglos reinó en la vida espiritual del continente: el *Bay Psalm Book*, publicado en 1640 en Massachussets, por edición, entre otros, de Richard Mather y John Eliot.

En la poesía inspirada en la Biblia, un ritmo especial tienen las *kinot* o endechas, que lloran la destrucción de Jerusalem. Un libro enteramente compuesto de endechas es Lamentaciones, que comienza: ¡*Cómo se asienta solitaria la ciudad que rebasaba de gente! ¡Cómo ha enviudado la grande entre las naciones, cómo la princesa entre las provincias se ha convertido en tributaria*! Cada verso largo es sucedido por uno más breve.

Una de las endechas que se leen en Tishá Be'Av, para lamentar la pérdida de la patria judía, se denomina "Esh túkad bekirbí" ("se hará arder fuego en mi entraña"), compuesta por Abraham Ibn Ezra en el siglo XII.

Se trata de cincuenta versos de arte mayor, en los que la rima consiste en reiterar dos palabras que le otorgan su fuerza: "cuando salí de Egipto" y "cuando salí de Jerusalem" en las que "Mitzráim" y "Yerushaláim" (Egipto y Jerusalem) imprimen un contraste constante de ritmo y de sentimientos.

El poeta describe en primera persona los jubilosos preparativos para el Éxodo de Egipto, y al verso siguiente la melancólica devastación de la partida cuando destruía Jerusalem. Sucesivamente, un verso de esperanza y otro de desolación, hasta el final. El último verso remata en un tono de regocijo y anhelo cuando deshace la rutina del "cuando salí" e irrumpe con "cuando regrese": "Habrá voz de júbilo y alegría, y se disiparán angustia y gemido, cuando *regrese* a Jerusalem".

Otra forma de añadir belleza a la poesía es el acróstico, según el cual cada

verso comienza con la letra siguiente del alfabeto. Abunda en los salmos[1] y está presente en los Proverbios[2] y en las Lamentaciones[3].

En cuanto a su temática, hay poemas hebreos que se refieren a eventos, los que hemos visto (Cántico del Mar, de Moisés, etc), otros que son didácticos[4], a veces en forma de acertijos[5] y a veces en forma de monólogos[6]. Otros poemas son de exhortación, es decir que llaman a la acción[7].

[1] Por ejemplo en los capítulos 9, 15, 34, 37, 111, 112, 119, y 145.

[2] En el capítulo 31:10-31.

[3] Entre los capitulos 1 y 4.

[4] Isaías 5:1-6.

[5] Jueces 14:14.

[6] Job 3:3.

[7] Números 10:35, Josué 10:12.

SEGUNDA PARTE

La civilización

CAPÍTULO 1

La Biblia en la poesía

Un recorrido de la inspiración en la Biblia de la poesía occidental, siempre nos dejará senderos inexplorados y poetas olvidados.

Sorprendentemente, hasta hace unos años no había ninguna colección de poemas inspirados en la Biblia. Uno de hace una década (que trae poemas de los siglos XIV al XX) es *Chapters Into Verse*[1] , que muestra el dinamismo de la Biblia como fuente de inspiración.

Una de sus páginas más simbólicas es un diálogo sobre el *Cántico de Salomón*, que trae primero a Edward Taylor (el pastor americano de la época colonial, m. 1729) y luego el poema tomado de *La ciudad en la que te amo* del poeta chino-americano contemporáneo Li-Young Lee. Es decir, que más de tres siglos separan a estos dos poetas americanos, pero se unen, gracias a la Biblia, en conversación poética[2] .

Hemos aludido a la influencia de la Biblia en *Hamlet*. El padre del nacionalismo judío, Peretz Smolenskin, sostuvo en 1872[3] que aquella tragedia y el *Fausto* de Goethe habían sido inspirados en el bíblico libro de Job. Dos siglos y medio antes, Francisco de Quevedo consideraba que Job había sido la musa de Esquilo, Sófocles, Eurípides y los trágicos griegos.

---

[1] *Poetry in English Inspired by the Bible*, compilada y editada por Robert Atwan y Laurance Wieder, Oxford University Press, 1994. Está en dos tomos; el primero dedicado a la Biblia Hebrea (*Del Génesis a Malaquías*). Cabe consignar que el Nuevo Testamento es eminentemente prosaico, y cuando trae poesía ésta es lírica y meditativa. La de la Biblia Hebrea, además de ser más abundante, es más pública y abierta.

[2] Además del mencionado Milton, los autores compilados son: William Blake, Emily Dickinson, y una hueste de otros del siglo 17. Los del siglo XX son: Auden, John Ashbery, Countee Cullen, Geoffrey Hill, Laura Riding Jackson, Denise Levertov, Muriel Rukeyser, Charles Reznikoff, y Eleanor Wilner.

[3] En su novela *Simjat Janef* (*La alegría del ateo*, 1872).

Sin necesidad de caer en exageraciones al respecto, un recorrido de la literatura Occidental revela una notable influencia del Tanáj.

El ensayo más antiguo de la historia de Inglaterra es testimonio de un conspicuo conocimiento bíblico. En efecto, en la *Epístola de Gildas*[4] (año 550) el britano Gildas el Sabio compara los ataques que sufriera su pueblo por parte de sajones y escandinavos, con la agresión padecida por los israelitas de antaño a mano de asirios y filisteos.

El recurso de exaltar la propia historia por medio de equipararla a la del antiguo Israel, se dio también en América Latina. La más antigua poesía escrita en el Río de la Plata es el *Romance Elegíaco* (1569) del clérigo Luis de Miranda de Villafaña. Un pasaje de estas coplas compara, por un lado, la hambruna que padeció Buenos Aires cuando fue sitiada por los indios querandíes en 1537, con el sitio de Jerusalem a manos de Tito el romano, por el otro.

En Norteamérica, en el poema *Connecticut Wit* (1773) de Timothy Dwight, los ejércitos de George Washington contra Inglaterra encuentran su alegoría en las huestes de Josué conquistando Canaán.

Volviendo al medioevo anglosajón, el *Manuscrito Cædmon*[5], cercano al año 710, contiene un poema titulado *Exodus* que describe el Éxodo de Egipto (según el capítulo 13 del libro del Éxodo) agregándole datos imaginados por el poeta[6], quien se refiere a los israelitas que cruzan el Mar Rojo como vikingos:

> *…marchaban orgullosamente los hombres de mar de la tribu de Rubén; los vikingos portaban sus escudos… avanzando sin temor*[7].

Entre vikingos y normandos destruyeron al idioma inglés antiguo. Después

---

[4] En las crónicas de Gildas se basó la popular leyenda del rey Arturo, recogida en la *Historia Regum Britanniae* (1136) del eclesiástico galés Geoffrey de Monmouth.

5 Su nombre se debe a que en un momento se atribuyó a *Cædmon* la autoría. El poema tiene 590 versos.

[6] Por ejemplo cómo, en su huida, los israelitas evitaron la tierra caliente de Etiopía.

[7] "Behind that army proudly marched the seamen, sons / of Reuben; the vikings bore their bucklers over the salt / sea-marsh, a multitude of men, a mighty legion, advancing / unafraid" (ll. 331-339). Un inesperado error de Jorge Luis Borges fue atribuir esa referencia al poema *Sueño de la cruz* (*Borges profesor*, Martín Arias y Martín Hades, editorial Emecé, Buenos Aires, 2000, introducción, página 10).

de dos siglos sin literatura, ésta resurgió, y al hacerlo mostró que no había perdido la inspiración bíblica.

Nos hemos referido a la impronta bíblica en las letras inglesas, que destacan entre otras literaturas en que la presencia bíblica es continua en ellas.

Una antigua balada inglesa titulada *Jefté, juez de Israel* es citada por Hamlet a Polonio (2:2), alabando "el tesoro que posee" el juez de Israel. Se refiere a su hija, y relata aquel famoso episodio[8] reflexionando en qué podría haber dicho la hija a su padre mientras éste la ofrece en sacrificio en agradecimiento por la victoria sobre los amonitas:

He triunfado por ti en la gran batalla -¡mi padre y nación son libres!
Cuando haya chorreado esta sangre que se entrega
Cuando se haya apagado la voz que has querido
Deja que mi recuerdo motivo de orgullo sea
No olvides nunca que al morir he sonreído[9].

En varios versos del bardo hay citas bíblicas. En *Ricardo III* (2:3) un ciudadano amargado se lamenta: *Desgracia para ese país que sea gobernado por un niño*, tomado del Eclesiastés 10:16.

John Milton (1608-1674), el más notable representante de los puritanos, fue fiel a la idea de que Inglaterra era la nación mesiánica elegida por Dios, y se veía a sí mismo como el poeta-profeta de la Reforma inglesa.

Hasta el siglo XVIII, muchos poetas imitaban las cadencias y ritmos bíblicos y plasmaban su propia creación basados en historias bíblicas.

En el siglo XIX, también Walt Whitman exhibe la presencia bíblica. En *Hojas de Hierba* (1867) hay una sección denominada *Hijos de Adán*, abierta por el poema *Al jardín del mundo*.

El hombre trata de regresar al Jardín del Edén. Pero puede lograrlo sólo por vía del amor. El poeta se siente renacer, y el amor es una fuerza cósmica que le permitirá recuperar el paraíso perdido.

---

[8] Del libro de Jueces (11:30-35).

[9] *I have won the great battle for thee, And my father and country are free!/ When this bolood of thy giving hath gushed, When the voice that thou lovest is hushed,/ Let my memory still be thy pride, And forget not I smiled as I died.*

De nuevo asciendo al jardín del mundo.
Precedo a poderosos compañeros, hijas, hijos.
El amor, la vida de sus cuerpos, significo y soy.
Con curiosidad observo aquí mi resurrección tras el letargo.
Los recurrentes ciclos, en sus amplios vaivenes me han traído de nuevo.
Amorosos, maduros, todos encantadores a mi ojos, todos maravillosos,
mis miembros y el inquieto fuego que siempre corre por ellos por causas maravillosas
existen. Atisbo y penetro aún, satisfecho con el presente, satisfecho con el pasado.
A mi lado o detrás de mí va Eva, o delante, y yo la sigo del mismo modo.

Los clásicos

Aunque en la literatura francesa la Biblia no tuvo la misma preeminencia que en la inglesa, el Romanticismo del siglo XIX produjo una reacción contra el escepticismo y una revitalización del interés por la religión, como por ejemplo en Chateaubriand -*Itinerario de París a Jerusalem* (1811)-, Lamartine en su tragedia *Saúl* (1818), y Alfred de Vigny (de quien se dice que sabía la Biblia de memoria) en sus *Poemas antiguos y modernos* (1826) donde se incluye *Moisés*, un héroe cuya grandeza lo condena a la soledad eterna:

Pronto, la cima del monte reapareció sin Moisés.
Fue llorado. Dirigiéndose hacia la tierra prometida
marchaba Josué, pensativo y palideciendo,
pues ya era el elegido del Todopoderoso.

En su poema *La cólera de Sansón* (1864) Vigny se identifica con el juez, como lo hiciera Milton, y lo transforma en un símbolo universal de resignación.

Baudelaire, en *Las flores del mal* (1857) incluye el poema *Abel y Caín*:

Raza de Abel, duerme, come y bebe
Dios te sonríe complaciente
Raza de Caín, arrástrate en tu vientre y muere miserablemente
.....
Raza de Caín, asciende a los cielos y arroja a Dios sobre la Tierra

El apego bíblico de los románticos llegó a su zenit en los poemas de Victor Hugo (1802-1885) quien mantuvo (en el prólogo a *Odas y Baladas*, 1826) que para el poeta, "dos libros solamente deben ser estudiados: Homero y la Biblia".

En su ensayo *William Shakespeare* (1864), Víctor Hugo hace un panegírico de Isaías y de Ezequiel.

En las letras castellanas también la inspiración bíblica se remonta a la Edad Media. El mester de clerecía, la poesía culta de la Edad Media (s XIII y XIV), fue una corriente de poesía con la que los monjes pretendían difundir los conocimientos adquiridos a través de los textos latinos. Para ello recitaban narraciones didácticas ante los peregrinos que acogían en los monasterios.

Las dos obras más importantes que conservamos son *Los milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, y el *Libro de buen amor*, del arcipreste de Hita, ambas escritas en la estrofa llamada cuaderna vía.

Si ampliamos el espectro de influencia a la Europa continental, veremos en la *Divina Comedia* (1320) de Dante Alighieri un ejemplo máximo de creación basada en la Biblia. Es notable que Dante influyera, a su vez, la obra literaria medieval en hebreo. La interacción cultural de los israelitas con su medio fue generando un constante enriquecimiento mutuo.

Un poemario hebreo ("diwán") de esa época, titulado *Mahaberot*, narra los episodios de la vida del pueblo de Israel. Su autor, Immanuel ben Salomón de Roma (1261-1328), fue considerado un segundo Dante. Escribió asimismo comentarios simbólicos sobre todos los libros de la Biblia.

El último de sus veintiocho poemas es una visión llamada *Ha-Tofet Veha-Eden* (El Infierno y el Paraíso) en la que su amigo muerto Daniel lo invita a ambos confines según el modelo de la *Divina Comedia*.

En tres aspectos Immanuel diferencia su cielo e infierno de los de Alighieri: fiel a la teología judía excluye al purgatorio; en un gesto de tolerancia reserva un lugar de honor a los no-judíos[10]; y, finalmente, coloca en el infierno a quien había sido mezquino con su sabiduría.

[10] Mientras Dante excluye del cielo a todos los no-cristianos (incluso a aquéllos nacidos antes del cristianismo), Immanuel incluye a todos los "justos de las naciones del mundo".

Notablemente, en el clásico *Don Quijote* (1605) son frecuentes las alusiones a personajes bíblicos: Adán y Eva, David, Goliat, Sara, Lot, Sansón, Salomón, Matusalén y las doce tribus; se citan o mencionan una decena de libros del Tanáj: Génesis, Levítico, Deuteronomio, Jueces, Reyes, Ezequiel, Jonás, Salmos, Proverbios y Cantares. Todo ello pone de manifiesto a un Cervantes conocedor de la Biblia.

Ruth Fine ha ubicado en el *Quijote* casi unas trescientas marcas textuales de distinto grado, como por ejemplo:

Sancho dice: *"Desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano"* (I, 25: 273 y II, 8: 689), y Job: *"Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré allá"* (1:21).

Don Quijote dice *"Que está en su lengua su vida o su muerte"* (I, 22:238), y el rey Salomón: *"La muerte y la vida están en el poder de la lengua"* (Proverbios, 18:21).

Quijote: *"Hallen en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia que las informaciones del rico"* (II, 42:971); la Torá: "*No harás injusticia en el juicio, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande; con justicia juzgarás a tu prójimo"* (Levítico 19:15).

El poeta uruguayo, Francisco Acuña de Figueroa, llamado "Patriarca de la literatura nacional" incluye en la séptima de las doce estrofas[11] del himno patrio (1833) del que es autor, "el código fiel veneremos inmune y glorioso, como el arca sagrada Israel".

En Inglaterra se alcanzó la cúspide de la inspiración bíblica, particularmente en la obra de John Milton: *El Paraíso Perdido* (1667) y *Sansón Agonizante* (1671).

El primero, un poema épico de más de 10.000 versos sin rima, narra la expulsión de Adán y Eva, y trata del problema del mal y del sufrimiento. Milton describe las motivaciones de los personajes[12], cuyas actitudes acaban por revelar un mensaje esperanzador. En el poema, el cielo y el infierno representan estados de ánimo antes que espacios físicos.

[11] Es una de las estrofas que ya no se cantan.

[12] A los tres bíblicos: Dios, Adán y Eva, Milton añade el protagonismo del diablo.

La obra comienza en el infierno (descrito mediante referencias a la permanente insatisfacción y desesperación de sus habitantes), desde donde Satanás (definido por el sufrimiento) decide vengarse de Dios de forma indirecta, esto es, a través de los seres recién creados que viven en un estado de felicidad permanente.

En la Universidad de Cambridge se descubrió un manuscrito que enumera los temas que Milton tenía en mente, en su juventud, para la ejecución de un gran poema. El tema más destacado era el de Sansón, y no sospechó que su propia vida se acercaría a la del héroe bíblico: moriría ciego y anciano, rodeado de enemigos. La acción de *Sansón Agonizante* transcurre en un día, el último del juez.

Coetáneos suyos en diversos países también escribieron obras con temas de visible influencia bíblica. Entre muchos otros: en Francia, *Athalie* (1679) y *Esther* (1681) de Racine; en Italia, *Judith* (1628) y *Esther* (1628) de Federico della Valle; en España, *La cena de Baltazar* (1634) de Calderón de la Barca y *Los trabajos de Job* (1638) de Felipe Godínez; en Alemania, *Ezequías* (1538) y *José* (1539) de Sixtus Bick; en Holanda, *Sophomopaneas* (1652) de Hugo Grotius, etcétera.

De los libros escritos en inglés, Bárbara Tuchman[13] ha considerado que el más leído después de la Biblia fue *El progreso del peregrino* (1678) de Juan Bunyan, traducido a más de cien idiomas, que relata el viaje por la vida, en camino a la salvación.

Al Juez Sansón como inspirador, ya nos hemos referido. Su figura cobró importancia durante el Renacimiento, como por ejemplo en *La Rappresentationi di Sansone* (1551) de Alessandro Roselli y en *Simson* (1556) de Hans Sach. En España, cabe recordar *El Sansón Nazareno* (1659) del escritor español de origen judío Antonio Enrique Gómez, y *El divino nazareno Sansón* de Juan Pérez de Montalván (m. 1638).

En el siglo XVIII, la más importante es *Shimshom ve-haPlishtim* (*Sansón y los filisteos*, 1724) de Hayim Luzzatto, más conocida como *Ma'aseh Shimshon* (*Los hechos de Sansón*).

[13] *La Biblia y la espada*, Barbara Tuchman, página 149.

Alfred de Vigny en su "La Colère de Samson" (1864) da rienda suelta a su estoicismo y misoginia. Entre las de autores judíos se encuentra uno de los principales poemas épicos hebreos del Iluminismo alemán, *La vida de Sansón*, de Sueskind Raschkow (m. en 1836).

También el pionero del romanticismo hebraico, Mijal[14] (Mija Joseph Lebensohn, 1828-1852), trae motivos bíblicos en su poemario, pero en una actitud que frecuentemente difiere de la visión tradicional. Por ejemplo, es capaz de empatía con el enemigo Sísera al relatar el enfrentamiento de éste con la hebrea Iael. En lo que se refiere a Sansón, el héroe de *La venganza de Sansón* simboliza el ardor revolucionario.

La primera novela hebrea[15] se tituló *Ahavat Sión* (*Amor de Sión*, 1853). Para su autor, Abraham Mapu, el factor inspirador fue la belleza de la Biblia, de su idioma y su marco histórico. Mapu fue pionero en moldear el hebreo bíblico en una novela.

Por ello fue traducida a varios idiomas y también por ello, paradójicamente, fue imposible que dichas traducciones reflejaran fielmente el límpido lenguaje bíblico, su verdadero protagonista, por medio de los juegos de palabras, de los poemas intercalados y de los versículos insinuados página tras página.

[14] Hemos dedicado a este poeta el capítulo 22 de nuestro *Violín a cuestas*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2008

[15] Hemos dedicado a esta novela el capítulo 23 de nuestro *Violín a cuestas*, op. cit.

CAPÍTULO 2

La pintura y la música

Ni el *Moisés* de Miguel Ángel ni los lienzos de Rembrandt habrían existido sin la Biblia. La obra del holandés fue admirada por el rabino Abraham Kuk[1], en cuyos libros precisamente la luz es el motivo omnipresente, desde los títulos: *Luces*, *Luces de Arrepentimiento*. En Rembrandt se logra una genial aplicación de la luz. Por ejemplo, *Moisés rompiendo los Mandamientos* (1659) crea el drama por efecto del claroscuro. La luz parece irradiarse desde Moisés y las tablas.

Este pintor también fue inspirado por el ya aludido Sansón, centro del cuadro *El enceguecimiento de Sansón* (1636). Otras obras rembrandtianas destacables son: *La novia judía* (1632), *Batsheba* (1654), *Jacob bendiciendo a los hijos de José* (1656). En general, los temas bíblicos constituyen una tercera parte de su producción.

Las más valoradas obras de Rembrandt fueron realizadas durante sus dos últimas décadas, como por ejemplo *La mujer de Potifar acusando a José* y *Natán increpando a David*, ambas de 1655 y expresiones del drama psicológico que vivía el artista.

De muchos personajes bíblicos podrían exhibirse retratos pictóricos. Solamente del Rey David y su arpa hay notables obras que se incluyen entre las realizaciones de: Fra Angelico (1430); Peter Rubens (1616); Pieter de Grebber (1640); Jan de Bray (1670); Andrea Celesti (1680); William Blake (1805) y Frederick Leighton (1865).

---

[1] Ver nuestro Rabí Kuk y la redención, capítulo noveno de *Notables Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

Para ejemplificar la vastedad creativa que el Tanaj motivó en la pintura, me remito a una magnífica exposición dedicada al tema, que en 2006 tuve el gusto de visitar con mi esposa Ruth en el Museo de Arte de Tel Aviv: *La Biblia en el arte de los siglos XVI al XIX*.

A las célebres obras de Durero y Murillo, se agregaban las menos conocidas de Guercino, De Wet, y Bol, así como muchos cuadros anónimos de las escuelas holandesa, italiana, flamenca y franco-flamenca.

El título hebreo de la muestra fue *Reyes de Carne y Hueso*, expresión talmúdica que evoca también la novela épica de Moshé Shamir. Una novela que, justamente, puso de relieve que los motivos de la historia bíblica no son sólo actuales para el arte europeo sino también para el israelí de hoy, quien vive con cotidianeidad lo que para el resto de la humanidad se ha circunscrito a la dimensión espiritual.

Desde Adán y Eva, Noé y Lot, las figuras de patriarcas, profetas, jueces y reyes desfilaban en la muestra en particular, y siguen presentes en el arte en general.

Ezequiel

Un cuadro que nos llamó la atención por la infrecuencia de su motivo, fue *La visión de Ezequiel de los huesos secos* (1570) del artista flamenco Crispin van den Broeck.

Su arte fue iluminado por la Biblia hebrea, como el de tantos otros grandes del *Cinquecento*[2] , a veces para la sátira[3] y otras para la lobreguez, como en el cuadro de Ezequiel quien, rodeado por los que resucitan, eleva desde el valle su mirada al cielo que también parece renacer.

Ezequiel[4] es uno de los tres más grandes de la era del profetismo (750-430 aec), una época que comenzó en vísperas de la desintegración nacional y continuó mucho después de que la nación fuera diezmada.
Sus discursos se extendieron por veintidós años durante el siglo VI aec. Se diferencia de los demás profetas por su complejidad, sus extrañas visiones de vientos, nubes, fuegos, pluralidad de rostros, alas. La imagen más

[2] Como Leonardo, Rafael, Tiziano, Tintoretto, Holbein y Leyden.

[3] Verbigracia *Dos jóvenes* es una expresión lúdica de la imagen del fruto prohibido.

[4] Ver nuestro Ezequiel en *Célebres Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2007.

conocida que nos ha legado es precisamente la de los huesos secos[5] que simboliza el reencuentro de las diásporas y la refundación del Estado judío.

Una docena de túnicas rojas salpican la grisácea escena de Broeck en armoniosa dispersión, y la dotan de la vitalidad de la resurrección y el fluir de la sangre, que hacen sentir que los esqueletos están en efecto despertándose[6].
Hay varias versiones talmúdicas acerca de quiénes fueron los resucitados por el profeta Ezequiel; la mitad de ellas tienen que ver con la Tierra de Israel[7]: los que allí se radicaron, los que se adelantaron al Éxodo de Egipto, y los profanadores del templo de Jerusalem. Quizás por ello el Talmud eligió[8] la visión de los huesos secos para lectura del sábado de Pésaj. La liberación de Egipto se ilustra así con la imagen de una redención espiritual por venir.

Broeck podría ser asociado con varias de dichas versiones. Con todo, los organizadores de la exhibición en Tel Aviv no lo eligieron para ilustrar los carteles publicitarios, ni tampoco optaron por los más renombrados de los artistas de la muestra. Le cedieron el honor de representarla a un pintor desconocido: Eliahu Tzvi Marcuse (1817-1902)[9], y su pintura del rey Saúl sobre el fatídico monte Guilboa.

La muerte del rey Saúl fue en efecto uno de los motivos favoritos del arte renacentista. En la obra de Marcuse se aprecia un Saúl distinto, no el que muere sino el héroe trágico que alza su vista despechada ante el enemigo filisteo.

Los cuerpos de los soldados israelitas yacen vencidos en el desolador campo de batalla, destacándose a sus pies los dos hijos del rey muertos en combate (Abinadav y Malquishua), junto con el primogénito Jonatan, que aún agoniza herido y apoyado en aquellos cadáveres.

La cuarta figura detallada en el óleo es la del escudero de Saúl, de quien se especula que es un autorretrato del artista[10]. La obra muestra a Saúl unos

[5] Al comienzo del capítulo 37 del libro de Ezequiel.

[6] La pintura de Broeck fue innovadora en el motivo de la piel humana.

[7] Las otras tres son: los que negaban la doctrina de la resurrección, los carentes de buenas acciones, y los mancebos castigados por su belleza (ver tratado talmúdico de Sanedrín 92b).

[8] Tratado talmúdico de Meguilá 31a.

[9] Quizás porque el imponente recinto de la pinacoteca se sitúa desde 1971 precisamente en la avenida Rey Saúl, sede que se inauguró con un concierto de gala dirigido por Leonard Bernstein.

[10] Ello quizá nunca podrá comprobarse, ya que Marcuse es un pintor casi ignoto, y sólo unas pocas de sus obras han sobrevivido.

momentos previos a su muerte elegida, el aciago fin que daría lugar de inmediato a la inmortal endecha del rey David. La fuerza del monumental cuadro se deriva del hecho de que los cuerpos se dibujan en tamaño natural[11] .

La música

La Biblia y su belleza poética han inspirado a la poesía y la música de la humanidad. Fue musa de Bach, de la liturgia, de los oratorios de Handel, y la operística de Verdi. Su influencia es tan vasta como difícil de ser definida.

En 2005 y 2006 me he deleitado imprevistamente en ello, en dos presentaciones en el Teatro Colón: el *Va Pensiero* de Verdi[12] y el *Exsultate Jubilate*[13] -compuesto por Mozart cuando tenía 16 años de edad-. El segundo motete es, en su segunda parte, un gran Aleluya. Esta voz, que se ha incorporado al léxico de casi todos los idiomas, procede de los salmos, y aparece en la Biblia 23 veces.

Salamone Rossi (m 1630), del Renacimiento tardío, fue el creador de la primera escuela de violín, en la corte de Mantua hacia 1600. Compuso una obra titulada *Salmo 126* que trata sobre el retorno de los judíos a Sión.

Publicó, además de cancionetas y madrigales, material litúrgico judaico: *Los cánticos de Salomón*, de 1623.

La cumbre del Barroco, Georg Friedrich Handel (1685–1759), es el primer compositor moderno en haber adaptado y enfocado su música para satisfacer los gustos y necesidades del público, en vez de los de la nobleza y de los mecenas, como era habitual. En Inglaterra, se le considera el compositor más importante del período que va desde Purcell a Elgar. Entre sus numerosas óperas y oratorios, sobresalen los de inspiración bíblica: *Esther* (1732), *Atalia* (1733), *Deborah* (1733), *Saúl* (1739), *Israel en Egipto* (1739), *Samson* (1743), *Judas Macabeo* (1746), *Salomón* (1748), etc. Uno de los más

[11] Cabe mencionar que, como la obra es de 1848, Josef Hofmann ha sugerido que ésta refleja los sentimientos de lealtad monárquica del artista, en momentos en que la revolución de ese año deponía a Luis Felipe.

[12] En el marco de un concierto de arias del coro de niños dirigido por Valdo Sciammarella, el 17 de diciembre de 2005.

[13] Interpretado por la soprano coreana Yerreh Suh, el 1 de julio de 2006.

logrados fue *José y sus hermanos* (1743). Y el más popular[14] , debido a su expresión de sentimientos de amor a la patria, confianza en Dios, y lucha por la libertad, fue *Judas Macabeo* (1746).

[14] Es la más popular después de *Mesías*. Tuvo 54 presentaciones durante la vida de Handel, más de la mitad de ellas conducidas por el compositor mismo.

CAPÍTULO 3

Tres grandes obras

Judas Macabeo

La rebelión macabea del año 132 aec fue expresada artísticamente por muy pocos compositores. No llama la atención que Handel se decidiera a componer *Israel en Egipto* (1739), ya que la celebridad del Éxodo de los antiguos hebreos está fuera de toda controversia. Pero sí sorprende que optara por musicalizar la rebelión hebrea contra el imperio helenista, que siempre fue menos conocida en el mundo cristiano.

Para entender la motivación de Handel al elegirla, vale recordar los eventos históricos de su entorno. Los jacobitas intentaban reinstaurar a los Estuardo (de origen escocés) en el trono de Inglaterra. El pretendiente al mismo, Príncipe Carlos III (Charles Edward) había regresado a Escocia desde su exilio francés y, con un regimiento de escoceses, se disponía a derrocar a Jorge II –rey cuyo padre había traído al músico de Alemania a Inglaterra y que era también su mecenas-.

Las victorias bélicas de Carlos III durante 1745 perfilaban a la restauración jacobita como inevitable. Cuando Londres parecía al borde del derrumbe ante los Estuardo, el 16 de abril de 1746, el príncipe Guillermo, duque de Cumberland, diezmó a las tropas jacobitas en Culloden, última batalla que tuvo lugar en suelo británico. Handel decidió componer una obra patriótica dedicada al duque de Cumberland[1] .

En efecto, Handel compuso sobre lo que consideraba la liberación de Inglaterra del agresor escocés, pero lo hizo en la voz de los hebreos venciendo

[1] Cabe mencionar que setenta años después, también la literatura eternizó el recuerdo de la batalla de Culloden: en la novela *Waverley* (1814) de Walter Scott, que inaugura el género histórico.

a las fuerzas de Antíoco Epifanes.

La idea del Oratorio es la liberación del pueblo judío por Judas Macabeo. Tras la muerte de Alejandro el Grande, cayó Israel bajo la dominación de Antíoco IV, rey de Siria; la familia de los Macabeos guió a los judíos en su lucha por la libertad.

Resulta irónico que el más patriótico de los compositores ingleses fuera un alemán. Y más aun que quien se deleitara especialmente con este oratorio fuera la entonces pequeña comunidad judeobritánica, que celebraba todos los años la victoria macabea en la festividad de Jánuca y ahora tendría un referente en la música clásica de su país.

Varios judíos decidieron ser mecenas de Handel, y ello lo estimuló a componer más oratorios con temática bíblica: *Josué*, *Salomón*, *Susana*, *Jefté*.

La tercera y última parte comienza con la consagración de un nuevo altar en el templo. Un emisario lleva la noticia de que Judas Macabeo ha vencido a los enemigos y se acerca triunfal, y el coro responde: "¡Ved, aquí llega el héroe conquistador! / Tocad las trompetas, redoblad / los tambores. Preparad juegos, traed / el laurel, cantadle canciones triunfales… ¡Ved como avanza el joven semidiós! / Acompañad el baile con el son de las flautas; / con coronas de mirto y rosas entretejidas / adornad la frente divina de nuestro héroe".

La obra siguió siendo muy popular y uno de sus temas (el coro del tercer y último acto: "Ved, viene el héroe conquistador"[2]) fue adoptado por los judíos como una melodía de Jánuca, con letra del prolífico autor infantil Levin Kipnis (1894-1990):

"Levantemos estandarte y antorcha, para entonar la canción de Jánuca. Somos macabeos, presta la bandera se alzará. Guerreamos contra el heleno, y la victoria es nuestra. Flor a flor, hilemos un gran ramo para corona del vencedor, héroe macabeo".

La Primera Macabiada fue acompañada por un festival en la calle Ben Yehuda de Tel Aviv, (en la casa *Bet Haam*), durante el que diversas

[2] En realidad esta melodía no apareció en la versión original de Judas Macabeo, sino que fue injertada en esta obra más tarde, tomada del oratorio posterior *Josué*.

compañías artísticas interpretaron sendas composiciones. Las cuatro principales fueron "Haohel" (que interpretó *Jeremías*), "Habima" (*Amnón y Tamar*), la Ensamble Cámeri (*Sansón y Dalila*) y el Coro del Oratorio de Éretz Israel (*Judas Macabeo*).

La importancia de la música en el judaísmo ha sido varias veces explorada. Ya en 1886 Josef Jacobs explicaba en su libro *La distribución comparativa de la habilidad judía* el acento musical de los judíos que tuvo una singular expresión en el caso del violín[3].
Del siglo XIX cabe mencionar las *Melodías Hebreas* de Isaac Nathan (1820), que bien pueden considerarse la historia de una *jutzpá*, de un atrevimiento.

Isaac Nathan nació en 1792, hijo del jazán de la sinagoga de Canterbury. Prefirió la música secular y comenzó a componerla. Se le encargó que pusiera música a las *Hebrew Melodies* de Lord Byron.

En junio de 1814 le envió una carta a Byron, "He seleccionado un número considerable de melodías hebreas de indudable antigüedad, algunas de las cuales fueron probadamente cantadas por los judíos antes de la destrucción del Templo… Estoy sumamente ansioso para que la poesía correspondiente a esa música sea escrita por el Primer Poeta de esta era"…

Byron aceptó, escribió veintidós letras y concedió a Nathan los derechos de autor sobre las mismas[4].

Byron escribía en 1815: "Tribus de pecho cansino/ que erráis con pie andariego, / ¡cómo huiréis por el camino / y habréis de encontrar sosiego!/ El nido al palomo contiene/ y al zorro su cueva oscura,/ cada nación país tiene,/ e Israel... ¡la sepultura!".

El mismo motivo fue recogido un siglo después por el poeta hebreo Yosef Halevi (1827-1917) en su cuarteta *Mi esperanza*, en la que versifica su anhelo de radicarse en Israel. Leemos en la sexta estrofa, en el medio del poema: *"¿Cuándo sanará mi pueblo, / cuándo curará su quebradura? / No*

[3] Nos referimos a ella en el prólogo a *Violín a cuestas*, op. cit.

[4] En 1841, Nathan emigró a Australia, donde compuso la primera ópera de ese país e hizo las primeras producciones de las óperas de Mozart en el hemisferio Sur. Presidió la inauguración de la sinagoga de Sydney. Aparentemente, él o uno de sus hijos compuso la música del himno australiano *Waltzing Matilda*.

sé quién dijo que habrá / solaz en su sepultura"[5] .

Va pensiero

Las primeras grandes óperas de Verdi fueron corolario de su tragedia personal. Meses después de que en la Scala de Milán se estrenara la primera, fallecieron su esposa y sus dos hijos. Quebrado, Verdi presentó en 1840 *Un día del reino*; resultó un triste fracaso que no pasó de una sola función. El genio decidió no componer nunca más.

Bartolomeo Merelli, el director de la Scala, se impuso contrarrestar el desánimo de Verdi, y solicitó al compositor que leyera un libreto[6] basado en la biografía del rey babilónico Nabucodonosor II.

El libreto venía escrito en un largo manuscrito enrollado. Las biografías de Verdi revelan que cuando éste regresó a su casa, arrojó con desgano el rollo sobre la mesa, y el libreto se abrió en unas líneas que resucitaron su imaginación: *"Va, pensiero, sull'ali dorate"*, "¡Vuela pensamiento, con alas doradas, pósate en las praderas y en las cimas donde exhala su suave fragancia el aire dulce de la tierra natal!" Era el calor de la patria.

Verdi leyó con reticencia el drama completo, y regresaron a él las palabras del coro de esclavizados, que lo emocionaban una y otra vez. Era el clamor por la tierra perdida. ¡*Va pensiero*, vuela pensamiento a la patria!

Verdi hizo a un lado sus inhibiciones y percibió en esa invocación un canto independentista italiano. De igual modo lo recibió el público. Durante el estreno el 9 de marzo de 1842 en La Scala, hubo tumultos de agitación nacional. Su *Va pensiero* se convirtió en el grito de reunión para la resistencia italiana a la ocupación austríaca.

Va Pensiero, que se ha transformado en una línea central de la historia de la música, fue un verso que despertó los sentimientos nacionales de la Italia que clamaba por independencia y es una declaración sionista por antonomasia. Los esclavos del coro son los judíos que en Babilonia imploraban retornar a su país y dejaban estallar su nostalgia en la cuarta

[5] *Poesía hebrea* (en hebreo), Itzjak Oguen, Ediciones M. Newman, Tel Aviv, 1971, página 162. La versión en castellano es mía (GDP).

[6] Era de Temistocle Solera y había sido rechazado por el joven compositor alemán Otto Nicolai.

escena del segundo cuadro:

> *¡Vuela pensamiento, con alas doradas, pósate en las praderas y en las cimas donde exhala su suave fragancia el aire dulce de la tierra natal! ¡Saluda a las orillas del Jordán y a las destruidas torres de Sión! ¡Ay, mi patria, tan bella y abandonada! ¡Ay recuerdo tan grato y fatal! Arpa de oro de los fatídicos vates, ¿por qué cuelgas silenciosa del sauce? Revive en nuestros pechos el recuerdo, ¡háblanos del tiempo que fue! Canta un aire de crudo lamento al destino de Jerusalem, o que te inspire el Señor una melodía que infunda virtud al partir.*

El Jordán, Sión, Jerusalem: la tierra añorada es la hebrea. La nación italiana sintió, en la plegaria de los judíos para sacudirse su cautiverio, sus propias esperanzas en liberarse del imperio austriaco. En efecto, en *Nabucco* se confunden el dolor personal de Verdi, el de Italia que lucha, y el del pueblo judío como arquetipo de la tragedia ante la cual uno no se rinde.
El duelo individual del artista se sublimó en sus primeras obras maestras, con *Nabucco* a la cabeza, de la que la principal soprano (Giuseppina Strepponi) se convertiría en la segunda esposa de Verdi. Con esta ópera se recuperaba Verdi: el hombre, el genio, y el patriota. A partir de ese momento, sus composiciones pasaron a simbolizar la independencia italiana.

La historia de *Nabucco* es simple; transcurre en Jerusalem y Babilonia en el 587 aec. Cada uno de los cuatro actos se introduce con versículos de distintos capítulos del libro del profeta Jeremías que anuncian la destrucción de Babilonia.

> Nabucodonosor (barítono) ha invadido Jerusalem y los judíos lloran el saqueo de su capital y su inminente destrucción. El sobrino del rey hebreo Sedecías, Ismael (tenor), quien había sido embajador en Babilonia, anuncia la acechanza. El pontífice Zacarías (bajo), antes de partir hacia el templo asediado, le solicita que cuide de la hija de Nabucco, Fenena (soprano) a quien tienen como rehén. Ismael y Fenena se aman y así lo expresan.
>
> La hijastra de Nabucco, Abigail (soprano) irrumpe con los asirios e intima a Ismael para que salve a su pueblo entregándole su amor. Si no, denunciaría su relación prohibida con Fenena. Ismael se niega;

Nabucodonosor ingresa y ordena incendiar el templo.

En Babilonia, cuando Abigail regresa, encuentra un documento que prueba que es una esclava adoptada y jura que vengará el engaño. El sacerdote de Baal (bajo) le anuncia a Abigail su coronación, debido a que supuestamente Nabucco había caído en la batalla. Abigail clama por la muerte de los judíos, y demanda que Fenena le entregue el cetro real. Nabucco ingresa, se corona a sí mismo, anuncia ser Dios, y ordena que lo adoren. Abigail aprovecha ese ataque de demencia para apoderarse de la corona, le advierte a Nabucco que ya no puede reinar, y le hace firmar la pena de muerte de los hebreos.

Nabucco repara en que su hija Fenena se ha convertido al judaísmo, y por ende está entre los condenados. Trata de disuadir a Abigail con el documento que la priva de derechos de herencia real; Abigail lo quema delante de él. Nabucco ruega que se salve a Fenena, y termina pidiendo perdón a Dios. Se convierte al judaísmo y lidera a sus soldados para detener el exterminio de los judíos. Abigail se envenena y termina rogando ser perdonada.

El texto de *Nabucco* es sionista. Zacarías abunda en proclamas de que "¡No descansará el extranjero sobre las ruinas de Sión!" y "Dios de Israel ¡el verdadero!". Los enemigos de Israel se expresan en la voz de Abigail: "La impía Sión deberá inundarse en un mar de sangre y lágrimas" y "¡Este pueblo maldito será borrado de la tierra!".

Jerusalem

Un breve poema de William Blake que es parte de su prefacio a Milton (1808)[7] se transformó eventualmente en el himno de Inglaterra bajo el título "Jerusalem"[8] ,. Y dice más o menos así[9] :

¿Acaso aquellos pies caminaron
por prados montañosos de Inglaterra
y fue visto el Cordero de Dios sagrado,

[7] Que se titula, como su primer verso *"¿Acaso esos pies en tiempo antiguo*?".

[8] La música es de Hubert Parry (1916).

[9] Traducción del autor (G.P.).

en las dulces praderas de esta tierra?

¿Acaso brilló el rostro divino
por sobre nuestras nubladas colinas,
y entre opacos y satánicos molinos
fue acaso Jerusalem construida?

¡Dadme mi dorado arco, que arda!
¡Traedme mis flechas de deseo!
¡Dadme mi lanza y que las nubes se abran!
¡traedme mi carroza de fuego!

No cesará de luchar mi mente
Ni dormirá en la mano mi espada
Hasta que en suelo inglés, calmo y verde
Jerusalem haya sido edificada.

En música moderna, podría argüirse que *Carrozas de fuego* (1981) de Vangelis tiene inspiración bíblica. En la película homónima para la cual fue compuesta, se cruzaron la experiencia judía con la alusión bíblica.
Está basada en la historia real de dos atletas británicos. La historia transcurre en la Inglaterra de 1920. Dos jóvenes corredores de clases sociales distintas -Harold Abrahams y Eric Liddell- se entrenan con un mismo objetivo: competir en los Juegos Olímpicos de París de 1924.

Eric es un cristiano evangélico (Iglesia escocesa), sus padres son misioneros en China. Ha nacido en China pero ha vuelto a Escocia para estudiar y ha llegado a ser un famoso jugador de rugby. Famoso deportista, carismático predicador.

Erik aparece como un creyente humilde y satisfecho en Dios. Quiere ser misionero.

Pero además cree que Dios se complace con que él corra y use sus dones como el veloz corredor que es.

Harold Abraham también es un personaje conmovedor, en agudo contraste con Erik, en su condición de judío, Harold percibe dolorosamente que no cuenta con el beneplácito de la Inglaterra anglosajona y cristiana: una especie de complejo de inferioridad social, que quiere corregir con fama de corredor.

El título de la película es una cita del himno *Jerusalem* ("Bring me my Chariot of Fire!") tomada de II Reyes 2:11, cuando el profeta Elías es transportado a los cielos.

CAPÍTULO 4

La filosofía

Definir qué es la filosofía o la literatura judías no es sencillo, y para hacerlo cabría explicar los criterios de definición. Nos hemos detenido en ello en *Grandes Pensadores*[1] . Una cuestión tan difícil como la anterior es definir si acaso hay una filosofía bíblica.

Israel Efros, en su libro *Filosofía judía antigua* (1959) resalta la filosofía presente en el Tanáj mismo, que plantea una tensión permanente entre los conceptos de *Kavod* y *Kedushá*, inmanencia y trascendencia divinas. La última se percibe en el versículo del libro de Job en el que el término "oscuridad" como morada divina (arafel) prueba, según Maimónides, que es imposible conocer a Dios.

La inmanencia divina puede verse, por su parte, en el Génesis cuando "Dios pasea por el jardín del Eden", "informa a Noé del diluvio" y "cierra la puerta del arca", o cuando acepta la hospitalidad de Abraham. Está próximo, accesible, de modo que no se sabe en qué momento uno se encontrará con Él.

En la creencia bíblica, hay un Dios personal y no una fuerza ciega ni una realidad inerte y fría.

Los dioses paganos muestran una actitud apática con respecto a la humanidad. Tenían asuntos propios de los cuales ocuparse y sólo cuando mediaban esfuerzos especiales podía interesárselos en los asuntos humanos.

---

[1] *Grandes Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005, págs. 50-51, 71.

El primero que construyó un sistema basado en la filosofía bíblica es Filón de Alejandría, quien armonizó las enseñanzas de Moisés con las de Platón. Sus ensayos pueden clasificarse en tres grupos: la exposición del Pentateuco como un código legal; la interpretación alegórica del Génesis, y tratados sobre temas específicos.

En la primera parte se incluye *Sobre la Creación*, en la que explica que, aunque el Pentateuco es eminentemente un código legal, comienza con el relato del nacimiento de la naturaleza para dejar constancia de que las leyes bíblicas están en armonía con las leyes naturales. Esta parte también abarca la biografía de Moisés, y el famoso *Sobre el Decálogo*.

En la segunda parte, que también incluye un tratado *Sobre Sueños*, Filón desecha el contenido narrativo del Génesis y explica los versículos por medio de alegorías. En el relato bíblico no hay personas que interactúan, sino conceptos místico-filosóficos, que se conectan por medio de un juego de libres asociaciones.

Así, Filón se aparta de la interpretación bíblica del término *Israel* como "quien pelea con Dios" y pasa a entenderlo como *Roé-El, quien ve a Dios*: el hombre místico.

En el relato de Adán, Eva y la serpiente, Filón explica que la lascivia (simbolizada en la serpiente) conquista a la razón (Adán) por medio de los sentidos (Eva). Cuando el Génesis anuncia que "el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer" (2:24), para Filón está enseñando que "el hombre deja a Dios y a la sabiduría para someterse a la sensualidad".

Caín y Abel representan el contraste entre el hombre ególatra y el que ama a Dios. Abraham no deja "su tierra, su familia y su patria", (12:1) sino "su cuerpo, sus sentidos y su facultad de hablar".

Abraham parte de la erudición (Hagar) y llega a la virtud (Sara). Sus tres huéspedes (Génesis 18:2) simbolizan a Dios y los poderes divinos de misericordia y justicia. Moisés también pasa a ser alegorizable: es el alma colocada en el cuerpo, la cuna, que flota en el agua, que es la vida.

Todo es símbolo e interpretación alegórica: un método que no fue aceptado en el judaísmo y que, en rigor, fue abandonado desde la misma época de Filón. Platón había sido encajado en la Torá, pero no siempre de modo convincente.

Al Rey Salomón, tanto la literatura judeocristiana como la islámica lo

presentan como el más sabio de los hombres. Podemos personificar en él las confluencias culturales de los judíos con el mundo circundante, las cuales ulteriormente llegaron a su pináculo en el encuentro con Grecia. Se le atribuye la autoría de la literatura sapiencial en la Biblia, específicamente de los libros de Proverbios y Eclesiastés, cargados de mensajes filosóficos.

En el mismo Génesis, desde el primer versículo, habría ideas filosóficas. El optimismo de que cada día de la Creación fue *bueno*. O la implicancia de que Dios existe porque "En el comienzo creó Dios los cielos y la Tierra", lo que también informa de que hay un comienzo del universo, que Dios es su Creador, y que la naturaleza creada está separada de Él.

De este modo, la Biblia sería pionera en el filosofar. Maimónides ha encontrado en ella ideas sublimes y aplicó la exégesis filosófica eminentemente al libro de Job y al de Ezequiel, al que dedica la serie más larga de capítulos de la *Guía de los Perplejos* (1190)[2] .

Hobbes y Kierkegaard

Hay destacados filósofos no-judíos que han tomado de la Biblia los motivos centrales de su filosofía. Buenos ejemplos de ello son los respectivos precursores de la filosofía moderna y del existencialismo: Thomas Hobbes en el siglo XVII y Soren Kierkegaard en el XIX.

La obra del primero es considerada una línea de ruptura con la Edad Media, y estableció la filosofía política con *Leviatán*[3] (1651), un manual sobre la naturaleza social y humana.

El estado de la naturaleza anterior a la organización social era, para Hobbes, la "guerra de todos contra todos" (*bellum omnia omnes*), una vida brutal que cesa cuando surge la ley natural que impide al hombre atentar contra la vida propia o ajena.

La segunda ley natural es que los hombres transfieran sus derechos a un poder absoluto (un "Leviatán") que le garantice paz. Así nace la sociedad.

La tercera parte de *Leviatán* está pletórica de enseñanzas bíblicas. Hobbes

[2] Los primeros siete del tercer tomo.

[3] El título bíblico, que alude a un monstruo marino, lleva por subtítulo alternativo *La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*.

discute acerca de la fuente de los Diez Mandamientos, si acaso sabía el pueblo de Israel que eran de origen divino y no una concesión de Moisés, ya que no habían podido acerarse al monte en el momento de la revelación. Moisés es presentado como el soberano civil que promulga la ley.

Hobbes se interesa en el modo en que Moisés ejerce su poder. Sus referencias al líder del pueblo hebreo lo transforman en un desarrollado modelo de soberanía. Moisés era, para Hobbes, como un dios mortal, un profeta supremo y soberano, mano diestra de la divinidad. Había transmitido las reglas para el reino de Dios en la Tierra.

El danés Soren Kierkegaard (1813-1855) fue precursor del existencialismo debido a su filosofía del sufrimiento y de la "Angustia". Gran parte de su obra trata de cuestiones religiosas como la naturaleza de la fe.

La relación conflictiva con su padre (quien practicaba una religiosidad rígida y culposa) se expresó especialmente en *Temor y temblor*. En este libro, el padre que va a sacrificar ciegamente a su hijo es el arquetípico patriarca Abraham.

Kierkegaard plantea que el sacrificio de Isaac es éticamente incorrecto pero religiosamente correcto. La ansiedad de Abraham deriva precisamente de la tensión entre religión y ética.

Octogenario, Abraham suplica un hijo a Dios, Quien se lo concede. Pero treinta años después le pide que Isaac sea sacrificado.

El libro de Kierkegaard incluye cuatro reformulaciones alternativas del relato, a saber:

1. Abraham va a matar a su hijo en cumplimiento de la voluntad divina. Le dice a Isaac que lo hace motu proprio, a fin de que su hijo no pierda la fe en Dios.

2. Abraham sacrifica al carnero en lugar de Isaac, pero está sacudido porque el pedido divino inicial fue que matara a su hijo.

3. Abraham decide no matar a Isaac, y pide perdón a Dios por haber pensado inicialmente en sacrificar a su hijo.

4. Abraham desobedece, e Isaac cuestiona su propia fe debido a que Abraham ha rechazado la orden divina.

Sus reformulaciones muestran "la suspensión teleológica de lo ético". La historia de Abraham muestra la fortaleza de la fe. La fe no es obediencia ciega. Abraham tiene fe en que Dios no le hará matar a su hijo.

Esta es la angustia que Kierkegaard llama "la angustia de Abraham". ¿Cómo sabía Abraham que efectivamente lo llamaba Dios, y no su interior?

En opinión de Kierkegaard, la certeza de Abraham tenía su origen en esa ‘voz interior’ que no puede ser mostrada a otra persona. La dificultad de Abraham es que quiere ser entendido. Para Kierkegaard, ninguna religión verdadera puede partir del sujeto de fe; toda prueba o justificación está fuera del sujeto.

CAPÍTULO 5

La moral

La innovación monoteísta, vivida como el resultado de una revelación divina, fue el punto de partida del aporte de los hebreos a la humanidad. Cobró forma definitiva en el Libro entregado a Israel durante su marcha por el desierto hacia la libertad.

Hubo quienes disputaron la originalidad de este aporte aduciendo que ya se había formulado en culturas previas a la de Israel. Así, se ha traído como precedente de la historia de Noé y el diluvio la de Utnapishtin en el *Enuma Elish*.

Otro posible paralelo, esta vez con la cultura de los egipcios, podría darse entre la religión de Atón y la de Moisés, por el hecho de que las imágenes del salmo 104, son similares a las del *Himno a Atón*. Esta similitud, empero, es insuficiente para asignar monoteísmo al faraón. La religión egipcia es una simple monolatría, en la que la deidad es el sol. El monoteísmo de Moisés, por el contrario, es trascendente y ético.

La Biblia es la fuente primigenia de los valores esenciales de la civilización, a saber: la santidad de la vida, la confraternidad humana, el destino individual, la justicia, la autocrítica, el arrepentimiento correctivo, el avance intergeneracional, el progreso, la igualdad ante la ley, la dignidad del individuo, la responsabilidad comunitaria, el ideal de la paz. Medio milenio después, estos valores alcanzaron su cúspide en la voz de los profetas clásicos.

Tal vez uno de los aspectos que catapultó la influencia del Tanáj es que se trata del primer documento de autocrítica. A diferencia de los demás textos

antiguos, a los narradores bíblicos no los seduce la autoglorificación, tan común en otras literaturas nacionales. Tratan a su propia nación con mayor severidad que al resto de ellas.

En Egipto estaba sobreentendido que el faraón, cuando menos, no cometía errores. Cuando más, era un dios encarnado. En contraste, no sólo el acontecimiento principal del Tanáj es la revuelta contra el faraón por parte de sus esclavos, sino lo primordial: éstos, y no el opresor, son los aliados de la divinidad.

Dios no se identifica con el establishment ni con la dirigencia, sino con la gente. Se presenta como el padre de los huérfanos y el defensor de las viudas[1]. Y la razón no es que el faraón sea un monarca extranjero, ya que tampoco los reyes israelitas reciben el favor divino, salvo cuando se ajustan a Su ley. Contra los reyes de Israel los profetas formularon las denuncias más abiertas y directas.

Es cierto: hubo antes de la Biblia algunos documentos de crítica. Verbigracia *Las protestas del labriego elocuente*, un papiro egipcio acerca de un aldeano maltratado por los funcionarios gubernamentales. Pero aquí no se acusa al sistema, sino meramente la codicia y corrupción de sus representantes. La autoridad suprema sigue incólume en su perfección, exenta de toda culpa.

En contraste, la censura del profeta Jeremías contra el rey Yehoiajín[2] es demoledora: "Ay, que edificas tu casa sin justicia y tus aposentos sin derecho… Ay, que pones tus ojos y corazón sólo para beneficiarte derramando la sangre del inocente y oprimiendo".

Así los profetas contra los reyes: Natán contra David[3], Elías contra Ajab[4]. Porque, a diferencia de los demás textos antiguos, el Tanáj lo muestra todo. No intenta reflejar una sociedad perfecta, no esconde vilezas y mezquindades.

Al no glorificar a su nación, alcanza un notable logro colateral: huye de

[1] Salmos 68:6.

[2] Jeremías 22:13-19. Véase el capítulo sobre Jeremías, el primero de nuestro *Célebres Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo 2007.

[3] Samuel 2, capítulo 11.

[4] Acerca del viñedo de Nabot, en Reyes 1, capítulo 21.

toda posibilidad de racismo. Ezequiel, el profeta de la responsabilidad individual, cita a Dios dirigiéndose a Jerusalem[5]: tu padre es amorreo y tu madre hitita; no hay pureza racial.

Paralelamente, destacan las leyes bíblicas que restringen la esclavitud, y así perfilan al Tanáj como un libro de vanguardia: el esclavo maltratado sale libre [6], el que huye queda protegido[7] -en contraste con el *Código de Hammurabi*[8] que estipula la pena de muerte a quien ayudare a un siervo a escapar-, y se acoge al descanso sabático[9].

Precisamente, también el Shabat hace a la Biblia única. Se conocen fuentes babilónicas que mencionan un día denominado *Shapatum*, que era una jornada de mal augurio por el que se restringían las actividades de ciertos oficiales, pero en el Tanáj aparece la esplendorosa idea de un descanso semanal *para todos*, una innovación que paulatinamente llegó a la humanidad en su conjunto a partir de la Biblia hebrea.

Sus páginas constituyen, por un lado, la literatura nacional de los israelitas, pero, simultáneamente, conforman el puente entre el mundo antiguo y el moderno.

En *Historia de los judíos* (1988) Paul Johnson reconoce en la Biblia la primera fuente de los grandes descubrimientos conceptuales, esenciales para la civilización: la igualdad ante la ley, la santidad de la vida, la dignidad del individuo, la responsabilidad comunitaria, el ideal de la paz, y el amor como fundamento de la justicia.

Diez años después, Thomas Cahill sintetizó en *Los dones de los judíos* (1998) cuál fue el cambio radical que hizo posible la civilización occidental. Desde la óptica de las religiones y cosmovisiones antiguas, la vida era vista como parte de un ciclo interminable de nacimiento y muerte, el tiempo como una rueda girando incesantemente.

El Tanáj presentó un tiempo diferente, con un comienzo y un fin; una

[5] Ezequiel 16:3. Véase el capítulo sobre Ezequiel, el primero de nuestro *Notables Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo 2006.

[6] Éxodo 21:26.

[7] Deuteronomio 23:16.

[8] Del año 1790 aec; en su inciso 16,16.

[9] Éxodo 20:9.

narrativa cuyo desenlace triunfal se daría en el futuro. De allí se deducía, primeramente, el destino de las personas, cada individuo trazando un singular camino que le es propio y, en segundo lugar, la esperanza en el progreso: el futuro será mejor que el presente.

El Libro de los Libros es precisamente uno de los motivos por los que los judíos, quienes representan menos del dos por mil de nuestra especie, son frecuentemente sobrepercibidos. Cuando su texto nacional se transformó en sagrado para una buena parte de la humanidad, resultó inevitable que los judíos penetraran con fuerza protagónica en la conciencia de una civilización que ve en sus Escrituras la gran fuente inspiradora.

Génesis y Éxodo nos hablan de la nueva fe. Con los patriarcas, la fe individual; con Moisés, la fe nacional; en ambos casos fue creando en torno de ella un nuevo universo conceptual. Supera el ámbito al que había llegado el paganismo con su mitología divina, y así eleva el ambiente del devenir humano. La historia de la humanidad se enaltece, reformulada en tres etapas desde sus comienzos: la primera desde el origen del hombre hasta la confusión de las lenguas; el segundo coincidente con el período patriarcal, y el tercero con la epopeya israelita hasta la entrada en Canaán.

Un tiempo después del Pacto en Sinaí, se intentó la invasión de Canaán, cuando las tribus establecieron su base provisional en Kadesh. El conato fracasó, y por ello se desató una revuelta contra la autoridad de Moisés, que fue sofocada.

Toda una generación permaneció cerca de Kadesh hasta que se trasladaron a la Transjordania para preparar, desde una nueva base, la conquista del país. Derrotaron a los reyes amoritas Sijón y Og, y se aprestaron a tomar Canaán.

La misión de Moisés es modelo de la profecía, privativa de Israel. Era la voz concurrente de la sabiduría hebrea y de la moral; voz que coronaron los profetas clásicos medio milenio después.

Estos se manifestaron casi simultáneamente en los dos reinos. Desde los primeros: Amós en Judá y Oseas en el Norte, y hasta el último de ellos, Malaquías, la profecía perseveró por trescientos años (750-430 aec) durante los que sucedieron los eventos más decisivos de la monarquía.

Los profetas clásicos vaticinan la caída de los dos reinos, consuelan a los

exiliados en Babilonia, y animan la empresa de la Restauración. Surgieron después de un siglo de guerras contra Aram al Norte y la consecuente ruina político-social. Sequía, hambre, muertes, cautiverio, y la desintegración debido a los que medraban por la guerra. La profecía fue portavoz de la indignación moral por la decadencia social. Desde Moisés a Malaquías, los profetas son apostólicos: vienen a cumplir una misión ética.

Así, Amós llevaba la idea única de Israel a un nuevo auge: el de la primacía de la moralidad por sobre el culto, elevándose *desde* la religión popular. En ella tiene sus raíces la idea monoteísta del Dios creador y justo. La idea monoteísta no fue, por lo tanto, invento de los profetas clásicos; lo que éstos hicieron fue ampliarla para sostener que Dios no culpa a las naciones paganas *por su idolatría*, sino que las juzga fundamentalmente por sus bajezas morales. Esta elevación, la de *la primacía de la moralidad*, lleva la idea religiosa revolucionaria a su cúspide.

Hay un paralelo entre la sapiencia bíblica y la antigua literatura egipcia, en el sentido de que ambas reflexionan acerca de cómo la buena acción del hombre justo es más agradable a Dios que los sacrificios del malvado.

Por ello, podría llegar a argumentarse que no fue la Biblia la promotora del nuevo ideal. Pero en rigor, el paso adicional que dan los profetas no tiene parangón: condenan el culto de todo el pueblo, sus festividades, sacrificios, templos, cantos, etc. El repudio profético del culto de Israel implica que éste, como tal, no tiene valor para Dios. Tal idea no habría podido concebirse en un ambiente pagano, en el los dioses dependían del culto. Para Israel, la validez del culto no es inherente ni absoluta.

La Torá le había quitado todo valor trascendente, transformando el culto en una mera expresión de la gracia divina. No de la *necesidad* divina. Más todavía: la depuración de los profetas, expresada por primera vez por Amós, encumbra la moralidad a un nivel de valor religioso absoluto, ya que la considera como divina en su esencia.

El pretendido monoteísmo egipcio fue una forma del imperialismo religioso, surgido después de un siglo de dominio de este pueblo sobre otros aledaños.

El egipcio que abandonaba su estrecho valle después de adorar al sol notaba que éste brillaba no sólo en el valle superior del Nilo, sino también en las colinas de Israel y de Siria: no había sino un sol, por lo tanto era el dios-sol.

Amós es similar. Las normas de dignidad y compasión humanas entre los individuos de las aldeas de Éretz Israel no perdían su validez al trasladarse a territorio filisteo o sirio.

Por ello, los versículos iniciales de Amós ya son la primera expresión del monoteísmo profético: "Por tres pecados de Damasco…" Dios castiga a Damasco y no sólo a Jerusalem.

Y después de la imprecación contra aquélla, seguirán similares contra Gaza, Tiro, Edom, Ammón, Moab... Todas estas naciones reciben la admonición divina, antes de que ésta se aplique al propio Israel. Ya no se trata de un pequeño Dios nacional que se ocupa de sus propios asuntos o de sus fronteras. La divinidad tiene vigencia universal y las consideraciones por las cuales impone castigos, son morales.

Los hombres son hermanos: "Hijos de Israel, ¿no sois como los etíopes para Mí?"[10]. Las guerras mitológicas de los dioses en el mundo pagano, las fuerzas obscuras y arbitrarias que dominan en la naturaleza, son reemplazadas en la Biblia por la lucha histórica del hombre frente a la palabra de Dios. En lugar de la pugna entre dioses buenos y malvados hay otra clase de contienda cósmica, un diferente acontecer del drama divino. Este drama se desarrolla en la dimensión de la historia y de la moralidad, ya que Dios mismo implantó la libertad para rebelarse, como concomitante necesario del libre albedrío que le otorgó a Adán para hacer de él una criatura moral.

La elección

Podría suponerse que esta visión universal contradice la noción bíblica de Pueblo Elegido, un concepto usualmente mal interpretado.

En general, se saltea que el pueblo más criticado en la Biblia es el pueblo judío, y esto deriva de que su elección implica responsabilidades adicionales, y no derechos sobre otros.

La afirmación bíblica de que el pueblo judío fue elegido por el Creador para cumplir con Su Torá y transmitirla, ha obrado históricamente como

[10] Amós 9:7.

una barrera contra los más diversos imperialismos, que bregaron en cada siglo por someter a todos los pueblos a una misma norma. Así es que precisamente los judíos debieron enfrentar a imperios poderosos y totalitarios. En la visión bíblica, la culpa en la que cae todo imperio es justamente el intento de homogeneizar a los seres humanos. A partir de este intento se termina bien en un mundo de opresión que imponen los poderosos (el arquetípico resultado fue el Diluvio), o bien en una civilización tecnológica que se arroga poderes divinos (simbolizada en la torre de Babel).

La elección del pueblo judío es el inevitable corolario del estandarte monoteísta. Dios es la realidad para cada persona particular, ama a las personas individualmente, por sus diferencias, y no nos ordena que todos creamos lo mismo y obremos de igual modo. Cada persona (y cada pueblo) encontrará ergo su forma de diálogo con el Eterno, y entenderá su rol en la historia de una manera que le es única y singular. En ese contexto, Israel fue elegido para conservar la Torá.

Hemos dicho que los relatos del Génesis son una concatenación de elecciones: Abel y no Caín, Abraham y no Nimrod, Isaac y no Ismael, Jacob y no Esaú. El Éxodo lo lleva a términos nacionales: los esclavos israelitas y no la realeza egipcia.

Con todo, la elección de uno no implicaba necesariamente el rechazo del otro. Se trataba de otorgarle al elegido un papel central para que con él pudiera hacer su contribución a todos. "Por ti serán bendecidas *todas las familias de la Tierra*" es la promesa a Abraham. No excluye, no rechaza. Abraham se siente elegido, pero para llevar a cabo una labor ética que traiga bendición a todos, no a él exclusivamente.

El Pacto con Israel, su Elección, señala el rechazo de dos excesos en los que cayó la humanidad. En un extremo, el tribalismo, que supone que cada nación tiene su dios, como dicta la cosmovisión pagana. En el otro extremo, el universalismo, que, aunque parece fraterno cuando plantea un solo Dios para todos los hombres, concluye implacable cuando establece un solo camino para servir a ese Dios (sea éste el Dios de la revelación o el de la razón).

En la Biblia, la Unidad es privativa de la divinidad. Por eso es única y esencial. Pero el hombre es plural. Tiene muchos caminos a su disposición, y formará muchas naciones que contribuyen con su color específico a la policromía humana, y conocerá muchas religiones que forjan un mosaico

teológico que debería ser de mutuo respeto y enriquecimiento espiritual, y no de "salvación" por la espada o guerras "santas".

La Torá ordena amar al prójimo una vez[11], pero hay una categoría especial del prójimo, *el extranjero*, para quienes la Torá nos advierte acerca del buen trato que le debemos, no ya una vez, sino decenas[12]. Este cariño hacia el extranjero se deriva precisamente de la responsabilidad que acarrea la Elección.

Del mismo modo en que, según veremos, ocurrió con las ciencias naturales, para que la moral bíblica fuera conquistando la conciencia humana era necesario dejar atrás la cosmovisión pagana. Ni aun los griegos tenían verdadera noción del desarrollo histórico. Para ellos, la historia era cíclica, y su edad de oro estaba en el pasado. El hombre primitivo era el "noble salvaje". Como lo describiera Edward Gibbon en 1776: "la historia es poco más que el registro de los crímenes, locuras y desgracias del género humano"[13]. Gibbon, por otra parte, consideraba que el Imperio Romano había sucumbido a las invasiones bárbaras debido principalmente a la pérdida de las virtudes cívicas tradicionales por parte de sus ciudadanos. Pareciera ser una conclusión extraída de la Biblia: los canaaneos habrían de imponerse si prevaleciera la inmoralidad.

[11] A veces se supone erróneamente que ese precepto está en el Nuevo Testamento y no en la Biblia Hebrea.

[12] En el *Midrash Tanjuma* los rabíes establecieron que son 58 veces, y en el Talmud el Rabí Eliezer Hagadol especifica que son unas cuarenta veces.

[13] En el tercer capítulo de *La Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* (1776).

CAPÍTULO 6

La ecología

Atenas y Jerusalem son frecuentemente entendidas como las culturas contrapuestas cuya síntesis forjó nuestra civilización. Una explora el mundo *como es*; la otra, como *debería ser*.

Hace dos milenios y medio, se escuchaban en Grecia y en Israel sendas explicaciones acerca de los fundamentos del cosmos. En la primera, Empédocles de Agrigento difundía la tesis prearistotélica de que el universo está conformado por cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego. Casi simultáneamente, los levitas hebreos, después de la lectura del Libro de la Ley, proclamaban en Judea versículos que siguen formando, hoy en día, parte de la liturgia matinal, y que evocan los mismos motivos que el griego: "el Señor creó los cielos infinitos, la tierra, los mares y todo cuanto ellos contienen, sostenidos en vida por obra del Creador".

En el primer caso, la existencia es aludida como fortuita; en el segundo, como resultado de un designio.

El Génesis nos informa que el hombre apareció en el sexto día de la Creación, cuando el escenario para su misión ya había sido íntegramente conformado. En los días previos, se había creado la ecosfera, el sector esencialmente básico del sistema Hombre-Naturaleza que, junto con los recursos minerales de la Tierra, constituye aquello para cuya creación no hizo falta la intervención humana. Sus propiedades fundamentales fueron definidas mucho antes del nacimiento del hombre, y es intrínsecamente incapaz de crecimiento o expansión continuados. Por ello, ante la ecosfera, el ser humano nace con una ínsita responsabilidad.

Hay en las antiguas fuentes judaicas un mensaje de sensibilidad hacia la naturaleza: "La tierra a la cual entráis para poseerla, es tierra de montes y valles, que absorbe el agua de las lluvias del cielo. Es una tierra cuidada por el Eterno, tu Dios; Sus ojos están siempre sobre ella, desde el principio hasta el fin del año"[1]. El optimismo bíblico tiene una aureola bucólica: "Porque con alegría saldréis, y con paz seréis conducidos; los montes y las colinas prorrumpirán en gritos de júbilo delante de vosotros, y todos los árboles del campo batirán palmas"[2]. El profeta personifica la naturaleza para unirse a la celebración del hombre.

En hebreo bíblico, los verbos "conocer" y "amar" tienen la misma raíz. Adán "conoce" a Eva cuando se unen en amor carnal. La Torá o Pentateuco demanda del hombre proveer a su mujer de *"sheerá*, *kesutá*, *ve'onatá"*: comida, vestido, e intimidad. Es notable que, en términos ecológicos, se trata de las tres condiciones que requiere todo ser vivo para su supervivencia, en ese mismo orden: alimento, cobijo y capacidad reproductora.

Conocer la Tierra parece ser el primer precepto ("mitzvá") de la ecología, tal como el conocimiento del cónyuge es el primero de la Biblia.

La curiosidad bíblica se expresa eminentemente en el ya mentado Salmo 104, uno de los ejemplos más hermosos de la cercanía al hábitat natural de los animales, y al ciclo de vida terrestre:

> *Eres Quien envía fuentes en los valles, las aguas van corriendo entre los montes, abrevan a las bestias del campo, los asnos monteses apagan su sed, y a sus orillas habitan las aves del cielo, gorjean entre las ramas. Eres Quien riega los montes, y la Tierra se llena del fruto de Tus obras. Haces producir la hierba para las bestias, y las plantas en las que trabaje el hombre, para sacar pan de la tierra, el vino que alegra su corazón y al aceite que hace relucir su rostro. Los árboles del Señor están llenos de vigor, allí donde anidan las aves, la cigüeña tiene en los cipreses su casa. Las altas montañas son para las cabras monteses, los peñascos refugios para los conejos. Traes la noche, en ella se ponen en movimiento las bestias de la*

[1] Deuteronomio 11:11-12.

[2] Isaías 55:12.

selva, los leoncillos rugen por su presa, y piden a Dios su alimento. Se levanta el sol, sale el hombre a sus labores. Cuán grandes son tus obras, oh Señor, con sabiduría las has creado y la Tierra está llena de Tus criaturas.

La proximidad al mundo natural es una herencia espiritual de los patriarcas y de los profetas, que eran pastores. Solían conducir sus rebaños lejos de las zonas cultivadas, y sus migraciones anuales entre el desierto de Judea y el valle del Jordán les permitían monitorear la erosión de los arbustos de aquellas regiones que, gracias a las lluvias, proporcionaban alimento a los rebaños.

Los profetas expresaban el mensaje divino en imágenes del desierto y del valle. Así exhorta Jeremías a los israelitas: "Aun la cigüeña en el cielo conoce sus tiempos; y la tórtola, la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida, pero Mi pueblo no conoce el juicio del Eterno" (8:4-7).

El pastor, que contempla el vuelo de las aves en sus migraciones anuales a climas benignos, en mayo ve que la tórtola, las grullas y las golondrinas vuelan desde África a Europa, cruzando Judea. Pero cuando regresan al África, lo hacen por una ruta distinta, que no atraviesa los cielos de Israel. Por ello son divisadas sólo una vez por año.

El profeta-pastor alude a ese fenómeno cuando describe que "guardan el tiempo de su venida", mientras que en el caso de la cigüeña (que vuela de África a Europa en abril, y regresa en octubre por sobre el valle del Jordán) amplía que "conoce *sus tiempos*", en plural.

Preservar la armonía

El trato con la naturaleza va revelando un universo que se sustenta en armonía. En el Génesis, cada parte de la Creación se rubrica cuando "ve Dios que es bueno". A partir de ese momento, el ideal del orden natural puebla las fuentes hebreas.

Cuando Dios espeta a Job (39:1) "¿Has contemplado las ciervas cuando dan a luz?", el Talmud complementa: "Al agacharse para parir, las cabras monteses suben a una montaña. Por ello, la cría puede caer y morir. Pero Dios tiene preparada un águila para que la recoja en sus alas, y la ponga delante de la madre. Si el águila llegara un segundo antes o después, la cabrita moriría".

La percepción de una naturaleza armoniosa llega a su cúspide en la visión mesiánica de Isaías: "habitará el lobo con el cordero, y el tigre se acostará con el cabrito; el becerro, el leoncillo y el cebón andarán juntos, y un niño los conducirá. Se llenará la Tierra de conocimiento del Señor[3] ".

En ese ideal teleológico, el hombre reconoce la interrelación entre los distintos tipos de vida y, por lo tanto, se hace consciente de que todo cambio que ejerce artificialmente en un sistema natural, puede perjudicar ese sistema.

Ante la exclamación del salmista de "¡Cuán grandes son Tus obras, Eterno!", el rabí Akiva comenta: "Has creado seres grandiosos en el mar y también los has creado en la tierra. Si los acuáticos fueran puestos sobre la tierra, o los terrestres en el mar, morirían". La premisa es no modificar el hábitat natural, para evitar la extinción de especies.

Según el relato del Génesis, hay dos metas para el ser humano: por un lado "llenad la Tierra y dominadla" y, simultáneamente, "cuidar el jardín".

Para proteger la Tierra, deben salvaguardarse sus recursos. Cuando, hace cuatro milenios, el patriarca Abraham se separó de su sobrino Lot, justificó la partida con el hecho de que "la tierra no es suficiente" para habitar juntos.

En efecto, apacentar excesivo ganado, especialmente el ovino, puede esterilizar un área fértil de pastoreo. Por ello, Abraham y sus rebaños tomaron la dirección opuesta de Lot. Marchó hacia las sierras de Hebrón, en donde el patriarca eligió morar en el encinar de Mamré, y no sobre suelos cultivados.

El mensaje ecologista de protección del bien común, se expresa en "cuidar el jardín", mantener el planeta que compartimos. La tierra es la matriz del hombre: "de ella provenimos y a ella nos encaminamos" (la voz "hombre" en hebreo, "Adam" es de la raíz "tierra", "adamá").

La Biblia provee leyes ideales para el descanso de la tierra, como la "shemitá" (barbecho o año sabático). Maimónides dedica a la cuestión muchas páginas[4]

[3] Isaías 11:1-10.

[4] *Guía de los Perplejos* 3:31.

y explica que la finalidad del año de barbecho no se reduce a "la conmiseración y liberalidad hacia los hombres" sino también a "que la tierra se torne más fértil, fortaleciéndose por el descanso".

Otro concepto vital es el de *Bal Tashjit*, el veto contra la dilapidación, que deriva de la prohibición bíblica de destruir árboles:

> *Cuando sitiares una ciudad al combatir contra ella para conquistarla, no destruyas sus árboles con tu hacha, porque de ellos te alimentas. No habrás de hacharlo, porque el árbol del campo es como un hombre. Sólo del árbol del que sepas que no es alimenticio podrás cortar a fin de construir la fortaleza contra la ciudad que te declara la guerra*[5] .

El calendario hebreo es un método judaico a fin de intimar con la naturaleza. Las tres Fiestas de Peregrinaje (Pésaj-Pascua, Shavuot-Pentecostés, y Sucot-Tabernáculos) son respectivamente de la siembra, la cosecha y la recolección. El cuidado sería la mejor alabanza al Creador, o según el salmo: "iehalelú Hashamaim vehamaim...", Lo alabarán los cielos y las aguas; límpidos los unos, cristalinas las otras.

[5]Deuteronomio 20:19.

CAPÍTULO 7

La ciencia

La Creación es un punto único. Es celebrado por el judaísmo en la festividad de Rosh Hashaná (comienzo de año). En efecto, a diferencia de otras eras como la cristiana o la musulmana, la judaica señala el comienzo del año celebrando un evento que no le es privativo, sino que reviste importancia general.

El año nuevo hebreo no alude al Éxodo de Egipto ni a la memoria de Abraham; no es parte de la historia judía propiamente. Marca simbólicamente el aniversario de la Creación de todo, mucho antes de que el judaísmo o el pueblo judío irrumpieran en el devenir humano. La visión es universal. Y comienza con la creación de la luz.

Los treinta primeros versículos de la Biblia, que describen los millones de milenios de historia cósmica, comienzan con la creación del único elemento del universo que, según mostró la Teoría de la Relatividad de Einstein, tiene una estabilidad invencible: la luz y su velocidad.

Ese "primer componente" de la naturaleza es el único que se menciona expresamente al ser aceptado. Es decir que la luz es la única parte de la Creación cuyo nombre se explicita cuando es divinamente aprobada. A diferencia de los otros cuatro casos (vegetación, astros, y los dos grupos de animales) el texto, en el caso de la luz, no reza solamente "vio Dios que era bueno" sino "vio Dios que *la luz* era buena".

Así se nos insinúa que el universo creado es visible, inteligible, y por lo tanto los sentidos humanos podrán percibirlo y nuestra misión es explorarlo por los medios científicos a nuestro alcance.

De aquella luz primigenia ignoramos su esencia, puesto que la luz natural, la conocida, la que producen las estrellas y el sol, fue creada tres días después.

Aunque se ha supuesto que la revolución científica dejó a la Biblia maltrecha, se trata de una falsa suposición. La Biblia y su vitalidad salieron ilesas, porque las hipótesis de la revolución científica no la contradijeron: ni las órbitas planetarias, ni la teoría de la evolución. Por el contrario, éstas fueron elaboradas por hombres de fe en la validez la Biblia.

Alan Richardson[1] ha señalado en *La Biblia en la Edad de la Razón* (1966)[2] que en Inglaterra en particular no hubo conflicto alguno entre ciencia y religión, y que "la gran revolución científica fue llevada a cabo tranquilamente y sin excitación", ya que "el nuevo pensamiento gozaba del patrocinio de los altos personajes tanto de la Iglesia como del Estado": Francis Bacon e Isaac Newton eran funcionarios estatales.

Por ende, la ciencia no venía a sacudirse la religión de encima: una revolución teológica acompañó la revolución científica y respondió a ella creativamente.

Más todavía: la ciencia moderna pudo ponerse en marcha sólo cuando cortó su vínculo con la pseudociencia griega. La lucha de los nuevos científicos contra el viejo orden no era una lucha de "ciencia" contra "religión" como mal se presentó, sino una rebelión de la nueva filosofía científica contra la vieja aristotélica.
El motivo por el cual se ha difundido tanto la noción de que la ciencia moderna rezagó a la religión, es que la escolástica medieval había integrado a Aristóteles con la Biblia hebrea. Por ello, cuando la ciencia moderna destronó a la filosofía natural aristotélica, se escucharon voces alarmadas que salieron a defender la Biblia y su revelación. A partir de entonces, muchos cientificistas creyeron que había un conflicto inevitable entre ciencia y religión. Pero tal defensa había sido innecesaria, y el conflicto en rigor no existe.

Más que impedirla, la cosmovisión bíblica facilitó la revolución científica. En la concepción griega, el conocimiento verdadero era el saber matemático. Platón suponía la realidad misma como consistente en ideas puras. Para los

[1] Teólogo católico inglés de la Universidad de Nottingham.

[2] Suele considerarse Edad de la Razón al período que va del 1650 al 1780.

helenos la verdadera ciencia era la matemática. Aun la observación de la naturaleza era concebida primordialmente como una búsqueda de formas matemáticas puras en el orden natural. Ese era el punto de partida para la observación, aun la del más sagaz y cuidadoso observador de la naturaleza, Aristóteles.

En retrospectiva sabemos que lo fundamental en la ciencia no es la observación en sí, sino el método empírico en el que la observación se asienta. Los griegos no lo descubrieron porque consideraban que el conocimiento se deduce de principios elementales, y no de explorar el mundo mediante experimento e inducción. Las ideas puras de las que hablaba Platón, no eran cognoscibles por medio de *los sentidos*, sino por *la contemplación intelectual*. Tal método puede cimentar la filosofía, pero no es ciencia.

Así, los científicos de vanguardia en el siglo XVI no reanudaron una investigación que los antiguos griegos habían abandonado, sino que se entregaron a una aventura totalmente nueva del espíritu humano. El movimiento científico se inspiró en la cultura hebrea, que lo dotó de la fe que venía a rechazar la pagana arbitrariedad del destino: la fe en la racionalidad de Dios.

En ella pudo fundamentarse el credo indispensable para la ciencia, que era la fe en la regularidad de la naturaleza. Para que naciera la ciencia era indispensable la doctrina de la Creación, opuesta a la del universo fortuito y sin sentido[3].

La actitud científica podía surgir en una civilización que reconociera a un solo Dios, racional y confiable. Recordemos que de las veinte civilizaciones que expone Arnold Toynbee, una sola dio origen a las ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas: la civilización hebrea y su desarrollo en el mundo judeocristiano.

El pretendido conflicto entre ciencia y religión no fue el resultado de la revolución científica, sino de la mala interpretación de alguno de los dos componentes.

El nuevo pensamiento era en muchos casos promovido por individuos

[3] Así lo expuso A. N. Whitehead en la década del treinta -cuando ya escribía en los EEUU- y lo complementó M. B. Foster.

religiosos.

Cuando Isaac Newton enunciaba que todos los movimientos de los cuerpos en el espacio pueden describirse por medio de una sola ley, sabía que la Biblia lo expresaba de otro modo: *"Hashamaim mesaprim kevod El..."*, "los cielos proclaman la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de Sus manos" (Salmos 19:1).

Newton apelaba a la razón y la experiencia para reivindicar lo que el salmista había expresado intuitivamente, y que fue la base del llamado "argumento teleológico" que se esgrimía en el Medioevo para demostrar la existencia de Dios[4].

También Juan Kepler, quien estableció las tres leyes que gobiernan los movimientos de los planetas, se expresaba en términos que combinaban la fe y la ciencia. La hipótesis mecanicista coincidía con la certeza del salmista en que la *Gloria de Dios* se manifiesta en la perfección cronométrica del universo material.

A su turno, Blas Pascal, cuyo genio matemático abrió el camino al cálculo diferencial, también exhibía su fe en la verdad de la Biblia mucho más que en el "motor inmóvil" de la filosofía aristotélica.

Como Newton, Kepler y Pascal, los hombres de ciencia del siglo XVII dedicaban tanta atención y esmero a la reflexión teológica y bíblica como al estudio de los objetos de interés científico. Por lo tanto, en lo que se refiere a los orígenes de la ciencia moderna, no hubo conflicto entre ciencia y religión.

Ahora bien, alguien podrá argumentar – con muy buen criterio – que las fuentes judaicas pecan de anticientíficas al proclamar la antigüedad del mundo en menos de seis mil años o la creación del universo en seis días. En los párrafos siguientes intentaremos contradecir este argumento.

El creacionismo

Sabemos que en aras de proteger la verdad de la Biblia, tres Estados

[4] En el séptimo capítulo de nuestro *Grandes Pensadores* (Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005) enumeramos los tres argumentos teístas: ontológico, cosmológico y teleológico, y un cuarto argumento adicional de índole no filosófica: el de la tradición.

norteamericanos[5] impidieron por ley que sus escuelas enseñaran la teoría de la evolución de Darwin. Créase o no, en Tennessee esa prohibición (llamada Butler) pervivió hasta 1967. Aunque en la práctica no se aplicaba, en 1925 había sido motivo de una histórica controversia entre evolucionistas y creacionistas, que tuvo como campo de batalla el juicio contra un joven maestro, John Scopes, acusado de enseñarle a sus alumnos que descendían de los monos. Scopes fue hallado culpable y sólo la apelación a la Suprema Corte permitió la reversión de la sentencia.
Resultaba lamentable que en el ardor de ese debate octogenario, los apasionados apologistas de la Biblia no se hubieran detenido a leerla con cuidado. Habrían podido notar que en rigor, el Génesis no excluye la posibilidad de que la creación de las diversas especies se haya dado por medio de un proceso evolutivo de millones de años[6] . Darwin mismo era un hombre de fe religiosa.

Desde el punto de vista de la compatibilización entre la fe y la teoría de la evolución, una pregunta clave es si acaso los siete millones de años transcurridos entre el mono arbóreo y el hombre de Cro-Magnon, fueron suficientes para producir las mutaciones genéticas que distinguen a uno del otro. Esta cuestión es la antesala del dilema en el que se debaten los creacionistas modernos y los escépticos de todas las eras.

De un lado, si no hay intención alguna en el proceso evolutivo, si todo es fortuito, entonces cualquier criatura (no necesariamente la humana) podría haber confrontado los desafíos de la naturaleza para elevarse a reinar sobre el mundo. Si, por ejemplo, ningún cometa hubiera destruido el dominio de los dinosaurios en la Tierra hace sesenta y cinco millones de años, pues este libro estaría siendo escrito por el cocodrilo Gustavo y leído por lagartijas estudiosas por doquier, cuyas computadoras serían sin duda muy distintas de las nuestras. Hasta aquí una posibilidad. Alguna criatura debió prevalecer, y casualmente nos tocó a nosotros.

Pero la otra alternativa es válida, y puede resultar más racional. Si el proceso evolutivo tiene una dirección intencional, un sentido, entonces, las posibilidades de haber producido un hombre por vía del azar y de la selección

[5] Tennessee, Mississippi y Arkansas.

[6] Incluso mientras Darwin vivía, destacó entre sus fieles seguidores el botanista Asa Gray, de la Universidad de Harvard, quien sostuvo lo que dio en llamarse "evolución teísta": el origen de las especies en una evolución providencialmente guiada.

natural, son nulas por la brevedad del lapso evolutivo. Para llegar al ser humano por medio de mutaciones casuales habrían sido necesarias miles de millones de generaciones y el tiempo efectivamente transcurrido, fue insuficiente.

Con todo, no es posible refutar a los descreídos que rechacen la posibilidad de que la Creación fuera más un milagro que una singularidad espaciotemporal. Menos serio aun es ridiculizarlos, como cuando, ante la audiencia de Oxford, Samuel Wilberforce cuestionaba al máximo darwinista Thomas Huxley espetándole "¿desciende usted del mono por parte de su madre o de su padre?" El debate en cuestión no da para la sorna. Quiénes somos los humanos y cuál es el recóndito misterio de nuestra naturaleza, merece seria reflexión, perseverante investigación, y comprometida emoción.

La seriedad del tema también exige que el creacionismo no sea tergiversado como si contradijera la ciencia: si Dios nos ha creado o no, *no es* una cuestión científica. Y lo más importante a los efectos de este ensayo es que la vigencia del texto bíblico persiste tanto en la admiración como en el debate que genera.

CAPÍTULO 8

La evolución

Hemos señalado otra singularidad bíblica: de todos los relatos antiguos sobre la Creación, solamente el Génesis permite una lectura por parte de la comunidad científica. En efecto, se han escrito varios ensayos científicos que validan las premisas bíblicas fundamentales. La revisión que sigue de algunas de ellas, está parcialmente basada en el trabajo del físico nuclear del MIT, Gerald L. Schroeder[1] .

El Libro que mostró un mundo diferente del pagano, un mundo que se contraponía al de los sacrificios de niños y la corruptela de dioses iracundos; el Libro en el que la plegaria o los sacrificios venían a modificar al oferente, no a la deidad: el Tanáj, reveló que no hay luchas entre dioses, sino una tensión entre el hombre libre y su Creador.

El mismo texto dejó ver que en el universo hay orden, y por ende hay posibilidad de progreso, desalojando así la creencia en ciclos interminables a los que nadie podía sobreponerse. El mundo amorfo y caótico pasaba paulatinamente a ser un escenario para la celebración de la vida.

Con ello, no se había quebrado del mundo pagano sólo su superstición sino, fundamentalmente, su intrínseco pesimismo.

Junto a la nueva moral, el Génesis introduce una cosmovisión que también abriría las compuertas de la ciencia. Un comentario de Najmánides lo ilustra

---

[1] *La ciencia de Dios,* Gerald L. Schroeder, The Free Press, Nueva York, 1997, en inglés.

bien: en su exégesis acerca de la construcción de la mesa del tabernáculo (Éxodo 25:24), asevera: "…desde que el mundo existe, ya nada más fue creado de la nada, sino que el mundo funciona de acuerdo con su ley ya que 'Dios vio lo que había creado y era muy bueno'".

De acuerdo con la Biblia, Dios creó y permitió que el universo se rigiera con leyes naturales. Así, previamente a la conquista de Canaán, envía avispones para espantar al enemigo (Deuteronomio 7:20), pero al mismo tiempo anuncia que a los enemigos "los desalojará de a poco… para que las bestias del campo no se reproduzcan".

Esta medida de preservación ecológica conlleva un dilema: parecería que la omnipotencia divina alcanza para enviar avispones pero no para disminuir las bestias del campo. La respuesta es que en la Biblia hay un nivel en el cual Dios permite que las leyes de la naturaleza prevalezcan y no interfiere en ellas. Cuando divide las aguas del Mar Rojo (Éxodo 14:21) lo hace por medio de un solano poderoso que sopló toda la noche.

Otra vez, el vendaval no es necesario para dividirlas, sino para preservar las apariencias de un mundo natural. Ello es la garantía de la regularidad de la naturaleza, de la posibilidad de su investigación, y de la validación del libre albedrío.

Dos datos aparecen en el relato geogénico del Tanáj: el universo no es eterno sino que tuvo un comienzo y, como hemos sugerido, la aparición de la vida se presenta como deliberada, más que como el efecto de millones de azarosas reacciones.

Desde la época aristotélica hace 2300 años hasta hace medio siglo, la gran mayoría de los científicos sostenían que el mundo es eterno.

El cambio en la opinión científica se dio con la estipulación del Big Bang, lo que en términos bíblicos es la Creación.

Además de haber comienzo, hubo vida rápidamente, es decir que el universo está sintonizado para la vida desde su misma concepción: si la energía del Big Bang hubiera sido diferente en una trillonésima parte (10^{120}), no habría vida en el universo.

El Génesis contiene un versículo para mostrar esa faceta: cuando la vida aparece en el tercer día, ya no es descripta por la palabra "crear": "La Tierra generó" vida. La Tierra tenía en sí las propiedades necesarias para hacer

florecer la vida.

La comunidad científica registró que, según la evidencia fósil descubierta, la vida no comenzó después de miles de millones de años, sino inmediatamente cuando la Tierra se enfrió.

Este es el segundo aspecto compatible entre la ciencia y la Biblia: no sólo hubo comienzo, sino que la vida emergió en la Tierra rápidamente. La vida unicelular irrumpió apenas hubo agua, hace 3.800 millones de años. Y hace 530 millones de años, en la era cámbrica, las anatomías básicas de toda la vida hoy existente aparecieron simultáneamente en los océanos. La explosión de vida se produjo en el período cámbrico, hace 530 millones de años.

Gerald Schroeder explica en su ensayo el sorprendente paralelo bíblico: el comienzo de la vida se da en el tercer día (inmediatamente después de la aparición de agua líquida sobre la Tierra, también del tercer día). Luego hay un hiato, y durante todo el día cuarto, la vida no es mencionada.

En el día quinto, el Génesis describe una explosión de vida: "¡Que rebosen las aguas de seres vivientes!" (1:20).

Es fundamental la referencia a esos seis días, porque el tiempo bíblico tiene dos categorías: ese lapso de una semana y todo el tiempo posterior. A partir de la aparición del ser humano, el tiempo se relaciona a los eventos históricos que el hombre protagoniza. El comienzo del calendario bíblico se da en la creación del alma humana (Génesis 1:27) y no en la creación del universo (1:1)[2]. Se contraponen "*las generaciones* de los cielos y la tierra cuando fueron creados *el día* que el Eterno Dios hizo los cielos y la tierra" (Génesis 2:4) y "Éste es el libro de *las generaciones* de Adán *el día* en que Dios creó a Adán" (5:1).

Los seis días

A lo largo de los seis dias del Génesis (1:1-31) el universo se desarrolló desde un comienzo caótico, por vía del comienzo de la vida, y hasta la aparición de la humanidad. Para toda esa evolución, la palabra "creación"

[2] Talmud de Babilonia (Hagigah 13b, 14a) y de Jerusalem (Avodah Zarah 1:2); Leviticus Rabba 29:1.

es utilizada sólo en tres ocasiones: el universo (1:1), los dinosaurios (21)[3], el hombre (27). Todo lo demás fue dirigido por las leyes de la naturaleza.

La Biblia expresó hace tres milenios lo que los paleontólogos descubrirían con los fósiles de la modernidad: primero hubo plantas (Génesis 1:12), luego vida acuática (1:20), luego animales terrestres (1:24), luego seres humanos (1:27).

El universo fue *creado* (Génesis 1:1) y luego *hecho* (Éxodo 31:17). La creación es la introducción de algo a partir de la nada; hacer requiere de materia prima y toma tiempo.

Para Adán, el orden es inverso: primero es *hecho* y luego *deviene en un alma viviente* (Génesis 2:7) cuando "insufla en sus nares aliento de vida". Había un humanoide antes del alma, de la *neshamá*. Por eso, primero el hombre fue hecho (1:26, referido al cuerpo) y luego fue creado (1:27, su alma).

El lenguaje bíblico parece indicar que había humanoides previos al homo sapiens, y por ello cuando se habla de "cerámica" no hay atribución a inventor alguno, ya que precede a Adán. En cambio, la metalurgia sí es atribuida a Tuval-Caín (4:22), quien vivió siete siglos después de Adán.

Otro punto a destacarse sobre la misma idea es que la Biblia menciona a figuras de las que evolucionaría el ser humano: "no eran humanos en el verdadero sentido de la palabra. No tenían el espíritu divino… un mero animal con forma humana"[4]. Una posibilidad es emparentar a dichos humanoides bíblicos, en términos científicos, con el hombre de Cro-Magnon, que podría ser lo que la Biblia denomina "nefilim" (Génesis 6:4).

El comentarista clásico por excelencia, Rashi, también hace una glosa llamativa. En Génesis 3:6 explica que "Eva temía morir y Adán tomaría otra mujer". El temor resultaría infundado teniendo en cuenta que la Biblia la describe como la única mujer.

[3] El término bíblico es taninim guedolím, usualmente traducido como "los grandes reptiles". En el libro en el que nos basamos, Schroeder da una interesante explicación de por qué serían éstos los dinosaurios.
[4] Talmud de Jerusalem, Peah 1:1. Hay explicaciones acerca de estos humanoides en el Talmud babilónico (Eruvin 18a) y en la *Guía de los Perplejos* de Maimónides (1:7).

Los fósiles pre-adánicos no socavarían la verdad bíblica, porque según ésta lo que hace humano al hombre no es su cuerpo sino su alma.

El Tanáj describe la creación de la escritura, que en términos históricos ocurrió hace unos seis mil años. La invención de la escritura cuneiforme ocurrió en la Mesopotamia, que sería el hogar de Abraham dos milenios después.

El paralelo entre Abraham y la escritura no es coincidencia. La traducción de Onkelos de la Biblia (año 150) percibe esta elevación espiritual de la humanidad.
Cuando el Génesis aplica al ser humano la voz "nefesh jaiá" (Génesis 2:7) Onkelos traduce "espíritu comunicador".

El darwinismo

Quien manipuló la Biblia para emprender la cruzada antidarwinista en los Estados Unidos fue un político que trece años antes había llevado a la presidencia a Woodrow Wilson (1912) y devino en su Secretario de Estado: William Jenning Bryan, quien también escribió *La Biblia y sus enemigos*.

Vimos que la verdad de la Torá no rechaza la posibilidad de que un humanoide existiera antes de la creación de Adán. Y éste es un punto crucial. El "preadamismo" (que sostiene que Adán fue la corona de un proceso evolutivo, y no su comienzo) fue explícitamente propuesto por primera vez en 1646 por Isaac de La Peyrere, quien así estimuló impensadamente la llamada *Crítica Bíblica*.

Pero desde la Biblia misma se insinúa la sensatez de la idea. Para la creación del primer homínido, el Génesis usa el verbo *hacer* (1:26); para el ser humano es *crear* (1:27). "Adán fue colocado **en** un alma viviente" (2:7), lo que Najmánides interpreta como que "se transformó en *otro ser*". Había un ser previo al humano, desde el que éste evolucionó. Rabí Iehuda arguyó que Dios "dotó a los seres humanos de un rabo, que luego le quitó para proteger su honor"[5]. Adán se apareó con esos seres preadámicos para engendrar a su

[5] Bereshit Rabá 14.

tercer hijo, Seth (4:25, 5:3).

Los intentos de compatibilizar la doctrina de Darwin con las enseñanzas bíblicas no son pues nuevos, sino que parecen resultar de una singular evolución. En su autobiografía, Darwin anotó complacido que acerca de *El Origen de las Especies* "hay incluso un ensayo en hebreo que muestra que la teoría está contenida en la Biblia". El texto había llegado a sus manos en 1876, junto con una carta en hebreo pletórica de citas bíblicas, cuya traducción aún se exhibe en la *Colección Darwin* de la Universidad de Cambridge (Darwin le había encargado la traducción al bibliotecario de esa universidad, Henry Bradshaw).

El ensayo se titula *Toldot Adam*, y su autor fue un darwinista poco recordado, Naftalí Halevi (1840-1894). En 1874 fue publicado en el periódico *Hashajar* de Viena, y luego vio la luz en forma de libro en seis capítulos. La traducción del título podría ser "Genealogía del Hombre".

Halevi era hijo de un *daián* (juez rabínico) en Polonia y, además de su sólida formación talmúdica, siguió en Posen estudios seculares que lo convirtieron en un devoto iluminista. Escribió prolíficamente en hebreo, ídish, alemán e inglés. Fue toda su vida un judío creyente, y paralelamente un sincero admirador de Darwin a quien elogia con epítetos tomados del profeta Isaías.

Halevi explicita el propósito de su ensayo: "enseñar el significado de la creación de acuerdo con nuestro gran maestro Moisés", desde la hipótesis de que la teoría de la evolución de Darwin se desprende de la sabiduría rabínica y de la Torá (voz a la que Halevi entiende como "teoría").

También Vittorio (Jaim) Castiglioni, matemático y Gran Rabino de Roma, debatió en hebreo la teoría darwiniana en *Pe'er ha-Adam* (1892), *La gloria del hombre*.

La primera mitad de *Toldot Adam* es una introducción al método científico. La segunda es una explicación en tres capítulos de las tres fases respectivas de la evolución: la físico-química (el universo); la biológica (la inmensa variedad de vida, culminando en el hombre), y la psico-social (la civilización).

Las tres pueden explicarse tanto desde una perspectiva darwinista como desde la bíblica. Halevi aporta a esta última, con una perspicaz lectura de

ciertas palabras. Para la primera fase (físico-química) se basa en la voz hebrea *dok*, "la finura del firmamento", tomada de Isaías 40:22. Para la segunda (biológica), en la palabra *terem* (Génesis 2:5), "lo primigenio", que según Halevi se refiere a las eras geológicas. Para la tercera, su fundamento es el significado del Edén, en donde el hombre fue colocado para "trabajar y proteger el jardín", es decir para sobrevivir en un medio hostil gracias a la selección natural de los más aptos. Halevi se detiene en el origen del lenguaje como columna vertebral de la civilización: de las distintas especies, "el nombre que les diera Adán, ése sería su nombre" (Génesis 2:19).

En su exordio Halevi concluye que la humanidad es la parte esencial de la naturaleza, porque sin humanos la naturaleza "no sabría de su propia existencia". Y trae un candoroso mensaje: "cuando mi pueblo perciba que su teoría, profesor Darwin, de ningún modo es un desvío de la divina Torá, portarán su nombre con reverencia y así glorificarán al Dios de Israel... porque el darwinismo sólo amplía los límites de la Creación, y ergo le atribuye altos logros al sublime Creador".

TERCERA PARTE

La Patria

CAPÍTULO 1

La Biblia como patria

La Biblia fue poesía, narrativa, filosofía, moral, ecología; fue mucho más. Y fue una patria. Una patria de bolsillo que anunciaba la Redención al pueblo judío, el motivo para mantener la esperanza incólume. De los tres conceptos que conforman el pensamiento judío - Creación, Revelación y Redención- los tres se entrelazan en el valor de la Tierra de Israel.

Se ha definido a la historia como la historia de la libertad[1] , como la vía por la que el ser humano evoluciona para convertirse en parcial arquitecto de su propia existencia. En términos bíblicos, la historia es la marcha por el desierto: el abandono de la esclavitud para encaminarse hacia la tierra de promisión.

Esa gesta del pueblo hebreo en camino a su libertad ha inspirado los emprendimientos más nobles de la humanidad.

La marcha hacia la Tierra de Israel es la más detallada en la literatura antigua, la más significativa en términos de liturgia y fe. En su camino a la Tierra de Israel en el pasado, la Biblia registra que:

"partieron de Kibrot-hataavá y acamparon en Hatzerot. Partieron de Hatzerot y acamparon en Ritmá. Partieron de Ritmá y acamparon en Rimón-Perez. Partieron de Rimón-Perez y acamparon en Livná. Partieron de Livná

[1] Entre otros, por Benedetto Croce.

y acamparon en Risá. Partieron de Risá y acamparon en Kehelat. Partieron de Kehelat y acamparon en Monte Shefer. Partieron del Monte Shefer y acamparon en Haradá. Partieron de Haradá y acamparon en Makelot". Las diversas escalas prefiguraron el sino del pueblo judío: en su camino partieron de Jerusalem a Babilonia, de Pumbedita a Roma, de Lisboa a Esmirna, de Toledo a Vilna, de Varsovia a Nueva York…

Todas parecen ser generaciones del desierto que no ingresaron en la Tierra de Israel. Y aquella que originalmente ingresó de la mano de Josué, permaneció en ella seis siglos y fue nuevamente exiliada.

En la conciencia judía, se amalgamaban la añoranza por el retorno y el retorno mismo: el libro y la patria.

Cabe una comparación entre el cristianismo y el judaísmo acerca de cómo el poder imperial se transfirió a un poder espiritual. Cuando en el 476 cayó el imperio romano, su gobierno fue heredado por la Iglesia. En el judaísmo, salvando las distancias, ocurrió algo similar.

Cuando el gobierno estadual se derrumbó debido a la destrucción del Estado judío en el año 70, ese poder fue reemplazado por el de la Torá.

La Torá les sirvió a los judíos de patria de bolsillo y los dotó de leyes, identidad, y hasta de la nostalgia por recuperar la tierra ancestral. En buena medida, ser judío significó durante miles de años, añorar la patria perdida.

La principal exégesis judía es la de Rashi. Escrita allá por el año 1100, viene incluida en casi todas las impresiones del Pentateuco. Son notables sus primeras palabras, cuando debe explicar el primero de todos los versículos: "En el comienzo creó Dios los cielos y la tierra".

Tratándose de un rabino medieval que vive en Francia, bien podría iniciar su exégesis del Génesis con básicos conceptos teológicos. Pero no; Rashi cita la pregunta talmúdica de por qué la Biblia comienza con el relato de la Creación, y responde sin ambages: es para mostrar que toda la Tierra pertenece a Dios y que a los hebreos entregó Éretz Israel.

Esta priorización de la Tierra de Israel en la didáctica de quien viene a glosar nada menos que la formación del universo, no es una excentricidad. Es representativa de la centralidad que esa tierra tuvo en la conciencia judía a lo largo de milenios.

La tierra

Por un lado, el judaísmo fue la religión del tiempo, del cual busca su santificación, el apego a la santidad de los eventos. El Shabat es su máxima zigurat y catedral, una que nadie pudo destruir desde babilonios a romanos, desde mongoles a alemanes. Por esta singularidad el judaísmo fue denominado "una arquitectura del tiempo".

Por ello el becerro de oro es considerado un enorme retroceso teológico. El numen, puramente espiritual, trasciende la naturaleza, y no puede ser celebrado en el espacio como en el caso del becerro.

Cuando los hebreos sucumbieron a la tentación de adorarlo, de prosternarse ante un objeto físico, en ese momento se les ordenó la erección del tabernáculo en el desierto. La necesidad humana de aferrarse al espacio se había hecho patente. Piden un rey y establecen la monarquía.

En la Biblia, la primera santidad es la del tiempo; la primera vez que aparece la raíz de "lo santo" es cuando "bendijo Dios al día séptimo y lo santificó". La segunda santidad es la del hombre, y la tercera es la del espacio físico. Pero mientras Moisés es quien santifica al espacio (en el Tabernáculo), el tiempo es santificado por Dios.

La revelación divina se da, en la Torá, primeramente en el plano individual, a los patriarcas, y luego en la epifanía nacional, en el Monte Sinaí, cuando el pueblo hebreo entero es el destinatario de la revelación.

Abraham, el primer hebreo, es el primero en recibir un objetivo histórico concreto, y éste se moldea en torno de la marcha hacia la tierra prometida. "Vete a la tierra que te mostraré" es la primera de las indicaciones divinas. La historia de los israelitas comienza cuando el primer hebreo se encamina hacia lo que sería Éretz Israel.

La travesía por el desierto fue vista por los profetas, desde la sublime óptica de la formación de un pueblo que consuma su libre destino. Es la época de la fidelidad a la causa, cuando, en palabras de Jeremías, Dios recuerda "el amor de tu juventud cuando andabas en pos de Mí en el desierto, en tierra no sembrada" (2:2).

Esta época seminal del pueblo hebreo estuvo cargada de tensiones; la mentalidad de esclavos no podía corregirse en un soplo. No se trataba

solamente de sacarlos de Egipto sino una meta mucho más ardua, la de sacarles su Egipto interno: la pusilanimidad que les hizo protestar por falta de comida, por la insatisfacción del maná, por el reclamo de carne, por la exigencia de agua, por su necesidad de un nuevo líder para regresar a la tierra donde habían sido esclavos. Querían desandar el camino y adoraron al becerro.

Todos estos retrocesos durante el transcurso de la gesta liberadora pudieron eventualmente ser perdonados al pueblo en gestación. Hay uno que no.

La transgresión inadmisible fue dejarse desalentar por el informe negativo que los espías trajeron de la Tierra de Israel (Números 13-14). Lamentar que la travesía estaba mal y flaquear ante las dificultades fue una mácula, pero mucho peor fue rechazar la tierra de promisión de libertad. Eso nunca fue perdonado. En cuanto dijeron "No podremos", todo estuvo perdido.

Habían añorado Egipto, la esclavitud. Ahora lo agravaban: rechazaban la Tierra de Israel, el paradigma de la libertad. Fue perdonada su inercia de esclavos, pero su calumnia era imperdonable. Habían caído en la antítesis del merecimiento.

Para el judaísmo era indispensable un terruño concreto, porque sus normas no eran utópicas: debían ser aplicadas en sociedad. Después de la destrucción del Templo y de la dispersión, la Tierra fue portada nuevamente en la Biblia. Sus festividades y sus preceptos se entremezclaban con la Tierra. Ésta es central en la liturgia, en el calendario hebreo, en aquellas normas que pueden aplicarse solamente en ella, como el barbecho, la monarquía, el jubileo.

Los profetas comienzan a mostrarlo a Dios como soberano de la Tierra. Ya no es solo el tiempo, sino el espacio la sede de la santidad. Moisés debe descalzarse ante la zarza ardiente porque su pie se apoya en tierra sagrada. Los judíos van percibiendo la historia como guiada por Dios. Lo hemos visto en el *Libro de las Guerras del Eterno*. El río Arnón era el límite entre los hebreos y el enemigo moabita. Cruzarlo implicaba riesgos y miedos. Por ello, cuando se atrevieron a hacerlo, los israelitas vieron en su salvación un milagro divino.

CAPÍTULO 2

El veto

Esa generación no podría ingresar a la Tierra de Israel y, en un drama especialmente desgarrador, tampoco podría hacerlo su líder, la persona que más se había sacrificado para que el pueblo hebreo llegara a destino. En paralelo histórico, el pueblo tampoco pudo entrar a Éretz Israel, durante dos mil años.

Aunque se han escrito miles de páginas tratando de interpretar del texto bíblico cuál es la naturaleza de la transgresión de Moisés que impidió su entrada a la Tierra de Israel, el tema no está exento de un misterio que pervive.

El libro de Números ofrece dos motivos por los cuales se niega a aquella generación el ingreso a la Tierra Prometida: "...porque no creísteis en Mí para santificarme a los ojos de los israelitas..." (20:13-13), y "...porque os rebelasteis contra Mí en las aguas de Merivá..." (20:23-24). Algunos capítulos después (27:12-13) se combinan las dos razones.

Cuando la muerte de Moisés es inminente, casi al final del Pentateuco, la combinación es más compleja (Deuteronomio 32:47-51)[1] .

Si nos atenemos estrictamente a la Biblia, lo antedicho alcanzaría para explicar que todos los pedidos de Moisés de ingresar hubieran sido

[1] Se repite en los Salmos 106:32-33.

rechazados (Deuteronomio 3:25) y que ergo muriera en Moab, más allá de los límites de la tierra que anhelaba.

Uno de los modos de entender la vastedad y riqueza de la exégesis bíblica es aplicar sus distintas posibilidades a un caso específico. El veto impuesto a Moisés es un ejemplo paradigmático de la pluralidad de explicaciones y búsquedas. A los exégetas, les queda claro que Moisés ha golpeado la piedra para extraer agua de ella, en lugar de simplemente hablarle, según la indicación divina (Números 20:11). Pero para la mayoría de ellos, no obstante, tal desvío menor no llega a justificar la descripción de Dios de que Moisés "se ha rebelado contra Él" o que "no ha santificado Su Nombre", y por lo tanto buscaron significados adicionales al hecho de golpear la piedra.

Una forma que tienen de resolver su duda es circunscribirse a la deslealtad de los espías que aconsejaron *no* continuar viaje a la Tierra Prometida.

Por culpa de su pesimismo, Dios impide ingresar a la tierra a toda la generación del desierto, en la cual, por supuesto, Moisés y Aarón estaban incluidos (Deuteronomio 1:37; 4:21).

Hay un tercer dato de la misma fuente: Dios había decidido *hacía mucho* que Moisés no entraría en la Tierra Prometida. La supuesta ofensa de Moisés en Kadesh fue una mera excusa para que Dios no pareciera arbitrario.

Una pregunta adicional se refiere a cómo Moisés solicita que se anule el decreto contra su ingreso. Entre los motivos de Moisés para requerirlo estaba su deseo de compartir la alegría del pueblo, después de haber compartido su tristeza. Se le habría denegado el perdón por dos razones por lo menos: 1) el líder de una generación debía permanecer con sus seguidores, y la generación de Moisés fue enterrada en el desierto; 2) había llegado el momento de que Josué ejerciera sus dotes de líder, y no podía privárselo de la oportunidad.

La manera de Moisés de pedir la anulación del decreto también llama la atención de los exégetas. Dice Moisés: "Y Le rogué a Dios en ese momento... He de pasar el Jordán y veré la Tierra buena" (Deuteronomio 3:23-25). El Midrash se pregunta por el significado de "en ese momento", qué tenía de especial, y cuándo el momento es adecuado para pedir la revocación de una sentencia.

La respuesta se relaciona con los párrafos previos, referidos a la guerra de

los hijos de Israel contra los reyes de la Ribera Oriental. Moisés ha conducido a los israelitas a la victoria frente los dos reyes de la Margen Oriental: Sijón de los amorreos y Og de Bashán. Gracias al triunfo, supone que el veto ha sido anulado.

Ahora la pregunta se complica, porque si Moisés sabía que su sentencia merecía ser anulada no había motivo para "rogar": bastaba con anunciar. La respuesta de la exégesis es que en rigor hubo dos "vetos". El primero, de cuando Moisés le reprocha a Dios "por qué trata mal a Su pueblo" y recibe por toda respuesta: "ahora verás lo que le haré al Faraón".

Rashi explica que como el reproche de Moisés indica que había dudado de las virtudes divinas, entonces se lo castiga con la respuesta: "*ahora* verás", es decir: verás, sí, lo que le haré ahora al faraón, pero *no* lo que haré en el futuro a los cananeos.

El segundo momento es el conocido episodio que se produce en Kadesh con las "aguas de la discordia": "Por ello no traerás a esta comunidad a la Tierra que les adjudiqué".

Es decir, habría dos motivos: la duda mosaica acerca de la bondad divina, y la desobediencia al golpear la piedra.

Teniendo en cuenta los dos, podemos entender por qué Moisés rogó que se le permitiera entrar, a pesar de que una de las dos sentencias hubiera sido anulada.

Un dato más. El Midrash especifica que el modo de Moisés de quejarse fue el siguiente: "Aun los restos de José pueden entrar a la Tierra Prometida... ¡y yo no!". La respuesta bíblica es: "Quien reconoce cuál es su patria es enterrado en ella; no quien no lo hace. José admitió su origen cuando dijo a los egipcios 'fui secuestrado de la tierra de los hebreos'[2]. Tú no, porque cuando las hijas de Midián dijeron que "nos salvó un hombre egipcio"[3] tú no las corregiste; por ello no serás enterrado en tu tierra".

[2] Génesis 40:15. Por ello José fue enterrado en Éretz Israel, en Shejem, según Josué 24:32.
[3] Éxodo 2:19.

Diez posturas

1) Maimónides sostiene que el error de Moisés fue su enojo contra el pueblo hebreo, al que le reconviene con "¡oigan, eh rebeldes!". Un hombre de su estatura no debía de mostrar ira públicamente y debería haber sido un ejemplo. Además, y principalmente, se trataba de una profanación de Dios, puesto que la gente iría a creer que *Dios* se enojaba con ellos porque demandaban agua, y ello no podía ser cierto.

2) Najmánides lo refuta. Reitera que Dios sí estaba airado, y no Moisés ni Aarón. Para explicar la esencia de la transgresión mosaica, Najmánides cita el clásico medieval que sigue:

3) Rabenu Jananel de Kairouan (m. 1056), expone que Moisés y Aarón habían dicho: "Traeremos nosotros agua" en vez de "Traerá *Dios* agua". Que no "santificaron" a Dios significa que no Le atribuyeron a Él el poder, e insinuaron que éste provenía de ellos mismos.

4) Por su parte, para Abraham Ibn-Ezra de Tudela (1081-1164) la transgresión radica en la indigna actitud de Moisés y Arón con respecto al pueblo mismo. "Se acercaron como fugitivos y no como verdaderos líderes frente a la asamblea reunida" (versículo 6).

Para ser verdaderos líderes, ellos dos debieron haber tomado la iniciativa, y no esperar la orden divina.

5) Parecida es la opinión de José Albo (1360-1444) quien considera que la falta de fe de Moisés consistió en que no obró de inmediato, haciendo perder la fe del pueblo. Lo contrasta con las dotes de Josué, quien en circunstancias similares actuó de modo mucho más categórico, deteniendo el sol en Gibón. Josué no aguardó que Dios se lo indicara, y obró el milagro para impresionar al pueblo. Es lo que Moisés debería haber hecho.

6) Isaac Arama (1420-1494), uno de los gigantes expulsados de España, indica explícitamente que del texto bíblico "no emerge explicación satisfactoria por el enojo de Dios" y rechaza la explicación de Albo. Después de todo, lo que Rabenu Jananel había explicado como rebelión contra Dios, Albo lo presenta como muy meritorio. Su conclusión es que en todos los casos (también en éste) Moisés se abstuvo de actuar por propia iniciativa;

siempre obraba lo que Dios le comandaba y así debía ser[4].

7) Jaim Ibn Atar[5] (Marruecos, 1696-1743) vuelve al simple Midrash: golpearon la piedra pues, y no le hablaron. No habría que buscar faltas adicionales en el castigado Moisés.

8) Precisamente, Shmuel David Luzzatto (Italia,1860-1865) objeta que se le atribuyan tantos defectos a Moisés, y retoma la simple explicación de Rashi: debió *hablarle* a la piedra y no pegarle.

9) Jacob Zvi Mecklenburg (1786-1865)[6] explica que Moisés y Aarón debieron haber apelado al entendimiento del pueblo para que se convencieran de la providencia. El mensaje era: "Si hasta la roca puede escuchar al profeta, pues mucho más deberíamos hacerlo nosotros..."

10) El padre de la ortodoxia moderna, Shimshon Rafael Hirsch (1800-1888) rescata el hecho de que pegarle a la piedra (y no hablarle) implica medios violentos, que Moisés debería haber rechazado de plano. Además, Moisés ya había cumplido una misión y debía aceptar el fin de la misma. Ya era suficiente.

Moisés no ingresó a la tierra. El pueblo hebreo sí y, con el libro y su interpretación en mano, comenzó a desarrollar un vínculo único con ese país. El libro interpretado, que los guiara a Éretz Israel, hacía ósmosis con ella. Pasaba a ser el libro-patria.

[4] Aun en el caso extremo de la rebelión de Coré o Kóraj.

[5] Jaim Ibn Atar lideró una inmigración de rabinos a Jerusalem en 1741.

[6] En su obra *Haketav Vehakabalá* (Leipzig, 1839).

CAPÍTULO 3

El Retorno

La destrucción del Estado judío fue entendida como un eclipse de la providencia divina. La mismísima divinidad había sido exiliada, o en palabras de Ezequiel: "la Gloria del Eterno partió del atrio del Templo" (10:19).

Después de la destrucción, el retorno se hizo esperar medio siglo; finalmente los israelitas aceptaron la invitación a regresar a Sión que les formulara el rey Ciro en el 538 aec, y partieron para volver a edificar el Templo. La reconstrucción demoró dos décadas debido a la hostilidad de los vecinos, y finalmente los hebreos concretaron la tarea alentados por los profetas. La obra de reconstrucción era percibida como una nueva teofanía, como la del Éxodo siete siglos antes.

Como si viniera a ratificar que el libro deviene en patria, la Biblia termina precisamente con la Declaración de Ciro, que es el primer antecedente del sionismo no-judío, es decir del movimiento entre los no-judíos para ayudar a los judíos a retornar a su tierra ancestral.

En el 549 aec Ciro el persa unificó a los medos y persas en un solo grupo que creó un imperio que venció a los babilonios. Cuando el 12 de octubre del 539 aec el ejército persa entró en la ciudad de Babilonia sin resistencia, el imperio del rey Ciro el Grande (559-529 aec) prevalecía, y este monarca, para legitimar su conquista, emitió una declaración, que afectaba a los hebreos deportados.

El texto de la declaración permaneció enterrado durante casi dos milenios

y medio hasta que, en 1878, el Cilindro de Ciro fue descubierto[1]. Es considerado como el primer manuscrito de los Derechos Humanos después de la Biblia.

En el texto se enumeran las vilezas de los reyes babilónicos, y se desgrana cómo el dios Marduk eligió a Ciro para desplazarlos; también se revela la genealogía del conquistador. En las líneas 22 a 34 del Cilindro, el propio Ciro cuenta que garantizó la paz, restableció los cultos y permitió regresar a sus tierras a los pueblos deportados en Babilonia.

Aun cuando los hebreos no son expresamente mencionados, el último punto del Cilindro puede considerarse coincidente con el final de la Biblia Hebrea. En efecto, el último libro bíblico, Crónicas, concluye así:

> *En el primer año de Ciro, rey de Persia, se cumplió la palabra que el Eterno habló a Jeremías; el Eterno inspiró al espíritu de Ciro y éste envió la siguiente proclama por escrito a todo su reino: "Así dice Ciro, rey de Persia: El Dios de los cielos me ha otorgado los reinos de la tierra, y me ha designado para que yo edifique una morada en Jerusalem de Judea. Todo el que sea de Su pueblo, que el Eterno esté con él y que ascienda" (36:22-23)*[2].

En términos prácticos, la política del rey persa Ciro significó la posibilidad de los hebreos de retornar a la tierra de la que habían sido expulsados medio siglo antes[3]. Una vez retornados, los profetas Hagai y Zacarías animaron a Zerubabel a concluir la reconstrucción del Templo.

Dieciocho años después de la Declaración de Ciro, los israelitas veían con frustración que el Templo no se reconstruía, que los pueblos vecinos los hostigaban, y que la economía los sofocaba. El entusiasmo de los retornantes a Sión, que brilla en el comienzo del libro de Esdrás, ya había fenecido cuando Hagueo proclama: "Sembráis mucho y recogéis poco; coméis, pero no os saciáis; bebéis pero no lo suficiente; os vestís pero seguís con frío; cobráis salario en bolsa rota… Considerad bien vuestros caminos. Subid al monte, traed madera y reedificad el templo, para que Me agrade y sea

[1] Por el arqueólogo Hormuz Rassam. El cilindro hoy en día se exhibe en el Museo Británico.

[2] La Declaración de Ciro está más detallada en Esdrás 1:2-3.

[3] Es notable que el presidente norteamericano Harry Truman, quien reconoció al Estado de Israel once minutos después de declarada su independencia, se denominó a sí mismo "Ciro".

glorificado" (1:6-7).

La edificación del Segundo Templo fue concluida en el 516 aec, setenta años después de la destrucción del Primero.

Los judíos habían vuelto, y su Retorno a Israel devino en un paradigma.

La añoranza por reconstruir se transformó en una parte constante del judaísmo. A partir de entonces, como lo formulara el rabino Abraham Kuk en su libro *Orot* (1921), "la Tierra de Israel no es un bien externo de la nación… forma una unidad esencial con la nación íntimamente ligada con su existencia".

Recordemos que la quintaesencia de camino monoteísta comienza con el "Vete hacia la tierra" prescripto a Abraham, el patriarca. El sendero espiritual coincide con la trayectoria hacia Canaán[4] preñada de dificultades: el abandono del hogar paterno, de la sociedad, de la ciudad de Ur de los caldeos en Sumeria.

En el pacto divino ofrecido a Abraham[5], se le asegura al patriarca una descendencia inmortal y su asentamiento en la Tierra de Israel. A partir de entonces, la promesa se reitera a cada uno de los patriarcas subsiguientes, y así va plasmándose la visión judía de que el ideal a alcanzarse se vincula a la Tierra de Israel.

Cuando la biografía individual del Génesis abrió paso a la historia grupal del Éxodo, el amor por Éretz Israel se consolidó como un preciado valor nacional. Así se da en Moisés[6] y, la promesa a algunas personas pasa a ser una herencia del pueblo entero: "os traeré a la tierra que juré a Abraham, a Isaac y Jacob, y os la daré por heredad"[7].

La providencia se pone de manifiesto en el cumplimiento de ese vaticinio. El pueblo judío habrá de "ir a la tierra y poseerla; una tierra de montañas y quebradas, que abreva su agua de la lluvia de los cielos… querida por el Eterno, tu Dios, cuya mirada está en ella durante todo el año"[8].

[4] Génesis 12:1-9.

[5] Génesis 15:1-21.

[6] Deuteronomio 8:7-10 y 11:1-12.

[7] Éxodo 6:8.

[8] Deuteronomio 11:11-12.

La tierra como libertad

La posesión de la tierra querida es el corolario de la lucha por la libertad concreta de Israel, y ambos valores comienzan a amalgamarse: "el Eterno nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, y nos concedió esta tierra que destila leche y miel"[9]. En ésta deposita su esperanza el pueblo judío, fiel al mandato divino.

Por todo ello, cuando el Segundo Templo fue destruido por los romanos en el año 70, era previsible que la Tierra de Israel continuara siendo el centro de los valores nacionales y religiosos de la nación. El Talmud enseña que "siempre debe residirse en Éretz Israel; porque quien allí vive es como si tuviera a Dios"[10]. Varios sabios talmúdicos, como los que siguen, lo expusieron inequívocamente.

En el año 150, Rabí Elazar Ben Shamúa y Rabí Yojanán Ha'Sandlar marcharon a estudiar Torá al extranjero[11], a Netzibin, y una vez en Sidón en el Líbano, las añoranzas por la Tierra de Israel los hicieron irrumpir en llanto y rasgar sus vestiduras, mientras leían el versículo que anuncia: "Poseerás la tierra y observarás estos preceptos"[12]. Concluyeron que "residir en Éretz Israel es equivalente a cumplir con todos los preceptos de la Torá"[13] y regresaron hacia allí.

Rabí Simlai, uno de los maestros nacido en Nehardea (Babilonia) y emigrado a Éretz Israel, explicó, aproximadamente en el año 280, el singular rol de Moisés: "La pregunta es por qué ansiaba Moisés ingresar a la Tierra de Israel, si acaso necesitaba comer de sus frutos o saciarse de sus bondades. No. Su razonamiento fue que los muchos preceptos que le fueron ordenados al pueblo judío no pueden cumplirse fuera de la Tierra de Israel". A los judíos que residen fuera de ella, el Talmud llega a calificarlos de idólatras[14].

Todas estas enseñanzas se tradujeron en la liturgia judaica, pletórica de plegarias por el Retorno a Sión y la reconstrucción. La central de todas

[9] Deuteronomio 26:8-9.

[10] Tratado de Ketuvot 110-111.

[11] Tratado de Sota 14a.

[12] Deuteronomio 11:32-33.

[13] En el Midrash de Sifre Deuteronomio 80.

[14] Tratado de Avodá Zará 8.

ellas, la Amidá[15], invoca varias veces a Éretz Israel, hacia donde el fiel debe dirigirse en la oración[16].

Asimismo, el precepto referido a las comidas indica que: "Comerás y te saciarás, y bendecirás… por la buena tierra". De aquí, los rabíes concluyeron que después de cada comida debe mencionarse Éretz Israel[17].

En el momento de celebrarse una boda judía, cuando concluye la ceremonia bajo el palio nupcial, el novio rompe una copa para recordar la destrucción del Templo de Jerusalem y usualmente declama el salmo 137: "Si te olvidare, oh Jerusalem, olvídese mi diestra… si no colocare a Jerusalem por sobre mi mayor alegría".

Otras normas judaicas que resaltan el rol de la Tierra de Israel son: que los pobres que la habitan deben ser prioritariamente asistidos[18], que el polvo de la Tierra de Israel se coloque en tumbas[19], y que el único caso en que debe alentarse el traslado de restos de una sepultura a otra, es cuando la segunda esté en Éretz Israel[20]. De ésta depende la fijación de las fechas de las festividades para todas las diásporas de los judíos.
Las principales de ellas (Pésaj, Shavuot y Sucot) se observan dos días en la Diáspora y sólo un día en Israel[21].

A las mencionadas leyes y costumbres se mantuvieron leales los israelitas durante los dos milenios de su exilio. Así lo define Bárbara Tuchman: "El segundo exilio había durado 1800 años, y su pueblo estaba disperso en cada latitud del globo, esforzándose simplemente en mantenerse vivos, para no … ser absorbidos, para no perder su identidad… Lo lograron y fueron el único pueblo en el mundo que pudo mantener su identidad nacional sin un

[15] También denominada *Shmoné Esré*, se recita tres veces al día, y cuatro veces en los días de festividades y sábados.

[16] La disposición se formula en el Talmud basada en I Reyes 8:48. Maimónides dictaminó que «quien se encuentre en el extranjero deberá orientar su rostro hacia Éretz Israel para rezar», y así lo dispuso el *Shulján Arúj*, el máximo código legal judaico, en la sección Oraj Jaím párrafo 94, inciso 1.

[17] Así lo dictaminaron Maimónides (*Hiljot Berajot*, 2:3) y el Shulján Arúj, párrafo 187.

[18] *Shulján Aruj*, sección *Yoré Deá*, párrafo 251, inciso 3.

[19] Rabí Moshe Isserles en sus comentarios al *Shulján Aruj*, sección *Yoré Deá*, párrafo 263, inciso 1.

[20] *Shulján Aruj*, sección *Yoré Deá*, párrafo 63, inciso 1.

[21] El Talmud (Betzá 4b) explica el motivo de la diferencia: el comienzo de mes (que determinaba la fecha de las fiestas) se fijaba en Jerusalem, y el anuncio de la fecha festiva exacta podía llegar a destiempo a la Diáspora, por lo que en ésta se agregaba un día de festividad para asegurar su celebración.

territorio nacional… concentrando cada pensamiento en lo único que pudieron traer desde su país: su heredad y su código, la Torá, el Talmud, la Ley"[22] .

[22] Tuchman, *La Biblia y la espada*, op. cit., página 224.

CAPÍTULO 4

Peregrinajes e inmigración

Ciro no fue el único no-judío de la antigüedad que puso a la Tierra de Israel en el centro de la conciencia colectiva. Durante la época talmúdica ocurrió en el Imperio Romano un evento fundamental: el emperador Constantino declaró oficial a la religión cristiana.

La madre de Constantino, la emperatriz Helena, una vez que se hubo convertido, viajó a Israel para localizar los lugares sagrados. En su viaje (año 326) habría descubierto, por medio de excavaciones, el lugar de la cruz y del Santo Sepulcro.

Helena estableció en Éretz Israel muchas iglesias, y hacia entonces comenzaron los peregrinajes a Tierra Santa, donde pulularon monumentos y moteles que marcaban los lugares sagrados y que emocionaron a la cristiandad.

El emperador Juliano el Apóstata (331-362), que fue hostil al cristianismo, envió una epístola a los judíos, en la que se comprometía a que una vez que terminara su guerra contra los persas, reconstruiría la ciudad de Jerusalem para que ellos pudieran honrar allí a su Dios.

En el 413, arribó a Jerusalem Pelagio, el padre de la herejía homónima que redescubrió la noción de libre albedrío. Jerónimo, traductor de la Biblia al latín, afirmó en esa época que "Jerusalem se transformó en un lugar de viaje desde todas partes del mundo".

El prior de la novela *Ivanhoe* denomina a Jerusalem "la madre de todos nosotros".

En el 438, peregrinó a Israel la emperatriz Eudocia, esposa del emperador Teodocio II, y con su viaje despertó nuevamente el fervor de los judíos. En el 450, Moisés de Creta se proclamó Mesías e intentó llevar a Éretz Israel a la pequeña comunidad judía de la isla. Se había propuesto "abrir las aguas del mar", pero el mar no obedeció y muchos murieron de frío. El malogrado Moisés desapareció sin dejar rastro.

Con la conquista musulmana en 637, se interrumpió la ola de peregrinaje cristiano, pero no el retorno de los judíos, ya que éste, a diferencia del primero, no era temporario, sino una emigración propiamente dicha hacia el solar en el que podrían cumplir con todos los preceptos.

Un nuevo intento de retorno en masa fue protagonizado en el 680 por parte de Abu Isa desde Persia; cuando la iniciativa fracasó, sus seguidores –los Isfahanitas- abandonaron el judaísmo.

Cuatro décadas después se dio el fenómeno inverso. Los árabes sitiaron Constantinopla en el 717, y se percibía la inminencia de un cataclismo. En el 720 hubo otro intento de retorno judío, esta vez desde Babilonia, protagonizado por Severus, quien había aprendido de los musulmanes el uso del Estado como instrumento de la religión. Fue finalmente muerto por los islámicos, y cuando el movimiento se desbandó sus seguidores retornaron a la fe del judaísmo.

Influidos por el mentado Abu Isa, en el 754 los ananitas liderados por Anan Ben David actuaron desde Babilonia.

A fines del siglo IX se produjo una nueva inmigración protosionista. Daniel Ben Moshe Al Qumisi, nació en Damagan, en Kumis (hoy Irán), se opuso a los ananitas, y emigró a Jerusalem con sus seguidores desde Persia e Iraq.

En la Ciudad de David fundó la *Orden de los Enlutados de Sión* y edificó la sinagoga karaíta más antigua de la ciudad. En su *Epístola a la Diáspora* exhortó a los karaítas a inmigrar a Israel y acusó a los que se opusieron a dicha inmigración de "despertar la ira divina".

Unos siglos después, dos soberanías territoriales fueron transferidas casi simultáneamente. En 1066, la soberanía de Inglaterra pasó a los conquistadores normandos, y en 1071, Palestina pasó del control del califato

de Bagdad a una nueva rama del Islam -los turcos Seljuk[1] -.

La conquista selyúcida impulsó la Primera Cruzada en 1096, y los Cruzados en 1099 quemaron en la sinagoga a los que habían arribado a Israel con el arriba mencionado Daniel Al Qumisi.

Los Seljuk conformaron una dinastía turca que construyó un imperio entre los siglos IX y XIII. Su empuje hacia Occidente debilitó al Imperio Bizantino y al mismo tiempo creó en Europa una barrera contra los invasores mongoles del Este. Los Seljuk defendieron al mundo islámico contra los Cruzados europeos, y en la batalla de Manzikert (1071), que abrió los diques ante al avance turco, señalaron el comienzo del derrumbe del Imperio Bizantino.

El origen del sionismo

Los historiadores coincidirían en la fecha de nacimiento de la voz "sionismo": el 1ro de abril de 1890, cuando Natán Birnbaum utiliza por primera vez el término en el órgano *Selbstemanzipation* de Viena, el primer periódico sionista de Occidente. En lo que no habría coincidencia es acerca de cuándo nace *la idea* sionista, muy anterior al nombre que la define. En principio, hay dos respuestas polares:

De un lado, el rabino Judah Leib Maimón sostuvo en su clásica obra sobre el tema[2] que el sionismo nace con el mismísimo patriarca Abraham hace unos cuatro milenios. Como hemos visto, el capítulo 12 del Génesis relata el sendero del monoteísmo con Abraham encaminándose a la Tierra de Israel.

Esta postura omite que la esencia del sionismo es eminentemente al Retorno que venimos refiriéndonos, algo que no podría haber existido sin una tierra *a la que regresar*. Abraham *fue* -no retornó.

Por lo tanto, aun si quisiéramos rastrear el sionismo hasta su fuente primigenia, el momento más temprano posible sería aquél en el que nace el anhelo de regreso a la Tierra de Israel por parte de un pueblo despojado de ella. No en la era patriarcal. La añoranza judía está presente entre los hebreos desde hace varios milenios, pero no desde hace cuatro.

[1] Los turcos Seljuk se denominan selyúcidas o selchucos.

[2] En su libro *Sarei Hameah* de 1947, título traducible a “Los ilustres del siglo”, en seis volúmenes.

Con todo, no cabe duda de que la primera fuente escrita del sionismo está en la Biblia, concretamente en el salmo 137 que expresa el sentir de los primeros exiliados a Babilonia, hace unos dos mil seiscientos años: "Junto a los ríos de Babilonia nos sentamos y lloramos recordando a Sión... ". En estos versículos fue fermentando la voluntad de la restauración nacional en la Tierra de Israel.

Los profetas portaron ese mensaje esperanzador. Durante los tres siglos en los que predicaron (750-430 aec), después de presagiar las caídas de ambos reinos y de consolar a las víctimas del colapso, finalmente animaron la empresa de la restauración. Así proclama Isaías en el 538 aec:

> *Consolad, consolad a mi pueblo. Hablad al corazón de Jerusalem: su lucha ha terminado, su iniquidad ha sido quitada… Como pastor apacentará su rebaño, en su brazo recogerá los corderos, y en su seno los llevará*[3].

Las visiones de los profetas concluyeron con Zacarías, quien les pone punto final con estas palabras:

> *Volveré a Sion y en medio de Jerusalem moraré... Se sentarán ancianos y ancianas en sus calles de Jerusalem… que se llenarán de muchachos y muchachas en juego*[4].

El otro extremo para fijar el comienzo sionista sería señalar su inicio con la creación de la Organización Sionista Mundial en 1897. Esta postura resta importancia al hecho de que cuando Teodoro Herzl convocó el congreso en Basilea[5], todas las realizaciones sionistas ya habían comenzado. Quince años habían transcurrido desde la Primera Aliá[6], y muchos años más desde algunos congresos sionistas, que también hubo antes del de Basilea[7].

---

[3] 40:1-11.

[4] 8:3-5.

[5] Del 29 al 31 de agosto de 1897.

[6] La pionera de las inmigraciones judías modernas que aspiraban a la restauración nacional de los hebreos en su tierra ancestral.

[7] El congreso de Thorn, Alemania, tuvo en lugar en 1860 y dio a lugar la fundación de la *Sociedad para la Colonización de Palestina* presidida por Jaim Lorje. En 1884, el Congreso de Kattowitz convocó a varios grupos de *Jovevei Sión* ("amantes de Sión") bajo la presidencia de León Pinsker.

Con respecto a cuándo señalar el comienzo, hay diversas posturas, que parten desde los siglos XVII, XVIII y XIX.

Entre los que fijan a los precursores en el siglo XVII, Martin Buber eleva al famoso Maharal de Praga al estatus de pionero. Por su parte Najum Sokolow, el primer gran historiador del sionismo, corona como precursor al rabino Manasés Ben Israel de Ámsterdam. Abraham Kariv proclama a Baruj Spinoza[8], y hay quienes atribuyen a un no-judío, Holger Paulli, la paternidad del sionismo moderno.

Por su parte, los que optan por el siglo XVIII recuerdan al pastor francés Pierre Jurieux, que propuso restablecer la república judía en Éretz Israel, y al marqués Felipe de Langallerie, que con el mismo objetivo, en 1714 inició tratativas con el embajador turco en La Haya y firmó con él un acuerdo sobre los derechos judíos.

Merece una mención especial el historiador Walter Laqueur, quien señala como iniciador del sionismo moderno a Moisés Mendelssohn[9].

La mayor parte de los estudiosos proponen el siglo XIX como catapulta: la poetisa inglesa Grace Aguilar, quien escribía acerca de la necesidad del retorno por 1840; el rabino Yehuda Bibas de Corfu, que se estableció en Hebrón en 1852; y el trío más renombrado de precursores del sionismo, quienes hacia 1860 plantearon la necesidad de que los judíos tomaran la iniciativa en su retorno organizado a Sión: Iehuda Alkalai, Zvi Kalisher y Moisés Hess.

Los dos primeros, rabinos, son los que interpretaron las fuentes talmúdicas en el sentido de que el Mesías no debía ser pasivamente aguardado, sino que su llegada debía promoverse con el impulso hacia Sión. Esa interpretación es la raíz del sionismo moderno, que abreva de la savia que proporciona el milenario anhelo de los judíos de reencontrarse con su tierra.

[8] En su *Tratado Teológico-Político* (1670) Spinoza afirma que el antiguo ritual del judaísmo tenía como único objetivo preservar el Estado de los judíos, y que éste sería restablecido cuando las circunstancias lo permitieran.

[9] Véase el décimo capítulo de nuestro *Grandes Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2005.

CAPÍTULO 5

Los macabeos

El Estado judío fue efectivamente reconstruido medio siglo después del exilio, y así daba inicio el período del Segundo Templo, cargado de muchas divisiones internas en el seno del pueblo judío. La más duradera fue la que enfrentó a los llamados jasidim[1] contra los helenizantes.

El helenismo prevaleció por tres siglos, que van desde la extensión del imperio de Alejandro, hasta la época romana. Promediando ese lapso ocurrió la rebelión macabea, epítome de la batalla nacional de los judíos por su tierra.

Cuando Alejandro Magno murió en el 323 aec, la guerra de sucesión entre sus herederos dividió al imperio en dos: el Ptolomaico al sur, con capital en Alejandría, y el Seléucida al norte, con capital en Antioquía.

La conquista de Éretz Israel por parte de los seléucidas (198 aec) fue bienvenida por los judíos. Antíoco III venció y emitió en el año 198 aec una carta en la que autorizaba el Retorno: "Dado que los judíos mostraron entusiasmo hacia nosotros desde el momento en que pusimos el pie en su tierra, y dado que cuando llegamos a su ciudad nos ofrecieron una magnífica recepción… vemos apropiado compensarlos con la reconstrucción de su ciudad, que sufrió mucho por la guerra, y con un permiso para que la pueble

[1] Hay tres usos de la palabra "jasid". En este capítulo nos referimos a los "piadosos" de la antigüedad que se oponían al abandono de la tradición. Los otros dos usos históricos se refieren a una corriente mística surgida en Alemania en el siglo XII, y a un movimiento de renovación religiosa basada en la alegría, nacido en Polonia en el siglo XVIII.

todo el que regrese de su dispersión…"[2]

Adicionalmente, Antíoco III eliminó impuestos de los judíos y les otorgó un documento que confirmaba su derecho de vivir "según las leyes de sus padres".

La clase alta judía comenzaba a helenizarse. Las casas de Tobiá y Bilgá clamaban por cambios radicales que acentuaran el modo griego de vivir. Simón de la casa de Bilgá era el funcionario a cargo del Templo; frente a él se anteponía el tradicionalista Onías III, sumo sacerdote.

Para deshacerse de éste, Simón apeló al gobernador sirio y le informó de las riquezas resguardadas en el Templo.

El ascenso al trono seléucida de Antíoco IV Epifanes (175 aec) marcó el designio de helenizar a los israelitas. Jasón, hermano de Onías III, se dispuso a colaborar con ese cometido si se le permitía reemplazar a su hermano en el cargo de sumo sacerdote.

Cuando lo logró, hizo construir en Jerusalem un gimnasio engalanado por los dioses Hércules y Hermes. El antro compitió con el Templo como centro social, y los sacerdotes abandonaban sus tareas para asistir al gimnasio. Delegados de Antioquía y Jerusalem viajaron a la ciudad de Tiro para participar de los juegos en honor a Hércules.

Con todo, una vez consumados sus servicios al imperio helenista, Jasón fue a su turno suplantado por – el aun más radical – Menelao.

Mientras escribía este libro, un descubrimiento arqueológico en Israel permitió revelar una faceta adicional del gobierno imperial. En efecto, a mediados de diciembre de 2009, la prensa informó que se había logrado unir tres piezas de piedra[3] y que de esa unión surgió una estela que llevaba grabada la designación de un recolector de impuestos por parte del rey helenista Seleuco IV en el año 178 aec, es decir una década antes del estallido de la rebelión macabea. Seleuco encomendó a su ministro Heliodoro que Olimpidoro debía recolectar dinero de todos los templos de la región, y

[2] M. Stern, "Documentos de la rebelión de Bar Kojba" (en hebreo), Tel Aviv, 1965, página 28-41. (Citado en *Voces llaman a Sión*, J. Merjavia, ed. Centro Zalman Shazar, Jerusalem, 1991).

[3] Dos piezas que se habían descubierto, bajo la guía del arqueólogo Ian Stern, en Tel Maresha (en el Parque Nacional Beit Guvrin) entre el 2005 y el 2006, junto con una tercera que había sido donada al Museo de Israel en 2007.

con esa disposición quebraba la política seléucida de permitir la autonomía judía.

En el 167 aec, Antíoco emitió sus decretos contra la religión judía, y más tarde visitó Jerusalem durante un viaje de retorno desde la guerra en Egipto. No se privó de llevarse consigo valiosos utensilios del Templo, que fue profanado y convertido en lugar de culto a Dionisio. En derredor de Jerusalem, se gestaba la rebelión del pueblo judío.

La revuelta macabea estalló victoriosamente, y después de cuatro triunfos recuperó Jerusalem. Los sacrificios se reiniciaron en diciembre del 164 aec, evento conmemorado anualmente en la festividad judaica de Jánuca.

El líder de la revuelta, Judá, murió en batalla (160 aec) y sus hermanos Yonatán y Simón se hicieron cargo de la conducción desde las afueras de la ciudad; en el 152 aec, Yonatán asumió los cargos de sumo sacerdote y de gobernador de los judíos.

Su hermano y sucesor Simón, concluyó la victoria al irrumpir en la fortaleza real en Jerusalem (el *Acra*) el día 23 de Yar del año 141 aec. Comenzó así el turbulento reinado de la dinastía hasmonea.

Durante el gobierno del hasmoneo Yojanán Hurkanos, el griego Antíoco Sidetes VII puso sitio a Jerusalem, el que, eventualmente, concluyó en un tratado que dejó a la ciudad en paz por seis décadas. Siendo ahora capital del gran reino de los hasmoneos, el desarrollo de la ciudad fue notable[4], pero cuando las amenazas externas fueron superadas, Jerusalem fue epicentro de luchas intestinas, sobre todo durante el reinado de Alejandro Janeo.

Aunque su viuda y heredera Salomé Alexandra logró restaurar temporariamente la paz, al morir ésta, se desató una guerra fratricida que desangró a Judea. Los hijos herederos, Hurcano y Aristóbulo, batallaron por el poder. El primero, con ayuda del pueblo vecino de los nabateos, sitió el Templo que resistía en manos de su hermano.

En el 64 aec., el romano Pompeyo aprovechó la contienda y se acercó a Judea para alinearse con Hurcano; los seguidores de Aristóbulo permanecían

[4] Así lo narra la *Carta de Aristeas*, escrita en el s.III aec por un judío egipcio.

en el Templo, que sufrió la consumación de la brecha romana en el 63 aec. Pompeyo entregó el gobierno a Hurcano y a su asesor Antípater el idumeo, padre de Herodes.

En el 40 aec, otro pueblo conquista Jerusalem: los partos, que provenían de Persia y que iban transformándose en rivales acérrimos de los romanos[5]. Tres años después, las tropas de Herodes aliadas con los romanos penetraron en la ciudad. Se desató una masacre de la que Herodes emergió victorioso para reinar en Judea por más de tres décadas (37-4 aec). Transformó totalmente el aspecto externo de Jerusalem, incluida la ampliación del Templo y su embellecimiento exterior.

Jánuca

El cántico de Jánuca por excelencia es el "Ma'oz Tzur" (algo así como "fortaleza de roca"), escrita por un poeta del siglo XIII de nombre Mordejai[6], y cuyo título es al mismo tiempo un epíteto de Dios, y una alusión a Bet Tzur, una de las fortificaciones hasmoneas.

Comprende seis estrofas que enumeran cuatro ocasiones en que el pueblo judío fue salvado de poderes imperiales (Egipto, Babilonia, Persia y Grecia) y declaman la esperanza en la salvación del Sacro Imperio Romano Germánico[7] y en el final de los días.

Incluye versos de redención en Israel como: "Me condujeron a Su sagrada mansión, pero tampoco allí encontré calma. El enemigo llegó y me exiló porque serví a dioses extraños… Mas Babilonia pronto cayó y, guiado por Zerubabel, fui redimido al cabo de setenta años… Los griegos se congregaron contra mí en tiempos de los hasmoneos, abrieron brechas en mis murallas y profanaron los óleos".

El legado de discordias de la época macabea había dejado a los judíos

[5] Una de las máximas derrotas propinada a los romanos a lo largo de su historia fue batalla de Carras del año 53 aec, en la que el ejército de Marco Licinio Craso, gobernador de Siria, fue vencido por el parto Surena. Veinte mil soldados romanos fueron muertos y unos diez mil quedaron cautivos de los partos.

[6] El nombre se deduce del acróstico en el poema. Se trata bien de Mordejai Ben Itsjak Ha-Levi, quien escribió otros himnos litúrgicos, o bien de Mordejai cuyo suegro fue mártir en Mainz durante la Primera Cruzada.

[7] La alusión parece ser al emperador Federico I Barbarroja (1122-1190).

divididos en dos grupos principales: los saduceos, que derivaban de la aristocracia sacerdotal, y los fariseos -continuadores de los "jasidim" que habían florecido en Judea desde Alejandro Magno-.

Además, puede rescatarse de estas luchas el hecho de que Israel fue la única tradición del Mediterráneo que no se sometió a la superioridad de Grecia y Roma, sino que resistió con obstinación. Eventualmente, tanto la cultura intelectual de Grecia como la astucia imperial de Roma debieron aceptar la preeminencia de la religión judía.

En el calendario hebreo se combinan elocuentemente las dos características primordiales de la civilización judaica (la religiosa y la nacional), especialmente en la festividad de Jánuca. Pervive una antigua controversia acerca de cuál de las dos mentadas facetas es la predominante.

En la tradición, el reflejo de esa pregunta es si el logro mayor que festejamos en Jánuca fue el triunfo de los pocos contra los poderosos -los macabeos contra el imperio helenista[8] - o si fue el de la vasija de aceite cuyo fuego se extinguió, siete días después de lo que debía[9] . Victoria o milagro. Si acaso lo significativo y perdurable fue la lucha nacional, que devolvió a Judea un siglo de independencia, o la fe en la providencia, exteriorizada en aquellas luminarias.

Esta bifurcación conceptual es paralela a la que el pensamiento rabínico medieval elaboró con respecto al sentimiento mesiánico. Por un lado existe el concepto apocalíptico[10] de que el Mesías pondrá fin repentina y misteriosamente al exilio de Israel, reuniendo a los dispersos en su tierra ancestral y restaurando el reino del hijo de David. Todo esto transcurriría en una época de espantosas guerras, al término de las cuales Dios castigaría a los enemigos de Israel.

La otra tendencia, racionalista, reducía las perspectivas mesiánicas a proporciones lógicas. La personifica Maimónides, quien no creía que el Mesías debiera realizar portentos para instalar un nuevo estado de cosas. Maimónides considera que el secreto de la venida mesiánica está en la

[8] Según la oración de "al hanisim", "por los milagros" que se intercala en las plegarias diarias y en la bendición de las comidas.

[9] Según el Talmud (tratado de Shabat 21b) cuando responde a la pregunta de "máhi Januca?" "¿qué es Jánuca?".

[10] Así lo define que Gershom Scholem.

profecía de Balaam[11].

Por su parte, Abravanel se convenció de que la apocalíptica expulsión de España auguraba la proximidad de la redención. Basándose en el libro de Daniel 7:25, concluyó que el año final sería el 1503 (téngase en cuenta que, en general, la literatura mesiánica es obra de sefardíes).

Vemos así ejemplificados el mesianismo profético y el apocalíptico. Para el primero, el signo de la redención se vería en un rey terrenal que establecería un reino temporario de Dios. Dichas expectativas se habían creado con el primer rey, Saúl, pero éste finalmente las decepcionó. Cuando el reino se dividió en dos, la esperanza flaqueó, y cuando se produjo el exilio babilónico se disipó del todo.

Para el mesianismo apocalíptico, el reino divino no se gestaría con esfuerzo humano alguno: era eminentemente sobrenatural. Lo que tenían en común es que en ambos casos Dios elige la hora de la redención.

Hay un tercer tipo de mesianismo: el político, según el cual es esencial la cooperación de los hombres. Fue estimulado por la victoria macabea, aun cuando es claro que a los macabeos los impulsó una motivación libertaria, y no escatológica.

Con respecto a estos vale una reflexión de Bárbara Tuchman ante la aclamación del célebre cruzado Ricardo Corazón de León. Sus admiradores lo compararon a Judá Macabeo, pero la historiadora refutó el símil: "Ricardo puede haber sido un macabeo en cuanto a valentía, fuerza y estrategia, pero no en su motivación. Peleó por diversión, no por libertad"[12].

[11] En el libro de Números 23:23. Aunque en términos generales Maimónides se opone a la especulación mesiánica, no puede rehuir a la tentación de hacer cálculos. En su *Epístola al Yemen* (1172) aventura que que el año 1212 sería el de la redención.

[12] *La Biblia y la espada*, op. cit., página 59.

CAPÍTULO 6

Rabí Yehuda Haleví

Una de las expresiones más destacadas de la nostalgia por Éretz Israel es la poesía de Rabí Yehudá Haleví, nacido en Toledo en 1075. Se narra que emprendió su aliá en 1140 y murió o bien en camino a Israel o bien apenas arribado. Es probablemente legendario el dato de que llegó a las puertas de Jerusalem y, al ver la destrucción que lo abarcaba todo, hincó la rodilla en tierra y se sumió en amargo llanto; y así inclinado fue atropellado por un jinete árabe y murió en consecuencia.

Poeta, médico y talmudista, Yehuda Haleví escribió centenares de poemas de diversos géneros: elegías a sus amigos, odas al vino, cantos litúrgicos, y sobre todo las llamadas *Siónidas* o *Cánticos de Sión*, poemas de amor por la Tierra de Israel que siguen siendo estudiados y cantados en el moderno Israel[1] :

Mi corazón en Oriente, y yo en los confines de Occidente.
¿Cómo he de degustar manjares, cómo disfrutar?
¿Cómo cumpliré mis promesas y mis votos,
si Sión permanece bajo el poder de Edóm y yo sometido al árabe?
Ligeramente abandonaría todo el bien de Sefarad,
para tan sólo contemplar las ruinas del santuario destruido.

[1] La popular cantautora israelí Etti Ankri (1963) grabó en 2009 un difundido disco dedicado a la poesía de Rabí Yehuda Haleví.

Hermosa colina, alegría del mundo, ciudad del gran rey,
¡mi alma suspira por ti desde el extremo de Occidente!
Mis entrañas se conmueven cuando recuerdo tu gloria de antaño,
desterrada, y tu Templo destruido.
¡Si pudiera volar sobre alas de águila
para regar con mis lágrimas tu polvo, mezclándolos!

La centralidad de la Tierra de Israel en la obra de Yehuda Haleví no tiene parangón. Su obra magna, *El Cuzarí*[2] , fue escrita en forma de diálogos para responder la pregunta de qué superioridad de la religión judía descubrió el rey jázaro Bulan para convertirse al judaísmo en el año 740.

En la obra, el "javer" ("compañero") demuestra al rey la verdad del judaísmo por medio de temas como el conocimiento de Dios, el significado de la profecía, el rol del pueblo judío; el servicio a Dios, los nombres divinos y por último una refutación del aristotelismo.

En su apología, Yehuda Haleví dedica muchos argumentos a las circunstancias bajo las que surgió la profecía -las cualidades del pueblo judío, de Éretz Israel, del templo de Jerusalem y del idioma hebreo-. De toda la filosofía medieval, es el único filósofo para quien la noción de pueblo elegido es central.

Uno de los capítulos en los que se exalta la singularidad del pueblo judío y de su fe, es el denominado *El apólogo de la viña* [3] :

> *Que no asombre el hecho de que un país tenga alguna ventaja con respecto a los otros, porque se ve la diferencia entre países en cuanto a flora y recursos naturales. Algunas plantas crecen solamente en ciertos países… En lo que se refiere a la plenitud del alma, ésta depende de la composición de los materiales que integran al ser humano… Éretz Israel es el lugar en el que el pueblo elegido -corazón*

[2] El extenso y apologético título es *Libro de prueba y demostración para la defensa de la religión humillada*. Culminó siendo conocido con una sola palabra, *Cuzarí* ("el jázaro") según lo llamara su traductor al hebreo, Yehuda Ibn Tibón. Nos hemos referido al libro y a su autor en el séptimo capítulo de *Grandes Pensadores*, op. cit.

[3] Así se denomina habitualmente a los capítulos 7-14 de la Segunda Parte.

y epicentro de las demás naciones- puede alcanzar la máxima plenitud espiritual: la profecía. Ciertamente, la tierra contribuye a todo esto, a condición de que se cumplan los preceptos que pueden ser observados sólo en ella, equivalentes a las tareas realizadas en una viña. Así el pueblo elegido no puede gozar de la profusión divina en otro lugar que no sea éste, tal como no resulta posible que la viña prospere en un lugar fuera de su sitio fértil.

Preguntó el rey Cuzarí: ¿Cómo se sostiene esta norma, si ya hemos visto que Dios habló con Adán -que se encontraba en otra tierra; con Moisés, cuando residía en Egipto, y con Abraham en Ur de los caldeos? Más tarde también se dirigió a Ezequiel y Daniel en Babilonia, y a Jeremías en Egipto.

Respondió el "Javer": Todos los que profetizaron lo hicieron en esta tierra, o acerca de ella. Dios se dirigió a Abraham para ordenarle que concretara su aliá y que recorriera esa tierra. A Ezequiel le reveló la profecía del Retorno del pueblo a su tierra, y a Daniel la de la destrucción del Segundo Templo y de la futura reunión de las diásporas. Todas las profecías se produjeron a causa de Éretz Israel. Otra respuesta con respecto a las profecías de Ezequiel y de Daniel fuera de Éretz Israel, es que ambos vivieron en la época del Primer Templo, en el que vieron la revelación de la providencia divina ("shejiná"), y en esa presencia podía acceder a la profecía todo miembro del pueblo elegido capaz de ello. Quien accedía a la profecía en Éretz Israel, a partir de ese momento nunca perdía su aptitud. .

"Tus servidores se deleitan en sus piedras y se apiadan de su polvo" exclama el salmista (102:14-15). El Cuzarí interpreta (5:27) que "Jerusalem será reconstruida cuando el pueblo judío la añore hasta abrazar sus piedras y polvo".

La fuerza impulsora

Yehuda Haleví fue uno de los primeros en rechazar la alegoría talmúdica de "los tres juramentos"[4], uno de los cuales consiste en que el pueblo judío no

[4] En el tratado de Ketuvot 111a.

habrá de recobrar la Tierra de Israel en masa. Precisamente, para Haleví esta inmigración sería el primer paso hacia la redención. Sus palabras reflejan el tercero de los mesianismos mencionados, el político.

No hay paralelo alguno en la historia humana de un pueblo que haya persistido en el exilio durante dos milenios de separación y añoranza. Cuando esos dos milenios en efecto concluyeron, surgió para los historiadores una pregunta fascinante: cuál fue la causa principal que obró de catalizadora para que los judíos emprendieran el gran Retorno.

Para graficarlo con el grupo que inició el retorno moderno, en nuestro libro *Violín a cuestas*[5] nos detuvimos en la aliá del grupo sionista *Bilu*, que con trece jóvenes arribó a las costas de Yafo el 10 de agosto de 1882. Fundaron el poblado de Rishón Le'Tzión, donde, según cuenta uno de sus protagonistas, "cavaron zanjas, plantaron árboles, construyeron sus propias viviendas... pudieron reemplazar sus andrajos por ropa, se dieron el lujo de un pedazo de pescado con sal de desayuno... cantaban en la marcha hacia el trabajo y al regresar, organizaban charlas sobre historia judía por las noches..."

Vuelve una y otra vez la pregunta de qué fuerza suprema los trajo motivados para tamaño sacrificio.

Algunos sostuvieron que fueron las ideologías europeas. Antes de la Revolución Francesa, el mundo se consideraba a sí mismo *gens Christiana* o *Dar el Islam*. Los judíos se distinguían por sus creencias y prácticas religiosas. La religión determinaba la identidad del individuo y su estatus legal. La sociedad cristiana consideraba a su organización política como expresión de los dogmas del cristianismo, y por ende el judío debía ser excluido. Como máximo, podía ser tolerado, y esto al precio de la separación y la discriminación. Este equilibrio fue quebrado por la Ilustración y las repercusiones de la Revolución Francesa.

Por un lado, ésta indicó que, como elogiara el historiador Heinrich Graetz "en el mundo civilizado la tribu judía hubiera finalmente encontrado no sólo justicia y libertad sino también un cierto reconocimiento. Ahora

[5] Capítulo 25, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2008.

finalmente tiene ilimitada libertad para desarrollar sus talentos, no como un acto de misericordia sino como un derecho adquirido por medio de miles de sufrimientos"[6].

Por el otro lado, la nueva sociedad gentil se redefinía, ya no en términos religiosos, sino en términos de integración y cohesión nacionales. Así, la autopercepción religiosa de la sociedad gentil no fue reemplazada por una fraternidad universalista, sino por una nueva identidad. Y las características de esta nueva identidad que cada europeo asumía eran el nacionalismo, la etnicidad, el idioma y una historia en común -real o imaginada-.

El judío emancipado ingresaba, por lo tanto, a un mundo de creciente nacionalismo.

Los judíos modernos y secularizados comenzaron a investigar los orígenes de su cultura, las raíces de su historia, a exaltar las glorias de Jerusalem. Se creaba una nueva autoconciencia. El primer paso fue el desarrollo de una nueva literatura en el idioma de la Biblia. El segundo, el Retorno a la tierra de la Biblia.

Pero había acaso una fuerza mayor que aquella reacción judía para reubicarse en un mundo cambiante, un ímpetu que venía operando desde adentro por varios siglos hasta el momento en que aparecieron las nuevas circunstancias que le permitieron plasmarse: la fe incólume en la redención del pueblo judío, invariablemente vinculada a la Tierra de Israel. Esta fuerza había moldeado la conciencia de los judíos por miles de años.

[6] En el prefacio del último volumen de su monumental *Historia de los judíos* (1853).

CAPÍTULO 7

El milenarismo judío

El historiador Benzion Dinur (1884-1973) ha explicado que en el impulso del que venimos hablando, y en esa añoranza, radica la motivación primordial del despertar sionista en el siglo XIX, mucho más que en la ideología europea y sus luchas nacionales[1].

Dinur ubicaba los orígenes del sionismo concreto en 1700, cuando se produjo desde Polonia la primera ola de judíos que emigraron a Jerusalem. El historiador reconoció ese "fermento mesiánico" que había desempeñado un rol crucial en la historia judía, y acuñó la idea de "Mered Ha'Galut" -la rebelión del exilio-.

En pocas palabras, las inmigraciones masivas de judíos a Israel (aliot) habían existido mucho antes de las aliot sionistas oficiales que comenzaron en 1882; las últimas cambiaron el estilo de la fuerza, pero esa fuerza había estado presente por largo tiempo.

Hace una década algunos historiadores[2] cuestionaron la llamada "Escuela de Jerusalem" de Dinur, sosteniendo que éste exageró la importancia de la Tierra de Israel en la conciencia judía, y la centralidad de la aliá, ya que la realidad indicaba que los judíos no habían logrado establecer una presencia ininterrumpida en Palestina.

---

[1] En "El fermento mesiánico y la inmigración a la Tierra de Israel desde las Cruzadas hasta la Peste Negra" (1975).

[2] Jacob Barnai, de la Universidad de Haifa, en "Historiografía y nacionalismo" (1995), y Amnon Raz-Krakotzkin, de la Universidad de Tel Aviv, en "El retrato nacionalista del exilio" (1996).

Al respecto, ha dado en llamarse "Complejo de Peki'ín" a la visión según la cual el derecho de los judíos sobre la Tierra de Israel deriva de la presencia ininterrumpida de éstos en el lugar[3]. En rigor, el derecho judío sobre la tierra no se basa en su ininterrumpida presencia sino en dos factores bien distintos: lo que la Tierra de Israel significó para ellos, incluso cuando no estaban allí radicados, y lo poco que significó para otros pueblos, aun cuando la gobernaban.

Los historiadores agregan en su crítica a Dinur que quienes llegaron a Israel no fueron las élites del pueblo judío, y por ende no podrían ser un reflejo real de la experiencia judía en el exilio. Algunos estudios describieron la inmigración a Éretz Israel como inspirada más en los peregrinos cristianos que en las creencias mesiánicas de los judíos[4].

Pero el trabajo de varios académicos contemporáneos[5] ha mostrado que Dinur estaba en lo cierto: la Tierra de Israel fue foco, tanto de la añoranza espiritual de los judíos en el exilio, como de las continuas aliot organizadas[6].

Desde las Cruzadas, la vida judía estuvo embebida por un sentimiento de anticipación mesiánica, focalizado en fechas específicas a las que se atribuía significado místico. Cabe denominar a ese sentimiento "milenarismo judío".

Los años 40 de cada siglo

El milenarismo fue una doctrina que apareció en el cristianismo medieval[7], según la cual es inminente una segunda venida de Jesús (parusía) para reinar sobre la Tierra un durante mil años antes del apocalipsis[8]. Por extensión, se llamó milenaristas a quienes ponían el énfasis en la parusía. La idea fue incentivada con la llegada del fin de cada milenio histórico, y con ciertos acontecimientos como la caída de Bizancio, el descubrimiento de América, y el establecimiento del Estado de Israel.

---

[3] Peki'ín es una aldea de la Galilea que siempre tuvo población judía, a lo largo de los milenios, y de ahí la denominación.

[4] Tesis doctoral de Elhanan Reiner, "Peregrinos y peregrinaje a la Tierra de Israel 1099-1517", Universidad Hebrea de Jerusalem, 1988.

[5] Arie Morgenstern, Joseph Hacker, Yisrael Yuval, Binyamin Ze'ev Kedar, David Tamar, Elhanan Reiner, y Avraham David.

[6] Una buena parte de este capítulo se basa en "La dispersión y la añoranza de Sión 1240-1840" de Arie Morgenstern, Azure, Jerusalem, 2002.

[7] Tuvo precedentes en el siglo II.

[8] Se basa en el capítulo 20 del libro neotestamentario del Apocalipsis, en especial los versículos 4-5.

En la crónica judía, también fue cada fin de milenio el que obraba de catarsis para exacerbar la sensación de redención inminente. Empezando con el año 5000 del calendario judío (que fue el año 1240 ec), el comienzo de cada siglo marcaba la posibilidad del fin de los días, estimulando a muchos judíos a viajar a la Tierra de Israel como un paso necesario para obtener la redención.

Este impulso fue en gran medida el producto de la visión tradicional judía de la historia humana. Desde que Dios creara el mundo en seis días, la historia humana se extendería por seis mil años. Este lapso se dividía en tres eras de dos milenios cada una, o en palabras del Talmud: "Enseñó la escuela de Eliáhu que el mundo existirá por seis mil años. Dos milenios de caos, dos de Torá y dos de la era mesiánica[9] ".

La idea sostiene que durante el primer bimilenio (descripto en los primeros once capítulos del Génesis) no hubo conocimiento divino y por lo tanto reinaron la corrupción y el libertinaje; el segundo consiste en la era que va desde la revelación al pueblo hebreo hasta la destrucción del Templo y el exilio.

La destrucción del Templo ocurrió en un año cercano al fin del cuarto milenio. En el tercer período (iniciado en el año 240), se repararía todo lo destruido en el segundo.

Un ejemplo de la dificultad rabínica para identificar los signos de la redención fueron los esfuerzos para interpretar el versículo de Isaías (60:22): "En su tiempo la aceleraré", que deja en la nebulosa el momento de la redención: acaso una fecha fija e inamovible, o bien la consecuencia del retorno decidido por el pueblo judío.

El Talmud, como es habitual[10] , da dos respuestas: para Rabí Alexander la fecha depende de la iniciativa de los judíos, y para Rabí Eliezer es fija. El primero mencionaba el año 1840; el otro, el año 2200[11] .

Con el transcurso de los siglos, una nueva idea reemplazó la de "la era mesiánica bimilenaria": rabinos medievales la dividieron en dos períodos de mil años cada uno. Mil años de exilio en el quinto milenio (240-1240) y mil años de redención en el sexto milenio (1240-2240)[12] .

[9] Tratado talmúdico de Sanedrín 97 a.

[10] Sobre la naturaleza del pensamiento talmúdico ver el sexto capítulo de *Grandes Pensadores*, y el segundo capítulo de *Célebres Pensadores*, sobre Akiva e Hilel respectivamente, op. cit.

[11] También en el Tratado de Sanhedrín 97a.

[12] *Genesis Rabbati* (colección alegória del siglo VI) atribuye el sojuzgamiento al quinto milenio, después del cual los judíos serían redimidos. Rabí Judah Barceloni también sostiene que "seremos rápidamente redimidos al fin del quinto milenio". Como la destrucción del Templo fue computada como ocurrida en el año 68, la era del pesar concluiría en el 1068.

La sensación de que la venida del sexto milenio traería la era mesiánica llevó a muchos cabalistas a redoblar los esfuerzos para calcular el fin. Con todo, la mayor parte de la especulación apocalíptica tuvo poco impacto en la historia judía, y su memoria está preservada solamente en recónditos manuscritos. Sin embargo, esos cálculos que apuntaban al fin de cada siglo, en el sexto milenio tuvieron un efecto más duradero. El libro del Zohar menciona explícitamente varias de estas fechas.

Durante la Edad Media, hubo seis plazos señalados por la literatura mística y homilética, y todos ellos, a medida que se aproximaban, redundaron en fervor mesiánico, incluyendo aliá.

Estas fechas son especialmente las que marcan el fin de cada siglo del calendario hebraico: los años 5000, 5100, 5200, 5300, 5400, 5500, 5600, que resultaron ser en el calendario gregoriano, los años: 1240, 1340, y así hasta el 1840.

Para pasar a enumerar cada una de las olas migratorias que se produjeron entre los siglos XIII y XIX, cabe señalar las diferencias entre éstas y las imigraciones judías anteriores y posteriores.

A partir del siglo XIII, las aliot fueron comunitarias. Los judíos comenzaron a inmigrar a Éretz Israel no individual ni familiarmente, sino de a centenares, y de a miles. Lo concretaban desde varios países simultáneamente, y no desde una sola región exclusivamente. Lo hacían todo tipo de judíos, y no sólo grupos específicos.

En cuanto a las aliot posteriores, digamos que las aliot milenaristas compartieron con las aliot sionistas subsiguientes la fe en la redención nacional y el derecho del Retorno. Lo que las diferenciaba es que las primeras exhortaban a un arrepentimiento generalizado que acompañara la emigración. Eso las distinguió de las aliot que tuvieron lugar a partir de fines del siglo XIX –las eminentemente sionistas, que escapan al marco de este libro-.

Lo importante es que las aliot sionistas tuvieron lugar gracias a las precedentes que mantuvieron el vínculo físico con la Tierra de Israel. De algún modo, los Biluim que arribaron en 1882 eran del linaje de los trescientos rabinos que llegaron en 1211, lo cual será tema del próximo capítulo.

CAPÍTULO 8

Trescientos rabinos

¡Qué magnífico panorama desde Karnei Jitín, en la Baja Galilea! Se divisan el lago Tiberíades, el Guilad, las Alturas de Golán. El altozano compite con los cerros Eremos y Arbel porque todos aspiran a ser identificados como el histórico Monte de las Beatitudes, en el que allá por el año 30 fueron establecidos los principios morales del cristianismo[1].

Otro, sin competencia, fue el protagonismo histórico probado del desfiladero de los Cuernos de Hattin (o Jitín): allí tuvo lugar una de las batallas más decisivas de la historia; cada uno de los bandos enfrentados contaba con unos quince mil soldados.

El primero de los dos, el de los cruzados, estaba integrado por contingentes de Templarios y de Hospitalarios a las órdenes de Guido de Lusignan (llamado "rey de Jerusalem") y de Reinaldo de Chatillon.

Barbara Tuchman es elocuente sobre la dramática impronta de Cruzadas: "Para la mitad de las familias de Europa, Palestina devino en un segundo país o en una tumba"[2].

Bernard de Clairvaux se jactó de que cada hombre que había quedado en Europa iba a tener que consolar a siete viudas. Bernard fue el predicador de la Segunda Cruzada, que resultó un ignominioso fracaso: aunque no "liberó" ni un palmo de Tierra Santa, "sirvió para superpoblar el paraíso de mártires"[3].

---

[1] Resumidas en el célebre Sermón de la Montaña, según el Evangelio, Mateo 5-7.

[2] Tuchman, op. cit., página 50.

[3] Tuchman, op. cit., página 59.

En el 1146 el monje Radulph exhortó a los hombres de la Segunda Cruzada a vengarse de "los que crucificaron a Jesús". Centenares de judíos de la Renania cayeron ante las hordas incitadas que los aplastaban al grito de *Hep, Hep!* [4]. Se perpetraron masacres en Colonia y Wuezburg en Alemania, y en Carenton y Sully en Francia.

La Segunda Cruzada consiguió debilitar el califato islámico, circunstancia aprovechada por David Alroy en 1170, para exhortar a los judíos de Persia a seguirlo en marcha hacia Jerusalem e instaurar allí un reino judío.

Alroy encontró numerosos seguidores, por lo que el Califa Al-Mustadi decidió encarcelarlo. Cuando logró huir de la prisión, su popularidad aumentó y encabezó una rebelión para conquistar Amadia, su ciudad natal, situada sobre una montaña entre Turquía e Irak. El gobernador de Amadia sobornó a hombres cercanos a Alroy (incluido su suegro) para que lo traicionaran, y aparentemente fue decapitado en presencia del propio califa.

Durante mucho tiempo la secta de los "Menahemitas" honraba la memoria del "mesías de Amadia", cuya biografía se difundió, primeramente gracias al *Sefer Masaot* (Libro de Viajes) de Benjamín de Tudela[5], el célebre viajero judío que recorrió casi doscientas ciudades entre 1160 y 1170. En la modernidad, quien novelizó su historia fue nada menos que el Primer Ministro británico Benjamin Disraeli, autor de *Alroy* (1833).

Debido a que los cruzados participaron por casi dos siglos de campañas dirigidas a Éretz Israel, ocurría en numerosas familias europeas que dos, tres o aun cuatro generaciones de ellas incluyeran hombres que habían guerreado allí.

Las Cruzadas penetraron más en la conciencia de los franceses que en la de los ingleses; éstos conocieron esas campañas sobre todo por medio de una versión rosada narrada en la novela *El talismán* (1825) de Walter Scott, que es la única ficción inglesa de fama que fuera inspirada por las Cruzadas. Puede entenderse dicha desatención por el hecho de que una buena parte de las energías inglesas fueron consumidas por otras reyertas: entre sajones y

[4] Esta consigna, que probablemente era la abreviatura del latín *Jerusalem se ha perdido*, fue un lema judeofóbico muy popular en Alemania, y así se denominaron los tumultos contra judíos alemanes de 1819.

[5] El libro fue publicado en hebreo en Constantinopla, en 1543, y es una de las primeras fuentes de demografía judía.

normandos, entre monarcas y nobles, y entre la Corona y la Iglesia.

De un lado, decimos, los cruzados: frente a ellos, aquel 4 de julio de 1187, se erguía el temido ejército de Saladino, sultán de Egipto, que incluía varios miles de arqueros montados.
En el enfrentamiento entre los dos ejércitos, los católicos fueron diezmados. Uno de sus líderes, Gérard de Ridefort, venía impulsando tan temerarias como desastrosas campañas contra "los infieles". Dos meses antes de Hattin, sus tropas habían sido destruídas por Saladino en Seforia; también esta vez el desquite le fue esquivo.

El calor sofocó a los caballeros a pie, quienes procuraban ese ansiado pozo de agua que los aguardaba en Hattin. Oían a pocas cuadras las risas de los musulmanes, que no estaban sedientos como ellos y, para agravar su situación, las tropas de Saladino prendieron fuego a las hierbas secas para que el humo asfixiara a los francos.

Cuando los infantes cruzados escalaron la colina norte, se toparon con un precipicio hacia el que los mahometanos se limitaron a empujarlos. Mientras tanto, la caballería del sultán arremetía contra el cuerno del sur, y la derrota cristiana fue total. Saladino logró incluso cumplir con su macabra promesa de decapitar con sus propias manos a su enemigo jurado, Reinaldo de Chatillon.

Una derrota providencial

Durante los meses siguientes, Saladino gozó de victoria en victoria, y reconquistó la totalidad del Reino de Jerusalem[6]. Cuando la Ciudad de David fue arrebatada por los musulmanes (1187), éstos estimularon a los judíos a reasentarse en ella (la residencia de judíos en la ciudad había estado prohibida desde 1099, cuando la Primera Cruzada conquistó Jerusalem y la convirtió en capital de su reino).

Ahora, casi un siglo después, los israelitas regresaban a su ciudad ancestral. Por eso, cuando tres décadas después de la Batalla de Hattin, Judah al-

[6] La única excepción a esta reconquista musulmana fue el puerto de Tiro en el que, el recién llegado Conrado de Montferrato consiguió que sus tropas defendieran la fortaleza.

Harizi[7] la registró en su crónica, describió de este modo las victorias de Saladino: "Dios es celoso de su nombre y tiene piedad de su pueblo. En el 1190[8] Dios despertó el espíritu del rey de Ismael, quien trajo a su ejército a sitiar Jerusalem y proclamó en la ciudad que toda persona de la simiente de Efraím puede venir a ella".

En efecto, muchos judíos creyeron ver la providencia divina en la derrota cruzada, y entendieron que aquella guerra entre cristianos y musulmanes allanaría el camino para el retorno de los judíos a Sión.

El impulso apocalíptico que el fin de la Segunda Cruzada despertó en los judíos, se tradujo en un accionar concreto: en el año 1211, centenares de judíos emprendieron una marcha hacia Éretz Israel. Provenían de Francia, Inglaterra, Noráfrica y Egipto. Su gesta es conocida como "la aliá de los trescientos rabinos". Los preparativos habían comenzado en 1210, es decir treinta años antes del fin del quinto milenio.

Entre los inmigrantes se hallaban prominentes sabios, como los tosafistas franceses Shimshon de Schantz y Jonatan Hacohen de Lunel. Con el transcurso del tiempo, se sintieron tan estimulados por la inmigración masiva, que llegaron a considerar ideas más audaces, como la reanudación de los sacrificios en el Templo de Jerusalem a ser reconstruido[9].

Entre los cristianos, la conquista de Jerusalem por parte de Saladino (1187) fue la causa inmediata de la Tercera Cruzada. Europa se había conmocionado y la Tercera Cruzada llegó a las costas de Israel en 1189, liderada por Ricardo Corazón de León y Felipe II de Francia (conocido como Felipe Augusto)[10]. Ricardo derrotó a Saladino en las batallas de Arsuf (1191) y Yafo (1192), pero no pudo recobrar Jerusalem.

En 1192, un año antes de la muerte de Saladino, se negoció el Tratado de Ramla, por el que el sultán permitió que los cruzados peregrinaran a Jerusalem a cambio de que después de ello regresaran a Europa. Durante los cien años siguientes, el Reino de Jerusalem fue diminuto[11].

---

[7] Judah al-Harizi visitó a Jerusalem en 1216, tres décadas antes de que concluyera el milenio hebraico, y describió las condiciones que mejoraban en el estatus de los judíos.

[8] El texto dice literalmente: "En el año 4950 de la Creación".

[9] Por ejemplo así lo indicó Rabí Iejiel de París, de acuerdo con la crónica del viajero Estori Hafarhi en el siglo XIV.

[10] En el camino a la Cruzada murió Federico I Barbarroja, quien se ahogó al cruzar un río.

[11] Replegado en la costa siria, tenía a Acre por capital e incluía Beirut y Tiro, así como soberanía sobre Trípoli y Antioquía.

La Cuarta Cruzada – que en rigor no se emprendió contra los musulmanes sino contra una parte de los propios cristianos – logró en 1204 llegar a Constantinopla, conquistarla y saquearla, pero ni uno solo de sus cruzados llegó al Reino de Jerusalem.

Los trescientos rabinos sí, y se asentaron en la ciudad, pero volvieron a abandonarla en 1229 cuando ésta cae nuevamente en manos de los cruzados. En ese momento los judíos se mudaron a Acre, adonde se había establecido la yeshivá del Rabí Iejiel de París.

Los Rishonim ("primeros") fueron las autoridades rabínicas entre los siglos XI y XV, entre quienes el más destacado fue el rabí Moshé Ben Najmán Gerondi (1194-1270) o Najmánides.

A fines de julio de 1263 protagonizó la Disputa de Barcelona[12] , después de la cual se trasladó a Éretz Israel. Se asentó en Acre donde concluyó su polifacético comentario a la Torá (1268), y murió a los 75 años. Su tumba está en Haifa.

Un aspecto de su exégesis es que Éretz Israel siempre jugó un rol significativo en ella. En la literatura rabínica existe la polémica acerca de si radicarse en la Tierra de Israel es acaso un precepto que debe cumplir todo judío o no. Najmánides incluyó la radicación en Israel dentro de la lista de las 613 "mitzvot" o preceptos bíblicos[13] . Para él, el deber de todo judío de radicarse en la Tierra de Israel se aplicaba también en sus días.

Sostuvo asimismo que los preceptos que eran obligatorios fuera de la Tierra de Israel, no llegaban al nivel de plenitud si no se cumplían en ella. Interpretó el Levítico 26:32 en el sentido de que nunca prosperaría el dominio de los no-judíos sobre Israel.

Cuando Najmánides llegó a Jerusalem se dedicó a erigir una sinagoga, y revivió la comunidad judía de la ciudad, que había sido diezmada por los mamelucos en 1244. Su radicación en Jerusalem marcó el comienzo de siete siglos de presencia judía ininterrumpida en la Ciudad Vieja.

La última cruzada, de 1271, fue conducida por el inglés Edward Longshanks,

[12] Nos extendemos acerca de la Disputa de Barcelona en el capítulo de *Najmánides y la tradición* en *Célebres Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2007.

[13] Ver su comentario a Números 33:53 y su agregado al *Libro de los Preceptos* de Maimónides.

cuyo padre, el rey, murió en esos días. Edward regresó a Londres bajo el nombre de Eduardo I para asumir el trono, y reinó por veinte años como el "Justiniano inglés".

Terminó expulsando a los judíos de Inglaterra en 1291, el mismo año en que los últimos cristianos eran expulsados de Éretz Israel. En efecto, exactamente un siglo después de que Ricardo Corazón de León quebrara las murallas de Acre, dos mil soldados mamelucos marcharon por ésta, la última ciudad de los cruzados. Cuando cayó Acre, también su comunidad judía fue arrasada por los musulmanes y el Reino de Jerusalem fue destruido para siempre.

CUARTA PARTE

La restauración

CAPÍTULO 1

La revitalización

A partir del año 1300, resurgió la literatura en Inglaterra, después de un silencio de las letras de más de dos siglos. El idioma no era el mismo, ya que el anglosajón había desaparecido; lo que aún perduraba era el interés en la Biblia. El más famoso de los extensos poemas que entonces se componen se titula *La visión de Guillermo acerca de Pedro el Labrador*, atribuido a William Langland.

En Europa había signos de revaloración del idioma hebreo. En 1311, en el Concilio de Vienne (Francia) se resolvió enseñar hebreo en las universidades: Roma, París, Salamanca, Bolonia y Oxford así lo hicieron. En París, dictaba clases de hebreo el monje franciscano Nicolás de Lyra (1279-1340), el más eminente exégeta medieval cristiano, quien también conocía las glosas de Rashi y los escritos rabínicos.

Juan de Mandeville (m. 1372) fue un explorador que afirmaba ser un caballero inglés, autor de una obra en latín titulada *Libro de las maravillas del mundo* (o *Viajes*), en la que relataba los viajes realizados a lo largo de treinta y cuatro años por Egipto y diferentes partes de Asia y China.

Eventualmente, se probó que Juan no fue inglés; no fue caballero; que ése no era su nombre, y que el libro consistía en una serie de plagios de otros libros de viaje desde Heródoto a Marco Polo, cuyo *Libro de las maravillas* precedía al de Mandeville en un siglo.

Sin embargo, ningún libro fue tan leído en Europa. Aparecieron versiones en francés, inglés, italiano, español, holandés, valón, checo, alemán, danés

e irlandés[1]. Fue el libro de viaje más popular de la Edad Media, y su popularidad contribuyó a un sentimiento de familiaridad con la Tierra de Israel, a la que denomina "la mejor y más valiosa, el más virtuoso de todos los países, en el corazón y en el medio del mundo".

Entre los judíos, el año milenarista 1340 (5100) no registró esfuerzos para emprender una emigración masiva a Éretz Israel. En el siglo siguiente en cambio, se retomó la tradición migratoria que acompañaba los fines de siglo. Las crónicas registraron olas migratorias durante varias décadas alrededor del 1440 (o sea el 5200 de la era judaica), que involucraron a judíos de Noráfrica, España, Francia, Italia y Alemania.

Esa emigración sería causa directa del deterioro de las relaciones judeocristianas en Europa, a saber: el pogromo de Praga de 1389, la expulsión de los judíos de Francia en 1391, y el violento estallido judeofóbico en España (1391-1403).

En 1392, el peregrino Henry Bolingbroke arribó a Jerusalem, con un asno cargando sus provisiones: llegó a ser el rey Enrique IV. Una tradición que sostenía que moriría en Jerusalem[2] lo hizo suponer que caería en una Cruzada. No fue así: murió en la abadía de Westminster, en una cámara denominada *Jerusalem*.

El clima escatológico llevó al sabio judío Hasdai Crescas, en 1393, a fijar la fecha de la redención para 1396. Junto con eventos milagrosos, había una cuestión política relevante: el gobierno musulmán, podría permitir el retorno de los judíos a su tierra, e incluso reconstruir el Templo bajo la égida de los mamelucos. En 1411 se trasladó a Israel el rabino Isaac Ibn Alfara de Málaga.

A comienzos del siglo XV, los diarios de viaje a Éretz Israel cambiaron el tono y empezaron a parecerse más a una guía de información práctica para visitantes, que a un relato rayano en lo fabuloso.

Los sentimientos escatológicos volvieron a consolidarse debido a las miles de víctimas judías de la guerra entre católicos y protestantes en Bohemia (1415-1431) y la expulsión de los judíos de Austria (1421).

[1] Fue uno de los primeros libros en ser publicados en imprenta; su versión alemana, en 1476.

[2] La tradición es recogida por Shakespeare en su drama *Enrique IV*.

Desde Italia

El rabino y teólogo de Praga, Yom-Tov Lipmann Mulhausen (m.c. 1425), estableció la fecha de la redención, primero en 1410, y luego en 1430[3]. La euforia mesiánica que vivían entonces, puede ejemplificarse en la audacia que animó a los judíos de Jerusalem en 1427: intentaron recuperar la tumba de David en el Monte Sión, que estaba en manos de la Orden Franciscana[4].

Las autoridades italianas se vieron alertadas por el movimiento de emigración y, en 1428, una orden papal prohibió a los capitanes marítimos a transportar judíos a Palestina. El gobierno de Venecia prohibió que su puerto fuera utilizado con ese objeto, y Sicilia hizo lo propio en 1455.

Detrás de esas restricciones estaba el fray Juan Capistrano (m. 1456), responsable de un edicto papal que prohibía el transporte de judíos a Éretz Israel. Capistrano recibió el mote de "azote de los judíos" y el cargo de Inquisidor papal. Instó a la abolición de los derechos de los judíos en Nápoles y otras ciudades, incluyendo la cancelación de las deudas que cristianos hubieran contraído para con ellos. Más tarde, debido a sus actividades en Breslau, muchos judíos fueron torturados y quemados vivos; otros fueron empujados al suicidio. La abolición de los derechos de los judíos en Polonia[5] también fue resultado de las maniobras de Capistrano, quien inició una ola de desmanes antijudíos.

Finalmente, cuando en 1453 los otomanos hicieron caer Constantinopla -capital oriental del cristianismo- muchos judíos lo señalaron como indicio de la redención inminente. Parecía suponerse que el triunfo del Islam sobre el cristianismo allanaría el camino para la liberación de los judíos. Un signo de la época es que por entonces hubo persistentes rumores del descubrimiento de las Diez Tribus perdidas, debido al viaje de conquistadores a China e India. Miles de judíos de España, Italia, Noráfrica y Egipto, se embarcaron hacia Jerusalem[6].

---

[3] *Sefer Hanitzahon* de Yom-Tov Lipmann Mulhausen, edición de Dinur, Jerusalem, 1984, párrafo 335, página 187.

[4] La disputa subsecuente resultó en que tanto los franciscanos como los judíos fueran despojados del sitio por las autoridades musulmanas.

[5] Por decisión de Casimiro IV.

[6] Binyamin Ze'ev Kedar descubrió un registro de viaje de judíos desde España a Yafo a comienzos del siglo XV: "Viejos y jóvenes, mujeres, niños e infantes, ascendieron a Jerusalem para construir casa". Un testigo presencial fue el teólogo cristiano Thomas Gascoigne (1404–1458), dos veces vice-canciller de la Universidad de Oxford. Gascoigne compiló su Dictionarium Theologicum (o Liber de Veritatibus) a partir de 1434.

Un despertar mesiánico especial experimentó la gran comunidad judía de Italia, según se ve en el caso del rabí Elijah de Ferrara, quien arribó a Éretz Israel en 1435 para corroborar ciertos rumores de que en efecto se habían descubierto las Diez Tribus.

La aliá que llevaba al 1440 era mucho más grande y diversa que la de los trescientos rabinos que la precedió en dos siglos, e incluyó tanto a judíos medios como a élites intelectuales.

Algunos acontecimientos posteriores fueron atenuando la fe en la redención inminente. El Waqf de El Cairo pidió al sultán mameluco que demoliera la sinagoga de la Calle de los Judíos. Como el sultán rechazara el pedido, un grupo de musulmanes la destruyó con sus propias manos en 1474. Si el gobierno en El Cairo no hubiera protegido a los judíos, los fanáticos los habrían expulsado de la ciudad.

Una aliá notable fue la del rabino Obadia Bertinoro (1488), autor del más importante comentario de la Mishná, que aún se estudia.

En cuanto a los peregrinos, ya no eran grandes héroes que se sumían en lo ignoto y lejano, sino parte de un tráfico organizado y rutinario.

Desde Venecia a Yafo había un servicio regular de galeras privadas, que partían cinco veces por año, en general entre mayo y julio. Cada una transportaba hasta cien peregrinos, y en general iban completas bajo supervisión del Estado veneciano. La travesía demoraba entre un mes y un mes y medio, y hacían escalas en Chipre, Rodas y Beirut (éste era el puerto de Damasco).

Una vez arribados a Tierra Santa, los peregrinos efectuaban un viaje guiado en asno o en camello, que duraba tres semanas. Los guías eran monjes franciscanos, quienes eran custodios de los lugares sagrados. Luego regresaban a Venecia en el mismo barco.

Pseudomesías y Sanedrín

No es de sorprender que la más conocida de las aliot mesiánicas que estamos recapitulando, haya tenido lugar después de uno de los eventos más traumáticos de toda la historia judía: la Expulsión de España de 1492.

Desde que los árabes conquistaran la Península Ibérica en el siglo VIII, ésta se fue poniendo a la vanguardia cultural europea. Los judíos sobresalieron como poetas, astrónomos, matemáticos, médicos y filósofos.

La actividad científica de los judíos en el medioevo culminó con la obra de Abraham Zacuto, profesor de astronomía en la Universidad de Salamanca, donde fue consultado por Colón. Su máximo tratado astronómico fue *Ha'hibur Ha'gadol* (1478), "la gran composición". Las tablas de Zacuto fueron portadas por las flotas de Colón, las de Vasco da Gama y otros exploradores.

Con la expulsión, quedó trunco el aporte de la savia judaica a España, y ésta quedó ergo rezagada en las ciencias, el comercio y la filosofía, en contraste con Inglaterra, Alemania y Francia.

En 2009, Basilio Baltasar publicó en Madrid un artículo titulado *El malestar español*[7] , en el que atribuye a la expulsión de los judíos de España que ésta se haya convertido en "la sociedad menos competitiva de la Europa moderna… La desgraciada ocurrencia de la expulsión nos privó, en el crucial instante del *renacimiento* europeo, de una fuerza que se revelaría decisiva en el proceso de reinvención cultural propio de la modernidad… Una comunidad inclinada, por necesidad y vocación, a impugnar los dictados de la tiranía".

El Siglo de Oro español produjo conocidos hebraístas como Fray Luis de León, Arias Montano, Fray Luis de San Francisco. En general, durante el Renacimiento los estudios hebraicos en las universidades cobraron intensidad. Pico de la Mirándola (1463-1494) llegó a ser conocedor de la Cábala[8] , y su coetáneo el judío alemán Elías Levita, creaba la gramática hebrea moderna y escribía las primeras obras en ídish.

Muchos libros hebreos fueron impresos en imprentas que eran propiedad de cristianos, como la que tuvo Daniel Bomberg en Venecia en el siglo XVI, en la que se imprimieron por primera vez, entre otros, el Talmud y la Biblia con comentarios rabínicos.

El rabino Moisés Basola concretó su aliá en 1521, e Isaac Abravanel emprendió la tarea de enumerar en un tratado todos los textos bíblicos anunciadores del Mesías. Con este objeto escribió el último tomo de su trilogía mesiánica titulada *Mashmia Yeshuá, Quien Anuncia la Redención*[9]

[7] Diario *El País* de Madrid, 22 de julio de 2009.

[8] Sus maestros fueron dos eruditos judíos: Eliahu Delmedigo y Iojanán Ashkenazi.

[9] El título está tomado del libro de Isaías 52:7.

(1526).

A medida que se acercaba el 1540 (el 5300 de la era judaica) se incrementaban las expectativas mesiánicas que eventualmente se plasmaron en una ola inmigratoria importantísima, que significó un reverdecimiento de la comunidad judía en Éretz Israel, como no se había visto desde la época de la Mishná en el siglo II.

Safed rediviva

El nuevo florecer judaico se focalizó en la antigua ciudad de Safed, la más alta de Galilea.

La leyenda retrotrae la fundación de Safed a un hijo de Noé, quien la habría fundado después del diluvio. En el Talmud, la ciudad es mencionada como uno de los puntos elevados en donde se encendía fuego para anunciar el nuevo mes y las festividades durante la época del Segundo Templo.

En el siglo XII, era una ciudad cruzada fortificada llamada Saphet. En 1266, el sultán mameluco Baybars la transformó en una ciudad musulmana.

En 1577, se instaló en Safed la primera imprenta en Éretz Israel y en el imperio otomano: una imprenta hebrea, de Eliezer Ashkenazi.

A Safed se trasladaron muchos rabinos prominentes. Entre ellos los cabalistas Isaac Luria (Arizal) y Moisés Cordovero; José Caro, autor del *Shulján Arúj* y del *Bet Iosef*, y Shlomo Halevi Alkabetz, compositor del *Lejá Dodí*. Éste es un himno en acróstico que se canta hasta hoy en día en las sinagogas[10], incluido en la bienvenida al sábado. Algunas de sus estrofas rezan: *Ciudad real, ¡levántate, emerge de ruinas!. Ya has morado demasiado en el valle de las lágrimas… ¡Sacúdete del polvo, levántate! Engalana tus ropas, pueblo mío… despierta y resplandece, entona una canción que la Gloria del Eterno te será revelada… la ciudad se construirá sobre sus ruinas. Ven, novia, la reina Shabat*.

El influjo de los judíos sefarditas hizo de Safed un centro global de estudio judaico y de comercio regional durante los siglos XV y XVI.

[10] El estribillo y las últimas palabras proceden del Talmud (Shabat 119a y Bava Kama 32b) en donde se relata que para recibir al Shabat, Rabí Janina y Rabí Yanai vestían sus mejores ropas y salían al encuentro "de la novia".

En 1555 había en Safed casi diez mil judíos, cifra que en medio siglo se duplicó o triplicó. De esa época resultaron algunos de los logros intelectuales más importantes de la historia judía, como las mentadas obras de José Caro, y la cábala de Isaac Luria.

Rabí Isaac Abravanel explicó la expulsión de España como un acto divino para acercar a los judíos a Sión. Para ello encontró un fundamento en el libro de Isaías (43:6): *Al norte le diré: "¡Entrégalos!" y al sur: "¡No los retengas! Trae a mis hijos desde lejos y a mis hijas desde los confines de la tierra"*.

Después del trauma de la expulsión, los judíos vieron la conquista otomana de Éretz Israel en 1517, como un cambio promisorio, sobre todo cuando las autoridades otomanas mostraron buena predisposición hacia la inmigración judía, y cuando las convulsiones en la cristiandad dieron lugar a la Reforma Protestante.

Así lo escribía el rector de la yeshivá sefardita de Jerusalem, Rabí Abraham Halevi: "Han llegado recientemente a Jerusalem judíos devotos de las tierras de Ahkenaz y Bohemia… que cuentan de un hombre llamado Martín Lutero… quien en el año 1524 (dice 5284) comenzó a rechazar el credo de los incircuncisos y a mostrarles que sus padres habían heredado una mentira".

El rabí Abraham ben Eliezer Haleví escribió varias obras cabalísticas y se dedicó a la especulación mesianista en torno del año judío 5300[11].

A la sazón, la añoranza mesiánica se expresó en los febriles esfuerzos de David Reubeni y Shlomo Moljo en Italia y Portugal. Era un nuevo liderazgo judío, caracterizado por activismo mesiánico y político.

David Reubeni (1483-1538) era un judío etíope que escribió su diario en hebreo. Fue vendido como esclavo a árabes, liberado por judíos y traído a Jerusalem. Estuvo en Venecia en 1523 y en Roma fue recibido por el Papa Clemente VII, a quien recomendó una alianza militar judeocristiana contra los musulmanes a fin de arrebatar la Tierra Santa del cetro turco. Sus cálculos de la redención eran para el año 1540. Reubeni aducía ser descendiente de la tribu perdida de Reubén y rey de una porción de las Diez Tribus.

[11] De acuerdo con Moshe Idel, investigador del misticismo judío de la Universidad Hebrea, no habría relación entre estos cálculos mesiánicos y la expulsión de España, ya que el interés de Abraham, Haleví en la escatología precede en mucho la expulsión. Ver la introducción de Moshe Idel a Aescoly, *Jewish Messianic Movements*, páginas 24-26.

Más tarde fue recibido por el rey de Portugal Juan III (1525) y allí en Lisboa se encontró con Shlomo Moljo (o Diego Pires, 1500-1532), nacido en una familia de criptojudíos y que ocupaba el cargo de secretario del consejo real de Portugal.

En la corte portuguesa, Reubeni convenció a Moljo de retornar al judaísmo. Éste se circuncidó, se proclamó Mesías, y huyó a Salónica. Aquí escribió sus "Drashot" o comentarios (1529) y, junto a José Caro, se involucró en estudios esotéricos y ritos místicos que tenían por objeto adelantar la redención (que vislumbraba para el año 1540). Vaticinó una inundación en Roma en 1530 y un terremoto en Portugal en 1531.

El dúo de Reubeni y Moljo concitó la atención de muchos criptojudíos que comenzaban a revelar su judaísmo. El emperador Carlos V hizo detener a ambos en Regensburg en 1532, bajo la acusación de judaizar a Nuevos Cristianos. Moljo fue arrojado a la hoguera en Mantua y Reubeni fue llevado en cadenas a Badajoz en España, donde murió en 1538.

En 1530 el Rabí Jacob Pollack se trasladó a Jerusalem, y a medida que se aproximaba el 1540, miles de familias de Polonia y Lituania se asentaron en la Galilea, donde hubo una industria textil y floreció la exportación de frutos, granos y lana. Llegó allí una élite rabínica; en 1524 Rabí Jacob Berab, luego José Caro, Shlomo Alkabetz y otros. Safed se convirtió en un centro espiritual del judaísmo como no había desde la época talmúdica.

Influido por el clima apocalíptico-mesiánico de la expulsión de España, Berab intentó reinstalar la antigua "semijá" (la autorización para el ejercicio rabínico), y por medio de ella posibilitar que se restituyera el Sanedrín.

En 1538, Berab, en presencia de veinticinco prominentes rabinos de Safed, fue ordenado primer “samúj”, creando el eslabón inicial de la cadena de la ordenación. Pero el principal rabino de Jerusalem, Levi Ibn Habib, objetó que la ordenación de Berab no cumplía con una de las condiciones sine qua non estipuladas por Maimónides: que la semijá gozara del apoyo unánime de todos los rabinos de Éretz Israel, sin la cual no tendría validez halájica.

Expulsado por los otomanos a Damasco, Berab debió dejar el país, pero antes de ello, ordenó a cuatro grandes rabinos de la ciudad que asumieron su liderazgo. Uno de ellos, José Caro, fue el autor del máximo código judaico de leyes: el Shulján Arúj (c. 1550).

Otra gran figura religiosa que dejó su impronta en Safed fue Rabí Isaac

Luria, el "Arí". Nacido en Jerusalem, estudió el Zohar en la yeshivá de Rabí Betzalel Ashkenazi en El Cairo.

Cuando el Mesías no llegó en 1540, algunos empujaron la fecha al 1575, fundamentándose en una lectura del libro de Daniel[12] .

De acuerdo con una tradición recogida por Maimónides[13] , el orden de la redención revertirá el orden del exilio. Como en las vísperas de la destrucción del Templo, el Sanedrín fue trasladado hasta que eventualmente se instaló en Tiberíades; desde esta ciudad debería comenzar la redención que se expandiría hasta llegar a Jerusalem.

Con la excusa de que los judíos de Safed habían construido sinagogas sin permiso, comenzó una persecución contra ellos que marcó el final de la comunidad. El gobierno aumentó su hostilidad hacia los judíos, y en 1576 intentaron expulsar a unas mil familias de Éretz Israel a Chipre.

A la sazón, la cristiandad despertaba a la posibilidad del retorno judío.

[12] El versículo 12:11 que reza: "Bienaventurado quien aguarda 1.335 días".

[13] Maimónides, *Mishné Tora*, Leyes del Sanedrín 14:12.

CAPÍTULO 2

El Restauracionismo

En Éretz Israel, se había abortado un plan para reconstruir Tiberíades que había creado esperanzas entre los judíos italianos. El protagonista fue Don Josef Nasi (1524-1579), también conocido bajo su nombre portugués João Miquez. Nació en España en una familia criptojudía que debió huir a Portugal; de allí pasó a Amberes con su tía Doña Gracia Nasí; estudió en la Universidad de Lovaina y nuevamente debió escapar de la Inquisición en 1547, primero a Francia y luego a Venecia, cuya república en 1550 expulsó a los judíos. Nasí solicitó una isla donde radicar a los refugiados, pedido que fue denegado.

Josef Nasí arribó a Estambul el 1553; retornó abiertamente al judaísmo, y se puso al servicio del Sultán contra rivales internos, por lo que se le otorgó un cargo diplomático. Negoció la guerra del imperio contra la República de Venecia, que concluyó en la adquisición de la isla de Chipre por parte de los otomanos. Josef tenía pensado que partes de esa isla se destinaran a la colonización judía.

Sus servicios a la diplomacia otomana le valieron el título de Duque de Naxos.

Influyó en la diplomacia del Imperio Otomano durante los sultanes Suleimán I y su hijo Selim II. Es conocido su intento de 1561 de colonizar Tiberíades y Safed, siendo ésta la primera iniciativa de asentar judíos en Éretz Israel carente de motivaciones religiosas: su idea era alentar la industria en Tiberíades y siete aldeas aledañas. Con la ayuda de Josef ben Adret, reconstruyó los muros de la ciudad, restaurados en 1565 con el apoyo del

pashá de Damasco. Se estableció una yeshivá, y la zona fue agrícolamente desarrollada y colonizada con judíos de Venecia. Cuando el 26 de febrero de 1569 el Papa Pío V expulsó a los judíos de sus Estados, muchos fueron al feudo de Nasí.

Al morir Selim el 12 de diciembre de 1574, Nasí perdió su influencia pero mantuvo el cargo de duque. Cuando murió el 2 de agosto de 1579, su propiedad fue confiscada por el Estado y el ducado dejó de existir. Lo que no feneció fue la idea del gran retorno, que latía también en la cristiandad, especialmente en Inglaterra.

Cuando en 1588, ésta derrotó a la Armada Invencible española y con ella al intento español de invadir la isla, muchos ingleses sintieron que derrotaban a la Iglesia Católica. Unos meses después, el 14 de enero de 1589, el anglicano Francis Kett fue quemado en la hoguera por varias herejías, que incluían la opinión de que los judíos recuperarían su tierra.

Tras la muerte de Isabel I en 1603, su sucesor Jacobo I de Inglaterra firmó el Tratado de Londres con Felipe III de España, el 28 de agosto de 1604, mediante el cual ambos países acordaban el fin de veinte años de guerra y ponían fin a las esperanzas españolas de invadir Inglaterra.

El mundo cristiano vivía una efervescencia espiritual, ya que la Biblia era traducida al inglés en una versión oficial[1] que influiría por siempre, y fue para Inglaterra lo que en el continente europeo fuera el aprendizaje de la tradición clásica: el catalizador para un renacer cultural.

Aunque a la versión bíblica de William Tyndale, le sucedieron durante el siglo XVI cinco traducciones más, sólo a comienzos del siglo XVII el Rey James I ordenó una nueva, que puso en movimiento energías morales y espirituales que cristalizaron la cultura y el pensamiento ingleses.

La nueva "versión autorizada" no sólo penetró en su literatura, sino que dio expresión a los nuevos impulsos éticos, sociales y religiosos que sacudieron al país[2].

En general, en cada lugar en el que la Reforma protestante avanzaba, con la

[1] Habitualmente se la denomina en Estados Unidos *King James Version*, y en el Reino Unido *Authorized Version*.

[2] Nos hemos extendido en la influencia bíblica en Inglaterra en el capítulo 15 de nuestro *Violín a cuestas*, op. cit.

Biblia se reemplazaba la palabra papal como autoridad final, y se enfatizaban los orígenes israelitas del cristianismo debilitando las pretensiones de una religión grecorromana.

La *Versión Autorizada* abrió las compuertas de los puritanos y de los Padres Peregrinos que cruzaron el Atlántico portando poco más que ese volumen; en ella abrevó Cromwell, quien se veía como "un hijo espiritual del Antiguo Testamento", la estudió diariamente y proveyó a cada soldado de una edición de bolsillo. El espíritu hebreo influía en Albión aun más que el de Grecia y Roma, y la Biblia, según sintetizara Thomas Huxley, se transformó en "la epopeya nacional de Inglaterra".

Del modo siguiente Paul Knell parafraseó en 1648 la identificación nacional con el Pueblo Elegido: "Y ahora, *Inglaterra*, qué exige Dios tu Señor de ti, sino temerlo, amarlo, y andar en Sus caminos". Matthew Arnold explicaba que del mismo modo que Homero y Shakespeare cultivaban en el britano el sentido poético, el ético se alimentaba en el "Antiguo Testamento", cuyo valor de la rectitud forjaba el carácter inglés.

Sus sabios y escritores fueron, según Thomas Carlyle, "educados en la Biblia", la cual por más de doce siglos fue fuerza activa en la literatura inglesa, teniendo su centro en William Shakespeare, quien abunda en referencias bíblicas[3].

A partir de la traducción de *King James* (1611), la historia, tradiciones y modo de vida de la nación hebrea fueron parte de la cultura británica. El Tanáj ha tenido una gran presencia en la literatura inglesa. Obras de celebridades como John Bunyan, John Milton, Herman Melville, John Dryden y William Wordsworth, evidencian esa gran influencia en su léxico y su sintaxis. En su lecho de muerte, Walter Scott pidió que se le leyera en voz alta. Cuando le preguntaron qué libro, respondió: "Hay sólo uno".

Los máximos representantes del protestantismo inglés, fueron los puritanos. Entre éstos nació un movimiento para promover el Retorno de los judíos a Palestina, denominado Restauracionismo.

Su fundador fue Thomas Brightman (1562-1607) cuyas ideas contaron con

[3] Al tema de la Biblia en Shakespeare, y especialmente a *El Mercader de Venecia*, dedicamos el capítulo dieciséis de *Violín a cuestas*, op. cit.

el apoyo de notables personalidades[4].

El comienzo del Restauracionismo fue teológico[5], y aunque su matriz como vemos fue inglesa, no faltaron en él voces de otras naciones, incluyendo la de Napoleón Bonaparte[6]. Durante el siglo XVII los sostenedores más destacados fuera de Inglaterra fueron:

· Isaac de la Peyrère, embajador francés en Dinamarca;

· el marqués de Langallerie, quien inició negociaciones diplomáticas con el embajador turco en La Haya, relativas a la adquisición de Palestina para los judíos; y

· Holger Paulli, de quien volveremos hablar, quien en 1695 viajó a Londres para interesar a Guillermo III en sus planes Restauracionistas.

La Inglaterra de Cromwell

Por sobre todas las naciones sobresale Albión. En 1648 se publicó en Londres un pedido para que los judíos fueran readmitidos en Inglaterra. Estaba firmado por un desconocido de nombre Edward Nicholas[7]. Su tema central es que la readmisión de los judíos por Inglaterra sería el modo de compensarlos por el maltrato que les había dispensado.

Esta idea es el segundo componente del sionismo cristiano: no sólo la cuestión teológica sino también la humanitaria obraba de motivadora.

La Biblia había logrado en Inglaterra una gran transformación, que explica también la motivación de los Restauracionistas. Hasta 1600, Palestina había sido para los ingleses una tierra asociada al cristianismo. Ahora empezaba a pensarse como la tierra de los judíos, que portaba la promesa divina en el retorno de Israel. El interés se trasladaba a cumplir con la profecía.

[4] Enre otros: Oliver Cromwell, Edmund Bunny (secretario de la Municipalidad de Londres), el jurista Henry Finch, Thomas Draxe, Hugo Grotius, David Blondel, y Roger Williams (fundador de Rhode Island).

[5] Sus voces más notables fueron: Thomas Newton, William Whiston, Edward King, Robert Lowth, Philip Doddridge, John Gill, Henry Porter, John Scott y David Hartley.

[6] En nuestro *Violín a cuestas* citamos la exhortación napoleónica de 1799, para que los judíos retornen y restablezcan su patria.

[7] Como no se conoce nada de este personaje, suele suponerse que el verdadero autor fue un judío, quizás el mismo Manasés.

Los puritanos iniciaban así el movimiento inglés de restauración de los judíos en su tierra ancestral, pero, adicionalmente, proponían que los hebreos también regresaran a Inglaterra, y ello por dos motivos:

· Muchos puritanos creían que los judíos se convertirían cuando conociesen al puritanismo, ya que éste era la versión del cristianismo con la que sentirían mayor afinidad. Henry Jessey escribió al respecto que "los ingleses tienen más talento para convencerlos". Lo que ocurrió eventualmente es que los israelitas conocieron a los puritanos en Holanda, donde los colonos puritanos que hurgaban en las antigüedades hebreas terminaron por enterarse de los judíos de su época, y éstos repararon en esta extraña rama del cristianismo que pretendía la tolerancia para todos y los defendía.

· Los puritanos consideraban que los judíos no podrían retornar a Sión hasta tanto no se esparcieran por todos los ángulos de la Tierra –también "angla terra"-. Debían regresar a Inglaterra para completar la dispersión, antes de volver a Éretz Israel. Según la Biblia: "Dios os dispersará desde un extremo de la Tierra" (Deuteronomio 28:64), y Manasés Ben Israel, a quien dedicaremos los dos capítulos siguientes, concibió que "un extremo" debía ser la isla de Gran Bretaña. Según Bárbara Tuchman[8] "Inglaterra transitaba por el único período fanático de su historia, entre el Mayflower de 1620 y la restauración de los Estuardo de 1666. Era la Inglaterra de Oliver Cromwell, siervo del Señor con su Biblia y su espada".

En 1621, apareció un ensayo de Henry Finch (funcionario legal del rey) titulado *"La mayor Restauración del mundo"* o *"Llamado a los judíos, y con ellos a todas las naciones y reinos en la Tierra, a la fe de Cristo"*.

Se empezaba a estudiar hebreo. John Milton comenzó por estudiarlo en la escuela y, en su ensayo *Sobre la Educación*, recomienda "enseñarlo a los alumnos para que la Escritura pueda ser leída en el original".

La Biblia era leída por los soldados de Cromwell, cuyas victorias eran celebradas con el canto de salmos del "Señor de los ejércitos".

Cabe mencionar que en esa misma época, en la remota China, la Biblia

[8] Op. cit., página 123.

incentivó numerosos viajes. Misioneros cristianos se lanzaron en busca de los rollos de la Torá de la sinagoga de Kaifeng[9], ya que según algunos teólogos la Biblia Hebrea había sido modificada por rabinos para excluir las secciones cristianas. Suponían que los rollos de Kaifeng, por ser los más antiguos existentes, podrían contener referencias cristológicas previas al Talmud, que nunca habían sido censuradas. En su creencia, la recuperación de un rollo de Torá original resolvería la vieja disputa: si se encontraban los párrafos aludidos se probaría que las Escrituras habían sido efectivamente alteradas. Una vez que se revelaran al mundo dichas discrepancias en el texto, podían esperarse espontáneas conversiones masivas.

En 1650, los judíos europeos mantuvieron un gran Consejo en Hungría para debatir la esperada "llegada del Mesías".

Durante el gobierno de Cromwell, estimulaban al Restauracionismo tanto esta fuerza religiosa como una comercial. La primera, basada en el prestigio religioso y político del que gozaba el Tanáj, concebía la necesidad de convertir al Pueblo del Libro para instaurar el reino cristiano en la Tierra.

La segunda se basaba en el beneficio comercial que podía preverse de la instalación de israelitas en su territorio. Se entendía que, mientras Hamburgo y los Países Bajos se beneficiaban con la presencia judía, España declinaba por haberlos rechazado. Manasés desarrolló ese argumento en un libro destinado a Cromwell titulado *Cuán beneficiosa es la nación judía*[10].

[9] Una historia completa de la Kaifeng judía puede hallarse en nuestro *La compleja identidad sinojudaica, Historia y Grafía*, Revista del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, México, No. 28, agosto 2007, páginas 69-100.

[10] *How profitable the nations of the Jews are*, que se reproduce en la obra de Lucien Wolf *La misión de Menashe ben Israel a Oliver Cromwell*.

CAPÍTULO 3

Manasés Ben Israel

El gran romántico del siglo XIX presenta en uno de sus dramas[1] a un "espía, usurero y astrólogo, burdo de todos lados, viejo rabino judío, de espalda encorvada, ojos penetrantes bajo cejas blancas, frente amplia, calva, arrugada" quien pide que se le complazca "reabriendo nuestras sinagogas y revocando la ley contra los astrólogos" y a quien, para comenzar se lo llama "judío inmundo, que cuelgue entre perros".

Sorprende que un defensor de los derechos humanos como Víctor Hugo pudiera tener semejantes prejuicios sobre los judíos, mucho más porque describe en ese mendaz cuadro a una de las grandes personalidades del siglo XVII, Manasés Ben Israel (1604-1657).

Es el mismo Manasés a quien Rembrandt retratara en 1636; el mismo a quien se considera maestro (y ulteriormente detractor) de Barúj Spinoza[2] y quien fuera el gran rabino de Ámsterdam.

Mientras en 1615 Europa no toleraba a los judíos, Holanda[3] los autorizaba a practicar su culto públicamente. Hacia 1650 había en la ciudad dos mil israelitas, y en su momento de apogeo llegaron a duplicar esa cifra. A ese contexto de prosperidad llegaba la familia Soeiro.

---

[1] *Cromwell* (1827).

[2] Ver nuestro *Spinoza y la filosofía*, noveno capítulo de Grandes Pensadores, Universidad ORT, Montevideo, 2005.

[3] Mejor dicho: los Estados Generales de las Provincias Unidas, constituídos por Holanda y las otras provincias: Zelanda, Utrecht, Frisia, Groninga, Over-Yssel, y Gueldra.

Manasés Ben Israel nació Manoel Dias Soeiro[4]. Su padre, Joséf Ben Israel, había sido atormentado por la Inquisición y decidió trasladarse a Ámsterdam. Había allí tres sinagogas, y el 20 de mayo de 1616 se fundó un Talmud Torá. Los Soeiro, a su llegada a la ciudad, eran una familia pobre y maltratada.

Al amparo de su recién conquistada libertad, un grupo de hebreos de la Península Ibérica se estableció a orillas del Amstel y creó un emporio de vida intelectual, comercio y prosperidad. En 1637, fundaron una universidad llamada *Etz Jaim*. Crearon una industria impresora floreciente, que en el siglo XVII brilló en el mercado internacional del libro hebreo. Uno de los impresores era el rabino Manasés Ben Israel, quien creó y dirigió su imprenta entre 1626 y 1643.

En 1641, Manasés compuso el "Conciliador"[5], una obra de cuatro partes que reivindicaba la unidad del Pentateuco frente a quienes subrayaban las contradicciones de la Biblia Hebrea y así socavaban la religión; publicó además, varias obras filosóficas en latín y en portugués[6], hasta que en 1644 fue conmovido por una visita:

Llegaba a Ámsterdam Antonio (Aarón Leví) de Montezinos, un sefardita que dos años antes había viajado a la América hispana, y creía haber descubierto en los indios americanos a descendientes de las Tribus Perdidas.

A partir de ello, Manasés redactó *La esperanza de Israel*[7], tratado en el que fundamenta la esperanza mesiánica del pueblo hebreo en su retorno a Éretz Israel. Fue publicado en 1650 (casi simultáneamente en castellano y en latín), traducido a media docena de idiomas, y frecuentemente reeditado hasta hoy en día.

[4] Probablemente en Madera, o en La Rochelle.

[5] El título completo de la obra es: *De la conveniencia de los lugares de la Sagrada Escritura que repugnantes entre sí parecen*.

[6] Entre otras: *De Creatione Problemata* (en la que recoge la postura de Maimónides frente a Aristóteles sobre la creación del universo) y *De la resurrección de los muertos* (contra Uriel da Costa, quien negaba la inmortalidad del alma. En 1639 publicó *De termino vitae*, que son tres ensayos: del término de la vida, de la posibilidad de modificar el plazo de ésta, y de la compatibilidad de la libertad humana con la presencia de Dios. En 1645: *Thesouro dos Dinim* (en portugués).

[7] Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, con introducción, edición y notas de Henry Méchoulan y Gérard Nahon, Libros Hiperión, Madrid, 1987.

Al aparecer el libro, Holanda vivía su Siglo de Oro. La larga guerra contra España acababa de concluir, ya que Felipe IV había reconocido la independencia neerlandesa[8], y las Provincias Unidas se ponían a la cabeza de Europa en cuanto a su poder económico.

Cecil Roth denominó a la Ámsterdam de entonces "la Jerusalem holandesa". Era la Holanda de Hugo Grotio (fundador del derecho internacional), desde la que Descartes escribiera[9]: "¿En qué otro lugar del mundo, como en éste, son tan fáciles todas las comodidades de la vida y todas las curiosidades a las que se pueda aspirar?"

Pimpollos restauracionistas

En el año 1649, cuando los puritanos llegaban al clímax de su gobierno en Inglaterra, dos de ellos (Joanna y Ebenezer Cartwright) solicitaron al gobierno que "esta nación de Inglaterra, con los habitantes de Holanda, sean los primeros y más dispuestos en transportar en sus barcos a los hijos e hijas de Israel a la tierra prometida a sus antepasados, Abraham, Isaac y Jacob, para inmortal herencia… y que también sean recibidos entre vosotros en esta tierra, para residir y comerciar".

Pedían no sólo que Inglaterra ayudara a restablecer los judíos en Palestina, sino también que se repudiara la expulsión de Eduardo I, que ya llevaba tres siglos y medio de vigencia.

Apenas apareció su libro (en 1650) comenzaron contactos oficiales con Manasés. En 1651, una misión inglesa llegó a Holanda, encabezada por Oliver St. John, con el propósito de negociar una alianza con Holanda (Cromwell se hallaba en guerra con Portugal). Se les autorizó, asimismo, a tratar con el afamado rabí. St. John tuvo varias conversaciones con Manasés, quien formuló un pedido oficial al Consejo de Estado para la readmisión de los judíos a Inglaterra.

Los ingleses informaron a Manasés que había en Inglaterra un clima favorable al retorno de los judíos. Desde que el Rey Carlos fuera ejecutado en enero de 1640, muchos puritanos veían en ese hecho, retrospectivamente,

[8] Por el tratado de Münster, del 30 de enero de 1648.

[9] Carta desde Ámsterdam a Guez de Balzac, el 15 de mayo de 1631.

un signo de la "Segunda Venida". Acaso era la misma opinión de Oliver Cromwell, cabeza del gobierno republicano.

En 1653, con el llamado del Parlamento de Barebone, se llegaba al clímax del hebraísmo en Inglaterra. El 4 de julio de ese año, se debía reformular la constitución de Inglaterra para hacerla fiel a la ley mosaica. Cromwell leía en el Parlamento el Salmo 68: *Levántese Dios; sean esparcidos sus enemigos, huyan los que le aborrecen. Cantad alabanzas a Su nombre; abrid paso al que cabalga por los desiertos… Dios es para nosotros salvación, bendecidlo en las congregaciones, los del linaje de Israel. Cantad a Dios, oh reinos de la tierra.*

Como los holandeses rechazaron la propuesta de alianza, Inglaterra promulgó el Acta de Navegación que prohibía el comercio de barcos extranjeros con Inglaterra y sus colonias. La guerra entre los dos países estallaría al año siguiente. Anticipándose a ese desenlace, Cromwell, un día después de promulgar el Acta, mandó a Manasés un pasaporte para que pudiera ir a Inglaterra a presentar su caso en persona.

La clase mercantil inglesa era puritana, por lo que, en rigor, la readmisión tuvo también causas comerciales. Cromwell quería trasladar a los comerciantes judíos de Ámsterdam a Inglaterra, como una medida que lo beneficiaría en la competencia comercial con Holanda.

El rabino concibió el proyecto de visitar Londres.

Es notable que varios judíos se opusieron al viaje de Manasés, porque no creían apropiado que "se acelerara la venida del Mesías". Por ello, Manasés comenzó por enviar a su cuñado Manuel Donnido (Abraham Abravanel). Pero Cromwell insistió, y el rabí no pudo negarse.

Poco antes de embarcar, Manasés recibió la visita de un emisario holandés, preocupado porque la comunidad de Ámsterdam abandonase el país hacia Inglaterra. El embajador neerlandés en Londres, Nieupoort, escribió en una carta[10] que Manasés le había asegurado que su objeto no eran los judíos holandeses sino aquellos que habían sufrido la Inquisición en la Península

[10] Fechada el del 31 de diciembre de 1655.

Ibérica.

El audaz rabí partió de Ámsterdam el 2 de septiembre de 1655, acompañado por su hijo Samuel. Había redactado los siete puntos que se proponía transmitir a Cromwell: "Estas son las gracias y favores que, en nombre de mi nación hebrea, yo, Menasshe ben Israel, pido a Vuestra Serenísima Alteza". La solicitud abarca que sean admitidos y protegidos; que puedan ejercer públicamente su religión contando con sinagogas y cementerio; que comercien libremente, y que se deroguen leyes contra ellos. En Inglaterra no faltaron opositores al retorno de los judíos.

Esperança de Israel parte del sorprendente relato de Antonio de Montezinos, un viajero judío a su retorno de las Américas; Montezinos alega haber descubierto entre los indios a las Diez Tribus Perdidas.

Manasés refuta las explicaciones sobre el origen judío de los indios[11] : éstos no descienden de las Diez Tribus perdidas y no tienen nada en común con los antiguos hebreos.

Manasés prosigue con la crónica de otros viajes, muy a gusto de la época, y finalmente plantea la inminencia de la venida del Mesías. Esos son los dos rieles por los que pasa el libro: el relato de Montezinos, y el mesianismo.

La Esperanza de Israel

Antonio de Montezinos (1604-1648) era un cristiano nuevo. Nacido en Portugal, en la ciudad de Villaflor, conocido centro de criptojudíos. Por causas que desconocemos marchó a las Indias Occidentales, donde vivió hasta 1644. Ese año partió para Ámsterdam, adonde llegó el 19 de septiembre. Permaneció allí seis meses, y volvió a zarpar. Hacia fines de 1645 llegó a Recife o Pernambuco, y murió dos años después.

La aventura de Montezinos se originó entre el puerto colombiano de Honda y la Audiencia de Quito. Montezinos cruzó la cordillera con indios a los que había contratado para cargar sus mercancías. El jefe indígena, Francisco, mencionó a unos indios que estaban ocultos tramando vengar el maltrato

[11] Según proponían John Drury y Thomas Thorowgood, entre otros.

que se les daba.

Montezinos llegó a Cartagena de Indias y fue detenido por la Inquisición. En la cárcel, entre 1639 y 1641, especuló con que los indios furtivos fueran hebreos, y se propuso regresar para visitarlos. Cuando fue liberado, volvió en efecto a la región de Honda, y se reencontró con su viejo guía Francisco, a quien solicitó lo condujera a los indios clandestinos.

En marzo de 1642, marcharon por una semana a través de montañas. Según su relato, una tribu salió a recibirlos recitando en hebreo el *Shemá Israel*. Eran unos trescientos indios, con quienes permaneció tres días. Más allá de la verosimilitud del relato, tuvo una repercusión colosal.

Amigos cristianos de Manasés (sobre todo John Drury[12]) le pidieron que emitiera por escrito su opinión del relato de Montezinos. El rabí superó esas expectativas, y compuso un verdadero manifiesto que quiebra la reclusión medieval de los judíos y aborda un tema de interés mundial. La comunidad judeoportuguesa de Ámsterdam y el criptojudaísmo fueron colocados en un primer plano protagónico.

Manasés tiene el buen gusto de opinar sobre mesianismo sin abordar el fundamento que separaba a judíos y cristianos en la cuestión.

La Esperanza de Israel fue influyente a corto, mediano y largo plazo. En la inmediatez, fue impulsor de un movimiento literario. En segundo lugar, lanzó la gestión política para la readmisión de los judíos a Inglaterra. A largo plazo, predispuso a los judíos para que en 1666 los sedujera la noticia de que había aparecido en Esmirna el pseudomesías Sabetai Zvi.

La esposa de Manasés era Rachel Abravanel, descendiente del célebre filósofo, cuya obra mesiánica era bien conocida por el cabalista Manasés. Por lo tanto, puede argüirse que el viaje de Montezinos no fue la causa de su libro, sino el detonante.

La obra de Manasés expresa en un libro el mesianismo imperante y, más que eso, es una manifestación pragmática de canalizar la efervescencia milenarista europea a favor del pueblo judío. El rabí supo aprovechar la

[12] Así lo dice Manasés en su dedicatoria -a los Parnasim del Talmud Torá-: ha escrito la obra porque "persona de gran calidad y letras de Inglaterra me obligase a que escribiera sobre ello".

ocasión para empujar el entusiasmo milenarista inglés (denominado "quiliástico") en beneficio del establecimiento de sus correligionarios en Inglaterra.

La obra consta de 20 capítulos divididos en secciones desiguales. Las secciones suman 62, como las advocaciones divinas del libro cabalista *Sefer Ha'Bahir* (siglo XII) que acababa de ser publicado en Ámsterdam.

Sobre la Inquisición española no se priva de calificativos: "aquel monstruo horrendo… ¿qué tiranías no usa cada día con los pobres inocentes?" (17,62).

La exposición está escalonada en tres fases: los indios; las Diez Tribus; el Mesías.

El capítulo 3 enumera las poblaciones diferentes de indios que tal vez pudieran descender de israelitas traspasados a América. Los capítulos 6 al 10 discurren sobre las Diez Tribus perdidas. En el 6, habla de los judíos chinos, con la mención del misionero que los descubrió (Mateo Ricci[13]): las tribus que pasaron "por el estrecho de Anián a las Indias Occidentales; de la Tataria a la China… probado por la autoridad de los iesuitas" (6,21).

El capítulo 10 es el corazón del libro, ya que presenta el retorno de las Diez Tribus como la clave del advenimiento mesiánico. En vísperas de la redención, la Diáspora habrá alcanzado su máxima extensión[14].

En el texto se mezclan versículos bíblicos con glosas talmúdicas; descripciones de países lejanos y de extraños pueblos con aventuras por la selva virgen; descubrimientos misteriosos con episodios dramáticos de los criptojudíos.

Ha escrito Morris Epstein que en ningún otro libro "se percibe mejor la evidencia del asombroso poder de la leyenda"[15].

Las estelas de Manasés

Cuando en 1655 se produjo el esperado encuentro entre Manasés y Cromwell, los oponentes inmediatamente esgrimieron las trasnochadas

[13] Dedicamos a los judíos chinos el último capítulo de *Violín a cuestas,* op. cit.

[14] Manasés se basa en el versículo de Isaías 2:2.

[15] En su prólogo a "Las Diez Tribus" de Allen Godbey, New York, 1974, en inglés.

calumnias judeofóbicas: los judíos son "asesinos rituales", "Cromwell es judío", y que "hay un plan judío para apoderarse de la Catedral de San Pablo".

Debido a la polémica desatada, el comité de Cromwell no llegó a ninguna conclusión acerca de la propuesta de readmitir a los judíos. El debate fue abandonado.

Sólo en 1656, cuando Inglaterra iba a la guerra con España, los marranos fueron autorizados a deshacerse de su disfraz de españoles y ganar permiso oficial para abrir una sinagoga y derechos limitados como residentes ingleses.

Manasés dejó Inglaterra en octubre de 1657, y murió en Ámsterdam el 20 de noviembre de ese año. En 1666, cuando Shabetai Zvi fue acogido, es publicada la versión holandesa de su libro – que tuvo muchas ediciones y traducciones –.

El primer historiador del sionismo, Nahum Sokolow (1851-1936), abre su monumental *Historia del Sionismo* (1918) presentando a Manasés Ben Israel como padre de la idea nacional judía. También Peretz Smolenskin vio en la iniciativa del rabí un paso hacia el protagonismo en la redención nacional.

Sorprende también el éxito que tuvo el título hebreo de la obra: *Mikvé Israel*[16], que fue adoptado por importantes comunidades del Nuevo Mundo: la de Curaçao en 1654 y la de Filadelfia en 1773.

En 1870, la Alliance Israélite Universelle fundó, con ese nombre, cerca de Yafo, la primera escuela de agricultura de Éretz Israel[17], en un terruño de 2,6 km^2 que Charles Netter consiguiera en arriendo del gobierno turco[18].

En general, los numerosos comentarios cristianos que el libro suscitó no fueron favorables, ya que en la atmósfera de fervor milenarista, Manasés venía a reafirmar que en promesas divinas, las hechas a su pueblo tenían precedencia.

Otro caso notable que ocurrió en Ámsterdam fue el del danés Holger (Oliger) Paulli (1644-1714) quien después de estudiar teología en Copenhague se

[16] El nombre proviene del profeta Jeremías (14:8, 17:13).

[17] En la entrada de la escuela, Herzl recibió al Kaiser de Alemania cuando visitó Palestina en 1898.

[18] Netter, quien visitara el país en 1868, dirigió la escuela durante sus primeros tres años.

dedicó al comercio de esclavos en las Indias Occidentales. En 1694 retornó a Dinamarca para rehacer su espíritu por medio de la filantropía, y sus iluminaciones religiosas lo llevaron a abandonar a su familia y viajar a Francia, y luego a Ámsterdam.

Aquí publicó en 1697 su primer panfleto religioso (*"Triunfo, triunfo, triunfo..."*) en el que propagaba la idea de una fusión entre el judaísmo y el cristianismo.

Paulli se proclamó Mesías y rey de los judíos, elegido por Dios para reconstruir el Estado judío en Palestina. Paulli puede ser considerado el primero en plantear programas de rehabilitación judía en Israel[19] . Aprovechó la Conferencia de Paz de Ryswick (del 30 de septiembre de 1697), que puso fin a la guerra de una década entre Francia y sus vecinos, para detallar un programa de establecimiento de un Estado judío. Presentó el proyecto a los reyes de Francia e Inglaterra[20] .

En 1700 envió otro panfleto a los monarcas de Europa, en el que informaba que el reino judío sería establecido en 1720. Al rey de Francia le aconsejaba abandonar su trono y unirse a Paulli en bautizar por la fuerza a los judíos que no quisieran convertirse al cristianismo.

Luego fue acusado de incitar al motín, arrestado en Ámsterdam en 1701. Sus familiares y amigos lo rescataron aduciendo insania, so condición de que deje el país. Estuvo un tiempo vigilado en Alemania, y retornó a Dinamarca. Las autoridades le prohibieron meterse en asuntos religiosos y en contacto con judíos, y pasó sus últimos años en retiro forzado.

[19] *The New Era Magazine*, marzo de 1904, "Holger Paulli", por Hecquet-Cramer, páginas 171-174, en inglés.

[20] En su historia del sionismo, Cohen y Gelber se equivocan en caracterizar a Paulli como "el primero en difundir la idea del retorno judío a Sión sobre una base estrictamente secular". En realidad las motivaciones de Paulli eran eminentemente cristianas.

CAPÍTULO 4

La aliá mística

Cabe aquí mencionar cómo era regida Éretz Israel en esa época, el siglo XVII, cuando aún no regía un sistema definido de administración provincial. El gobierno otomano tenía dos sedes: Damasco y Sidón, desde donde los gobernadores provinciales o "pashás" controlaban sus territorios de Siria y Palestina. Debajo de ellos había pashás subalternos situados en las ciudades más importantes, como Jerusalem y Acre.

En 1625, un hombre tuerto que se hizo famoso por su crueldad, Mujamad Ibn Faruk, compró el gobierno sobre Jerusalem de manos del pashá de Damasco.

Arribó a Jerusalem con un ejército de 300 mercenarios con la intención de mantener secuestrada en la ciudad a la población entera, y oprimirla indiscriminadamente. No se permitía a nadie abandonar el lugar. Su lugarteniente y cuñado, Ibrahim Agha, fue encomendado de extraer dinero de los habitantes por cualquier medio. Cuando la comunidad judía no pagaba, sus líderes eran encarcelados o torturados. La gente abandonaba subrepticiamente Jerusalem, o vivía escondida. El gobierno de la extorsión duró dos años.

En el verano de 1625 ibn-Faruk fue designado para liderar el peregrinaje anual a La Meca, y dejó a su hermano a cargo para que continuara con la expoliación.

Tres judíos influyentes llamaron la atención del Sultán sobre las actividades explotadoras de Ibn-Faruk. Este tomó a dos judíos para esquilmarlos y los

hizo torturar en la sinagoga delante de toda la comunidad.

El final fue asombroso. Ibn-Faruk tuvo un sueño en el que el rey David le anunciaba que "moriría si volvía a cerrar sus ojos en esa tierra". A la mañana siguiente Ibn-Faruk cargó sus camellos con todo el botín, y partió para Nablus, enfrentado con el Sultán.

Los dos años de opresión de Ibn-Faruk (1625-1627), aunque casi diezmaron la comunidad judía, no lograron disipar el sentimiento mesiánico entre sus miembros, y la inminencia del retorno a Éretz Israel volvió a ser tema.

Unos años después, se imprimió en Venecia un libro hebreo anónimo titulado *Las ruinas de Jerusalem*[1], que si bien describe el horror del régimen de Ibn-Faruk, no ceja en su optimismo respecto de la redención. También atestiguó ese optimismo un misionero cristiano que residió a la sazón en Éretz Israel: Eugene Roger, cuya crónica menciona dos ocasiones en las que miles de judíos se reunieron en Safed para esperar al Mesías, en 1630 y en 1633.

El año 1648 se citaba como el momento mesiánico, ya que el Zohar lo alude como año de resurrección de los muertos. En ese sentido, el anticlímax no podría haber sido mayor: no resucitaron los muertos, sino que los vivos fueron masivamente asesinados en una de las más brutales campañas que registra la historia.

En efecto, ese 1648 fue el año del genocidio perpetrado por Bogdan Chmielnicki, quien combatió la dominación polaca de su país asesinando a más de cien mil judíos[2]. El cronista Natan Hanover describió estas matanzas en su libro *Ieven Metzula ("El fango profundo")*: "A algunos de los judíos les arrancaban la piel y arrojaban su cuero a los perros. A otros les cortaban las manos y los pies y los arrojaban al camino en donde eran finalmente pisoteados por caballos... Muchos eran enterrados vivos. A los infantes se los mataba en el pecho de la madre; a muchos niños se los despedazaba como pescado. Desgarraban los vientres de las mujeres preñadas, extraían a los bebés no nacidos y se los tiraban a las madres en las caras. A algunas les abrían el vientre y reemplazaban el feto con gatos vivos y las dejaban

[1] El libro es de 1631; su edición moderna es de la Universidad de Tel Aviv, editado por Minna Rozen, 1981.

[2] Hasta hoy en día es reverenciado como héroe nacional de Ucrania.

así, asegurándose primero de cortarles las manos para que las mujeres no pudieran sacarse el gato de su cuerpo... No hubo nunca en el mundo una muerte no-natural que no les infligieran".

La campaña de Chmielnicki fue mortífera para el cuerpo del pueblo hebreo y, para colmo de males, tuvo paralelo en un golpe demoledor para el espíritu judío.

El fervor mesiánico no se había anulado a pesar de la hecatombre, pero cambió su índole: menos de dos décadas después, se revelaba en la ciudad turca de Esmirna Shabetai Zvi, autoproclamado mesías.

El shabtaísmo fue el nadir del falso mesianismo. Y conllevaba una característica que lo diferenciaba fundamentalmente de otros movimientos mesiánicos: no veía una precondición para la redención el retorno a la Tierra de Israel. El Mesías "ya se había revelado", por lo tanto no hacía falta ir a recibirlo a Jerusalem. La consecuencia de esta actitud, fue un distanciamiento de todo activismo político y mundano. El shabtaísmo se reconcentraba en la actividad espiritual y mística dirigida a los cielos.

Tiberíades

A pesar de ello, no tardó mucho en levantarse otro movimiento mesiánico que llevó a centenares de judíos a la Tierra de Israel. Su predicador fue Rabí Yehuda He'Jasid, quien emigró con sus alumnos en el 1700 para traer la redención.

El ya aludido historiador Benzion Dinur atribuye mucha importancia a esta aliá, porque la considera la primera de las aliot "realistas" que constituyeron la base de la nueva presencia judía en Éretz Israel. Algunos de los que emigraron con él fueron sabtaístas convencidos de que el Mesías regresaría en el año 1706, ya que se había convertido al Islam para elevar las chispas sagradas en esa religión. Logrado ese objetivo, aducían que cuarenta años después de su apostasía, se revelaría nuevamente en el 1706.

La siguiente fecha milenarista fue 1740 (el 5500). El sexto milenio se dividiría en mitades, la primera de las cuales era la etapa de la noche u oscuridad (1240-1740) o sea del exilio, y la segunda mitad (a partir del

1740) sería el período del día, durante el que tendría lugar la redención[3].

Uno de los defensores de esta teoría fue el cabalista italiano Rabí Immanuel Hai Ricchi, un maestro de la cábala luriana, autor de *Mishnat Jasidim*. Su cálculo fue bastante aceptado: la redención llegaría entre el 1740 y el 1781.

En 1740, en efecto, hubo novedades positivas en el asentamiento judío en Tiberíades. Había concluido la cruel explotación de Mujamad Ibn-Faruk, y ahora regía el benevolente sheik Dhaher al-Umar, quien se rebeló contra la administración central y estableció un gobierno firme y autónomo en Galilea. Fue muy amigo de Rabí Jaim Abulafia.

Abulafia había nacido en Éretz Israel y en 1666 su familia se mudó de Hebrón a Jerusalem, donde estudió con Moshe Galante y otros. En 1699 marchó en misión a Salónica. En 1712 fue rabino de Esmirna y en 1718-21 de Safed. Fue autor de comentarios a la Torá y al libro alegórico *En-Yaakov*. Creía en la inminencia del Mesías, por lo que se propuso reconstruir Tiberíades, que había estado en ruinas por casi siete décadas. Dhaher lo invitó "a ascender y tomar posesión de la tierra", consciente de que traería gran desarrollo a la ciudad. En efecto, Abulafia hizo construir casas y patios, "la sinagoga más esplendorosa del país", una casa de baños, negocios, una prensa de aceite de sésamo, caminos y viñedos. Los habitantes de Tiberíades prosperaron en grande.

En 1742, los cielos volvieron a oscurecerse para los israelitas del Norte de Israel. El 22 de agosto de ese año, el rabí Abulafia recibió una carta de dos amigos judíos, funcionarios del gobernador en Damasco, Suleimán Pashá, en la que le advertían que éste se encaminaba hacia Tiberíades para hacer decapitar a Dhaher y destruir con su artillería la floreciente ciudad. La misiva recomendaba a Abulafia que los judíos abandonaran Tiberíades.

El sheik Dhaher no se inmutó, porque Tiberíades no pertenecía a la provincia de Damasco sino a la de Sidón, a la que él venía pagando puntualmente los gravámenes.

El 4 de septiembre se supo que la expedición de Suleiman efectivamente había partido, y entonces Dhaher procedió a fortalecer una torre que se

[3] Así comenta Rabí Haim Ben Atar, en su comentario *Or Hajaim* a Levítico 6:2.

situaba a poco más de un kilómetro de la ciudad. Los preparativos bélicos aumentaron la ansiedad de los habitantes judíos, quienes propusieron a rabí Abulafia una mudanza general a Safed o a Acre. Abulafia los disuadió: no abandonaría lo que tanto le había costado construir, no traicionaría a Dhaher, no permitirían que las casas fueran saqueadas. Además, él estaba anciano como para tamaño viaje.

Los israelitas se encaminaron a la caverna de Rabí Jiá y sus hijos, en donde estaban enterrados varios sabios. La repararon, y desde allí sublimaron su temor en plegarias y el toque de shofar. Además, se preparó una fuerza defensiva de 600 arqueros, espadachines, y 400 guerreros adicionales. Un emisario llegó desde Sidón para ofrecerle su apoyo a Dhaher.

El sábado 8 de septiembre Suleiman atacó la torre, pero una bomba de sus cañones mató a catorce de sus propios combatientes, lo que los hizo retroceder. Siguió un bombardeo de doscientos disparos, que no consiguieron dañar la ciudad. Las bombas que cayeron en el barrio judío (incluso en la casa del rabino Abulafia) fueron exhibidas para "mostrar las gracias del Altísimo".

Durante 1743 los judíos resistieron los cañonazos de Suleimán Pashá sobre Tiberíades y finalmente los vencieron en una fecha hebrea[4] que se celebró anualmente en esa ciudad por un tiempo[5].

A la sazón se fundaron en Jerusalem ocho nuevas yeshivot gracias al esfuerzo de inmigrantes que incluyeron a los rabinos Moisés Haim Luzzatto[6], Haim Ben Atar, Elazar Rokeah, Guershon de Kutow, Guedaliah Hayun y Shalom Sharabi.

Una tradición del jasidismo, habla del intento de Israel Baal Shem Tov, fundador del movimiento, de trasladarse a Éretz Israel. Muchos de sus alumnos en efecto lo hicieron entre 1740 y 1781. En 1764, el Rabí Simja de Zalozich lo logró, y refirió su viaje en el relato *Ahavat Sión* (*El amor de Sión*, 1790), que inspiró la novela de Shmuel Iosef Agnón de la que hablaremos en el próximo capítulo.

[4] El 4 de Kislev.

[5] Tanto como la de la muerte de Suleiman, el 5 de Elul.

[6] Sobre Luzzatto, ver el sexto capítulo de nuestro *Notables Pensadores*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

El grupo más grande de los emigrantes fue liderado por el rabí Menajem Mendel de Vitebsk, y arribó a Israel en 1777, cuatro años antes de la redención anunciada por Hai Ricchi.

También los mitnaguedim, opositores al jasidismo, llegaron en masa. Eliahu Kremer, el Gaón de Vilna[7] , partió a Israel, pero una vez en Holanda debió regresar. Según escribe su hijo, el Gaón se había propuesto escribir en Israel un nuevo *Shulján Arúj*, - código abarcador de las leyes judías -.

Pocas décadas después, durante la primera mitad del siglo XIX se produjeron muchos acontecimientos que apuntalaron la relación de los israelitas con su tierra ancestral.

Por un lado, hubo judíos que destacaron en las finanzas estatales. Una de las familias más influyentes en ese aspecto, fueron los Farhi, banqueros de Damasco, donde llegaron a ser responsables del tesoro de la gobernación.

Después de que Saúl Farhi consolidara su fortuna, su hijo Jaim entró al servicio del Pashá Ajmad al-Jazzar, gobernador de la provincia de Sidón, quien había establecido su residencia en Acre en 1790. Jaim Farhi tuvo el cargo de "sarraf" (financista) y se distinguió en la defensa de Acre contra Napoleón en 1799.

En 1804 (después de estar un tiempo en la cárcel) Jaim Farhi se sumó a Suleiman Pashá en su lucha por el poder, y desde 1805 fue ministro de finanzas en Damasco; en 1818 fue prácticamente el gobernador. Calumnias palaciegas, empero, llevaron al sucesor de Suleimán, Abdala Pashá, a sospechar de su lealtad, y fue ejecutado en 1820, en la cúspide de su gloria.

En Rusia, informes de misioneros en 1812, dan cuenta de que en el lustro que precedió a esta fecha, centenares de familias se radicaron en Éretz Israel. Y no faltaron proyectos de establecer un Estado judío. El 26 de diciembre de 1825 se produjo la llamada *Revuelta Decembrista*, una sublevación contra el zar por parte de un grupo de oficiales a cargo de unos tres mil soldados rusos. Su ideólogo, Pavel Pestel (1793-1826) fue ahorcado en la *Fortaleza de San Pedro y San Pablo* el 25 de julio de 1826. Lo menos conocido del

[7] Quinto capítulo de nuestro *Notables Pensadores*: *El Gaón y el jasidismo*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

programa de Pestel es que sugería el establecimiento de un Estado judío en Asia Menor.

En 1836, el Rabí Tzví Kalischer propuso un proyecto aun más ambicioso al Barón Anshel de Rothschild: que comprara el Monte del Templo al regente egipcio Mujamad Alí, para que pudiese recomenzarse el servicio sacerdotal. Escribe Kalischer: "Particularmente en un tiempo como éste, cuando la provincial de la Tierra de Israel no está bajo gobierno de un régimen poderoso como antaño… quizás él le venda la ciudad de Jerusalem y sus suburbios… y quizás Judá pueda ser librado en salvación eterna".

La idea de Kalischer era explícitamente mesiánica. Como el Rabí Iejiel de París seis siglos antes, aspiraba a traer al mesías por medio de renovar los sacrificios en el Templo.

Pero hasta 1840 habría muchas más pruebas para la judería palestina. Plagas, el terremoto de 1837 que mató a más de dos mil judíos en Galilea, y los ataques de la población árabe local, hicieron intolerable la permanencia judía.

Una mención especial amerita Elizabeth Finn, quien residió por casi dos décadas en Jerusalem como esposa de un diplomático británico.

En 1831, el reverendo Alexander MacCaul fue designado presidente del *College of Missionaries* de la *Jews Society*, como se solía denominar a la *Sociedad Londinense para Promover el Cristianismo entre los Judíos*, fundada en 1808. En 1839, después de tres décadas de trabajo, con decenas de misioneros trabajando y con más de treinta sedes, podrían exhibir el magro logro de siete conversos por año.

MacCaul decidió viajar a Varsovia, para ser misionero entre los cientos de miles de judíos allí concentrados. En Polonia nació su hija Elizabeth, quien aprendió hebreo a los tres años; a los cuatro podía leer la Biblia, y hablaba alemán e ídish, y a los doce ya enseñaba hebreo en la escuela de la Misión en el llamado *"Palestine Palace"*. Elizabeth Finn (1825-1921) terminó viviendo dieciocho años en Jerusalem, como esposa del segundo cónsul británico –James Finn- y trabajó con su esposo para "abrir la Tierra Santa a sus legítimos dueños, la nación hebrea". James Finn escribió sobre los judíos

chinos de Kaifeng[8] .

El Pashá de esa época, Abdala, reimpuso los impuestos intolerables contra los judíos, quienes debieron vender hasta sus ropas para pagar. El despótico gobierno continuó hasta 1832, cuando las tropas egipcias sitiaron Acre e hicieron prisionero a Abdala Pashá.

En 1831, el impresor Israel Bak inmigró a Éretz Israel y se asentó en Safed. La ciudad alcanzó una gran bonanza hasta que fue golpeada por el terremoto de 1837 que dejó más de dos mil muertos y destruyó enteramente la ciudad. Llegó a decirse que la catástrofe había sido producto de "la envidia de Jerusalem" ante la prosperidad de la ciudad[9] . El hecho es que desde ese momento Jerusalem cobró la primacía que tenía Safed en industria y actividades.

[8] A éstos nos hemos referido en el último capítulo de *Violín a cuestas*, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2008.

[9] Así se pronunció el rabino Jatam Sofer en el momento de honrar a los muertos de Safed.

CAPÍTULO 5

Mujamad Alí

Curiosamente, quien es considerado el fundador del moderno Egipto no hablaba árabe, ni fue egipcio. Mujamad Alí (1769-1849) fue un hijo de albaneses nacido en la Macedonia griega.

Sus logros políticos fueron bastante más grandes que su fama: logró quebrar más de seis siglos de control mameluco sobre Egipto; establecer allí una dinastía local que gobernó el país por un siglo y medio[1] ; ampliar su gobierno a Sudán y la península Arábiga, y casi abatir al imperio otomano.

Todo comenzó la tarde del 1 de agosto de 1798, cuando la armada inglesa del Almirante Nelson venció a la francesa en la Batalla del Nilo. Napoleón fracasaba en su intento de conquistar Egipto y socavar así las posiciones británicas en la India.

Mujamad Alí fue uno de los que combatió contra Napoleón en dicha batalla[2] y, una vez que los franceses se retiraron derrotados, emergió como líder de un Egipto que se despeñaba al caos.

En principio, Mujamad Alí se impuso en 1805 como gobernante del país, y el sultán Selim III estaba demasiado debilitado como para oponerse al ascendente líder. Pero las pretensiones de éste abarcaban el califato entero, y fue uno de los casos históricos en los que el vasallo deviene en más poderoso que su amo.

---

[1] Hasta la revolución de 1952 de Mujamad Naguib y Gamal Abdel Nasser.

[2] Mujamad Alí se habría ahogado en la batalla, si no hubiera sido rescatado por Sir Sidney Smith, el eventual vencedor de Acre.

Cuando Mujamad Alí venció a la familia saudita, pasó a controlar las ciudades sagradas del Islam: La Meca y Medina.

En el frente interno, comenzó por destruir a los mamelucos en 1811, y transformó a Egipto en una potencia regional a la que veía como sucesora natural del decadente imperio otomano. Modernizó al país con industria y ejército, y en 1820 envió misiones educativas de estudiantes egipcios a Europa, contacto que redundaría en un renacimiento árabe de las letras[3], que implicó difundir la alfabetización y crear una prensa árabe local.

En 1830, Mujamad Alí se plantaba todopoderoso, con ejército y armada bien entrenados, a la espera de su orden para lanzarse directamente a derrocar al Sultán.

Mientras tanto, en Éretz Israel los judíos ese año crearon el Kolel Hod (la institución israelita de Holanda y Alemania –de ahí la abreviatura hebraica "Hod"-) que fue la primera en establecerse (en 1830)[4].

La orden de guerra fue emitida por Mujamad Alí el 1 de noviembre de 1831. El ejército egipcio cruzó la frontera de la Gran Siria[5], y se unió en el puerto de Yafo a la flota comandada por Ibrahim, el hijo de Mujamad Alí. Estallaba de este modo la Primera Guerra Turco-Egipcia.

Padre e hijo hicieron avanzar sus tropas hacia la inexpugnable Acre, que había resistido ante los cruzados. Pero esta vez se desmoronó, después de un sitio de seis meses, el 27 de mayo de 1832: el imperio otomano tambaleaba.

El objeto de Mujamad Alí era encabezar un nuevo Estado musulmán que abarcara Egipto, Sudán, la Gran Siria y Arabia, para lo que estaba dispuesto a desprenderse de la suzeranía –es decir la autonomía limitada que a veces otorgaban los sultanes turcos a sus vasallos-.

Si el imperio otomano iba efectivamente a derrumbarse, era la gran ocasión de las potencias competidoras, Rusia y Francia, para meter una cuña en la región por medio de apoyar a Mujamad Alí, a quien el Primer Ministro Británico denominaba "el ocupante de la ruta a la India".

[3] Conocido como Al-Nahda.

[4] En 1845 se estableció el *Kolel Varsha* (judíos de Varsovia) y en 1858 el *Kolel Hungaria*.

[5] Lo que abarcaba aproximadamente Siria, Líbano, Israel y Jordania del día de hoy.

Inglaterra no permitiría la irrupción de las otras dos potencias en la zona. Se avenía a lidiar con un sultán debilitado, pero no con un independentista árabe que actuara bajo la égida francesa.

El paso de Mujamad Alí a Constantinopla fue bloqueado[6], y Alí prefirió aguardar que se le presentara otra ocasión para lanzarse contra el Imperio Otomano.

El fervor mesiánico volvía a ocurrir, en medio de la sensación de que los acontecimientos bélicos permitirían eventualmente el retorno de los judíos, hasta entonces trabado por los otomanos.

Antes de que estallara la guerra, los granjeros árabes de la zona montañosa de Éretz Israel, se rebelaron contra el reclutamiento forzoso que Mujamad Alí imponía a los jóvenes para engrosar su ejército.

Alguna propaganda ha señalado esa revuelta como el origen del nacionalismo árabe-palestino. Esto es falso, ya que se trató de un mero rechazo a alistar jóvenes para la guerra, y no de una gesta nacional. Los rebeldes en ningún momento se vieron como "palestinos" sino como una parte menor de los árabes de la Gran Siria. La motivación no era nacional, sino social.

La revuelta lanzó asimismo una violencia judeofóbica. Durante los motines de los granjeros, éstos atacaron durante varias semanas a los judíos de Safed.

Mujamad Alí reprimió la revuelta y, el 25 de mayo de 1838 informó de sus intenciones de independizarse definitivamente del imperio otomano. Primero venció a los turcos en la Batalla de Nezib (24 de junio de 1839), y la flota otomana se rindió en Alejandría. El Sultán Mahmud II estaba otra vez al borde del colapso, y nuevamente se generó una ebullición mesianista.

La fuente escrita con la que se justificó este fermento, fue la predicción talmúdica de Rabí Dosa[7], reiterada en el Zohar[8], según la cual la era mesiánica comenzaría en los últimos cuatrocientos años del sexto milenio, es decir en 1840.

---

[6] Finalmente, el que lo bloqueó fue el ejército ruso. A cambio de ello, el sultán firmó con el zar el tratado de Unkiar Skelessi, una de cuyas cláusulas secretas estipulaba que Rusia podía exigir de Turquía cerrar los Dardanelos a todo barco extranjero.

[7] En el tratado de Sanedrín 99a.

[8] Libro del Zohar, sección Vayerá 445-449.

Aunque pudiera creerse mínima la importancia de estos textos místicos como estímulo de emigración, centenares de cartas de la época la testimonian por ejemplo en Ámsterdam, y un epistolario importante de misioneros anglicanos en Palestina también menciona el sentimiento mesiánico prevaleciente cuando se acercaba la fecha.

En 1834 John William Perry Farren (embajador británico en Siria), después de viajar a Jerusalem para defender a dos ciudadanos británicos en un conflicto, pidió la creación de un consulado británico en Jerusalem.

La iniciativa prosperó en 1838, cuando Gran Bretaña fue en efecto el primer país en designar un cónsul en la ciudad[9]: William Tanner Young[10], cuya misión era también "proteger a los judíos".

La efervescencia hacia 1840

La insistencia en colocar el consulado en 1838 venía de Anthony Ashley (Conde de Shaftesbury), un cristiano que veía en el resquebrajamiento otomano la gran posibilidad del Retorno judío a Éretz Israel[11].

Shaftesbury era un aristócrata, filántropo, promotor de leyes de protección a los indigentes, a los trastornados… y en ese mismo espíritu de bondad bíblica, añoraba restaurar a los judíos.

Acuñó una máxima que erróneamente suele atribuirse a otros: "una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra". Acababa de leer el libro *Cartas desde Egipto, Edom y la Tierra Santa* (1838) de Lord Alexander Lindsay (1812-1880), que fue el primero de una larga serie de libros de viaje a la Tierra Santa que iban a saturar al público inglés durante los cuarenta años subsiguientes, a un promedio de cuarenta libros por año.

Por ese entonces, Shaftesbury hacía filantropía en aras de consolidar la

[9] La apertura del Consulado Británico fue seguida por los de Rusia, Prusia, Autria-Hungría, Cerdeña, España y los EEUU. El Consulado norteamericano se estableció en 1844 en la Ciudad Vieja. Hoy en día ese edificio es el *Centro Sueco de Estudios Cristianos*.

[10] Young fue designado con el rango de vice-cónsul.

[11] En un artículo en hebreo en *Lifnei Hezionot Hatzionut*, Meir Werte sostiene, en contra de lo generalmente aceptado, que el establecimiento del Consulado no tuvo nada que ver con cuestiones del Retorno a Sión, ni resultó de la influencia restauracionista de Shafestbury frente a Lord Palmerston. Para Werte, el único móvil fue tener un representante que defendiera los intereses británicos. Su tesis resulta insuficiente, si tenemos en cuenta las convicciones de los protagonistas.

presencia de los judíos en Éretz Israel, y en esa obra tenía un socio bien conocido: Moisés Montefiore, un judío observante que también creía en la restauración de su pueblo.

Montefiore efectuó siete viajes a Éretz Israel, el último de ellos a los noventa años de edad (murió a los cien años en 1885). Sobre él se ha escrito: "Montefiore tuvo razón, pero demasiado temprano"[12].

Antes de su viaje de 1839, Montefiore comisionó el primer censo de la población judía en Eretz Israel. Posiblemente fuera el primer censo de los hebreos desde que el rey David efectuara uno tres milenios antes (II Samuel 24), aunque el que estimuló a Montefiore fue el primer censo moderno en Gran Bretaña en 1801.

En 1839, la Iglesia de Escocia envió una misión de cuatro hombres[13] para informar sobre la situación de los judíos palestinos. Su informe fue seguido por el *Memorando a los monarcas protestantes de Europa para la restauración de los judíos a Palestina.*

Ese año el diario *Globe* de Londres publicó una serie de artículos defendiendo el establecimiento de un Estado independiente en Siria y Palestina, vislumbrando el masivo asentamiento de judíos. Lo notable es que el *Globe* era portavoz del ministerio británico de exteriores, y tenía el respaldo de Lord Palmerston, a la sazón arquitecto de la política exterior británica.

Montefiore escribió en su diario (el 24 de mayo de 1839) que se proponía "pedirle a Mujamad Alí una cesión de tierra por cincuenta años… unas 100-200 aldeas, dándole a él una renta del 10 al 20 % pagadero anualmente en Alejandría… en Inglaterra formaré una compañía para cultivar la tierra y alentar a nuestros hermanos a retornar a Palestina… miles de nuestros hermanos estarán felices de observar nuestra religión de un modo que es imposible en Europa".

Notablemente, Mujamad Alí apoyó el plan.

Uno de los que en 1839 escucharon los discursos restauracionistas de

[12] *La Biblia y la espada*, Tuchman, op. cit., página 194.

[13] Andrew Bonar, Robert Murray M'Cheyne, Alexander Black y Alexander Keith.

Shaftesbury fue Henry Monk (1827-1896), un místico canadiense, quien a partir de una corta estadía en Londres se convirtió en apasionado sionista cristiano. Monk se contactó con Edward Cazalet, un judío británico que quería establecer un Estado judío en Palestina. Los temores de ellos con respecto al sufrimiento que la Diáspora deparaba a los judíos, se confirmaron cuando se produjo el Affaire de Damasco en 1840.

Entre los inmigrantes de esa época se hallan los discípulos del Gaón de Vilna y sus familias, quienes conformaron medio millar de personas. Adoptaron la "redención natural" como emblema: la fe mesiánica debía traducirse en actividad práctica. Uno de ellos, Rabí Menajem Mendel de Shklov, escribía desde Jerusalem a filántropos en Europa describiendo la reconstrucción del complejo de residencias de ashkenazim en Jerusalem como el comienzo de la redención. Su ánimo estaba tan alto que, una vez que recibieron permiso para construir, hicieron pequeños cambios litúrgicos que reflejaran la salvación que se avecinaba[14] .

Algunos miembros de este grupo procuraron apresurar la redención por el mismo medio que había intentado Jacob Berab tres siglos antes que ellos: la reinstalación del Sanedrín y de la semijá u ordenación rabínica.

Pero quisieron evitar repetir el fracaso ocurrido en Safed, que en su momento no había conseguido el maimonídeo requerimiento del beneplácito unánime de todos los sabios de Éretz Israel.

En vez de ello, Menajem Mendel envió emisarios al Yemen a buscar remanentes de las Diez Tribus perdidas, ya que si éstas conservaban la cadena ininterrumpida de la semijá (ordenación rabínica) podrían extrapolarla a Éretz Israel. También compraron tierras para cumplir en ellas con los preceptos bíblicos de aplicabilidad privativa de Israel. Se inspiraron en el profeta Ezequiel (36:8): "oh montes de Israel, daréis vuestras ramas, y llevaréis vuestro fruto para Mi pueblo Israel; porque están cerca, por venir" ya que, según el Talmud[15] , esa entrega de los montes era la prueba del amor divino.

[14] Por ejemplo en el himno sabático Lejá Dodí dice "levántate del polvo", y estos optimistas creyeron que el ruego se transformaba en innecesario ya que Jerusalem estaba en efecto levantándose ya.
[15] Tratado de Sanedrín 98a.

En 1840, Rusia no quiso estar sola en la defensa de los turcos ante Mujamad Alí, por lo que apeló a Inglaterra, Prusia y Austria. Los cuatro gobiernos exigieron que Mujamad Alí se detuviera. El 11 de septiembre de 1840 los ingleses bombardearon Beirut para frenar a Mujamad Alí, y desembarcaron una brigada comandada por Charles Napier. Capturaron Sidón y se dirigieron hacia el sur a la fortaleza de Acre, que fue tomada el 3 de noviembre. El imperio de Mujamad Alí había llegado a su fin. El líder se sumió en la demencia, y murió al poco tiempo.

Todos estos acontecimientos que comprometían el destino de Éretz Israel, agitaron el fervor mesiánico entre las juderías europeas. En los años que llevaron al 1840 (5600), la cantidad de inmigrantes superó a todas las que la precedieron.

El Premio Nobel hebreo de Literatura, Shmuel Agnón, expresó esta inmigración mesiánica en su novela *En el corazón de los mares* (1934, *Bilvav Iamim*), una narración fantasiosa de la aliá de un grupo de judíos jasídicos allá por 1830.

En el relato, un grupo de piadosos de la aldea de Bucsacz vende todas sus propiedades a fin de emigrar a Éretz Israel. Se les une un judío simple, Jananiá, de sabiduría práctica, quien lleva todas sus pertenencias en un pañuelo y quien debe pasar por todo tipo de peripecias antes de llegar a destino. Durante la travesía se relatan muchas leyendas sobre la Tierra Santa. Cuando el barco ha amarrado en Constantinopla, Jananiá se enfrasca en la lectura y por ello pierde la partida. El navío zarpa, y Jananiá es transportado mágicamente por el pañuelo, sobre los mares, y se reencuentra con su grupo en las costas de Yafo. En Israel, cada inmigrante atraviesa sus propias dificultades, y sólo Jananiá llegará a una vejez feliz.

No sería exagerado decir que la gran protagonista de esa novela es la Tierra de Israel; en alguna medida lo es también de la novelística de Agnón en su conjunto, aunque en forma de nostalgia.

En su conocido discurso al recibir el Premio Nobel de Literatura en 1966, dijo Agnón: "Como consecuencia de la catástrofe histórica en la cual Tito, el romano, destruyó Jerusalem y expulsó a Israel de su tierra, nací en una de las ciudades del Exilio. Pero siempre me vi a mí mismo como nacido en Jerusalem".

El título del libro está tomado del libro del profeta Jonás (2:4): "y me arrojó a la inmensidad de los mares". En efecto, el protagonista Jananiá –como Jonás- ingresó en el corazón de los mares y emergió de ellos en paz.

CAPÍTULO 6

El Affaire de Damasco

En esa época, los católicos de Siria estaban jurídicamente bajo protección francesa. El 5 de febrero de 1840, Thomas, un fraile italiano de los capuchinos, desapareció con su secretario musulmán Ibrahim Amara, e inmediatamente circuló la versión de que "los judíos" habían secuestrado a los dos desaparecidos, a fin de utilizar su sangre en rituales.

El cónsul francés, Ratti-Menton, se sumó a la patraña. La comunidad judía entera fue detenida y sometida a torturas para que confesaran el crimen ritual.

Montefiore volvió a viajar para obtener la libertad de los judíos encerrados en los calabozos de Damasco. Las torturas se detuvieron el 25 de abril de 1840, y la liberación de quienes las sobrevivieron se consumó el 28 de agosto.

Pero Montefiore no se contentaría con un perdón ni con una amnistía, sino que pidió la total absolución de los judíos del libelo de sangre; una reparación y una orden del sultán, protegiendo la vida y propiedad de los judíos en sus dominios.

Lo obtuvo parcialmente: el sultán promulgó un decreto que ponía a los judíos en estatus de igualdad con el resto de sus súbditos. Montefiore llegó a llamar a ese decreto "la Carta Magna de los judíos en los dominios turcos".

Durante los horrendos días del libelo de sangre, se hallaba en Damasco quien encarnara una versión más sensata de las visiones de Shftesbury: el coronel Charles Henry Churchill, quien había sido parte del ejército que

derrocara a Mujamad Alí.

Montefiore mandó a Charles Churchill el edicto del sultán de 1840 para ser presentado ante la comunidad judía de Damasco.

En reconocimiento por su ayuda durante el año de terror en Damasco, los judíos hicieron un banquete para homenajearlo, al que asistieron las catorce víctimas que acababan de ser liberadas de la prisión.

El discurso de Churchill en ese banquete, y la carta subsecuente que envió a Montefiore, marcan un cambio desde la visión evangelista hacia una postura más terrenal. Inglaterra, les dijo, era el país más amistoso hacia las esperanzas de restauración de Israel.

En su carta a Montefiore (14 de junio de 1841) sugiere: "Los judíos son los que deben dar el primer paso. Luego las potencias europeos los ayudarán".

Siria y Palestina debían ser rescatados del decrépito imperio otomano, cuyo colapso ni los ingleses lograrían impedir.

Le pedía a Montefiore (presidente del Jewish Board of Deputies, la comunidad sefardita de Londres) que pusiera en movimiento las ruedas para "la lucha gloriosa por la existencia nacional".

No hubo oídos. Los judíos de Occidente no querían oír, y los de Rusia no podían.

La ideología restauracionista había evolucionado hacia su tercera etapa: de la teológica y la humanitaria, a la política. Los defensores de la restauración judaica tenían ahora más en cuenta la prosperidad del imperio británico que la evangelización de los judíos.

En julio de 1841 se firmó el acuerdo en Londres. El imperio turco recobraba su posición después de las rebeliones, y las esperanzas mesiánicas se postergaban por unos años.

Secuelas del affaire

El 9 de marzo de 1840, el *Times* de Londres publicó un memorial dirigido a los monarcas protestantes de Europa exhortando a la restauración de los judíos.
En pleno torbellino del Affaire de Damasco, el mentado Shaftesbury escribió

en su diario (24 de julio de 1840): "Todo parece maduro para que los judíos retornen a Palestina… Prepararé un documento, fortalecido con toda la evidencia que pueda acumular, y confiando en la sabiduría y merced del Todopoderoso, lo pondré ante el Secretario de Estado de Asuntos Exteriores".

El 1 de agosto, durante un almuerzo con Palmerston, Shaftesbury propuso su plan.

Durante sus manipulaciones para evitar la caída del imperio otomano, Lord Palmerston le escribió una carta a su embajador en Constantinopla, John Ponsonby, acerca de los judíos. Firmada el 11 de agosto de 1840 indica que: "Existe hoy en día entre los judíos dispersos en Europa, una fuerte noción de que se aproxima el momento en que su nación retornará a Palestina… Sería de visible importancia para el sultán alentar a los judíos a retornar y asentarse en Palestina, porque la riqueza que ellos traerían aumentaría los recursos de los dominios del Sultán. Si los judíos retornan bajo protección del Sultán y por su invitación, podrían evitar malos designios de Mujamad Alí o sus sucesores… Sugiero que Su Excelencia recomiende firmemente el estímulo a los judíos de Europa para retornar a Palestina".

El 25 de septiembre, Shaftesbury finalmente presentó a Palmerston su documento para "llamar a los judíos a su antigua tierra". Lo formuló en términos mundanos, como una "solución a la cuestión siria".

El 3 de octubre de 1840, Beirut se rindió ante los bombardeos de la escuadra de Napier, y un mes después caía Acre. Shaftesbury se siente más inspirado que nunca. Los meses siguientes, la influencia inglesa en Constantinopla estaba en su clímax.

En febrero de 1841, Palmerston autorizó que su embajador transmitiera a las autoridades turcas las quejas que los judíos pudieran presentarle, reiterando que "sería muy ventajoso para el Sultán permitir que los judíos dispersos en Europa y África sean inducidos a asentarse en Palestina… Ello aumentaría las riquezas de Turquía y promovería allí el progreso de la civilización".

Una nota en el diario londinense *The Times* (del 12 de agosto de 1840) asumía, como habían hecho las notas del *Globe* del año anterior, que las masas judías irían inmediatamente.

El 17 de agosto de 1840 el Times publicó un plan "para plantar al pueblo judío en la tierra de sus padres", que estaba "bajo seria consideración política". El autor del plan era nada menos que Shaftesbury, quien proponía

el retorno de los judíos "bajo protección de una potencia europea", o sea, Inglaterra.

Shaftesbury motivaba tanto a Palmerston como al Times; Tuchman lo denominó "la figura no política más influyente de la era victoriana, a excepción de Darwin"[1].

Pero un cambio político echaría por tierra las esperanzas del filántropo, esta vez en el propio Londres: en agosto de 1841, Palmerston fue reemplazado por Lord Aberdeen, quien era indiferente con respecto a los proyectos "judíos" en Palestina, y por ello ordenó al cónsul Young en Jerusalem que circunscribiera la protección que otorgaba exclusivamente a los ciudadanos británicos.

Los proyectos de los años 1840 se limitaron a ser visionarios; su ingenuidad se hacía evidente en que omitían proponer quién llevaría a cabo la empresa.

Uno de los golpeados duramente por el affaire de Damasco fue Moisés Hess (1812-1875), quien anotó: "Se me despertó por primera vez en medio de mis actividades socialistas que pertenezco a mi pueblo desdichado, calumniado, despreciado y disperso… y quise expresar mi sentimiento patriótico judío en un grito de angustia"[2]. Pero pasaron veinte años antes de que expresara dicha angustia en su libro *Roma y Jerusalem*.

Hacia 1842, Thomas Clarke escribió *India y Palestina: sobre la restauración de los judíos vista en la relación con la ruta más cercana a la India*. En 1844, el reverendo Samuel Bradshaw se sumó al clamor restauracionista escribiendo *Un himno para estos tiempos, una súplica por los judíos*.

Ese mismo año llegó a Jerusalem Warder Cresson (1798-1860) de Filadelfia, quien había sido designado cónsul honorario norteamericano. Cresson no se enteró de que el nombramiento había sido revocado debido a una acusación de insania, y por un tiempo creyó que estaba representando al gobierno norteamericano. Después de residir cuatro años en la Ciudad de David, se convirtió al judaísmo, adoptó el nombre de Mijael Boaz Israel, contrajo nupcias con una sefardita, y vivió el resto de su vida como un judío religioso. Se dedicó a contrarrestar la labor de los

[1] Op. cit., página 176.

[2] Citado por Tuchman, op. cit., página 228.

misioneros, y a apoyar el trabajo agrícola de los judíos, especialmente en el valle de Refaím, inspirado en la obra de Moisés Montefiore.

Éste había llegado a Palestina en 1844, acompañado a Palestina ese año por el coronel George Gawler, autor del libro *Sugerencias políticas para las colonias judías en Palestina* (1845), en el que propuso que las potencias mundiales dieran apoyo financiero a la obra de Restauración "para expiar el trato que habían dado a los judíos". Así el factor humanitario volvía a tener presencia en la motivación de los restauracionistas. Gawler exhortó a los judíos a levantarse ante la inminente caída de Turquía, bajo el lema de que "esta tierra pertenece al Dios de Israel y a su pueblo nacional".

En 1852, el canadiense Henry Monk se encaminó a Palestina. A partir de entonces, vivió entre Canadá, EEUU y Palestina. En 1870 se asentó en Ottawa, donde lanzó el *Fondo para la Restauración de Palestina* (1875).

En unas pocas décadas decenas de miles de judíos llegaron a Éretz Israel, cambiando radicalmente su demografía. Por ello, hacia fines del siglo XIX, cuando aún no habían comenzado las aliot sionistas, la comunidad judía palestina superó la de muchos siglos precedentes en tamaño y dinamismo.

Los esfuerzos de Montefiore de reformar al Viejo Ishuv y ponerlo en una base económica firme fracasaron, pero sus viajes generaron un interés público intenso.

La historia se acelera

Volvamos la atención hacia Samuel y Saúl: quien quiere evitar la monarquía y quien es ungido rey. Y hacia Saúl y David: quien quiere perpetuar su dinastía y quien asume el reinado por derecho propio, por apoyo de la gente.

Samuel, Saúl y David: el perenne debate acerca de la legitimidad del poder, su fuente, su responsabilidad.

En buena medida, hasta fines del siglo XVII, el pensamiento político y la historia de Europa se basó en ese relato bíblico: Samuel, Saúl y David. La religiosidad era entendida como el freno moral a los poderes terrenos. Ante los excesos del Estado y del clero, la dicotomía obraba de dique para impedir poderes ilimitados.

Durante el siglo XVIII comenzaron a escribirse grandes filosofías de la

historia. La judía por antonomasia es la de Ranák[3] (acróstico de rabí Najman Krojmal, 1785-1840) autor de *Moré Nebujei Hazmán, Guía de los Perpejos del Tiempo*[4] . Ranák fue la estrella del tercero de los espacios de la Haskalá o iluminismo, Galitzia, después de Alemania y Austria.

Su libro consiste en una filosofía de la historia de Israel, paralela a la que había compuesto Hegel para la historia universal. Ranák y su hijo Abraham Krojmal fueron los primeros (después del *Cuzarí* de Yehuda Haleví) que proclamaron la misión de Israel: introducir en el mundo la moral absoluta, el reino de Shadai el Todopoderoso.

Hegel veía en el cristianismo la universalización de la contribución judía a la humanidad, y por lo tanto el signo del agotamiento del judaísmo. Esa visión es cuestionada por Ranák: ¿por qué, entonces, los judíos siguen existiendo? Su respuesta es que la historia judía está formada por ciclos; cuando parece que va a desaparecer, se regenera.

A diferencia de la contribución griega en la estética, y la romana en la política, que se refieren a partes de la experiencia humana, el aporte judío se refiere a lo esencial, a la idea absoluta. Por eso continúa y por ello perdurará por siempre.

En Jerusalem, para liberar a los judíos de la tutela de los misioneros, Moisés Montefiore estableció en los años 1840 una clínica, y solventó los servicios del doctor Frenkel, que llegó en 1843. En 1845 se fundó la primera sinagoga jasídica en Jerusalem, y el emperador de Austria, cuando visita la ciudad, contribuye a la misma con 1000 florines.

Notablemente, la inmigración judía no se detenía. Muchos venían para "protegerse" del Iluminismo, la asimilación y la Reforma. Hacia 1870, la población judía de Jerusalem ya era mayor que la de las demás minorías combinadas. Eran la mayoría en la ciudad por primera vez en dieciocho siglos.

A fines del siglo XVIII declinó el mesianismo. Pero lo más importante estaba por llegar.

[3] Ver *Krojmal y el hegelianismo*, séptimo capítulo de nuestro Notables Pensadores, Universidad ORT Uruguay, Montevideo, 2006.

[4] Publicada póstumamente en 1851.

La historia judía se aceleraba, y Krojmal fue de los pioneros en interpretarla.

Ranák y Graetz

En su interpretación, Ranák fijó tres estadios, en cada uno de los cuales se reiteran los tres ciclos: 1) Desde Abraham hasta la destrucción del Primer Templo; 2) desde el retorno a Sión hasta la rebelión de Bar Kojba; y 3) desde la Mishná hasta las matanzas de Chmielnicki.

Mientras que en Hegel los judíos son particularistas, para Krojmal son los verdaderos portadores de la universalización. El judío es *Am olam*, el pueblo del mundo o pueblo eterno.

Krojmal fue uno de los fundadores de los estudios judaicos modernos. Se destacó de entre todos sus contemporáneos en que unificó la investigación histórica con la interpretación filosófica de ese proceso histórico.

La *Guía de los perplejos del tiempo* (en hebreo) de Ranák, es uno de los primeros y más interesantes intentos de confrontar los problemas de la moderna existencia judía dentro de un marco conceptual delineado de acuerdo con las tradiciones filosóficas europeas dominantes en el siglo XIX.

Cada movimiento nacional en Europa fue acompañado o precedido por el surgimiento de una nueva conciencia histórica, a través de la cual la renaciente nación expresó su nueva percepción de sí misma.

El romanticismo, movimiento de la primera mitad del siglo XIX, promovió la creatividad en obras literarias, también en la literatura hebrea, que hasta 1850 renació en varios géneros: poesía (tanto épica como lírica); ensayo y publicística. Ejemplos respectivos fueron: Mijal, Yehuda Leib Gordon, Krojmal y Peretz Smolenskin.

Este último publicó *El pueblo eterno* (1873) en el que se mofaba la idea de los asimilacionistas de que Israel había sobrevivido sólo como una religión, e insistía en que era un pueblo viviente. Ese mismo año, Moisés Lilienblum publicaba *Renacimiento del pueblo judío en la tierra de sus ancestros*, libros, artículos, voces, se ponían en movimiento en Rusia, Polonia, Alemania, Austria, Francia, Italia.

En esos logros a los que había llegado el renacimiento hebraico, faltaba la novela; ésta aguardó a Mapu. La novelística romántica fue el signo de maduración del hebreo moderno. La primogénita de las letras hebraicas fue

Ahavat Sión (*Amor de Sión*) de Abraham Mapu, publicada en Vilna, fiel a esas postrimerías, en 1853.

La novela reconstruye la vida en Judea durante el siglo VIII aec, durante los reinados de Ajaz y Ezequías: la guerra, el heroísmo y el cautiverio, todo ello relatado en el mismo lenguaje de los profetas. No arbitrariamente una de las varias traducciones inglesas de la novela (Schapiro, 1902) se titula *En los días de Isaías*. La novela recreó el brillo del pasado judío en un marco de vida natural, bucólica.

Hasta que la pluma de Mapu se revelara, los reyes y profetas habían sido dibujados en dedicación exclusiva a cuestiones religiosas. El pueblo judío, que en el siglo XIX emergía de su letargo, pasaba a enorgullecerse de esa época añorada de independencia, de vida natural en su tierra.

Se hilvana con aquella rama del romanticismo alemán que buscaba una identidad nacional. Del mismo modo en que Herder, iniciador del movimiento literario *Sturm und Drang*, se dedicó a la actividad típica de coleccionar canciones nativas (*Volkslieder*) como evidencia de la propia cultura, así, Abraham Mapu trabajó veinte años en esta novela para pulir el lenguaje bíblico perfecto y urdir la edad de oro de Judea.

Entre los escritores que concretaron esa revolución historiográfica en el pensamiento judío, el más notable fue Heinrich Graetz (1871-1891) quien entre 1853 y 1876 publicó sus once volúmenes de la *Historia de los judíos desde la antigüedad hasta el presente*.

En la visión de Graetz, la historia judía está libre de teología y debe ser juzgada de acuerdo con las leyes históricas generales. Más que cualquier otro escrito, el trabajo de Graetz contribuyó al reconocimiento de los judíos como nación, y al de la historia judía como historia nacional. El judaísmo es un fenómeno nacional, indivisiblemente unido a la Tierra de Israel.

En el prefacio del último volumen de su monumental *Historia*, Graetz observa, acaso prematuramente: "en el mundo civilizado la tribu judía ha finalmente encontrado no sólo justicia y libertad sino también un cierto reconocimiento. Ahora finalmente tiene ilimitada libertad para desarrollar sus talentos, no como un acto de misericordia sino como un derecho adquirido por medio de miles de sufrimientos".

CAPÍTULO 7

La guerra de Crimea

Después de la derrota de Mujamad Alí, hacía falta un nuevo catalizador político que motivara la idea Restauracionista.

Alrededor de 1852 ocurrieron tres eventos en esa dirección, aunque poco trascendentes: el ya mentado Charles Churchill publicó su libro *Mount Lebanon* que condensaba sus tres lustros de residencia en Oriente Medio; Mijael Israel Boaz Cresson fundó en Jerusalem una sociedad de colonización agrícola; y Abraham Beinisch conformó, con ayuda de judíos y de cristianos, la efímera *Asociación para Promover los Asentamientos Judíos en Palestina*. Beinisch (1814-1878) promovió la productivización de la vieja judería palestina, y fue el editor del diario *Jewish Chronicle*[1] , que cubrió por seis meses la visita a Londres del rabino Yehuda Alkalai, notable precursor del sionismo moderno.

Emblemáticos como fueron, estos eventos no bastaban empero para concitar el ánimo mesianista. En cambio fue un incentivo la contienda que estalló en 1853, por la que el imperio turco volvía a tambalear: la Guerra de Crimea que enfrentó durante tres años a Rusia contra Turquía. La primera anhelaba asegurarse una posición en el Bósforo, y la segunda, tambaleaba.

El detonante de las hostilidades fue la disputa sobre quién debía custodiar los Santos Lugares y a qué monjes había que darles privilegios especiales

[1] Fue el editor entre los años 1854-1869 y 1875-1878.

para ello.

El Zar Nicolás I defendió a la Iglesia Ortodoxa Griega, y el sultán rechazó sus demandas. Rusia envió tropas a los principados de Moldavia y Valaquia, a la sazón bajo soberanía del imperio otomano, que en octubre de 1853 declaró la guerra a Rusia.

Nuevamente, para impedir el caos del desmoronamiento del sultán, Inglaterra y Francia se aliaron con los turcos. Las batallas fueron feroces: en Balaklava (25 de octubre de 1854) los ingleses perdieron dos tercios de sus hombres; en Inkerman (5 de noviembre) triunfaron en un enfrentamiento cuerpo a cuerpo en medio de la niebla. En general, las bajas inglesas resultaron más del hambre y las enfermedades que del embate ruso.

Las posibilidades abiertas nuevamente de que Palestina cambiara de dueño, incentivaron la obra creativa. En 1854, se inauguraron en Éretz Israel dos hospitales judíos: el Rothschild (de 18 camas) y el pequeño Bikur Jolim de los "prushim"[2] ; en 1856 se abrió en Jerusalem la escuela Laemel, la primera escuela moderna para niños en el país.

La estableció el poeta austriaco Ludwig Frankl-Ritter (1810–1894), secretario de la comunidad judía de Viena, quien viajó a Jerusalem por encargo de una filántropa[3] .

La guerra de Crimea había concluido, y el sultán entregó la iglesia de Santa Ana como reconocimiento a Napoleón III por su intervención en una contienda que concluyó con la garantía occidental para la integridad del imperio otomano.

En aquellos convulsionados años, Moisés Montefiore visitó nuevamente Jerusalem (en 1855 y 1857), y contribuyó más que ninguno a la metamorfosis de la ciudad, cuya población total era de 18.000. Durante su visita de 1857, Montefiore viajó en su carroza desde Yafo[4] , y era el más conocido judío victoriano en involucrarse en Éretz Israel. En 1857, Éretz Israel recibió

[2] Así se denominaba a los discípulos del Gaón de Vilna, o sea la ultraortodoxia no jasídica.

[3] Elise Herz (1788-1868) envió a Frankl-Ritter con el cometido de fundar allí la escuela en memoria de su padre, Simon von Lämel. Frankl-Ritter contó sus experiencias en *Hacia Jerusalem* (1858) que describe la vida de la ciudad en esos días.

[4] La ruta para las carrozas terminó de construirse en 1868, porque llegaban a Jerusalem el emperador de Austria Franz Iosef (quien retornaba de la ceremonia inaugural del Canal de Suez) y el heredero al trono de Prusia (más tarde emperador Federico III).

también a un peregrino notable: el autor de *Moby Dick*, Herman Melville, quien ulteriormente publicó un extenso poema al respecto, del que hablaremos. Asimismo, entre 1850 y 1870 Jerusalem atrajo a muchos arqueólogos[5] .

A partir de los años de 1860, Montefiore dio publicidad a la obra de Moisés Hess y Zvi Kalischer. Ese año marcó el comienzo del crecimiento de la ciudad nueva a costa de la vieja. Montefiore completó Mishkenot Shaananim, el primer barrio judío exterior. En 1861 se creó el barrio de Batei Majasé en Monte Sión, en un terreno comprado dos años antes por el Kolel Hod. Otros barrios fueron erigidos: Majané Israel (1868) y Najalat Shivá (1869). La construcción de los mismos determinó que los portones de la Ciudad Vieja debieran permanecer abiertos veinticuatro horas diarias.

En esos años Moisés Hess publicaba su *Roma y Jerusalem*, una proclama nacional temprana del pueblo judío. Tenía dos precedentes inmediatos: *La nueva cuestión del Oriente* de Ernest Laharanne y *París, Roma, Jerusalem* o *La cuestión religiosa en el siglo XIX* de Joseph Salvador.

Salvador proponía la fusión del París laico con la Roma religiosa, en el espíritu del judaísmo bíblico. Jerusalem debía ser reconstruida como capital de una humanidad renovada, después de que los judíos se hubieran disuelto en el mundo cristiano.

Roma y Jerusalem de Hess llevaba por subtítulo *La última cuestión nacional* y anunciaba que "Ha llegado la hora de un reasentamiento en las márgenes del Jordán". El libro tiene la forma de doce cartas a una dama ficticia y, además, un epílogo dividido en seis capítulos[6] , y diez notas.

Hess era pesimista en cuanto a la judeofobia; ni la conversión los salvaría. Siempre serían extranjeros para los no-judíos. Aun si los emanciparan y los protegieran, no respetarían a los judíos hasta que no tuvieran una patria.

Hasta que llegara ese momento, no debía debilitarse la fidelidad de los judíos a la Torá.

En ese contexto, Hess habla con gran admiración de la religión judía, y

[5] Como Warren, Wilson, Schick, y de Saulcy.

[6] Son ellos: *Helenos e israelitas*, *Cristo y Spinoza*, *La cosmovisión genética*, *El último antagonismo*, *La última dominación racial*, y *Un trozo de historia*.

critica lo que consideraba el nihilismo de la Reforma.

La influencia del libro de Hess puede medirse en la entrada del diario de Teodoro Herzl (del 2 de mayo de 1901) en la que el padre del sionismo político confiesa: "El viaje a Aussee, que ida y vuelta me llevó diecinueve horas, me fue acortado por Hess y su *Roma y Jerusalem*, que comencé a leer por primera vez en Jerusalem en 1898… ¡Cuán sublime y noble era ese hombre! Todo lo que hemos intentado, ya fue concebido en su libro… Desde la época de Spinoza, el judaísmo no produjo una personalidad del calibre de Moisés Hess, olvidado y empalidecido".

A los 25 años (Stuttgart, 1837) Hess había publicado su primer libro: *Historia sagrada de la humanidad, por un joven discípulo de Spinoza*. Allí exponía sus ideales en tono místico: se establecería en Europa una "Nueva Jerusalem", en la cual "religión y política volvieran ser una sola cosa".

León Dujovne, quien realizó la traducción directa al castellano de *Roma y Jerusalem*, acompañó al texto de un valioso estudio preliminar titulado *Moisés Hess, su vida y sus ideas*[7] que sostiene: *"Roma y Jerusalem* es una teoría y un llamado a la acción a favor del restablecimiento de la nación judía en Palestina como no había habido otro igual desde los días de Bar Kojba… Hess supo ser un Rabí Akiba, un brioso defensor de la individualidad moral del judaísmo y de los derechos nacionales del pueblo que fue y sigue siendo su viviente encarnación"[8].

Para Hess, en la Escritura Sagrada de los israelitas se encuentra la afirmación de la unidad de todo el género humano. El judaísmo era para él, la religión de la historia, el culto de la historia, en contraposición con el culto de la naturaleza del paganismo. El judaísmo es la religión de la historia, que tiene como ideal la esperanza mesiánica del "sábado de la historia".

Si como escribiera Heine, la Biblia fue la patria portátil de los judíos, Hess habría podido decir que las tradiciones y el ritual del judaísmo son la muralla de la defensa de esa patria[9].

Entre los pocos judíos que le dieron la bienvenida se hallaba el historiador Heinrich Graetz, quien en 1864 escribió que "los judíos deben ser su propio

[7] Editorial Kium, Buenos Aires, 1962.

[8] Página 53.

[9] Dujovne, ibídem, página 69.

Mesías".

Entre sus valoraciones se encuentran Isaac Ber Levinson (m. 1860) "el padre literario" del iluminismo ruso, el jasidismo, de quien preveía que se pondría en contacto con el movimiento nacional judío.

En 1860, apareció en Odessa el semanario hebreo "Hamelitz" y en Viena "Hacarmel". Nacía así una literatura en lengua hebrea, y comenzaba a traducirse al hebreo las grandes obras de la literatura universal. Para Hess, ser judío significaba sentirse conscientemente ligado al Estado judío de la antigüedad, desear su restauración en la Tierra de Israel, confiar en ella, y contribuir a ella en cuanto las circunstancias lo permitieran.

Su confianza en que Francia lideraría el retorno, era demasiado optimista.

En su prefacio, explica Hess el título del libro: "Al cesar la actitud hostil del cristianismo hacia la cultura, cesa también su actitud hostil hacia el judaísmo. Con la liberación de la ciudad eterna a orillas del Tíber, comienza la liberación de la ciudad eterna al pie del Monte Moríade; con el renacimiento de Italia comienza también el renacimiento de Judea".

Hess opina – al fin de la Segunda Carta – que "el judaísmo no es una religión pasiva, sino un conocimiento activo, orgánicamente unido a la nacionalidad judía. El judaísmo es ante todo una nacionalidad cuya historia milenaria marcha estrechamente unida a la historia de la humanidad… que hoy, después de que el proceso de rejuvenecimiento de los pueblos culturales de la historia llega a su culminación, celebra, con el renacimiento de ellos, su propia resurrección".

Esta resurrección, explica al promediar la Tercera Carta, resulta de que "desde el momento en que por primera vez la nación judía advirtió su derrota nacional, surgió, junto con la idea de la resurrección nacional, la idea de la inmortalidad".

Y de la plegaria judía, en la Cuarta Carta, dice Hess que "lo más conmovedor es que en general son oraciones colectivas en favor de toda la grey. El judío religioso es ante todo un patriota judío. El judío 'de la nueva moda' que niega la nacionalidad judía, es, no solamente un apóstata, un tránsfuga en el sentido religioso, sino también un traidor a su pueblo y a su familia… la religión judía es ante todo patriotismo judío". Aunque la lengua hebrea no estaba muerta, había quienes querían eliminarla de los servicios sinagogales. A Hess lo conmovían las plegarias en hebreo, que "raramente dejaban de

influir sobre quienes las entienden". Estas plegarias tienen un sentido colectivo y, a través de los siglos, han mantenido, con su expresión del "dolor infinito por la pérdida de la tierra patria", la unidad del pueblo.

Una de las primeras obras de Isaías Berlín, diez años antes de su *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969), fue *La vida y las opiniones de Moisés Hess* (1959).

En 1862, el mismo año de *Roma y Jerusalem*, el Príncipe de Gales y futuro rey, Eduardo VII, realizó un paseo por Tierra Santa; fue el primer heredero al trono británico en poner un pie en Palestina desde la cruzada de Eduardo I en 1270.

Isaías Berlin llamó a *Roma y Jerusalem* "una bomba". Walter Laqueur lo supone exagerado[10] ya que el libro, aún un año después de su publicación, había vendido sólo 160 ejemplares. Más allá de su popularidad en el momento de la publicación, en retrospectiva el libro se impone como transcendental. Con todo, a decir de Barbara Tuchman[11], los precursores del sionismo "habían puesto al pueblo a pensar, pero aún no a actuar". Una novela que los puso a actuar fue obra de una cristiana: *Daniel Deronda*.

La prensa hebrea comenzó a desarrollarse en Éretz Israel. En 1863 aparecieron los diarios *Halevanón* (de los "prushim") y *Havazelet* (de Israel Bak y los jasidim). En 1864 se estableció el primer colegio judío para mujeres, *Evelina de Rothschild*, y la gran sinagoga Bet Yaakov.

Debido a la polución del agua, en 1864 hubo una plaga que produjo cientos de víctimas y una cuarentena de cuatro meses. Montefiore regresó a ayudar a las víctimas en 1866.

A la sazón actuaba a favor de la restauración nacional judía el filántropo suizo Jean Henri Dunant (1828-1910), quien fundó la Cruz Roja Internacional, inspiró la Convención de Ginebra, y recibió el primer Premio Nobel de la Paz.

Dunant sugirió, sin éxito, a la *Alliance Israélite Universelle*, que se dedicara a la colonización de Palestina; tampoco logró conmover a la comunidades

[10] *A History of Zionism*, Schoken Books, Nueva York, 1978, página 46.
[11] Op. cit, pág 231.

judías de Berlín ni de Londres. La mayoría de los judíos aún no estaban preparados para la gran obra, sin desmedro de que una valiosa minoría de ellos la estaba llevando a cabo esforzadamente.

La Sociedad de Lorje

Rabí Zvi Kalischer de Thorn, convocó en 1860 una reunión de rabinos y dirigentes en Thorn, para discutir medidas prácticas para la colonización de Palestina. Como resultado de esta conferencia, se fundó en Frankfurt, bajo la presidencia de Jaim Lorje (1821-1878), la *Sociedad para la Colonización de Palestina*[12], Lorje (o Luria), quien decía ser descendiente del célebre rabino Arí Hakadosh, fue maestro y director de un hospicio infantil para niños religiosos en Frankfurt hasta que en 1864 pasó a Berlín, donde murió.

La Sociedad se publicitó por primera vez en un anónimo muy crítico aparecido en el periódico *Der Israelit*. Allí se le reprochaba a Lorje que la iniciativa sería excesivamente cara, y que no podría asegurar que se cumplieran los preceptos bíblicos relacionados con la Tierra de Israel.

Uno de los oponentes de Lorje residía en Jerusalem y era activista del Kolel Hod (que había sido establecido en 1830). Se llamaba Moshé Zaks y estaba de visita en Europa en 1860 cuando Lorje fundó la Sociedad. Zaks se opuso a que la economía palestina trasladara su centro de la protección filantrópica a la colonización agrícola, como proponía Lorje. Zaks también cuestionaba que Lorje "no tuviera en cuenta los terribles problemas de seguridad en Éretz Israel".

En rigor, estos fueron los dos temas que enfrentaron al denominado "viejo íshuv" con los nuevos inmigrantes: los problemas de seguridad y la escasez de fuentes de manutención. Para solucionarlos, los inmigrantes comienzan a dedicarse a la autodefensa y la agricultura, respectivamente.

Paulatinamente, Lorje fue ganando adeptos. Dos de ellos fueron hombres de prensa, quienes en 1861 publicaron panegíricos de Lorje: el editor de *Der Israelit*, Meir Lehman, y David Gordon, quien escribía en *Hamaguid*.

En octubre de 1862, Lorje publicó *Drishat Zion*, el libro de Zvi Kalisher

[12] Basamos parte de este capítulo en el artículo "La primera sociedad colonizadora de Eretz Israel" (*Hajevrá harishoná le'íshuv Éretz Israel*), G. Kressel, en *Long Before Zionism* ("Lifnei Heiot Hatzionut"), ed. Shmuel Almog, The *Zalman Shazar Center*, the Historical Society of Israel, Jerusalem, 1981 . En hebreo e inglés.

que había permanecido dos años inédito en su mesa. Con su publicación, Lorje aspiraba a atraer a su sociedad a los sectores más ortodoxos.

Kalischer expresó en el capítulo de su libro que la redención sería consecuencia de un proceso natural: "No debe pensarse que Dios, Bendito Sea, descenderá repentinamente de los cielos para ordenar a Su pueblo que se ponga en movimiento, o que enviará al Mesías para con estruendos de shofar reunir a los dispersos de Israel en Jerusalem, o para construir una muralla de fuego y hacer descender al Templo de los cielos, tal como lo prometiera por medio de sus siervos los profetas… Nada descenderá a la tierra ni habremos de encaminarnos todos de prisa en un solo día. La redención de Israel se producirá de a poco, la luz de la salvación surgirá lentamente…"

Hacia la misma época, Moshe Hess publicó *Roma y Jerusalem*, citando en él del libro de Kalisher. Por ello, Lorje le mandó una misiva preguntando por qué Hess no había mencionado la Sociedad. En su respuesta, Hess admitió que ignoraba su existencia, y pidió inmediatamente asociarse a la misma.

Hasta aquí llegó la popularidad de Lorje, y aquí comenzó su declive, consecuencia de la acritud con que atacó a sus oponentes.

Aunque se lo acusaba de mal administrador, de ególatra y místico, los rabinos Gutmajer y Alkalay engrosaron las filas de sus apologistas, y 1863 fue un año de florecimiento de la Sociedad.

Pero un episodio posterior generó su descalabro final. Uno de los principales oponentes de Lorje[13], murió en 1864, y Lorje escribió insinuando que su muerte fue un castigo divino por no haber ayudado a la Sociedad. Esto alejó a sus principales colaboradores, los diarios dejaron de publicar sus solicitadas y la Sociedad terminó desbandándose.

En 1864, se fundó en Berlín una sociedad similar, pero Zvi Kalisher y David Gordon seguían elogiando (y extrañando) a Lorje.

En 1865, los 9.000 judíos constituyeron la mayoría de la población de

13 El rabí Iejiel Meir Zakesh.

Jerusalem. Un recuento posterior de 1875 menciona a 10.500 judíos en un total de 20.500 habitantes.

Nacían en Éretz Israel los primeros grupos de autodefensa judía ante los ataques de los merodeadores árabes: los Shomerim, conducidos por Joshua Stampfer y Yehuda Raab, comenzaron a actuar en Pétaj Tikvá en 1870.

Ese año, Víctor Guérin "descubrió las tumbas de los macabeos", tesis que fuera eventualmente refutada unos años después por Clermont-Ganneau.

En 1874 fue erigido en la Jerusalem extramuros el barrio ultraortodoxo de Méa Shearim; al año siguiente el de Even Israel, y en 1877 los de Beit Yaakov y la Colonia Alemana (Moshavá Guermanit), fundada ésta por los templarios.

Los templarios eran una secta pietista que se escindió del luteranismo y se radicó en la Tierra Santa para acompañar las visiones de los profetas. Algunos los han considerado protosionistas. Pero con el transcurso del tiempo fueron deteriorando su religiosidad, que fue reemplazada por un creciente nacionalismo que, cuando la Segunda Guerra Mundial los hizo buenos receptores del nazismo.

En 1991, mi esposa Ruth y yo residimos en la hermosa Colonia Alemana y solíamos salir a caminar y observar las que fueron sus casas en la calle Emek Refaim. En los frontispicios aún hay grabados versículos bíblicos, en alemán. Uno cita a Isaías 49:6: "perdure mi luz por la Tuya".

CAPÍTULO 8

Grandes obras literarias

Herman Melville, quien había visitado Éretz Israel en 1857, escribió a partir de esa experiencia el poema *Clarel-Un poema y peregrinaje en la Tierra Santa* (1876). *Clarel* es un poema filosófico dividido en 150 cantos (18.000 versos en total). El protagonista es un joven llamado Clarel, estudiante americano de teología a quien sus estudios lo confunden.

La fuente del poema es el viaje a Tierra Santa, y los problemas más grandes de su tiempo: la teoría de la evolución de Darwin, la investigación de Lyell y otros geólogos que cuestionaban el relato bíblico sobre el origen del universo, la Crítica Bíblica de los alemanes, y el pensamiento político socialista.

El poema se debate esencialmente entre la fe y la duda, y nunca es resuelto. Exige una búsqueda de supervivencia individual.

El joven Clarel se une a un grupo de viajeros en los lugares históricos y sagrados. Las diferencias de extracción y de fe, y la amplitud de sus respuestas frente a lo que ellos encuentran, mientras van desde Jerusalem a un monasterio en desierto y el retorno, son ocasión para el discurso sobre el significado y propósito de la existencia humana. La estructura del ambicioso poema es circular en su búsqueda.

Una década después de Herman Melville, otro grande de las letras norteamericanas, Mark Twain posó su pie en Tierra Santa, y reflejó su experiencia en la escritura –una bien distinta de la de Melville-.

Tanto fascinó a Mark Twain "la tierra de ensueño", que su testimonio promovió los viajes de americanos a Israel, más que todos los folletos turísticos de su tiempo.

Mark Twain viajó a Éretz Israel en 1867, en la *Pleasure Excursion*, un recorrido que lo llevaría a Europa y Medio Oriente en el vapor *Quaker City* de primera clase, junto con un grupo de peregrinos. El barco lo llevó a las Azores, Gibraltar, Marsellas, Génova, Nápoles, Sicilia, Constantinopla, Crimea, Chipre, la Tierra de Israel, Egipto, Valencia, y de regreso a EEUU. Fue el que más vendió de sus libros durante la vida del autor.

Su libro se tituló *Los inocentes en el extranjero*[1], y en él Twain incluye un resumen de la versión local de la leyenda del Judío Errante, según le fuera narrada por su guía en la Vía Dolorosa.

Aunque el barco tenía biblioteca, se les recomendaba a los pasajeros llevar algunos libros, entre los cuales el único expresamente mencionado es la Biblia.

De sus treinta y un extensos capítulos, los que describen la Tierra de Israel van desde el XX al XXIII, y el Libro de los Libros ocupa en ellos el lugar central.

"Es difícil elegir la sección más hermosa de un libro con tantas perlas como la Biblia" dice Twain antes de elegir la historia de José, de la que admira "la simpleza del lenguaje, la expresión feliz, el pathos" y que resume de inmediato, reflexionando sobre sus enseñanzas en varias páginas, antes de sumergirse en el mar de Galilea.

El tono de Twain es más serio a medida que se acerca a la Tierra de Israel, y una vez en ella vuelve a un estilo jovial, ya combinado con lo reverencial.

En el capítulo XXI habla de Tiberíades, del Sanhedrín y de Rabí Ben Israel. En el XXII menciona Safed, la batalla de Hattin de la que hemos hablado en otro capítulo; el XXIII y XXIV son de Nazareth y la Galilea; el XXV de Schjem, donde Twain visita la tumba de José y vuelve al relato que tanto lo fascina. Sigue por Bet El, Ramá, y la llegada a Jerusalem, donde "las lágrimas

[1] *The Innocents Abroad*, or *The New Pilgrims' Progress*, Harpers and Brothers, New York, 1868.

habrían estado fuera de lugar. Los pensamientos sugeridos por Jerusalem están llenos de poesía, sublimidad y, más que nada, dignidad. Esos pensamientos no encuentran su expresión apropiada en las emociones de niños". Los visitantes ingresan a la Ciudad Vieja por el Portal de Damasco.

Los capítulos XXVI al XXVIII versan sobre Jerusalem, y el tropel de sentimientos religiosos que despierta en el visitante. Finalmente, en el capítulo XXIX, se despide de la Tierra Santa, "desolada y desagradable… sagrada para la poesía y la tradición. Una tierra de ensueño". Abraham, Lot, Salomón, todas las historias bíblicas sazonan su visita.

Otro libro de esa época es *La Tierra de Promisión* (1875) de Charles Warren, quien proponía que la *East India Company* desarrollara Palestina para introducir a los judíos que vendrían a trabajar la tierra y gobernarla.

A fines de 1876, una comitiva de doscientas personas arribó a Éretz Israel acompañando al último emperador de Brasil, Don Pedro II, y a su emperatriz Teresa Cristina[2] . El emperador era un estudioso de la Biblia, y la traducía al portugués guiado por un maestro de hebreo, Karl Henning[3] . En su carta al Conde de Gobineau, dice el emperador: "A partir de hoy comienza un nuevo mundo… Jerusalem, debido a su posición muy elevada, domina casi toda la Tierra Santa y produce el efecto más sorprendente… Rodeada de olivares que crecen entre las piedras, me parece un oasis celeste… Seguí casi el mismo recorrido de los israelitas al llegar a la Tierra de Canaán, y vi todo lo más notable que había". El periódico hebreo *Ha'Tzfirá* informó de la regia visita, lamentando que no hubiese habido contacto entre el emperador y las sinagogas hierosolimitanas.

La última novela

Daniel Deronda, la última novela de George Eliot, fue publicada en ocho libros en 1876. La escritora había estudiado la obra de Heinrich Graetz.

La autora tenía, en 1841, 22 años, y aún no sabía que iba a dedicarse a la ficción. Esto cambió cuando conoció a George Henry Lewes. Un año después, comenzó a escribir como George Eliot. Lewes, durante su residencia

[2] Su diario de viaje, en su original portugués y con un interesante estudio de Reuven Faingold, en el mismo idioma, fue publicado hace unos años: *Don Pedro II en la Tierra Santa*, Editora Séfer, San Pablo, 1999.

[3] Ibídem, página 27.

en París, había sido muy amigo de Moisés Hess.

Aparentemente fue Lewes quien inculcó en su mujer simpatía por los judíos. En 1854 viajaron juntos a Alemania y vieron en Berlín una representación de la obra de Gothold Lessing *Natán el sabio*, basado en la vida de Moisés Mendelssohn. Ambos se conmovieron por este llamado a la tolerancia para con los judíos. Más tarde, se sintió cercana a Enrique Heine y su búsqueda de raíces judías. Aprendió de Heine los sufrimientos judíos durante la Edad Media, y las dificultades de la identidad judía en la modernidad. Lewes también la interesó en Spinoza, sobre quien había escrito varios artículos. George Eliot tradujo la *Ética* al inglés (1854).

En 1858 la pareja visitó el gueto de Praga; su cementerio y su antigua sinagoga. Visitaron sinagogas en Nápoles y en Ámsterdam.

En casa del amigo judío de Lewes, Frederick Lehmann, conoció a Emanuel Deutsch, quien ulteriormente le enseñó hebreo, Talmud, y la añoranza judía por Sión. Deutsch había visitado Jerusalem y aspiraba a la restauración de Israel.

El argumento de *Daniel Deronda* es básicamente el siguiente: una cantante, da a luz un bebé y se lo entrega a un admirador a fin de que éste lo eduque. De este modo intentaba ahorrarle al niño los sufrimientos que consideraba inherentes al ser judío. Daniel Deronda crece de este modo en un hogar de comprensión y de riquezas pero, según lo convenido, se le oculta su origen judío. Paradojalmente, el joven se siente atraído por los israelitas a quienes conoce desde la misma escuela, especialmente hacia la bella Mirah Lapidoth, una joven a la que salva de ahogarse y en busca de cuyos familiares entra en contacto directo con muchos judíos, con sus opiniones y anhelos diversos.

El hermano de Mirah, Mordejai, es un erudito relojero que influye en la vida de Deronda, y con quien sostiene charlas filosóficas que generan en él admiración, y el deseo de ser judío. Mordejai, pobre y enfermo, desea hallar algún correligionario a fin de cumplir con la misión de revivir al pueblo judío en su tierra. Daniel supone que no podrá ser él por el hecho de no ser judío, pero eventualmente descubre su identidad.

George Eliot cerró el círculo narrativo a modo de aquellos viejos cuentos populares en cuyo desenlace un plebeyo, príncipe de nacimiento, descubre su origen. Deronda viaja a Frankfurt y allí lo reconoce un gran amigo de su abuelo, quien se comunica con la madre del joven, veinticinco años después

del abandono. La verdad se revela: el protagonista se entera jubiloso de su ascendencia y descubre su recuperada identidad ante su amigo y ante Mirah, con quien se casa y viaja a la Tierra de Israel para, según la recomendación de Mordejai, "recrear una república judía": "Hay una reserva de sabiduría entre nosotros para encontrar una nueva política, grandiosa y simple, exactamente como la vieja, una república en la que hay igualdad de protección, una igualdad que brilló como una estrella en la frente de nuestra antigua comunidad y dio más brillo que el de la libertad Occidental entre los despotismos del Este. Entonces, nuestra estirpe tendrá un centro orgánico, un corazón y cerebro para observar, y guiar y ejecutar: el judío injuriado tendrá una defensa en el tribunal de las naciones, del mismo modo que el injuriado inglés o americano. Y el mundo ganará, mientras gana Israel. Porque habrá una comunidad en el carro del Este que porta la cultura y las simpatías de cada gran nación en su pecho. ¿Dificultades? Sé que hay dificultades. Pero dejemos que el espíritu del sublime logro mueva a los grandes de entre nuestro pueblo, y el trabajo comenzará".

Ya casi al final de la novela, profetiza Daniel Deronda: "La idea de la que estoy poseído es la de restaurar una existencia política a mi pueblo, haciendo de ellos nuevamente una nación, dándoles un centro nacional, tal como el que tienen los ingleses, aunque ellos, también, estén dispersos a lo largo del globo. Esa es la tarea que se me presenta como la belleza. Estoy resuelto a comenzarla, aun débilmente. Resuelto a dedicar mi vida a ella. Al menos, podrá despertar algún movimiento en otras cabezas, como el que se ha despertado en la mía".

Hasta aquí el argumento de la novela, que es al mismo tiempo un relato de amor, un análisis de la sociedad victoriana que llegaba a su fin, un estudio de relaciones humanas y, como producto de una pluma cristiana, una notable comprensión de la cuestión judía.

George Eliot escribe a su colega norteamericana Harriet Beecher Stowe (la autora de *La cabaña del tío Tom*) "…me sentí estimulada a tratar a los judíos con tanta benevolencia y comprensión como mi conocimiento me lo indicara".

En su biografía de Eliezer Ben Yehuda, renovador la lengua hebrea, escribe Robert St. John: "En 1876 cuando Eliezer iba al colegio en Dwinsk, George Eliot escribió *Daniel Deronda*, que durante años constituyó la Biblia para los sionistas".

Una nueva escuela de escritores en Rusia, como Peretz, Gordon y Smolenskin, hicieron de la restauración judía, su ideal; del hebreo, su idioma; y de Daniel Deronda, su novela. Otra escritora cuyo interés por lo judaico fue promovido por esta lectura fue Emma Lazarus, poetisa neoyorquina de origen sefaradí. Su tragedia en verso *Danza de la muerte* está dedicada a George Eliot e incluida en los *Cantos de una semita*. Emma Lazarus es conocida por su soneto *El nuevo coloso* (1883), que fue grabado veinte años después en la Estatua de la Libertad. Se transformó así en una oda inmortal norteamericana: "Enviadme los sin hogar, los que arrojó la tormenta. Yo alzo mi luz en la dorada puerta".

Por la época en que se publicaba *Daniel Deronda*, la adquisición del canal de Suez y de Chipre por parte de Disraeli (1874-78) hizo que la conquista física de Palestina se tornara inevitable. Así cambió radicalmente el escenario mundial.

Fue de tal inflexión histórica que obviamente aún no podía preverse: ni se avizoraba de los judíos las primeras aliot, la gesta de Teodoro Herzl, la redención del desierto, el renacimiento cultural, ni nada de una historia única, cargada como pocas de intenso y heroico dramatismo.

Una historia, que devolvió la tierra a su rol de patria y dejó al Libro en su rol de libro. Una que bien merece ser narrada separadamente.

"Gustavo Perednik es un autor de sorprendente erudición y de gran sabiduría para describir, analizar, y juzgar la historia".

María Angélica Bosco

68 años de ORT Uruguay

ORT

Educando para la vida

Setiembre 2010