

TIEMPO DE MEMORIA

Karen Armstrong

LOS ORÍGENES DEL FUNDAMENTALISMO

en el judaísmo, el cristianismo y el islam



TUSQUETS
EDITORES

KAREN ARMSTRONG
LOS ORÍGENES
DEL FUNDAMENTALISMO
en el judaísmo, el cristianismo y el islam

Traducción de Federico Villegas

TUSQUETS
EDITORES

Título original: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam.*

1.^a edición en Tiempo de Memoria: mayo de 2004

1.^a edición en esta presentación: octubre de 2017

© Karen Armstrong, 2000

© de la traducción: Federico Villegas, 2004

Reservados todos los derechos de esta edición para

Tusquets Editores, S.A. – Avda. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona

www.tusquetseditores.com

ISBN: 978-84-9066-458-2

Depósito legal: B. 17.259-2017

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Impresión y encuadernación: CPI

Impreso en España

Queda rigurosamente prohibida cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación total o parcial de esta obra sin el permiso escrito de los titulares de los derechos de explotación.

Agradecimientos	11
Prólogo a la edición española	13
Introducción	21
Primera parte	
El Viejo y el Nuevo Mundo	
1. Judíos: los precursores (1492-1700)	33
2. Musulmanes: el espíritu conservador (1492-1799)	66
3. Cristianos: el esforzado Nuevo Mundo (1492-1870)	99
4. Judíos y musulmanes se modernizan (1700-1870)	140
Segunda parte	
El fundamentalismo	
5. Las líneas de batalla (1870-1900)	183
6. Los fundamentos (1900-1925)	221
7. La contracultura (1925-1960)	258
8. La movilización (1960-1974)	297
9. La ofensiva (1974-1979)	348
10. ¿La derrota? (1979-1999)	393
Epílogo	447
Apéndices	
Glosario	457
Notas	465
Bibliografía	497
Índice onomástico y de materias	513

1

Judíos: los precursores (1492-1700)

En 1492, España fue el escenario de tres acontecimientos decisivos que se vivieron como algo extraordinario en ese momento. Pero, en una percepción retrospectiva, podemos ver que eran característicos de la nueva sociedad que, lenta y dolorosamente, estaba surgiendo en Europa occidental a finales del siglo XV y durante los siglos XVI y XVII. Estos años vieron el desarrollo de nuestra cultura occidental moderna y también arrojaron luz sobre algunos de nuestros dilemas y preocupaciones. El primero de estos sucesos tuvo lugar el 2 de enero de aquel año, cuando los ejércitos del rey Fernando y la reina Isabel –los monarcas católicos cuyo matrimonio había unido a las antiguas coronas ibéricas de Aragón y de Castilla– conquistaron la ciudad de Granada. Con profunda emoción, la multitud observaba el estandarte cristiano que se elevaba ceremoniosamente sobre los muros de la ciudad, mientras repicaban las campanas y se difundía la noticia por toda Europa, ya que Granada era el último bastión musulmán en la cristiandad. Las cruzadas contra el islam en Oriente habían fracasado pero, al menos, los musulmanes habían sido expulsados de Europa. En 1499, los últimos que residían en la península Ibérica tuvieron que optar entre la conversión al cristianismo o la deportación. Después de ello, y durante algunos siglos, en Europa no habría musulmanes.

El segundo acontecimiento de aquel año trascendental se produjo el 31 de marzo, cuando Fernando e Isabel firmaron el edicto de Expulsión, destinado a liberar a España de los judíos, a quienes se les dio la alternativa del bautismo o el exilio. Muchos judíos eran tan leales a al-Andalus* que se convirtieron al cristianismo y permanecieron en la península, pero unos ochenta mil de ellos, aproximadamente, cruzaron la frontera con Portugal, mientras que otros cincuenta mil se refugia-

* Término geográfico con el que en el mundo islámico se designó a la península Ibérica durante la Edad Media. En general, no hacía referencia a la totalidad de la península, sino a la parte de ésta gobernada por los musulmanes. (*N. del E.*)

ron en el nuevo Imperio otomano musulmán, donde se les brindó una cálida acogida.¹

El tercer suceso concernía a un personaje que había estado presente en la ocupación cristiana de Granada, Cristóbal Colón, protegido de Fernando e Isabel, quien en agosto zarpó de la península con la intención de encontrar una nueva ruta comercial con la India. En vez de ello, descubrió América.

Estos acontecimientos reflejan tanto la gloria como la devastación del comienzo de la Edad Moderna. Como el viaje de Colón mostró claramente, los pueblos de Europa se disponían a entrar en un nuevo mundo. Sus horizontes estaban ampliándose y estaban penetrando en territorios hasta entonces inexplorados, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el intelectual, el social, el económico y el político. Sus logros los convertirían en los amos del planeta. Sin embargo, la modernidad tenía un lado oscuro. La España cristiana era uno de los reinos más poderosos y desarrollados de Europa. Fernando e Isabel estaban en el proceso de crear uno de los Estados centralizados modernos como los que también aparecerían en otras partes de la cristiandad. Pero semejante reino no podía tolerar las viejas instituciones autónomas de gobierno propio, como el gremio, la corporación o la comunidad judía, que habían caracterizado al periodo medieval. La unificación de los reinos peninsulares, que se había completado con la conquista de Granada, fue seguida de una acción de limpieza étnica, y judíos y musulmanes perdieron sus hogares. Para algunas personas, la modernidad era estimulante, liberadora y fascinante. Otras la vivían –y siguen viviéndola– como algo coercitivo, hostil y destructivo. Esta característica continuó a medida que la modernidad occidental se extendía a otras partes de la Tierra. El programa modernizador era ilustrado y con el tiempo promovería los valores humanos, pero también tenía aspectos agresivos. Durante el siglo xx, algunos de los pueblos que vivieron la modernidad como una agresión se convertirían en fundamentalistas.

Pero esto concierne a un futuro todavía muy lejano. A finales del siglo xv, los pueblos europeos no podían prever la magnitud del cambio que habían iniciado. En el curso de los siguientes trescientos años, Europa no sólo transformó su sociedad en el ámbito político y económico, sino que también inició una revolución intelectual. El racionalismo científico comenzó a imponerse y suplantó gradualmente las viejas tendencias y hábitos. En el capítulo tercero analizaremos con más detalle esta gran transformación occidental, como ha sido llamado este periodo. Sin embargo, antes de poder apreciar todas sus consecuencias debemos considerar cómo se vivían estos acontecimientos en

la época premoderna. En las universidades castellanas, los estudiantes y profesores discutían acaloradamente las nuevas ideas del Renacimiento italiano. El viaje de Colón habría sido imposible sin descubrimientos científicos como la brújula magnética o sin los hallazgos más recientes en astronomía. Hacia 1492, el racionalismo científico occidental comenzaba a obtener una eficacia espectacular. Los científicos estaban viendo con más claridad que nunca el potencial del pensamiento racional que los griegos habían llamado *logos*, y que siempre estaba en busca de algo nuevo. Gracias a la ciencia moderna, los europeos habían descubierto un mundo totalmente nuevo y logrado un control del medio sin precedentes. Pero aún no habían renunciado al *mythos*. Si bien Colón tenía conocimientos científicos, todavía estaba familiarizado con el viejo universo mitológico. Parecer ser que procedía de una familia de judíos conversos y había conservado un interés por la cábala, la tradición mística del judaísmo, pero era un cristiano devoto y deseaba ganar el mundo para Cristo. Esperaba establecer una base cristiana cuando llegara a la India para la conquista militar de Jerusalén.² Los pueblos de Europa habían iniciado su transición a la modernidad, pero todavía no eran completamente modernos desde nuestro punto de vista. Los mitos del cristianismo continuaban dando sentido a sus exploraciones racionales y científicas.

No obstante, el cristianismo estaba cambiando. Los españoles se habían convertido en líderes de la Contrarreforma iniciada en el Concilio de Trento (1545-1563), un movimiento modernizador que ajustó el viejo catolicismo a las líneas marcadas por la eficacia de la nueva Europa. La Iglesia, al igual que el Estado moderno, se convirtió en un organismo más centralizado. El concilio reforzó el poder del Papa y de los obispos y, por primera vez, se publicó un catecismo para toda la grey católica con el fin de asegurar la coherencia doctrinal. El clero recibiría una educación superior para poder predicar con más eficacia. Se racionalizaron las prácticas piadosas de los laicos y la liturgia y se desecharon los rituales que habían sido significativos un siglo antes, pero que ya no surtían efecto en la nueva era. Muchos católicos españoles encontraron inspiración en los escritos del humanista holandés Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que pretendía revitalizar el cristianismo a partir de los fundamentos de la fe. Su lema era *Ad fontes*, «Volved a las fuentes». Erasmo creía que la auténtica fe cristiana de la Iglesia primitiva había quedado sepultada bajo los escombros de una teología medieval insípida. Al despojarse de estos legados posteriores y regresar a las fuentes—la Biblia y los Padres de la Iglesia—, los cristianos recuperarían el núcleo vital de los Evangelios y tomarían nuevas fuerzas.

La principal contribución de los españoles a la Contrarreforma fue mística. Los místicos de España se convirtieron en los exploradores del mundo espiritual, casi de la misma manera que los grandes navegantes estaban descubriendo nuevas regiones del mundo físico. El misticismo pertenecía al ámbito del *mythos*; operaba en el dominio del inconsciente, que era inaccesible para la facultad racional y sólo se podía experimentar por medio de otras técnicas. Sin embargo, los reformadores místicos hispanos necesitaban hacer esta forma de espiritualidad menos aleatoria y excéntrica y menos dependiente de los caprichos de consejeros inadecuados. En este sentido, la obra de Juan de la Cruz (1552-1591) fue trascendental, ya que erradicó las creencias más dudosas y supersticiosas e hizo más sistemático aquel proceso. Los místicos de la nueva era sabían qué esperar cuando progresaban de un estadio a otro; debían aprender cómo enfrentarse a los escollos y peligros de la vida interior y usar productivamente sus energías espirituales.

La Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola (1491-1555), era un signo de la evolución futura y encarnaba la eficiencia y la eficacia de la modernidad, que llegarían a ser el sello distintivo del Occidente moderno. Ignacio estaba decidido a poner en práctica todo el poder del *mythos*. Los jesuitas carecían de tiempo para las prolongadas disciplinas contemplativas desarrolladas por Juan de la Cruz, y sus «ejercicios espirituales» consistían en un retiro sistemático de breve duración –de treinta días– que ofrecía a los miembros de la orden un curso rápido de misticismo. Una vez que el cristiano hubiera logrado una total conversión a Cristo, tendría ordenadas sus prioridades y estaría listo para la acción. Este énfasis en el método, la disciplina y la organización era similar al de la nueva ciencia. Se pensaba que Dios era la fuerza dinámica que movilizaba a los jesuitas en todo el mundo, casi de la misma manera que alentaba a los exploradores de su compañía. Francisco Javier (1506-1552) predicó en Japón, Roberto di Nobili (1577-1656) en la India y Matteo Ricci (1552-1610) en China. En España, al comienzo de la Edad Moderna, la religión todavía no había quedado relegada y aún era capaz de reformarse a sí misma y de aprovechar los pensamientos emergentes de la modernidad para ampliar sus propios alcances y aumentar su visión.

Por consiguiente, en este periodo, los reinos españoles formaban la avanzada de la modernidad, pero Fernando e Isabel tenían que contener toda esa energía, pues estaban intentando unir unos reinos que hasta entonces se habían mantenido independientes y separados. En 1483 los monarcas habían establecido el Consejo de la Suprema y General –que ya actuaba en Castilla, desde 1478, y en Aragón, desde 1482–

para imponer la uniformidad ideológica en las dos coronas unificadas. Estaban creando un Estado moderno autocrático, pero todavía no tenían los recursos para permitir a sus súbditos una libertad intelectual ilimitada. Los inquisidores buscaban a los disidentes y los obligaban a abjurar de su herejía, una palabra cuya raíz griega significa «apartarse». La Inquisición castellana no era un intento arcaico de preservar un mundo antiguo, sino una institución modernizadora empleada por los monarcas para crear la unidad nacional.³ Ellos sabían muy bien que la religión podía ser una fuerza revolucionaria y explosiva. Los reyes de las naciones protestantes, como Inglaterra, eran igualmente despiadados con sus propios «disidentes» católicos, considerados también enemigos del Estado. Veremos que este tipo de coerción formaba parte a menudo del proceso de modernización. En la corona castellano-aragonesa, las principales víctimas del Tribunal de la Inquisición fueron los judíos, y es la reacción de este pueblo a la modernidad impuesta lo que consideraremos en el presente capítulo. Su experiencia ilustra muchas de las formas con las que los pueblos respondieron a la modernización en otras partes del mundo.

La reconquista cristiana de los antiguos territorios de al-Andalus fue una catástrofe para los judíos de la península. En el Estado musulmán, las tres religiones monoteístas –el judaísmo, el cristianismo y el islam– habían sido capaces de convivir en relativa armonía durante más de seiscientos años. Los judíos, en particular, habían gozado de un renacimiento cultural y espiritual y no estaban sometidos a los pogromos* que constituían el sino de este pueblo en el resto de Europa.⁴ Pero a medida que los ejércitos cristianos avanzaban a través de la península, conquistando cada vez más territorios del islam, traían consigo su antisemitismo. En 1378 y 1391, las comunidades judías de Aragón y Castilla fueron atacadas por cristianos, que arrastraron a los judíos hasta las pilas bautismales y los obligaron, bajo amenaza de muerte, a convertirse al cristianismo. En Aragón, la prédica del fraile dominico Vicente Ferrer (1350-1419) inspiró regularmente disturbios antisemitas; Ferrer también organizó debates públicos entre rabinos** y cristianos, destinados a desacreditar el judaísmo. Algunos judíos intentaron evitar la persecución convirtiéndose de forma voluntaria al cristianismo. Estos últimos se identificaban como conversos, aunque los cristianos los

* Término de origen ruso que significa «destrucción» y que hace referencia al asalto a guetos y juderías. (*N. del E.*)

** Título dado a las personas capacitadas para explicar y enseñar la ley divina. (*N. del E.*)

llamaban «marranos», un término ofensivo que algunos de los conversos adoptaron como un símbolo de orgullo. Los rabinos advertían a los judíos contra la conversión, pero al principio los «cristianos nuevos», como se llamaba a los conversos, se enriquecieron y destacaron en la sociedad de su tiempo. Algunos llegaron a ser sacerdotes de alto rango, otros se emparentaron con las mejores familias y muchos triunfaron de manera espectacular en el comercio. Esto trajo nuevos problemas, porque los «cristianos viejos» se sintieron agraviados por el ascenso social de los cristianos nuevos. Entre 1449 y 1474, hubo frecuentes ataques contra los marranos, que eran asesinados o expulsados de la ciudad y cuyas propiedades se destruían.⁵

Fernando e Isabel estaban inquietos por el desarrollo de estos acontecimientos, pues la conversión de los judíos no estaba unificando el reino, sino que estaba creando nuevas divisiones. También se alarmaron al enterarse de que algunos de los «cristianos nuevos» habían desertado y retornado a su vieja fe y que vivían secretamente como judíos. Según se dijo, habían formado un movimiento clandestino para atraer a otros conversos a la comunidad judía. Los inquisidores tenían instrucciones de descubrir a estos judíos encubiertos, que, se pensaba, podían ser reconocidos por algunas prácticas inequívocas, como negarse a comer cerdo o a trabajar los sábados. Los sospechosos eran torturados hasta que confesaban su infidelidad y daban información acerca de otros «judaizantes» secretos. Como resultado, durante los doce primeros años de su existencia, el Tribunal de la Inquisición condenó a muerte a unos trece mil conversos. Pero, en realidad, muchos de los que habían sido ejecutados o apresados, o cuyos bienes habían sido confiscados, eran católicos leales que no tenían ninguna tendencia judaizante. Naturalmente, esta experiencia hizo que muchos de los conversos sintieran encono y escepticismo hacia su nueva fe.⁶

Cuando Fernando e Isabel conquistaron Granada en 1492, heredaron una numerosa y nueva población judía en esa ciudad. La situación se les había escapado de las manos, y como una solución final al problema judío, los monarcas firmaron el edicto de expulsión. Las juderías españolas fueron destruidas. Aproximadamente setenta mil judíos se convirtieron al cristianismo y se quedaron para ser perseguidos por la Inquisición; los ciento treinta mil restantes marcharon al exilio. La pérdida de la comunidad judeoespañola fue deplorada por los judíos de todo el mundo como la mayor catástrofe sufrida por su pueblo desde la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, cuando los hebreos perdieron su tierra y fueron obligados al exilio en comunidades dispersas fuera de Palestina, lo que es conocido como la Diáspora. Desde en-

tonces, el exilio fue algo continuo para la comunidad judía. El destierro de las tierras castellano-aragonesas en 1492 llegó al final de un siglo que había visto la expulsión de los judíos de una parte europea tras otra. Habían sido deportados de Viena y de Linz, en 1421; de Colonia, en 1424; de Augsburgo, en 1439; de Baviera, en 1442, y de las ciudades de la corona de Moravia, en 1454. En Italia, se les expulsó de Perugia en 1485; de Vicenza, en 1486; de Parma, en 1488; de Milán y Lucca, en el año 1489, y de Toscana, en 1494. En consecuencia, los judíos se desplazaban hacia el este y establecieron una posición firme, como ellos pensaban, en Polonia.⁷ El exilio parecía un aspecto endémico e inevitable de la condición judía.

Ésta era, indudablemente, la convicción de aquellos judíos españoles que después de la expulsión se habían refugiado en las provincias balcánicas y norteafricanas del Imperio otomano. Se habían acostumbrado a la sociedad musulmana, y la pérdida de España –o de Sefarad, como la llamaban– les había causado un profundo trauma psíquico. Estos judíos sefardíes pensaban que tanto ellos como todo lo demás estaban en el sitio equivocado.⁸ Para ellos, el mundo del exilio era totalmente desconocido y, por consiguiente, carecía de sentido. No puede olvidarse que el exilio supone un desarraigo físico y espiritual, y un desarraigo violento, que priva de todos los medios de subsistencia normales, desintegra el mundo propio, expulsa para siempre a sus víctimas de los lugares saturados de recuerdos cruciales para su identidad y las sumerge en un ambiente extraño que puede hacer sentir que la propia vida está en peligro. Cuando el exilio está también asociado con la crueldad, plantea interrogantes acerca del problema del mal en un mundo supuestamente creado por un Dios justo y benevolente.

La experiencia de los judíos sefardíes fue una forma extrema de desarraigo y desplazamiento que otros pueblos vivirán después, cuando queden atrapados en un proceso modernizador agresivo. Veremos que, cuando la civilización occidental moderna se estableció en un medio extraño, transformó la cultura tan drásticamente que muchos pueblos se sintieron desposeídos y desorientados. El Viejo Mundo fue arrasado y el Nuevo era tan extraño que la gente era incapaz de reconocer su ambiente, otrora familiar, y de dar un sentido a su vida. Muchos llegaron a convencerse, como los sefardíes, de que su propia existencia estaba amenazada. En su dolor y confusión, repitieron lo mismo que habían hecho algunos de los exiliados españoles: recurrir a la religión, es decir, a nuevas formas religiosas que dieran un sentido a sus viejas tradiciones dentro de unas circunstancias modificadas radicalmente.

A comienzos del siglo XVI, los judíos exiliados descubrieron que el judaísmo tradicional no hacía nada por ellos. El desastre parecía no tener precedentes; veían que la vieja religiosidad ya no surtía efecto. Algunos abrazaron el mesianismo. Durante siglos, los judíos habían esperado a un Mesías, un rey de la casa de David, enviado por Dios para poner fin a su largo exilio y devolverlos a la tierra prometida. Algunas tradiciones judías hablaban de un periodo de tribulación inmediatamente anterior al advenimiento del Mesías, y para algunos exiliados sefardíes que se habían refugiado en los Balcanes era esto lo que estaba sucediendo. Para estos judíos, el sufrimiento y la persecución que habían soportado junto con muchos de sus hermanos en Europa sólo podían significar una cosa: el momento de prueba presagiado por los sabios y profetas, «los dolores del nacimiento del Mesías», porque de este tormento vendría la liberación y la nueva vida.⁹ Otros pueblos que pensaron que su mundo había sido destruido por el avance de la modernidad también desarrollarían creencias milenaristas. Pero el mesianismo es problemático, porque hasta ahora todos los movimientos mesiánicos que han esperado a un inminente redentor sólo han tenido decepciones. Los judíos sefardíes evitaron este dilema al encontrar una solución más satisfactoria: desarrollaron un nuevo *mythos*.

Un grupo de sefardíes se desplazó desde los Balcanes hasta Palestina, donde se establecieron en Safed, en Galilea. Había una tradición que afirmaba que cuando llegara el Mesías, se revelaría en Galilea, y los sefardíes deseaban ser los primeros en darle la bienvenida.¹⁰ Algunos llegaron a creer que lo habían encontrado en la figura de un judío askenazi virtuoso y enfermizo, llamado Isaac Luria (1534-1572), que residía en Safed y que fue el primero en desarrollar el nuevo mito. De este modo, encontró una nueva forma de cábala que todavía lleva su nombre. Los modernos podríamos decir que Luria creó este mito; estaba tan perfectamente en armonía con los deseos y temores inconscientes de su pueblo que fue capaz de desarrollar una ficción imaginativa que trajo consuelo y esperanza no sólo a los exiliados en Safed, sino también a los judíos de todo el mundo. Pero decimos esto porque pensamos principalmente en términos racionales y nos parece difícil penetrar en la visión del mundo mítico premoderno. Sin embargo, los discípulos de Luria no pensaban que él hubiera «concebido» este mito de la creación, sino que había sido una revelación. Para un profano, no comprometido con los rituales y las prácticas de la cábala de Luria, su historia de la creación parece extravagante. Además, no guarda ninguna semejanza con la historia de la Creación narrada en el Génesis. Pero, para un cabalista de Safed –inmerso en los ritos y ejercicios meditativos prescritos por Lu-

ria-, y también para toda la generación que le sucedió, afectada por el trauma del exilio, el *mythos* adquiriría pleno sentido. Revelaba o «develaba» una verdad que antaño ya resultaba evidente, pero que a comienzos de la Edad Moderna expresaba con tanto poder la condición de los judíos que adquiriría una autoridad instantánea. Iluminaba su mundo oscuro y hacía la vida no sólo tolerable, sino gozosa.

Cuando un contemporáneo se encuentra con el mito luriano de la Creación de inmediato se pregunta: ¿fue un hecho real? Como los sucesos parecen tan improbables y no pueden comprobarse, los declaramos demostrativamente falsos. Pero esto es así porque aceptamos sólo una versión racional de la verdad y hemos perdido el sentido de que podría haber otro tipo de versión. Por ejemplo, hemos desarrollado una visión científica de la historia, que vemos como una sucesión de acontecimientos únicos. Sin embargo, en el mundo premoderno, los sucesos de la historia no se consideraban singulares, sino ejemplos de leyes eternas, revelaciones de una realidad perpetua, constante. Era probable que un suceso histórico ocurriera una y otra vez, porque todos los acontecimientos terrenales expresaban las leyes fundamentales de la existencia. Así, en la Biblia, las aguas de un río se dividen milagrosamente al menos en dos ocasiones para permitir a los israelitas hacer el rito de la travesía; los hijos de Israel a menudo «penetran» en Egipto y luego hacen su viaje de retorno a la tierra prometida. Uno de los temas bíblicos más frecuentemente citados es el exilio, que después de la catástrofe española influye en toda la existencia judía y parece reflejar un desequilibrio en las mismas raíces del ser. La cábala luriana abordaba este problema al remontarse a los comienzos, como debe hacer toda mitología, para examinar el exilio, que parecía ser una de estas leyes fundamentales, y revelar todo su significado.

En el mito de Luria, el proceso creador comienza con un acto de exilio voluntario. Se inicia al preguntar cómo pudo existir el mundo si Dios es omnipresente. La respuesta es la doctrina del *tsimtsum* o *zimzum* («replegarse»): el Dios inaccesible e infinito, que los cabalistas llamaban Ein Sof («sin fin»), tenía que retirarse, dejar libre, como fuera, una región dentro de sí mismo para dar espacio al mundo. Por lo tanto, la Creación había comenzado con un acto de crueldad divina: en su apasionado deseo de hacerse conocido en y por sus criaturas, el Ein Sof había infligido el exilio a una parte de sí mismo. A diferencia de la creación pacífica y ordenada descrita en el primer capítulo del Génesis, éste era un proceso violento de explosiones primordiales, de calamidades y de falsos comienzos que parecía una apreciación más exacta del mundo en el que vivían los exiliados sefardíes. En una primera

etapa del proceso luriano, el Ein Sof había intentado llenar el vacío que había sido creado por su retiro con la luz divina, pero los «vasos» o «conductos» que tenían que transmitirla se rompieron debido a la tensión. Los destellos de luz divina cayeron en el abismo de todo lo que no era Dios. Tras esta «ruptura de los vasos», una parte de la luz divina volvió a Dios, pero otra parte quedó atrapada en este reino sin Dios, que ocupó el potencial del mal expulsado por el Ein Sof en el acto del retiro. Después de este desastre, la Creación se había desviado y las cosas estaban en el sitio indebido. Cuando Adán fue creado, pudo haber corregido la situación y, de haberlo hecho, el exilio divino habría concluido en el primer *shabat*. Pero Adán pecó y en lo sucesivo los destellos divinos quedarían atrapados en los objetos materiales, y la Shejinah, la Presencia, que es la idea más aproximada que tenemos de lo divino sobre la Tierra, se ve obligada a errar a través del mundo en un exilio perpetuo en el que añora reunirse con Dios.¹¹

Parece un relato fantástico, pero si se les hubiera preguntado a los cabalistas de Safed si creían que esto realmente había ocurrido, habrían considerado inapropiada la pregunta. El hecho primordial descrito en el mito no es simplemente un incidente que ocurrió una vez en el pasado remoto; es algo que está sucediendo continuamente. No tenemos ningún concepto o palabra para un hecho semejante, porque nuestra sociedad racional considera el tiempo de una manera estrictamente lineal. Si les hubiéramos preguntado a los oficiantes que rendían culto en Eleusis, en la antigua Grecia, si podían demostrar que Plutón tenía prisionera a Perséfone en el mundo subterráneo, y que su madre, Deméter, erraba deplorando la pérdida de su hija, la pregunta probablemente los habría dejado perplejos. ¿Cómo podían estar seguros de que Perséfone había vuelto a la Tierra, como refería el mito? Porque el ritmo de vida fundamental que este *mythos* había revelado estaba teniendo realmente lugar. Los campos se segaban, las semillas de maíz colocadas en vasijas bajo tierra se sembraban en el momento oportuno y, finalmente, el maíz crecía.¹² Tanto el *mythos* como el fenómeno de la cosecha señalaban algo fundamental y universal acerca del mundo, casi de la misma manera que la palabra española «bote» y la inglesa «boat» expresan una realidad que es extrínseca e independiente de ambos términos. Los sefardíes probablemente habrían dado una respuesta similar. El exilio era una ley fundamental de la existencia. Dondequiera que uno mirara, los judíos eran forasteros desarraigados. Incluso los gentiles* ex-

* Término que los judíos y los primeros cristianos usaban para designar a los no judíos y que significa «los de las naciones». (*N. del E.*)

perimentaban una pérdida, una decepción, en el sentido de que ellos no se sentían tan en casa en el mundo, tal como lo testimonian los mitos universales acerca de los primeros seres humanos expulsados de un primer paraíso. La compleja historia de la Creación de Luria había revelado esto y lo había explicado de una manera totalmente nueva. El exilio de Shejinah y sus propias vidas como un pueblo desplazado no eran dos realidades separadas, sino una sola. El *tsimtsum* mostraba que el exilio estaba inscrito en las mismas raíces del ser.

Luria no era escritor y durante su vida fueron muy pocas las personas que conocieron de primera mano las ideas que transmitió.¹³ Pero sus discípulos registraron sus enseñanzas para la posteridad y otros las difundieron en Europa. Hacia 1650, la cábala luriana se había convertido en un movimiento de masas, en el único sistema teológico que obtuvo una aceptación general entre los judíos de la época,¹⁴ pero no porque pudiera demostrarse de una manera racional o científica, ya que eso era imposible. Su teoría contradecía claramente el Génesis en casi todos los detalles. Pero la lectura literal de la Biblia es, como veremos, una preocupación moderna que surge del predominio del conocimiento racional sobre el mítico. Antes de la Edad Moderna, los judíos, los cristianos y los musulmanes disfrutaban de las interpretaciones alegóricas, simbólicas y esotéricas de sus textos sagrados. Como la palabra de Dios era infinita, podía transmitir una multitud de significados, de modo que los judíos tenían que preocuparse, como muchos creyentes modernos, por la desviación de Luria del verdadero significado de la Biblia. Su mito les hablaba con autoridad porque les explicaba sus vidas y les daba un sentido. En lugar de ser un pueblo marginado, desplazado del mundo moderno que comenzaba a surgir, su experiencia estaba en armonía con las leyes fundamentales de la existencia. Incluso Dios había sufrido el exilio; todo en la Creación había sido desplazado desde el mismo principio; los destellos divinos habían quedado atrapados en la materia y el bien se había visto obligado a luchar contra el mal, un hecho, por lo demás, omnipresente de la vida. Además, los judíos no eran unos rechazados ni unos desterrados, sino los actores centrales en el proceso redentor. La observación fiel de los mandamientos de la Torah, la Ley de Moisés, y de los ritos especiales desarrollados en Safed podía terminar con este exilio universal. De esta manera, los judíos podían contribuir a efectuar la «restauración» (*tiqqún*) de la Shejinah en Dios, del pueblo judío en la tierra prometida, y del resto del mundo en su estado legítimo.¹⁵

Este mito ha seguido siendo importante para los judíos. Algunos

han descubierto que, después de la tragedia del Holocausto, ya sólo pueden ver a Dios como la divinidad sufriente e impotente del *tsimtsum*, incapaz de controlar la creación.¹⁶ La fantasía de los destellos divinos atrapados en la materia y la misión restauradora de *tiqqún* todavía inspira a los movimientos judíos modernos y fundamentalistas. La cábala luriana fue, como todo verdadero mito, una revelación que mostró a los judíos qué eran sus vidas y qué significaban. El mito contenía su propia verdad, y hasta cierto punto era evidente por sí mismo. No era posible, y tampoco se requería, una demostración racional. Hoy deberíamos considerar el mito luriano como un símbolo o una metáfora, pero eso también sería racionalizarlo. En griego clásico, el término «símbolo» significa «unión de dos cosas de modo que lleguen a ser inseparables». Cuando los pueblos occidentales comenzaron a decir que un rito o un icono era «solamente un símbolo», estaban respondiendo a una conciencia moderna, que insiste en tal separación.

En la religión tradicional, el mito es inseparable del culto, que introduce una realidad eterna en las vidas mundanas de los creyentes por medio de ceremonias y prácticas de meditación. A pesar del poder de su simbolismo, la cábala luriana no habría llegado a ser tan crucial para la experiencia judía si no se hubiera expresado en rituales elocuentes, que evocaban en los exiliados un sentido del propósito trascendental. En Safed, los cabalistas concibieron ritos especiales para representar la teología de Luria. Hacían vigilias nocturnas que los ayudaban a identificarse con la Shejinah, que imaginaban como una mujer que erraba afligida por el mundo añorando su fuente divina. Los judíos se levantaban a medianoche, se quitaban los zapatos, lloraban y se restregaban la cara contra el polvo. Estos actos rituales servían para expresar su propia sensación de dolor y abandono y para relacionarla con la experiencia de pérdida también sufrida por la presencia divina. Yacían despiertos toda la noche y llamaban a Dios como amantes, lamentando el dolor de la separación, que es el motivo de tanta aflicción humana, pero crucial en el sufrimiento del exilio. Además, se sometían a disciplinas de penitencia –como ayunos, flagelaciones y arrastramientos en la nieve– cumplidas como actos de *tiqqún*. Los cabalistas hacían largas caminatas por el campo, erraban como la Shejinah y experimentaban su propia sensación de desamparo. La ley judía insistía en que la plegaria podía tener su fuerza y sentido más profundos cuando se hacía colectivamente, en un grupo de al menos diez hombres, pero en Safed se les aconsejaba rezar solos, para experimentar una verdadera sensación de aislamiento y vulnerabilidad en el mundo. Esta oración solitaria ponía cierta distancia entre el judío y el resto de la sociedad, y lo

preparaba para un tipo diferente de experiencia, que lo ayudaba a calibrar el aislamiento peligroso del pueblo judío en un mundo que amenazaba constantemente su existencia.¹⁷

Pero Luria insistía en que no había que hacer concesiones. Los cabalistas debían cumplir su penitencia de una manera disciplinada, estilizada, hasta que lograran una medida del gozo. Los rituales de la medianoche siempre terminaban al amanecer con una meditación sobre la reunión final de la Shejinah con el Ein Sof y, consecuentemente, el final de la separación de la humanidad y de lo divino. El cabalista debía imaginar que cada uno de sus miembros era un altar terrenal de la Presencia divina.¹⁸ Todas las religiones del mundo insisten en que ninguna espiritualidad es válida a no ser que resulte en una piedad práctica, y la cábala luriana era fiel a este principio. Imponía castigos severos por las faltas que ofendían a los otros: por la explotación sexual, el rumor malicioso, la humillación de los compañeros y la deshonra a los padres.¹⁹

Finalmente, a los cabalistas se les enseñaban las prácticas místicas que habían evolucionado en la mayoría de las religiones del mundo, que ayudaban al creyente a acceder a las regiones más profundas de la psique y a adquirir un conocimiento intuitivo. En Safed, la meditación se centraba en volver a configurar detalladamente las letras que componen el nombre de Dios. Estas «intenciones profundas» (*kawwanot*) ayudaban al cabalista a ser consciente de la huella de lo divino dentro de sí. Así llegaría a ser, como creían los principales cabalistas, un profeta capaz de expresar un nuevo *mythos*, de revelar una verdad religiosa desconocida hasta entonces, tal como había hecho Luria. Estas *kawwanot* fueron indudablemente un motivo de gozo para los cabalistas. Haim Vital (1542-1620), uno de los discípulos de Luria, afirmaba que cuando estaba en estado de éxtasis temblaba y se agitaba con exaltación y temor. Los cabalistas tenían visiones y experimentaban una trascendencia extática que transfiguraba el mundo en un momento que parecía cruel y hostil.²⁰

El pensamiento racional ha logrado un éxito sorprendente en la esfera práctica, pero no puede aliviar nuestra congoja. Tras el desastre español, los cabalistas descubrieron que las disciplinas racionales de la filosofía, que habían sido populares entre los judíos de al-Andalus, no podían mitigar su sufrimiento.²¹ La vida parecía desprovista de sentido, y sin un sentido en su existencia, los seres humanos pueden caer en la desesperación. Para hacerla tolerable, los judíos exiliados recurrían al *mythos* y al misticismo, que les permitía estar en contacto con las fuentes inconscientes de su dolor, pérdida y deseo, y anclar sus vidas en una visión que les otorgaba consuelo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a diferencia de Ignacio de Loyola, Luria y sus discípulos no tenían planes prácticos para la salvación política de los judíos. Los cabalistas se habían establecido en la tierra de Israel, pero no eran sionistas; Luria no instaba a los judíos a terminar su exilio emigrando a Tierra Santa. Tampoco usaba su mitología ni su visión mística para crear una ideología con un programa detallado de acción. No era éste el papel del *mythos*; la planificación práctica y la actividad política eran del dominio del *logos*, el pensamiento racional discursivo. Luria sabía que su misión como místico era salvar a los judíos de la desesperanza existencial y espiritual. Cuando, después, estos mitos se aplicaran al mundo práctico de la política, los resultados podían ser desastrosos, como veremos más adelante.

Sin culto y sin plegarias ni rituales, los mitos y las doctrinas no tienen ningún sentido. Sin las ceremonias y los ritos especiales que hicieron el mito accesible a los cabalistas, la historia de la Creación de Luria habría sido una ficción sin sentido. Una creencia religiosa llega a ser significativa solamente en un contexto litúrgico. Si se priva a los creyentes de este tipo de actividad espiritual, pierden su fe. Esto fue lo que sucedió con algunos de los judíos que decidieron convertirse al cristianismo y que se quedaron en la península ibérica. También muchos pueblos modernos dejaron de meditar, cumplir rituales o tomar parte en alguna liturgia ceremonial, y luego descubrieron que los mitos de la religión no significaban nada para ellos. Muchos conversos fueron capaces de identificarse totalmente con el catolicismo. Algunos, como los reformadores Juan de Valdés (1500-1541) y Juan Luis Vives (1492-1540), llegaron a ser grandes líderes de la Contrarreforma y, por lo tanto, hicieron una contribución significativa a la naciente cultura moderna, así como los judíos laicos Karl Marx, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Albert Einstein y Ludwig Wittgenstein, que ejercieron una influencia profunda en el pensamiento moderno posterior, tras su asimilación dentro de las corrientes principales de la sociedad.

Uno de los más ilustres de estos conversos influyentes fue Teresa de Jesús (1515-1582), la consejera y maestra de Juan de la Cruz y la primera mujer en ser declarada doctora de la Iglesia. Teresa fue una pionera en la reforma de la espiritualidad en España y le interesaba especialmente que las mujeres recibieran una adecuada formación en materia religiosa, ya que no tenían los beneficios de una buena educación y, frecuentemente, eran introducidas en prácticas místicas peligrosas por directores espirituales ineptos. Ella insistía en que los éxtasis y los trances histéricos no tenían nada que ver con la santidad. El misticismo exigía una habilidad extrema, una concentración disciplinada, una per-

sonalidad equilibrada y un carácter sensible y jovial; se debía integrar con la vida normal de una manera controlada y cautelosa. Al igual que Juan de la Cruz, Teresa tenía un talento místico y modernizador, pero si hubiera permanecido dentro del judaísmo no habría tenido la oportunidad de desarrollarlo, ya que sólo a los hombres se les permitía practicar la cábala. Sin embargo, curiosamente, su espiritualidad seguía siendo judía. En *Las moradas* concibe el viaje del alma a través de siete moradas celestiales hasta alcanzar a Dios, un esquema que guarda una marcada semejanza con el misticismo del Trono, que floreció en el mundo judío en los siglos I-XII de nuestra era. Teresa era una católica leal y devota, pero todavía rezaba como una judía y enseñaba a sus monjas a hacer lo mismo.

En el caso de Teresa de Jesús, el judaísmo y el cristianismo eran capaces de combinarse productivamente, pero otros conversos menos dotados vivieron la experiencia de una manera conflictiva. Un caso pertinente es el de Tomás de Torquemada (1420-1498), el primer inquisidor general de Castilla y Aragón.²² El celo con el que intentó erradicar el judaísmo residual en la península pudo haber sido un intento de extirpar la vieja fe de su propio corazón. La mayoría de los marranos habían aceptado el cristianismo bajo coacción, y muchos, al parecer, jamás hicieron la transición total a la nueva fe. Esto no sorprende porque, una vez bautizados, eran estrechamente vigilados por la Inquisición y vivían en un temor constante de ser delatados ante la falta más insignificante. Encender cirios el viernes por la noche o negarse a comer marisco podía significar la prisión, la tortura, la muerte o, al menos, la confiscación de los bienes. Como resultado, algunos se alejaron completamente de la religión: no podían identificarse con un catolicismo que los había hecho sentir tan desdichados, ni tampoco con el judaísmo, que, con los años, había llegado a ser un recuerdo distante e irreal. Después de la gran expulsión de 1492, no quedaron judíos practicantes en la península ibérica y, aunque los marranos desearan practicar su fe en secreto, carecían de medios para aprender la práctica ritual y la ley judía. En consecuencia, no tenían una adhesión real a ninguna religión. Mucho antes del laicismo, del ateísmo y de la indiferencia religiosa, que llegaron a ser comunes en el resto de Europa, ya encontramos ejemplos de actitudes esencialmente modernas entre los judíos conversos de la península.

Según el israelí Yirmiyahu Yovel, entre los conversos era bastante común el escepticismo acerca de todas las religiones.²³ Aun antes de la expulsión de 1492, algunos judíos como Pedro y Fernando de la Caballería, miembros de una gran familia española e inmersos en la política, el

arte y la literatura, parecían no tener ningún interés en la religión. De hecho, Pedro se jactaría abiertamente de ser un cristiano fingido, lo cual le permitía hacer lo que deseaba sin preocuparse por las normas y las leyes sagradas.²⁴ Poco antes de 1492, un tal Álvaro de Montalbán fue llevado ante el Tribunal de la Inquisición por haber comido queso y carne durante la Cuaresma. De esta manera, había violado no sólo el ayuno cristiano, sino también la ley judía, que prohíbe el consumo simultáneo de carne y productos lácteos. Obviamente, no estaba comprometido con ninguna de las dos religiones. En esta ocasión, el acusado se salvó con el pago de una multa, pero era improbable que sintiera una gran inclinación por el catolicismo: la Inquisición había condenado a sus padres por practicar secretamente el judaísmo, habían exhumado sus cuerpos, incinerado sus huesos y confiscado todas sus propiedades.²⁵ Incapaz de conservar siquiera un débil vínculo con el judaísmo, Álvaro de Montalbán vivía en un limbo religioso. Por último, a los setenta años de edad fue acusado por la Inquisición de haber negado reiterada y deliberadamente la doctrina de la otra vida. «Dejadme estar aquí abajo», había dicho en más de una ocasión, «porque no sé si hay algo más allá.»²⁶

Las convicciones de Álvaro supusieron que su cuñado, Fernando de Rojas (1465-1541), autor de la tragicomedia *La Celestina*, también cayera bajo sospecha. Por consiguiente, cultivó una imagen prudente de cristiano respetable, pero en su obra más importante, publicada por primera vez en 1499, se halla un marcado laicismo por debajo de la exuberancia obscena: Dios no existe; el amor es el valor supremo, pero cuando el amor muere, el mundo se revela como una tierra yerma. Al final de la obra, Pleberio se lamenta del suicidio de su hija, lo único que daba sentido a su vida. «¡Oh mundo, mundo!», concluye, «yo pensaba en mi más tierna edad que eras y eran tus hechos regidos por alguna orden.» Pero ahora

«eres un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno. Cébasnos, mundo falso, con el manjar de tus deleites, al mejor sabor nos descubres el anzuelo».²⁷

Incapaz de practicar la vieja fe y alejado de la nueva debido a la crueldad de la Inquisición, Rojas estaba tan desesperanzado que era incapaz de encontrar sentido alguno ni orden, ningún valor fundamental.

Convertir a los judíos en infieles escépticos no había sido el propósito de Fernando e Isabel, pero a lo largo de nuestra historia descubriremos que el tipo de coacción que ellos emplearon fue contraproducente.