

Yosef Hayim Yerushalmi

ZAJOR

La historia judía
y la memoria judía

Prólogo de Harold Bloom



 ANTHROPOS

Zajor : La historia judía y la memoria judía / Yosef Hayim
Yerushalmi ; prólogo de Harold Bloom. — Rubí (Barcelona) : Anthropos
Editorial ; México : Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2002
XXXVI + 153 p. ; 18 cm. — (Biblioteca A. Conciencia ; 45)

Índice

ISBN 84-7658-629-9

1. Historiografía judía 2. Cultura y memoria judías I. Bloom, Harold, pr.
II. Fundación Cultural Eduardo Cohen (México) III. Título IV. Colección
933

Traducción de la 3.^a ed. (1996): Ana Castaño y Patricia Villaseñor

Primera edición: 2002

© University of Washington Press Seattle, 1982

© Fundación Cultural Eduardo Cohen, A.C., 2002

© Anthropos Editorial, 2002

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

En coedición con la Fundación Cultural Eduardo Cohen A.C., México

ISBN: 84-7658-629-9

Depósito legal: B. 25.985-2002

Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac.

Impreso en España - *Printed in Spain*

*A la memoria de mi padre,
Yehuda Yerushalmi,
por el amante don de un viviente pasado,
y a mi hijo,
Ariel,
quien trae alegría al presente
y el pasado al futuro.*

THE SAMUEL AND ALTHEA STROUM LECTURES IN JEWISH STUDIES

Samuel Stroum, hombre de negocios, líder de la comunidad y filántropo, mediante una donación importante a la *Jewish Federation of Greater Seattle*, estableció el *Samuel and Althea Stroum Philanthropic Fund*.

Como reconocimiento al profundo interés en la historia y la cultura judías por parte de Mr. y Mrs. Stroum, el Directorio de la *Jewish Federation of Seattle*, en cooperación con el *Jewish Studies Program* de la Universidad de Washington, estableció una Conferencia anual en la Universidad de Washington conocida como la *Samuel and Althea Stroum Lectureship in Jewish Studies*. Esta conferencia hace posible que se traigan a esta área eruditos destacados e intérpretes del pensamiento judío, promoviendo así una comprensión más profunda de la historia, la religión y la cultura judías. Tal comprensión puede conducir a una apreciación incrementada de las contribuciones judías a las tradiciones históricas y culturales que han moldeado a la nación norteamericana.

Los términos de la donación prevén también la publicación, de vez en cuando, de las conferencias o de otros materiales apropiados que resulten o que estén relacionados con las conferencias.

Pregunta, te ruego, a las generaciones pasadas, y medita en lo que tus padres han experimentado, porque nosotros apenas somos de ayer y nada sabemos, porque nuestros días sobre la tierra son una sombra. ¿Acaso no te enseñarán, y te hablarán, y de su corazón sacarán palabras?

Job 8:8

habiendo conocido muy bien este hado nuestro,
vagando alrededor, entre piedras quebradas, por tres
o seis mil años,
buscando en edificios derruidos que podrían haber sido
nuestros hogares,
tratando de recordar fechas y heroicas hazañas:
¿seremos capaces?

GIORGOS SEFERIS, *Mythistorema* 22

RECONOCIMIENTOS

Mi cordial gratitud a la Universidad de Washington, y especialmente al Prof. Edward Alexander, por invitarme a llevar a cabo las *Stroum Lectures* 1980; a Mr. y Mrs. Stroum, cuya donación estableció esa serie anual; a la Prof. Joan Ullman y a los otros miembros de la Facultad, por su graciosa hospitalidad, y al Prof. Michael Stanislawski, hoy cercano colega mío en Columbia, por acceder a cada uno de mis caprichos durante mi estancia en Seattle. Estoy en deuda con Malka Gold, mi asistente en *el Center for Israel and Jewish Studies*, por mecanografiar los borradores del manuscrito con su habitual cuidado y dedicación, y a mis estudiantes Joshua Guttoff y Russell Herman por su ayuda en la lectura de las pruebas. Naomi Pascal hizo que mi asociación con la *University of Washington Press* fuera particularmente feliz, y en Marilyn Trueblood he encontrado una editora ejemplar. Agradezco a la *American Academy for Jewish Research* y a su secretario, el Prof. Isaac Barzilay, por permitirme incorporar partes de mi ensayo *Clio and the Jews*, que apareció en las Actas de la Academia. Finalmente, expreso mi gratitud al *National Endowment for the Humanities*, cuya beca generosa durante 1976-1977 me garantizó el año de estudio y meditación ininterrumpidos que hizo posible este libro.

Y.H.Y.

5741/1981

PREÁMBULO

I

Leo Strauss, filósofo político y sabio hebreo, escribió en 1962 un largo prefacio para la traducción inglesa de su *Spinoza's Critique of Religion*. Al cavilar sobre la génesis de su libro, unos treinta y cinco años después de su composición, Strauss encontró el motivo para escribir su propia elegía intelectual para la comunidad judía alemana. En cierto sentido, ese prefacio es un ensayo clásico sobre «la historia judía y la memoria judía», subtítulo del elocuente y perturbador libro de Yosef Hayim Yerushalmi, ZAJOR: el título es el verbo que se usa en la Biblia hebrea siempre que se amonesta a Israel: «¡Recuerda!». Strauss, un poco más implícitamente que la Biblia, también nos amonestaba a recordar:

El establecimiento del Estado de Israel es la más profunda modificación del *Galut* [la Diáspora o el Exilio] que ha ocurrido, pero no es el fin del *Galut*: en el sentido religioso, y quizá no sólo en el sentido religioso, el Estado de Israel es una parte del *Galut*. Los problemas finitos, relativos, se pueden resolver; los problemas infinitos, absolutos, no se pueden resolver... parece como si el pueblo judío fuera el pueblo elegido al menos en el sentido de que el problema judío es el símbolo más evidente del problema humano como un problema social o político.

Al examinar la tradición de la crítica de la religión, Strauss comentaba, en su libro sobre Spinoza, la visión epicúrea de la historia:

De las tristezas pasadas, Epicuro no se preocupa. Recuerda su pasado sólo en tanto es placentero. Es característica decisiva del epicúreo el ser incapaz de sufrir por su pasado.

Nada podría ser menos judío, y se ve nuevamente por qué los grandes rabinos usaban la palabra «epicúreo» como uno de los mayores insultos. La actitud epicúrea hacia la memoria es antitética a la del judaísmo. Yosef Hayim Yerushalmi es un ejemplar historiador judío de los judíos y con ZAJOR se convierte en un ejemplar *teorizador* de la brecha turbadora y posiblemente irreconciliable entre la memoria judía y la historiografía judía. ZAJOR es un libro pequeño, pero quizá sea una contribución permanente a la especulación judía sobre los dilemas de la judeidad, y pueda unirse así al canon de la literatura sapiencial judía.

Yerushalmi, el sucesor de Salo Baron en la Universidad de Columbia, es un profundo conocedor de toda la historia judía, pero particularmente de los *Marranos* (los judíos sefarditas que, en el siglo XV, fueron obligados a convertirse al cristianismo, pero que mantuvieron en secreto su vida judía), de la Inquisición y, de hecho, de la comunidad judía sefardita en general. El origen de ZAJOR es un ensayo anterior de Yerushalmi, *Clio and the Jews*, del cual ha incorporado aquí porciones cruciales. Al leer sus libros anteriores, uno encuentra el patrón reflexivo que lo condujo a ZAJOR. *From Spanish Court to Italian Ghetto* es la crónica de la carrera de Isaac Cardoso, un médico *Marrano* del siglo XVII, defensor del judaísmo. El núcleo de ZAJOR ya está presente cuando Yerushalmi cavila sobre el trauma de la expulsión de los judíos de España en 1492:

[...] ha elevado el perenne problema del exilio y del sufrimiento judíos a un nuevo nivel de emergencia. En el siglo XVI, los judíos

habían buscado a tientas un nuevo entendimiento de los antiguos enigmas, y habían respondido con salidas novedosas en historiografía, en misticismo y en mesianismo. En el siglo XVII, la pasión mesiánica, estimulada anteriormente por la propagación de la Cábala luriánica, haría erupción en la explosión mundial del movimiento sabatiano, con sus elementos antinómicos concomitantes.

En su vasto «panorama en facsímil de cinco siglos de la *Hagadah* impresa», *Hag-gadah and History*, Yerushalmi niega que la celebración de la Pascua sea meramente un estudio de las nostalgias judías, y afirma, por el contrario, una especie de unión entre la memoria judía y la historia judía:

Por muy vagamente que se perciba, aquí, a fin de cuentas, se celebra nada más que la experiencia y la concepción judías de la historia... Porque la Pascua es eminentemente el gran festival histórico del pueblo judío, y la *Hagadah* es su libro de remembranza y redención. Aquí, la memoria de la nación se renueva y se recarga anualmente, y se sustenta la esperanza colectiva.

La memoria judía y la historia judía no parecen tener aquí una relación molesta, pero el lector puede ver cómo se oscurece el asunto en el sombrío e impresionante libro de Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506*. En esta monografía magistral, el tema de Yerushalmi es la desdichada dialéctica de la existencia judía, mediante la cual los judíos del exilio buscaron perpetuamente y dondequiera una alianza con los poderes gobernantes, provocando más el odio de las ya peligrosas masas. Como observa Yerushalmi, el patrón prevalece desde la época helenística, y tiene resonancias contemporáneas, en apoyo de las cuales él cita el controvertido segundo capítulo de *The Origins of Totalitarianism* de la finada Hannah Arendt, «The Jews and Society». Aunque no lo dice, yo supongo que Yerushalmi comienza a ver, en este desdichado

patrón, una primera instancia de cómo la memoria judía y la historia judía fallaron en hacerse partícipes una de la otra.

En *Between Past and Future*, Arendt hacía la distinción más útil que he encontrado entre la concepción griega de la historia y el rechazo hebreo de tal concepción. La historiografía griega, como la poesía griega, tiene que ver con la grandeza: «A través de la historia, los hombres se han convertido casi en contraparte de la naturaleza, y sólo los acontecimientos, hazañas o palabras que se elevaban por sí mismos al desafío siempre actual del universo natural serían los que llamaríamos históricos». Contra esta historiografía estaba la memoria judía, basada «en la enseñanza totalmente diferente de los hebreos, que siempre mantuvieron que la vida misma es sagrada, más sagrada que ninguna otra cosa en el mundo, y que el hombre es el ser supremo sobre la tierra». La memoria, como Arendt enseñó en otro lado, puede ser un poderoso modo de cognición, y con esta enseñanza se puede empezar una lectura del ZAJOR de Yerushalmi.

Zajor está dividido en cuatro capítulos, que trazan por turno las fortunas de la memoria judía y de la historia judía en sus orígenes bíblicos y rabínicos, en la Edad Media, tras la expulsión de España y en nuestra época. Los cuatro capítulos son notables, pero, para mí, el primero es el más memorable. Yerushalmi comienza por dar énfasis al hecho de que «sólo en Israel, y en ninguna otra parte, se siente que el requerimiento de recordar es un imperativo religioso para todo un pueblo». Pero, ¿acaso hay una peculiar o particular psicología hebrea de la memoria? El libro que Yerushalmi menciona en relación con esto es *Memory and Tradition in Israel*, de Brevard S. Childs (Londres, 1962), quien se pronuncia contra la idea de un modo exclusivamente hebreo de la memoria y, al mismo tiempo, insiste en que ZAJOR, como palabra, tiene un rango mucho más amplio del que tiene *remember* en inglés, puesto que, en hebreo, recordar es también un acto (paralelo al hebreo *davar*, que ha traducido como *logos*, pero que significa «acto» y «cosa», tanto como «palabra»).

Con perspicacia, Yerushalmi da énfasis a la naturaleza exclusivamente selectiva de la memoria hebrea, que exige una forma particular de actuar más que una curiosidad respecto al pasado: «A Israel sólo se le dice que debe ser un reino de sacerdotes y un pueblo santo; en ninguna parte se sugiere que se convierta en una nación de historiadores». Los héroes individuales o incluso las hazañas nacionales no importan, y Yerushalmi señala que muchas narraciones bíblicas son escándalos o desgracias si se juzgan con base en su efecto probable sobre el orgullo nacional. Importan los actos de Dios y las respuestas de Israel, y nada más. Si esto es lo que importa, entonces el sacerdote y el profeta se convierten en los amos de la memoria, y los historiadores, en figuras improbables. Y, sin embargo, hay muchas cosas en la Biblia que se distinguen como narración histórica, narración a escala humana, concreta en los hechos y en los detalles, cronológica en su mayor parte, y raramente tan ficticia o legendaria como podría parecer. Esta paradoja lleva a una de las formulaciones centrales de Yerushalmi:

[...] el significado en la historia, el recuerdo del pasado y el escribir historia de ninguna manera deben considerarse equivalentes. En la Biblia, sin duda, los tres elementos están ligados, se yuxtaponen en puntos críticos y, en general, se mantienen unidos en una red de relaciones delicadas y recíprocas. En el judaísmo posbíblico, como veremos, se apartan. Incluso en la Biblia, sin embargo, la historiografía no es más que una de las expresiones de la conciencia de que la historia es significativa, y de la necesidad de recordar, y ni el significado ni el recuerdo dependen en último término de ella. El significado de la historia se explora en forma más directa y más profunda en los profetas que en las narraciones históricas reales; la memoria colectiva se transmite más activamente a través del ritual que a través de la crónica.

El profeta y el sacerdote tratan con la historia sagrada y, cuando los rabinos cerraron el canon de la Biblia, alrededor del

año 100 de la era común, casi parece que los judíos dejaron de escribir historia, incluso la sagrada. Las obras de Josefo, escritas entre el final de los años setenta y el principio de los años noventa del primer siglo de la era común, se desvanecieron entre los judíos. Yerushalmi señala que «pasarían casi quince siglos antes de que otro judío se llamara a sí mismo historiador». Los rabinos que fundaron el judaísmo que conocemos, la religión de Akiba, perdieron todo interés en la historia mundana. Tenían la ley escrita y la oral y confiaban en la alianza, que les aseguraba el futuro. La historia romana, la historia de los partos, e incluso la historia contemporánea de los asmoneos y los herodianos, apenas fue digna del escrutinio rabínico.

Cuando el gran Akiba, ya anciano, proclamó a Bar Kojba como el Mesías, y así ayudó a provocar el desastre judío del siglo segundo de la era común, las grandes matanzas por parte de los romanos, dieron a sus colegas rabínicos el último estímulo que necesitaban para olvidar por siempre la historia contemporánea. Después de esto, como dice Yerushalmi, los rabinos «obviamente sintieron que tenían toda la historia que requerían». El judaísmo conservó su creencia en el significado de la historia a la vez que enseñaba hábitos de pensamiento que fueron y son profundamente ahistóricos. Un judío podía ser un poeta o un filósofo o un especulador cabalista, y también un rabino, pero durante quince siglos no pensaría en ser historiador.

En su segundo capítulo, sobre la transmisión de la memoria judía en la Edad Media, Yerushalmi señala que incluso el carácter ahistórico del pensamiento rabínico en sí no puede dar cuenta de la idea que tenía la comunidad judía medieval, de que leer o escribir historia era meramente lo que Maimónides dijo: una «pérdida de tiempo». La memoria judía se movía, por el contrario, a través del ritual y de la liturgia, y dentro de la costumbre y la ley rabínica, bastante bien establecidas después del año 500 de la era común, cuando el *Talmud* adquirió su forma definitiva. Yerushalmi identifica cuatro vehículos particulares de la memoria judía medieval: nuevas plegarias

penitenciales insertadas en la liturgia; «libros conmemorativos» en cada comunidad; «Segundos *Purim*», para celebrar una salvación reciente, y días de ayuno especiales, para las catástrofes de las cuales no había habido salvación. Junto con los modos de creatividad espiritual abiertos a la comunidad judía medieval —*halajah* (ley), cábala y filosofía—, estos modos de memoria abarcaban todas las posibilidades de la historia.

En el siglo XVI, tras la expulsión de España, repentinamente algunos judíos volvieron nuevamente a la escritura histórica, un resurgimiento al que Yerushalmi se refiere en su tercer capítulo. Su conclusión, sin embargo, es que este fenómeno fue efímero y se desvaneció abruptamente, en agudo contraste con la otra gran reacción intelectual de la comunidad judía ibérica exiliada, la Cábala luriánica, que se extendió rápidamente desde Safed, en Galilea, para dominar la vida espiritual judía casi en todas partes. Fue el mito gnóstico, y no la historia, lo que proporcionó la fuerza que necesitaba la memoria judía para que la comunidad judía sobreviviese a su última catástrofe. Yerushalmi es preciso en este triunfo de la Cábala:

Claramente, la masa del pueblo judío no estaba preparada para tolerar la historia en términos inmanentes. Es como si, con la tragedia culminante de la expulsión de España, la historia judía se hubiera vuelto opaca, y no pudiera suministrar un significado satisfactorio incluso cuando se la considerara religiosamente, como ocurría con la mayoría de los historiadores. Patentemente, sin embargo, los judíos estaban preparados psicológica y espiritualmente para lo que la cábala luriánica les ofrecía: una interpretación mítica de la historia que está más allá de la historia...

Entonces, lo que resta a Yerushalmi, en su último capítulo, es lo que él llama adecuadamente «Dilemas modernos», con el subtítulo cuasi-freudiano de «La historiografía y sus descontentos», ya que los historiadores judíos modernos no son los herederos de los rabinos o de los cabalistas, sino más

bien de Barthold Niebuhr y de Leopold von Ranke. Esto es para decir (aunque Yerushalmi no lo dice) que, de todas las disciplinas modernas practicadas por los eruditos judíos, la historiografía es necesariamente la más gentil. Pero esto no es en sí mismo un descontento importante, ya que Yerushalmi observa correctamente que «el principal punto de encuentro intelectual entre el judaísmo y la cultura moderna ha radicado precisamente en una preocupación mutua acerca de la historicidad de las cosas». Con la memoria de grupo judía en aguda decadencia, «la historia se convierte en lo que nunca había sido antes, en la fe de los judíos caídos». Y ahí Yerushalmi sitúa uno de los descontentos del siglo XIX y de ahora. La escritura ha sido reemplazada por la historia en su papel de árbitro que valida las ideologías judías, y el reemplazo, cree él, ha producido el caos.

Yerushalmi rastrea descontentos más profundos en la historiografía judía contemporánea, a la cual ve como opuesta a su propio tema, ya que no puede acreditar la voluntad de Dios como la causa activa que está detrás de los acontecimientos judíos, y no puede contemplar la historia judía como si fuera única. Así, Spinoza, tal como lo interpretó Leo Strauss, es, después de todo, el único precursor judío de la historiografía judía moderna, que lo ha seguido al secularizar lo que había sido historia sagrada. Un descontento más, también profetizado por Spinoza, se vuelve ahora evidente: el propio judaísmo ha sido *historizado* por los historiadores, tanto gentiles como judíos. Ya muy avanzado este proceso, la memoria judía y la historia judía comienzan a oponerse una a la otra, y ahí encuentra Yerushalmi su dilema crucial.

La coherencia total de una historia judía erudita, sea lo que sea en lo que se haya de convertir, será muy diferente de la perdida coherencia de la memoria judía en su momento más intenso, cuando era mesiánica y por consiguiente, redentora. La literatura y la ideología compiten para ocupar el abismo en que se ha convertido la memoria judía; la investigación histórica judía, como admite Yerushalmi, no tiene efectos sobre las

visiones judías contemporáneas del pasado. Los judíos, ahora como antes, permanecen fundamentalmente ahistóricos. Yerushalmi dice irónicamente que ellos «pueden estar esperando un mito nuevo, metahistórico, para el cual la novela proporciona al menos un sustituto moderno y provisional». La comunidad judía después del holocausto, concluye Yerushalmi, se parece a las generaciones que siguieron a la expulsión de España y, así, ellas también preferirán el mito a la historia.

Quizá Yerushalmi, a pesar de todo su realismo, tiene demasiadas esperanzas. Me parece que los novelistas y los ideólogos judíos contemporáneos simplemente no son lo bastante fuertes como para reemplazar la memoria judía perdida. El difunto Gershom Scholem fue el equivalente más cercano a un Isaac Luria moderno que hayamos tenido, pero, deliberada y evasivamente, llevó su erudición sólo hasta las fronteras de un nuevo mito de exilio, y no se atrevió finalmente a cruzarlas y a pasar de la historia a una esperanza mesiánica reudentora. No sabemos, decía Scholem, por qué ciertas chispas sobrevivieron, incluso cuando desapareció tanto de la comunidad judía. Quizá el mito o los mitos que aún encenderán de nuevo la memoria judía, aquí en Occidente, puedan encontrarse en la vida y en la obra de Freud y de Kafka, y también de Scholem. No lo sabemos.

Los judíos fueron una religión que se convirtió en un pueblo, más que un pueblo que se convirtió en una religión. No sabremos lo que es o lo que no es cultura contemporánea judía hasta que podamos examinarla retrospectivamente. Probablemente parezca que Freud, Kafka y Scholem representan la más alta cultura judía que hemos tenido en este siglo. La sabiduría de Yerushalmi es más relevante y bienvenida cuando urge al moderno historiador judío a «comprender hasta qué grado él mismo es producto de la ruptura». Pero esto también es verdadero en relación con todos los intelectuales judíos modernos. Como dice Yerushalmi, una vez conscientes de esto, no sólo estaremos obligados a aceptarlo, sino que estaremos libres para usarlo.

II

En los seis años transcurridos desde que leí por primera vez ZAJOR, he descubierto sus huellas en mis propias meditaciones sobre Freud, Kafka y Gershom Scholem, así como en mis incesantes cavilaciones sobre la cultura judía y sobre la identidad judía. Yerushalmi, comenzando a partir de una estricta consideración del surgimiento de la moderna erudición histórica judía, descubrió algunas de las consecuencias inevitables de comprender ese surgimiento «como un hecho histórico condicionado históricamente». Esto hace a Yerushalmi semejante a Richard Rorty, quien a muchos de nosotros nos ha enseñado lo que la mayoría de los filósofos rehúsa aprender: que nuestras individualidades son contingentes y que debemos afirmar la contingencia, una lección que Nietzsche y Freud enseñaron por primera vez, de acuerdo a sus exégetas, pero que Rorty adscribe sabiamente a los poetas fuertes, que estaban ahí antes de Nietzsche y de Freud, tal como esos grandes especuladores siempre admitieron. Sólo los grandes poetas, y no los filósofos, los teólogos o los historiadores, pueden imaginar la contingencia en el sentido nietzscheano y rorteano, porque sólo los poetas logran la creación de sí mismos mediante el reconocimiento de la contingencia, mientras que los filósofos y los historiadores anhelan lograr la universalidad trascendiendo la contingencia. Yerushalmi, a mi juicio, es único entre los historiadores judíos al llevar la postura nietzscheana, o poética fuerte, hacia la contingencia de lo que podría llamarse «mismidad» judía moderna. Más que ver esa «mismidad» como dependiente de una visión heredada de contingencia, Yerushalmi insiste en nuestra libertad de conocer que el aspecto esencial de nuestra contingencia judía es la ruptura, o lo que Nietzsche hubiera llamado un tropo de superación de sí mismo. Nietzsche comprendió cuán aterradorante es esa ruptura, pero es difícil para los judíos no ver su propia contingencia como particularmente aterradora. ¿Cómo puede cualquier intelectual judío, en los años finales

de nuestro siglo, decir «así lo quise yo» al pasado judío? ¿Puede un judío ser un poeta fuerte, cuando el precio de tal poeti-
cidad incluye la venganza de la voluntad contra el tiempo y
contra el «fue» del tiempo? Cynthia Ozick ha argumentado
que el sentido talmúdico de las virtudes de los padres y de las
madres excluye necesariamente cualquier concepto judío de
«demora», de la necesidad de releer a los precursores en for-
mas más adecuadas para nosotros. Ozick misma, sin embar-
go, se convierte en una narradora fuerte, como ella sabe, sólo
cuando forja de nuevo sus propias convicciones de la contin-
gencia judía, en «Envy, or Yidish in America», «Usurpation»,
y *The Messiah of Stockholm*, narraciones que ciertamente gri-
tan «así lo quise yo» a la memoria judía y a la historia judía.
Ozick, a pesar de su dolor moral al afrontar su propia visión
normativa, desarrolla su propio yo nietzscheano y freudiano
como otro *picnic* de contingencias, elevado hacia la fuerza
sólo a través de una perspectiva pragmática.

Yerushalmi reconoce claramente su propia perspectiva
nietzscheana, pero quizás estaría un poco pesaroso de con-
templar su propia versión judeoamericana del pragmatismo,
o contingencia idiosincrática, como Emerson y Rorty querían
que se llamara. La psicología de la «demora», al ser despiada-
da, implica profundamente al ZAJOR en los dilemas de la his-
toriografía judía, esa que tan precisamente describe. Como
observa Yerushalmi, el dilema está centrado en las rupturas,
en las brechas abiertas en la continuidad de muchos aspectos
del pasado judío. Yo sugeriría que las discontinuidades siem-
pre han estado ahí, a lo largo de la historia judía, y que la dife-
rencia está ahora centrada en nuestra conciencia de la ruptu-
ra. Las figuras más importantes en la cultura judía moderna
son Freud y Kafka, y ninguno de ellos estaba empotrado en
las tradiciones del judaísmo normativo. Así, Freud y Kafka se
convierten en las presencias ocultas del ZAJOR, porque su
eminencia es el contexto a partir del cual, a sabiendas, escribe
Yerushalmi.

La distinción del ZAJOR como escritura de la historia se

abre frente a toda la cuestión de la escritura judía moderna. ¿Es una entidad definible, con características propias? Uno no puede decidir si la escritura judía moderna posee elementos comunes sin definir el asunto irresoluble de quién es o no judío. ¿Es Proust, de alguna manera, un escritor judío? Si lo fue, ¿qué pasa con Montaigne? Claramente, el linaje judío apenas es en sí mismo una causa suficiente para la escritura judía, y no podemos asociar la imaginación judía con el judaísmo normativo. Por consenso, Kafka no es sólo el escritor judío más fuerte, sino *el* escritor judío. Parece, cada vez más, que su único rival es Freud quien, junto con Kafka, puede aún redefinir la cultura judía para nosotros, y así cambiar nuestro sentido de la memoria judía.

La escritura judía estadounidense está asediada por Kafka; casi lo mismo puede decirse de la escritura israelita reciente, aunque ahí el asedio es considerablemente más oscuro en su *pathos*. Compárese, por ejemplo, el efecto de Kafka sobre Philip Roth en *The Prague Orgy* con la influencia kafkiana en Yehoshua o en Appelfeld. La extraordinaria hilaridad de Roth, la risa dolorida que evoca, nos recuerda que el círculo de Kafka encontraba estruendosamente divertidos el principio de *La Metamorfosis* y de *El Proceso*. Appelfeld y Yehoshua emplean la irrealidad kafkiana con el fin de vaciar sus ya de por sí vacíos protagonistas. Kafka contiene tanto a Roth como a Appelfeld; ellos no pueden contenerlo y son lo suficientemente sabios para saberlo. Quizá nosotros podemos hablar de ellos como escritores judíos a causa de su común herencia kafkiana, pero ellos heredan diferentes aspectos de su precursor, y nos hacen reflexionar también en que escasamente se necesita ser judío para estar influido por Kafka o, para el caso, por Freud.

Kafka y Freud son tan fuertes y tan judíos que redefinimos al judío con base en ellos, pero, ¿qué es lo judío en ellos? Yo pienso que su judeidad consiste en su intensa obsesión con la interpretación en cuanto tal. Toda la escritura judía tiende a ser excesivamente interpretativa, de modo que a ellos

casi no se aplica la cuestión nietzscheana: «¿Quién es el intérprete, y qué poder busca obtener sobre el texto?». Se puede descartar la formulación de Nietzsche cuando se interpreta una interpretación judía, porque el poder que se busca sobre el texto es entonces siempre el mismo: busca la bendición, de modo que su nombre no sea esparcido, de modo que se le conceda más vida en un tiempo sin fronteras. La negativa de Kafka funciona de tal modo que hace virtualmente imposible la interpretación de Kafka, pero, a su vez, eso nos impulsa a interpretar por qué Kafka se hace ininterpretable. Freud, al insistir en que todo es significativo, y puede ser interpretado, sienta la otra polaridad de la escritura judía. Ambos muestran que hay sentido en todo, y luego, en sentidos opuestos, niegan el sentido que uno buscaría encontrar, una negación semejante a la antítesis de Yerushalmi entre la historia judía y la memoria judía.

No se tiene que ser judío para ser un intérprete compulsivo, pero ello, indudablemente, ayuda. Lo que la escritura judía ha de interpretar, en último término y, sin embargo, indirectamente, es la Biblia hebrea, puesto que ésa ha sido siempre la función de la escritura judía, o más bien su carga: cómo abrir la Biblia para el sufrimiento particular de uno. No obstante, la Biblia hebrea, en contraste con el Nuevo Testamento o el Corán, nunca se ha cerrado; no termina con las *Segundas Crónicas*, ni con el *Kuzari* de Judah Halevi, ni con *La Gran Muralla China* de Kafka, ni con los *Tres Ensayos sobre la Teoría de la Sexualidad* de Freud. El deseo de ser Escritura difícilmente es judío en sí mismo; Dante y Milton creían, cada uno de ellos, que profetizaban. Pero confiar en que uno se une a la Biblia hebrea al abrirla más al *pathos* de uno mismo, me parece una ambición peculiarmente judía en un escritor. Una parábola de Kafka puede ser más bíblica de lo que abiertamente intenta serlo un ensayo de Freud, pero todas las obras culturales de Freud reescriben la Biblia hebrea, hasta que alcanzamos la terrible culminación en *Moisés y el monoteísmo*, una involuntaria parodia de sí mismo por parte de Freud.

La *mimesis* de la naturaleza esencial es la carga clásica de la representación, pero difícilmente la carga judía. A veces concluyo en que Platón marca la auténtica diferencia entre la Biblia hebrea y el judaísmo normativo, ya que el judaísmo palestino del siglo II de la era común no podría haberse dado sin el enorme influjo de las formas del pensamiento platónico que trajo la helenización. Si busco qué fue lo que hizo al platonismo tan atractivo para los sabios de la escuela de Akiba, Ishmael y Tarfón, llego a una respuesta perturbadora. La representación platónica es extremadamente mimética, porque su verdadero *agon* es con Homero, cuya prioridad resentía profundamente Platón. La representación judía normativa aprendió una postura extremadamente mimética del helenismo, aunque los rabinos se gloriaban en la prioridad de la *Torah*. En lugar de competir con la *Torah*, decidieron abrirla hacia ellos mismos, y entonces triunfaron, de modo que casi toda la escritura judía subsecuente ha sido un comentario sobre la Escritura, si bien indirecta en Estados Unidos o en Israel hoy en día. Los judíos no escriben poemas sobre su ambiente; escriben poemas sobre el deseo de ser diferentes, el deseo de estar en cualquier otra parte. Si Moshe Idel tiene razón, y sospecho que la tiene, entonces la Cábala, más que una desviación, es el modelo judío básico de escritura, porque la Cábala se remonta, a través del gnosticismo, a los elementos antitéticos que fueron esenciales en la religión judía antigua, elementos que son extremadamente miméticos porque rechazan la naturaleza esencial. En esta argumentación, podríamos especular que los sabios rabínicos del siglo II platonizaron porque sentían, si bien inconscientemente, que tenían un *agon* con la *Torah*, tal como Platón lo tenía, conscientemente, con Homero. Debajo de las revisiones de la *Torah* estaban las historias del escritor J., o *Yahvista*, y el Dios de esas historias era algo así como un ser misterioso, de la misma manera en que los patriarcas de esas historias eran seres teomórficos. Una postura platónica, oculta pero penetrante, hizo posibles modos de interpretación que honraron el significado

literal de la *Torah* al mismo tiempo que abrían todos los otros niveles a un flujo de comentario, pragmáticamente agonístico, aunque casi nunca agonístico en tono.

¿Acaso no sigue siendo ésa, debajo de infinitos disfraces, la condición de la escritura estadounidense judía contemporánea y de la escritura israelita, tal como fue ésa la condición de la Nueva Cábala de Franz Kafka? La sombra de la Biblia hebrea se cierne sobre cada página escrita por un escritor conscientemente judío, incluso sobre las páginas de Sigmund Freud, una vez que se han quitado las falsas luces que Freud generó perspicazmente. Ningún texto literario, en ninguna parte, es remotamente tan fuerte como la Biblia hebrea. La *Ilíada* se equipara al *Yahvista*, e incluso el *Yahvista*, el escritor más fuerte y el Gran Original de la Biblia hebrea, es sólo un elemento en su interminable fuerza variada. Sin duda, la Biblia hebrea es una inmensa fuente de vitalidad literaria para sus herederos, pero también sin duda es demasiado inmensa para aquellos que vienen a ella, y de ella, tan tardíamente. Lo que mantiene unida a la escritura moderna judía, sea en hebreo o en *yidish*, en alemán o en inglés americano, es la Biblia hebrea. Este mantenerse unido es un cercado, y estar cercado es a la vez protección y castigo, la condición perpetua de la escritura judía moderna. Es también la condición de la soberbia meditación de Yerushalmi sobre las contingencias de la historia judía, una meditación que por necesidad está contenida dentro de los dilemas de la escritura judía moderna.

HAROLD BLOOM

New Haven, Connecticut
Noviembre de 1988

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1996

ZAJOR ha seguido su camino, muy independiente de su autor. Se publicó una traducción portuguesa en São Paulo y está programada una traducción japonesa en Tokio. Irónicamente, las dos primeras ediciones del original inglés (1982 y 1989) están agotadas. Por consiguiente, deseo expresar mi más profundo agradecimiento a Naomi Pascal, de la *University of Washington Press*, quien tomó la iniciativa de volver a enviar la presente edición a su primer hogar, de modo que la versión inglesa quede nuevamente disponible.

De las discusiones que han surgido desde la segunda edición, quisiera destacar la de Amos Funkenstein, «Collective Memory and Historical Consciousness», en *History and Memory*, vol. I, núm. 1 (1989) y la de Robert Chazan, «The Timebound and the Timeless: Medieval Jewish narration of Events», *ibíd.*, vol. 6, núm. 1 (1994). Véase también la respuesta a la crítica de Funkenstein hecha por David N. Myers, «Remembering *Zahor*: A Super-Commentary», y la réplica de Funkenstein, *ibíd.*, vol. 4, núm. 2 (1992). Aunque he encontrado que estos ensayos son especialmente estimulantes, al agudizar y aclarar algunos de los asuntos que me separan de mis críticos, no me han persuadido de alterar mis posiciones o de introducir cambio alguno en el texto.

Sería negligente, sin embargo, si no registrara aquí, con considerable orgullo, que uno de mis estudiantes de doctorado en Columbia, David Wachtel, me ha corregido reciente-

mente un punto interesante. Yo había supuesto tácitamente que el día de ayuno del día 20 del *Sivan* (pp. 60-61), que conmemora el libelo de sangre en Blois en 1171, se había observado sin interrupción desde su iniciación hasta 1650, cuando se aplicó a las matanzas de los cosacos en Polonia. En una ponencia de seminario inusualmente bien elaborada, Mr. Watchel arguyó con fuerza que este ayuno no se guardó continuamente del siglo XII al XVII, sino que cayó en desuso en fecha temprana. Por otro lado, mostró que, en la comunidad judía de Worms, un ayuno en el primer día de *Sivan*, en memoria de las matanzas de la Primera Cruzada, duró hasta épocas modernas. Así se me ha recordado, tan frecuentemente como en el pasado, el adagio talmúdico: «He aprendido mucho de mis maestros, y de mis colegas más que de mis maestros, pero de mis estudiantes más que de todos ellos».

Y.H.Y.

Universidad de Columbia

5795/1995

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1989

Cuando se publicó ZAJOR en 1982, yo esperaba, cuando mucho, que llegara a un público reducido, acumulara unas cuantas reseñas y —tal es la naturaleza de la esperanza en la academia— que lograra un modesto aunque breve *succès d'estime*. Para mi considerable sorpresa, el libro progresó entre círculos cada vez más amplios de lectores; tanto eruditos como legos, tanto judíos como no judíos, y ha sido traducido al francés, al italiano, al hebreo y al alemán. Se han sostenido conferencias sobre el ZAJOR, o sobre su tema principal, en París, en la Universidad de Wesleyan, en la Universidad de Boston y en la Universidad de Haifa. Mi libro más corto ha hecho así el viaje más largo.

Cualesquiera que sean sus virtudes intrínsecas, yo sólo puedo explicar la recepción del ZAJOR por las circunstancias que están más allá de él mismo: apareció, por así decirlo, en el proverbial «tiempo justo». Aunque yo había estado trabajando en completo aislamiento, cuando llegué a París en diciembre de 1984, para asistir a un congreso sobre «Memoria e Historia»,¹ descubrí que no estaba solo en mi preocupación sobre los problemas de la memoria colectiva y la escritura de la

1. Publicado como *Mémoire et Histoire, données et débats. Actes du XXVe. Colloque des intellectuels juifs de langue française* (París, 1986). Mi propia contribución, «Vers une histoire de l'espoir juif» (*ibid.*, pp. 91-107), apareció anteriormente en *Esprit*, n.º 104-105 (agos.-sept. 1985), 24-38.

historia; sólo era yo, aparentemente, el primero en proponer algunas de las cuestiones de manera aguda y pública. El mejor ejemplo que puedo dar es el hecho de que, sin que yo lo supiera mientras trabajaba en ZAJOR, el distinguido historiador francés Pierre Nora ya había iniciado su magistral proyecto en colaboración sobre la memoria (o más bien memorias) colectiva francesa, titulado *Les lieux de mémoire*, del cual ya han aparecido cuatro volúmenes y tres están por llegar.² A pesar de trabajar con materiales históricos muy diferentes, la concepción de Nora de los *lieux de mémoire* corresponde de cerca con lo que he llamado, en el capítulo 2, «vasos y vehículos de la memoria».³ En éste, como en otros ejemplos que podría citar, lo que parece mera coincidencia apunta a un ambiente cultural que estaba maduro para esfuerzos de este tipo.

Descontando al reseñista que tomó mi afirmación de que el libro es «en parte historia, en parte confesión y credo» como si lo uno debiera excluir lo otro, la crítica a ZAJOR ha sido ampliamente favorable. Sin embargo, deberían mencionarse dos excepciones.

Se me ha reprendido por subestimar la conciencia histórica de los judíos medievales y por no compararlos, en este recuento, con sus contemporáneos no judíos. A esto, lo único que puedo replicar es que el fracaso de esos críticos, al no distinguir entre conciencia histórica y el registro real y la interpretación de los acontecimientos históricos, es perder una de las premisas esenciales del libro y parte de la razón por la cual lo escribí. (Véanse también, más explícitamente, las pp. 34-38, *infra*.)

El cargo más grave, el de que ZAJOR representa una acusación y un repudio de la erudición histórica moderna *per se*, me deja confuso. Yo pensaba que había dejado perfectamente claro que mi objetivo era solamente la separación entre la

2. Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, 1: *La République*; II-IV: *La Nation* (París, 1984 y ss.).

3. Véase su ensayo introductorio al vol. I, titulado «Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux».

historiografía y la memoria colectiva, insistiendo en que una no puede sustituir a la otra. Ciertamente he expresado algunos «descontentos» con la erudición histórica moderna, pero asumí que sería suficiente con afirmar que sigo dedicando mi vida a ella. Uno imaginaría también que cualquier lector serio comprendería de buena gana que el mismo ZAJOR nunca habría sido escrito sin las perspectivas y los métodos de esa misma erudición histórica crítica moderna a la que algunos afirman que estoy renunciando.

He mencionado estos reparos meramente para una mayor aclaración. Ciertamente no pretendo ser inmune a la crítica y, en general, he sido tratado mucho más gentilmente de lo que yo esperaba. En parte por esta razón, he pensado que sería útil añadir un ensayo reciente a esta edición. El 3 de junio de 1987 participé en un congreso que se llevó a cabo en el antiguo monasterio de Royaumont, junto con Jacques Le Goff, Pierre Nora, Hans Mommsen, Nicole Loraux, Jean-Claude Milner, Henry Rousso y otros. El congreso estuvo dedicado a los *Usages de l'oubli* («Los usos del olvido»); ponencias seleccionadas, incluyendo la mía, se publicaron bajo este título en París.⁴ El texto de mi ponencia se presenta aquí como un *Post Scriptum* a ZAJOR. Creo que esto es apropiado. Mis «Reflexiones sobre el olvido» son, en su núcleo, una exploración ulterior de la memoria colectiva a través de una meditación sobre su imagen especular. La sección final del ensayo debe eliminar, espero, cualquier duda persistente sobre mi posición respecto a la importancia de la investigación histórica moderna.

El presente texto de ZAJOR reproduce el de la primera edición sin mayor cambio, excepto por la corrección de un lapso menor de mi propia memoria. En el cuento de Borges, Funes era uruguayo, naturalmente, y no argentino.

Deseo agradecer a Harold Bloom el que haya mejorado esta edición con una introducción especial. Que ZAJOR pueda

4. *Usages de l'oubli: Contributions... au Colloque de Royaumont* (París, 1988).

evocar una lectura tan calidoscópica de una inteligencia literaria que he admirado durante tanto tiempo y que, al mismo tiempo, mis propias intenciones hayan sido comprendidas y respetadas escrupulosamente, es para mí una experiencia tan conmovedora como reveladora.

Y.H.Y.
Columbia University

5749/1988

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL

Este librito, en parte historia, en parte confesión y credo, se logró a través de distintas etapas, ninguna de las cuales anticipó a las otras. En 1977, durante un sabático en Jerusalén, impartí una conferencia sobre la historiografía judía del siglo XVI, a los profesores del Instituto de Estudios Judíos de la Universidad Hebrea. Elegí el tema no sólo por su fascinación inherente, sino por mi sentimiento de que una comprensión apropiada de este fenómeno particular podía proporcionar el apoyo con que pudiera sostenerse la cantidad de asuntos relativos al lugar de la historiografía dentro de la civilización judía en general. Después de mi regreso a los Estados Unidos, se me pidió que contribuyera con una ponencia al Volumen Jubilar de la *American Academy for Jewish Research*. En respuesta, presenté una versión inglesa, ligeramente ampliada, de mi conferencia en hebreo, titulada ahora «*Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*», que se publicó cuando el volumen apareció finalmente en el otoño de 1980. Tanto en la conferencia original como en el ensayo publicado, traté de confinarme muy de cerca al tópico anunciado, aunque hubo también algunas cuantas alusiones relativas a sus implicaciones mayores.

El asunto podría haberse quedado ahí, si yo no hubiera recibido, entre tanto, la gentil invitación de la Universidad de Washington para impartir las *Stroum Lectures* en abril de 1980. Esto me pareció repentinamente una oportunidad pro-

picia para un tratamiento más extenso, ya no limitado a un período específico, de los temas que me interesaban. Aun así, formulé el tema, con alguna incertidumbre, como «Historia judía y memoria judía». Cuatro conferencias sobre un tema tan amplio limitarían obviamente la discusión elaborada y sutil que realmente merecerían muchas de las ideas que iban a tratarse. A pesar de tales aprensiones, decidí lanzarme a ello. Se dieron las conferencias. Este libro es el resultado.

Sin embargo, si éstas son las circunstancias externas que lo han dado a luz, su origen más vital reside en un esfuerzo por entenderme a mí mismo como un historiador judío, no dentro del contexto objetivo de la disciplina en general, sino dentro del marco interno de la historia judía misma. Con respecto al primero, no tengo particulares problemas, esto es, ninguno que no comparta con los historiadores en otros campos. Si se concede que es importante consumir la mayoría de nuestras horas de vigilia en el estudio del pasado, la disciplina histórica judía es tan significativa como cualquier otra y sus logros son evidentes. En el corazón mismo de este libro radica un intento de entender lo que una vez me pareció una paradoja: el hecho de que, aunque el judaísmo, a través de los tiempos, estaba absorto en el significado de la historia, la historiografía misma jugaba, en el mejor de los casos, un papel anclar entre los judíos y con frecuencia ningún papel en absoluto; y que, concomitantemente, mientras que la memoria del pasado fue siempre un componente central de la experiencia judía, el historiador no fue su custodio primario.

Florituras retóricas y una cierta confusión semántica han obscurecido a menudo estas dualidades significativas. Los judíos, después de todo, tienen, al mismo tiempo, la reputación de ser el pueblo más históricamente orientado de todos y la de poseer la más larga y tenaz de las memorias. Sin embargo, tales elogios pueden ser profundamente verdaderos o completamente falsos, dependiendo de lo que uno quiera decir con «historia» o «memoria». Si no tienen que carecer completamente de significado, deberíamos, por lo menos, desear

conocer qué clase de historia han valorado los judíos, qué han elegido recordar de su pasado y cómo preservaron, transmitieron y revitalizaron lo que se recordaba. Nuestra investigación a lo largo de estas líneas revelará gradualmente, espero, cuán diferente del nuestro fue el interés tradicional de los judíos con la historia. Este libro, por consiguiente, puede considerarse apropiadamente, en un nivel, como un intento en el *distanciamiento* histórico.

Mis propios términos de referencia no requieren definiciones rígidas. En general, éstas deberían surgir con suficiente claridad en los contextos que siguen. Discutí con cierta amplitud mi comprensión de «historiografía» en el ensayo de *Clío*, donde también di ejemplos de aquello que podría emborronar la distinción crucial entre escritura histórica y diversos géneros de literatura judía que reflejan una profunda preocupación por la historia sin indicar el menor interés en registrar acontecimientos históricos. No es necesario repetir aquí todo eso.

Quizás ayude, sin embargo, apuntar que al emplear repetidamente términos como «memoria colectiva» o «memoria de grupo», no tengo en mente ninguna herencia vagamente genérica, ni una estructura psíquica innata análoga a los arquetipos junguianos. Contrariamente a una teoría sostenida extensamente incluso hasta el siglo XVII, un niño abandonado en el bosque a sus propios recursos lingüísticos, no hablaría hebreo espontáneamente, ni aunque fuera un *enfant sauvage* judío, ni «recordaría» que Abraham viajó de Ur a Canaán. Sólo el grupo puede legar tanto el lenguaje como la memoria transpersonal. Fue el mérito duradero de Maurice Halbwachs, hace más de cincuenta años, el haber insistido ante psicólogos y filósofos por igual, que incluso la memoria individual está estructurada mediante marcos sociales y, más aún, que la memoria colectiva no es una metáfora sino una realidad social transmitida y sostenida mediante esfuerzos conscientes y las instituciones del grupo (véanse *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925, y su obra publicada póstumamente *La mémoire collective*, París, 1950). Mi propio uso del término se debe a esas

obras, en espíritu si no siempre en esencia. Sin embargo, al intentar un examen específico de la dinámica de la memoria colectiva judía, no he encontrado mucha ayuda a la mano. Las categorías que generalmente se invocan, usualmente no son adecuadas para el caso judío. Lo que se ha aprendido del estudio de la tradición oral, por ejemplo, sólo se puede aplicar parcialmente a un pueblo tan letrado y tan obstinadamente libresco. Nociones de memoria colectiva derivadas del folclor y de la mitología de campesinos o de hombres primitivos, también son de relevancia limitada cuando consideramos cuánto de la sociedad y de la cultura judía fue moldeado, antes de los tiempos modernos, por *élites* dirigentes. Significativamente, Halbwachs mismo dedicó un capítulo en el primero de sus libros mencionados anteriormente a *La mémoire collective des groupes religieux*, en el cual se refirió exclusivamente al cristianismo, mientras que en la discusión de *La mémoire collective et la mémoire historique*, en la obra posterior, lo que está en discusión es la memoria histórica de una nación. Los judíos, sin embargo, han representado a través de su historia una fusión única de religión y nacionalidad, y en ninguno de los dos lados de tales dicotomías pueden alinearse. La historia de la memoria colectiva judía, como lo indiqué en la primera conferencia, aún está por explorar. Aquí, solamente he tratado de delinear algunas posibles rutas.

Cuando volví a estas conferencias después de un lapso de más de un año, con el fin de prepararlas para su publicación, estuve tentado más de una vez a reescribirlas completamente, o incluso a dejarlas a un lado y a escribir una obra a gran escala, o al menos mucho más amplia, sobre esos mismos temas. En cambio, no hice ninguna de esas dos cosas. Decidí mantener el formato y, por tanto, también el tono de las conferencias tal como se dieron originalmente. Las revisiones han sido mínimas y, en general, cosméticas. Lo que en consecuencia se ha perdido en amplitud y sutileza quizá se compensará por la inmediatez de las palabras pronunciadas en un contexto vivo. Al mismo tiempo, a pesar de alguna vacila-

ción inicial, me ha parecido conveniente añadir notas más bien extensas a cada conferencia, persuadido por amigos cercanos y colegas de que éstas podrían ser útiles para los estudiantes, y que me capacitarían para moderar y matizar por lo menos algunos puntos que, inevitablemente, se habían afirmado con demasiada audacia en las conferencias mismas.

Al revisar el todo, no estoy ilusionado con la idea de que este libro sea algo más que una serie de sondeos en relación con este tema. A fin de cuentas, la posición que he tomado surge de una aguda conciencia de que hay numerosos medios alternativos, cada uno viable y con su propia integridad, con que los seres humanos han percibido y organizado sus pasados colectivos. La historiografía moderna es el más reciente, pero es sólo uno de ellos, superior en algunos aspectos obvios, deficiente y quizás inferior en otros, ganancia y pérdida. Así, considero el surgimiento de la erudición histórica judía moderna, desde el principio del siglo XIX, no como el triunfo definitivo del progreso histórico, sino como un hecho histórico condicionado históricamente, algo que se debe tomar con la mayor seriedad, pero que no es para jactarse. Sin embargo, el lector no me habrá comprendido si interpreta las dudas y los aprensiones que expreso como si significaran que propongo un retorno a los anteriores modos de pensamiento. La mayoría de nosotros no tenemos esa oportunidad. Para bien o para mal, tenemos una experiencia de tiempo y de historia, particular y sin precedentes, para reflexionar sobre ella, quizá para canalizarla hacia nuevas direcciones. Mis conclusiones finales, indudablemente, no son optimistas. Pero tampoco, pienso yo, son desesperanzadas.

YOSEF HAYIM YERUSHALMI
Wellfleet, Cape Cod.

30 Ab 5741 / 30 de agosto de 1981

FUNDAMENTOS BÍBLICOS Y RABÍNICOS

Significado en la historia, la memoria y la escritura de la historia

Pregunta ahora a los tiempos antiguos, que te han precedido, desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra, y desde un extremo a otro del cielo, si ha habido alguna cosa tan grande como ésta, o se ha escuchado algo semejante.

Deuteronomio 4: 32

R. Eleazar ben Azariah dijo: Mirad, tengo casi setenta años de edad, y nunca había podido encontrar una razón por la cual se deba mencionar por la noche el Éxodo de Egipto, hasta que Ben Zoma lo explicó así: Está establecido *que recuerdes el día en que saliste de la tierra de Egipto todos los días de tu vida* [Deut. 16: 3]. Si el texto hubiera dicho «los días de tu vida», hubiera significado sólo los días, pero «*todos los días de tu vida*» incluye también las noches. Los sabios, sin embargo, dicen: «los días de tu vida» se refieren a este mundo; «*todos los días de tu vida*» es incluir los días del Mesías.

MISHNAH, *Berajot* 1: 5

La palabra hebrea *Zajor*, «Recuerda», anuncia mi elusivo tema. La memoria es siempre problemática, usualmente engañosa, a veces traicionera. Proust lo sabía, y el lector inglés está privado de toda la fuerza de su título, que no transmite el suave y tranquilizador *Remembrance of things past* de la traducción de Moncrieff, sino una búsqueda inicialmente más oscura y más ansiosa por un tiempo que se ha perdido. En la fascinante película de Alain Resnais, la heroína descubre rá-

pidamente que ni siquiera ella puede estar segura de lo que sucedió *el año pasado en Marienbad*. Nosotros mismos estamos periódicamente conscientes de que la memoria está entre nuestras más frágiles y caprichosas facultades.

Sin embargo, la Biblia hebrea no parece vacilar cuando ordena recordar. Sus mandatos para recordar son incondicionales, e incluso cuando no hay orden de recordar, la memoria es siempre esencial. En conjunto, el verbo *zajor* aparece en la Biblia, en sus diversas flexiones, no menos de ciento sesenta y nueve veces, generalmente con Israel o con Dios como sujeto, porque la memoria les corresponde a los dos.¹ El verbo se complementa con su opuesto, olvidar. Así como se obliga a Israel a que recuerde, se le conmina a no olvidar. Ambos imperativos han resonado con efecto duradero entre los judíos desde los tiempos bíblicos. De hecho, al tratar de entender la supervivencia de un pueblo que ha pasado la mayor parte de su vida en una dispersión global, yo supondría que la historia de su memoria, largamente soslayada y aún no escrita, puede tener consecuencias considerables.

Ahora bien, ¿qué debían recordar los judíos, y por qué medios? ¿Cuál ha sido la dinámica funcional de la memoria judía, y cómo, si acaso, está relacionada la orden de recordar con el hecho de escribir historia? Porque la historiografía, el registro real de los acontecimientos históricos, de ninguna manera es el medio principal a través del cual se ha dirigido o despertado la memoria colectiva del pueblo judío. La aparente ironía no está limitada sólo a los judíos. Es una experiencia

1. El significado y las funciones de este verbo se discuten ampliamente en los estudios complementarios de B.S. Child, *Memory and Tradition in Israel* (Londres, 1962), y de W. Schottroff, «*Gedenken*» *im alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel zäkar im Semitischen Sprachkreis* (Neukirchen-Vluyn, 1964). Cf. también *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testament* (Stuttgart, 1962), de P.A.H. de Boer. La alianza en la Biblia exige no sólo que sea Israel quien deba «recordar», sino también Dios. De hecho, se puede desafiar a Dios, e incluso reprocharle que haya «olvidado»; para un ejemplo particularmente vívido de esto, véase el Salmo 44. No es necesario decir que estos ensayos sólo intentan tratar el lado humano de la ecuación.

común que lo que se recuerda no siempre está registrado y, desgraciadamente para el historiador, mucho de lo que se ha registrado no se recuerda necesariamente.

En el espacio de estos ensayos, no me aventuraré a tratar las relaciones entre la memoria judía y la escritura de la historia judía en todas sus enredadas configuraciones. Y tampoco me propongo intentar una historia de la historiografía judía. Porque no es la escritura histórica *per se* lo que aquí nos interesa, sino la relación de los judíos con su propio pasado, y el lugar del historiador dentro de esa relación. Lo que tengo que decir es, en último término, enteramente personal. Fluye de mi continua preocupación por la naturaleza de mi oficio, pero no pretendo hablar por el gremio. Confío en que, cuando haya terminado, la voluntad personal no parezca meramente arbitraria. Sólo añadiría que, como historiador de los judíos, aunque ante todo esté yo interesado en el pasado judío, no pienso que las cuestiones que se propondrán estén necesariamente confinadas a la historia judía. Aun así, quizás esta historia las resalte a veces más agudamente de lo que sería posible de otra manera. Y con esto podemos comenzar.

* * *

Para aquellos que han sido criados y educados en el Occidente moderno, con frecuencia es difícil comprender el hecho de que el interés por la historia, y, más aún, el escribir historia, no es un don innato de la civilización humana. Muchas culturas pasadas y presentes no han encontrado una virtud particular en esta dimensión histórica, temporal, de la existencia humana. A partir de una gran cantidad de materiales etnográficos de todo el mundo, los antropólogos y los historiadores de la religión han aclarado poco a poco el grado en que, dentro de las sociedades primitivas, no es «real» el tiempo histórico, sino sólo el tiempo mítico, el tiempo de los inicios primigenios y de los paradigmáticos actos primeros, el tiempo soñado cuando el mundo era nuevo, el sufrimiento desconocido y los hombres convivían con los dioses. De hecho, en tales culturas, el mo-

mento histórico presente posee muy poco valor independiente. Adquiere significado y realidad sólo cuando él mismo se altera, cuando, a través de la repetición de un ritual o la recitación o representación de un mito, el tiempo histórico se despedaza periódicamente, y uno puede experimentar de nuevo, aunque sólo brevemente, el tiempo verdadero de los orígenes y los arquetipos.² Y estas funciones vitales del mito y del ritual no están confinadas a los llamados primitivos. Junto con la mentalidad que reflejan, las grandes religiones paganas de la antigüedad y posteriores las comparten también. En la metafísica y la epistemología de algunas de las más elaboradas civilizaciones del Lejano Oriente, se menosprecian tanto el tiempo como la historia por ser ilusorios, y liberarse de esas ilusiones es una condición para el verdadero conocimiento y la salvación última. Estos asuntos y otros similares están muy bien documentados en una abundante literatura y no necesitan ser reelaborados aquí. Sin embargo, para que nuestra discusión no resulte demasiado abstracta, permítaseme citar sólo un sorprendente ejemplo relativo a la India, acerca de la cual un conocido erudito indio moderno escribe:

[...] queda el hecho de que, con la excepción del *Rajatarangini* de Kalhana, que es meramente una historia local de Cachemira, no hay otro texto histórico en todo el ámbito de la literatura sánscrita que siquiera se acerque a él, o que pueda ser considerado como historia en el sentido propio del término. Éste es un

2. Véase especialmente M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Nueva York, 1954), pp. 34-48, y *passim*. La abolición periódica del tiempo histórico mediante el mito y el ritual es un tema consistente e importante en todas las obras de Eliade, por ejemplo, en *The sacred and the profane* (Nueva York, 1959), cap. 2; *Myths, Dreams and Mysteries* (Nueva York, 1960), cap. 3; *Myth and Reality* (Nueva York, 1958), caps. 5-6; *Yoga: Immortality and Freedom* (Nueva York, 1958), pp. 39-40. El análisis fenomenológico de Eliade, basado en un impresionante aparato de materiales comparativos, persuade. Sin embargo, sus trascendentes conclusiones históricas y filosóficas, en las cuales se elogia la abolición mítica de la historia que salva del «terror de la historia», van mucho más allá de la evidencia. Véanse los comentarios, breves pero persuasivos, de R.J. Zwi Werblowsky, en su reseña de la primera de las obras mencionadas, en *Journal of Jewish Studies*, 6 (1955): 172-175.

fenómeno muy extraño, porque apenas hay alguna rama del conocimiento humano o algún tópico de interés humano que no esté adecuadamente representado en la literatura sánscrita. Por consiguiente, la ausencia de una literatura histórica real se considera, naturalmente, tan inusual que incluso muchos indios distinguidos no pueden animarse a reconocer lo obvio, y mantienen seriamente la creencia de que hubo muchos textos históricos de este tipo, pero que todos se han perdido.³

Se nos dice que Heródoto fue el «padre de la historia» (una frase que se necesita matizar, pero no me detendré a hacerlo aquí), y hasta muy recientemente cualquier persona educada sabía que los griegos habían producido una línea de grandes historiadores que aún podían leerse con placer y empatía. Sin embargo, ninguno de los historiadores griegos, ni la civilización que los nutrió, veía un significado último o trascendente en la historia como un todo; de hecho, nunca llegaron realmente a un concepto de historia universal, de historia «como un todo». Heródoto escribió con la muy humana aspiración de «preservar de la decadencia el recuerdo de lo que los hombres han hecho, y evitar que las grandes y maravillosas hazañas de los griegos y los bárbaros pierdan su porción de gloria». Para Heródoto, escribir historia era, primero y sobre todo, un baluarte contra la erosión inexorable de la memoria que el paso del tiempo produce. En general, la historio-

3. R.C. Majumdar, «Ideas of History in Sanskrit Literature», en *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, ed. de C.H. Philips (Londres, 1961), p. 25. Cf. K. Quecke, «Der indische geist und die Geschichte», *Saeculum I* (1950): 362-379, quien comienza con esta severa afirmación: *kein anderes Kulturvolk der Menschheit hat eine solch unvorstellbare Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit historischer tatsachen bewiesen wie die Inder*. En este aspecto, el gran contraste con la India, en el Lejano Oriente, es, naturalmente, China, cuyo prodigioso logro histórico apenas están reconociendo los eruditos occidentales. Un esfuerzo significativo para cerrar la brecha es el volumen en colaboración sobre *Historians of China and Japan*, ed. de W.G. Beasley y E.G. Pulleyblank (Londres, 1961). Sobre las actitudes chinas, no meramente hacia la escritura histórica, sino hacia el tiempo y la historia en general, véase el espléndido ensayo de Joseph Needham, «Time and Knowledge in China and the West», en *The Voices of Time*, ed. de J.T. Fraser (Nueva York, 1966), pp. 92-135.

grafía de los griegos, o era una expresión de esa espléndida curiosidad helénica por conocer y explorar, que aún nos puede atraer a ellos, o, si no, buscaba en el pasado ejemplos morales o ideas políticas. Más allá de ello, la historia no tenía verdades que ofrecer y, por tanto, no tenía lugar en la religión o en la filosofía griega. Si Heródoto fue el padre de la historia, los padres del significado en la historia fueron los judíos.⁴

El antiguo Israel fue el primero que asignó una significación decisiva a la historia y forjó así una nueva visión del mundo de cuyas premisas esenciales se apropiaron finalmente tanto la cristiandad como el Islam. «Los cielos», en las palabras del salmista, aún pueden «proclamar la gloria del Señor», pero fue la historia humana la que reveló su voluntad y su propósito. Esta original percepción no fue el resultado de la especulación filosófica, sino de la naturaleza peculiar de la fe israelita. Surgió de una comprensión intuitiva y revolucionaria de Dios, y se refinó a través de experiencias históricas que la afectaron profundamente. Como quiera que haya ocurrido, las consecuencias se manifiestan en retrospectiva. Repentinamente al parecer, el encuentro crucial entre el hombre y lo divino se desplazaba del ámbito de la naturaleza y del

4. Utilizo aquí «significado en la historia» solamente en el sentido de un significado trascendente, y no por ello sugiero que, sin él, en Grecia (o en China), la historia carezca necesariamente de significado. Y tampoco es mi intención apoyar algunas de las rígidas distinciones que con frecuencia se proponen entre las formas de pensar hebreas y griegas, en particular, sus supuestos modos de percibir el tiempo, radicalmente contrastantes. Para ejemplos de la última posición, véase O. Cullman, *Christ and Time* (Londres, 1951); J. Marsh, *The Fullness of Time* (Londres, 1952); T. Bowman, *Hebrew Thought compared with Greek* (Londres, 1960), y las agudas críticas de J. Barr, *Biblical Words for Time* (2.ª ed. rev., Londres, 1969), que argumenta que el pensamiento y las actitudes bíblicas no pueden ser extraídas de su repertorio léxico o de sus estructuras lingüísticas; asimismo, véase A. Momigliano, «Time in Ancient Historiography», *History and Theory*, 6 (1966): 1-23 (reimpr. en sus *Essays in Ancient and Modern Historiography* [Middletown, Conn., 1977], pp. 179-204). Sin embargo, la percepción del tiempo y las perspectivas acerca de la historia constituyen dos asuntos separados. Cualquiera que sea el caso respecto a la experiencia real del tiempo, las concepciones de la historia en el antiguo Israel y en Grecia fueron, en otros terrenos, patentemente diferentes. Sobre la cuestión específica de tiempo lineal vs. tiempo cíclico, véase *infra*, nota 7.

cosmos hacia el plano de la historia, concebida ahora en términos de desafío divino y respuesta humana. El conflicto pagano de los dioses con las fuerzas del caos, o de uno con otro, fue reemplazado por un drama de un orden diferente y más conmovedor: la paradójica lucha entre la voluntad divina de un Creador omnipotente y la libre voluntad de su creatura, el hombre, en el curso de la historia; una tensa dialéctica de obediencia y rebelión. El mundo primigenio del tiempo soñado de los arquetipos, representado en la Biblia sólo por la historia del paraíso en el Génesis, fue abandonado irrevocablemente.⁵ Con la partida de Adán y Eva del Edén comienza la historia; el tiempo histórico se vuelve real, y el camino de regreso se clausura para siempre. Al este del Edén cuelga «la espada de fuego que siempre gira» para impedir el reingreso. Lanzado de mala gana a la historia, el hombre, en el pensamiento hebreo, afirma su existencia histórica a pesar del sufrimiento que ella entraña y gradualz, lentamente, descubre que Dios se revela a sí mismo en el curso de ella. Los rituales y los festivales del antiguo Israel ya no son, en primer término, repeticiones de arquetipos míticos pensados para aniquilar el tiempo histórico. Cuando evocan el pasado, éste no es el pasado primigenio sino el histórico, en el cual los grandes momentos críticos de la historia de Israel se cumplieron. Lejos de intentar huir de la historia, la religión bíblica se deja saturar por ella y se aparta inconcebiblemente de ella.

No se necesita más evidencia dramática para el lugar dominante de la historia en el antiguo Israel que el hecho decisivo de que incluso Dios sólo es conocido en tanto se revela «históricamente». Enviado para llevar las nuevas de la liberación a los esclavos hebreos, Moisés no viene en el nombre del Creador del Cielo y de la Tierra, sino en el del «Dios de nues-

5. Esto no significa que desapareciera el *pensamiento* arquetípico, sólo que los acontecimientos arquetípicos ahora se localizaban más dentro de la historia que en un mítico tiempo primigenio. El éxodo de Egipto es el ejemplo sobresaliente de un arquetipo histórico de esa clase, que sirve como patrón para la narración del cruce del Jordán, para las visiones de la redención mesiánica y mucho más.

tros padres», esto es, en el del Dios de la historia: «Ve y reúne a los ancianos de Israel y diles: “El Señor, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se me apareció y me dijo: ‘Yo os he recordado...’” (Ex. 3: 16). Cuando Dios se presenta directamente a todo el pueblo en el Sinaí, no se oye nada de su esencia o atributos, sino sólo: «Yo, el Señor, soy tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, la casa de la servidumbre» (Ex. 20: 2) Esto es suficiente, porque aquí, como en todas partes, el antiguo Israel sabe lo que es Dios a partir de lo que ha hecho en la historia.⁶ Y si esto es así, entonces la memoria ha llegado a ser crucial para su fe y, en último término, para su propia existencia.

Sólo en Israel, y en ninguna otra parte, se siente que la orden de recordar es un imperativo religioso para un pueblo entero. Sus reverberaciones están en todas partes, pero alcanzan un *crescendo* en la historia del Deuteronomio y en los profetas. «Recuerda los días de antaño, considera los años de las pasadas épocas» (Deut. 32: 7). «Recuerda esto, Jacob, porque tú, oh Israel, eres mi siervo; Yo te he formado, tú eres mi siervo; oh Israel, nunca Me olvides» (Is. 44: 21). «Recuerda lo que te hizo Amalec» (Deut. 25: 17). «Oh pueblo Mío, recuerda hoy lo que Balaq, rey de Moab, maquinó contra ti» (Mi. 6: 5). Y, con remachadora insistencia: «Recuerda que fuiste un esclavo en Egipto...».

Si la orden para recordar es absoluta, hay, con todo, un *pathos* casi desesperado en relación con el interés bíblico por la memoria, y una perspicaz sabiduría que sabe cuán breve e inconstante puede ser la memoria humana. No es la historia, como se supone comúnmente, sino sólo el tiempo mítico, lo que se repite. Si la historia es real, entonces el Mar Rojo puede ser cruzado sólo una vez, e Israel no puede estar dos veces en el Sinaí, una contraparte hebrea, si se quiere, de la sabidu-

6. Para una discusión concisa y lúcida de la «teología» bíblica como relato histórico, véase G.E. Wright, *God Who Acts* (Londres, 1952). El punto esencial ya lo había comprendido Judá Halevi, en el siglo XII. Véase el discurso del Rabino, contrastado con el del Filósofo, en el *Kuzari* de Halevi, tr. de H. Hirschfeld (Nueva York, 1946), p. 41.

ría de Heráclito.⁷ Sin embargo, la alianza va a perdurar para siempre. «Yo hago esta alianza, con sus sanciones, no sólo con vosotros, sino tanto con aquellos que están aquí presentes con nosotros este día ante el Señor nuestro Dios, como con aquellos que no están con nosotros aquí este día» (Deut. 29: 13-14). Es una demanda exorbitante. Con seguridad vendrá

7. He expresado así el asunto, plenamente consciente de diversos intentos de discernir nociones cíclicas de uno o de otro tipo en la historiografía bíblica. Véase G.W. Trompf, *The Idea of Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Renaissance* (Berkeley, 1979); sobre las escrituras hebreas, véanse las pp. 116-120, 134-139, 156-164. Esos esfuerzos podrían verse como reacciones a las perspectivas prevaletentes, demasiado simplistas, relativas al carácter «lineal» del pensamiento hebreo acerca de la historia, opuesto al pensamiento «cíclico» de los griegos. Ciertamente, las dos generalizaciones necesitan corrección. Para enfocarnos sólo en la primera, si la concepción hebrea de la historia es «lineal», seguramente la línea no es continua, ni es una curva ascendente de progreso. Aun así, encuentro difícil comprender cómo la ampliación que hace Trompf de la noción de ciclo para incluir paradigmas tales como «alternancia», «restablecimiento», «renovación, restauración y Renacimiento», mejora nuestra comprensión, o si el término «recurrencia» (usado en lugar de «ciclo» para evitar las implicaciones de una repetición literal de acontecimientos) puede abarcar estos y otros fenómenos dispares sin llevar a un error ulterior. Otro paradigma, que Trompf llama «visión recíproca», también le sirve como un ejemplo primordial de recurrencia bíblica. Lo define como «la visión de que un tipo común de acontecimientos tenga consecuencias de tal clase que ejemplifiquen un patrón general en la historia». Cuando a estos criterios se añaden «la creencia en la uniformidad de la naturaleza humana», «la preocupación por el paralelismo» y «conectada con casi todo lo anterior... la visión de que el pasado enseña lecciones para la acción presente y futura», uno se pregunta si ha habido algún tipo de historiografía anterior a los tiempos modernos de la cual no pudiera uno extraer, a partir de tales definiciones, una idea de «recurrencia». Si es así, sin embargo, el término ha sido dilatado hasta el punto de rompimiento y ya no es válido.

Significativamente, Trompf mismo se muestra un tanto intranquilo respecto al abandono total del modelo «lineal». Concede prontamente que una vez que la escatología se afirmó en Israel, ya no hubo lugar para verdaderas doctrinas de recurrencia, pero, aún aparte de esto, «los antiguos hebreos y los primeros cristianos se oponían claramente a la creencia en el eterno retorno. Sin duda, los israelitas participaban en festivales anuales, y podían hablar del “retorno”, del “volver” o del “circuito” de las estaciones y los acontecimientos naturales. Sin embargo, es notable cómo se las ingeniaron por pensar históricamente, incluso cuando, al menos para sus vecinos inmediatos, la vida humana estaba bajo el influjo de “mitologías de la naturaleza no históricas, orientadas cíclicamente, y ordenanzas mágicas del destino” [citando a V. Hamp]... Entonces, por lo menos a este grado, el contraste judeocristiano-lineal/griego-cíclico, aún tiene valor» (Trompf, 1979: 118 ss.).

un día, «el día de mañana en que vuestros hijos os preguntarán: ¿qué significan estas piedras para vosotros? Entonces les diréis: “Es que las aguas del Jordán se separaron delante del arca de la alianza del Señor, cuando atravesó el Jordán”» (Jos. 4: 6-7). Si se ha de invocar el recuerdo empotrado en la piedra para que las generaciones subsecuentes lo vivan nuevamente, lo decisivo no es la piedra, sino el recuerdo transmitido por los padres. Si no hay regreso al Sinaí, entonces lo que sucedió en el Sinaí debe ser guardado en los conductos de la memoria, para aquellos que no estaban ahí ese día.

Así, el llamado bíblico para recordar tiene muy poco que ver con la curiosidad respecto al pasado. A Israel sólo se le dice que debe ser un reino de sacerdotes y un pueblo santo; en ninguna parte se sugiere que se convierta en una nación de historiadores. La memoria es, por su propia naturaleza, selectiva, y la exigencia de que Israel recuerde no es una excepción. El *dictum* de Burckhardt de que todas las épocas están igualmente cercanas a Dios puede agradarnos, pero una noción de tal clase resulta ajena al pensamiento bíblico. Ahí, el hecho de que la historia tiene significado no significa que todo lo que ha pasado en la historia es significativo o digno de recuerdo. De Manasés de Judá, un poderoso rey que reinó por cincuenta y cinco años en Jerusalén, oímos solamente que «hizo lo que era el mal a los ojos del Señor» (2R 21: 2), y sólo se nos han transmitido los detalles de ese mal. No sólo no está Israel bajo obligación alguna de recordar todo el pasado, sino que su principio de selección es único en sí mismo. Son sobre todo los actos en que Dios interviene en la historia, y las respuestas del hombre a ellos, sean positivas o negativas, lo que se debe recordar. La invocación de la memoria no se activa por el deseo normal y digno de alabanza de preservar del olvido las heroicas hazañas nacionales. Irónicamente, muchas de las narraciones bíblicas parecen estar calculadas para desinflar el orgullo nacional. Porque el peligro real no es tanto que se olvide lo que ha sucedido en el pasado, sino el aspecto más crucial de *cómo* sucedió. «Y, cuando el Señor tu Dios te haya llevado a la tierra que a tus

padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob, juró que daría: ciudades grandes y prósperas, que tú no edificaste, y casas llenas de todas las cosas buenas, que tú no llenaste, y cisternas excavadas, que tú no excavaste, y viñedos y olivares que tú no plantaste, y hayas comido y estés saciado; *entonces, ten cuidado de no olvidar al Señor, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre*» (Deut. 6: 10-12, cf. 8: 11-18).

La memoria fluía, sobre todo, a través de dos canales: el ritual y el relato. Incluso al preservar enteramente sus nexos orgánicos con los ciclos naturales del año agrícola (primavera y primicias), los grandes festivales de peregrinación de la Pascua y los Tabernáculos se transformaron en conmemoraciones del éxodo de Egipto y la estadía en el desierto. (Similarmente, la bíblica Fiesta de las Semanas llegaría a ser, en algún momento en el período del Segundo Templo, una conmemoración del otorgamiento de la Ley en el Sinaí). La poesía oral precedió y a veces acompañó la prosa de los cronistas. Para el lector hebreo, incluso ahora, supervivencias tales como el «Cántico del Mar» (Ex. 15: 1-18) y el «Cántico de Débora» (Jc. 5) parecen estar dotados de un curioso poder para evocar, a través de la simple fuerza de sus ritmos e imágenes arcaicas, indicios distantes, pero extrañamente conmovedores, de una experiencia de acontecimientos primordiales cuyos detalles reales están quizás irrevocablemente perdidos.

Un ejemplo superlativo de la interrelación del ritual y el relato al servicio de la memoria es la ceremonia de las primicias prescrita en Deuteronomio 26, en la cual el celebrante, un israelita común que lleva sus frutos al santuario, debe hacer la siguiente declaración:

Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y habitó ahí, siendo pocos aún; y ahí llegó a ser una nación grande, poderosa y numerosa. Y los egipcios nos maltrataron, y nos oprimieron y nos impusieron una dura servidumbre. Y clamamos al Señor, el Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz y vio nuestra aflicción y nuestra carga y nuestra opresión.

Y el Señor nos sacó de Egipto con mano poderosa y con brazo extendido, y con gran terror y con señales y con prodigios. Y Él nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel... [Deut. 26: 5-9].⁸

Esto es historia en cápsula en su más alto grado. Todo lo esencial, lo que se debe recordar, está aquí, en una fórmula ritualizada. Comprendido dentro de ella está lo que podríamos parafrasear como los orígenes patriarcales en Mesopotamia, el surgimiento de la nación hebrea en medio de la historia más que en una prehistoria mítica, la esclavitud en Egipto y su liberación, la adquisición culminante de la Tierra de Israel y, a través de todo ello, el reconocimiento de Dios como señor de la historia.

Sin embargo, aunque la continuidad de la memoria pudo sostenerse por medios semejantes y, mientras que las concepciones bíblicas fundamentales de la historia no las forjaban los historiadores, sino los sacerdotes y los profetas, la necesidad de recordar también se desborda inevitablemente dentro de la narrativa histórica real. En el proceso, y dentro de esa variada literatura hebrea que se extiende por un milenio, a la cual llamamos lacónicamente «la Biblia», una sucesión de autores anónimos crearon el más notable *corpus* de escritura histórica en el Cercano Oriente antiguo.

Fue un logro sorprendente en relación con cualquier norma que se aplique a la antigua historiografía, tanto más cuando tenemos en cuenta algunas de sus propias presuposiciones. Con Dios como el verdadero héroe de la historia, uno se maravilla de la escala tan humana de las propias narraciones históricas. La prolongada familiaridad no nos debería volver indiferentes a tales cualidades. *A priori*, no había una razón urgente por la cual los historiadores bíblicos no se hubieran contentado con

8. Este «credo... lleva todas las marcas de una gran antigüedad», en G. von Rad, *Old Testament Theology* (Nueva York, 1961), 1: 121. Cf. también la declaración, un tanto más elaborada, en Jos. 24: 2-14.

producir un relato episódico de milagros divinos y poco más. Sin embargo, si la historia bíblica tiene, en su núcleo, un relato de los actos de Dios, sus narraciones están llenas predominantemente de las acciones de hombres y mujeres, y de las hazañas de Israel y las naciones. Si se concede que la escritura histórica en el antiguo Israel tenía sus raíces en la creencia de que la historia era una teofanía, los acontecimientos debían ser interpretados, en último término, a la luz de esta fe. El resultado no fue teología, sino historia en una escala sin precedentes.

Otro rasgo sorprendente en la mayoría de la historiografía bíblica es su concreción. Donde podríamos haber esperado un relato del pasado de Israel que hubiera sacrificado continuamente el hecho a la leyenda y el detalle específico a patrones preconcebidos, encontramos, en su lugar, un firme anclaje en las realidades históricas. Los acontecimientos y las características de una época raras veces se confunden con los de otra. No están borradas las discrepancias entre las esperanzas de una generación más antigua y la situación encontrada por otra posterior (compárense, por ejemplo, los límites prometidos de la Tierra de Israel con los de los territorios realmente conquistados en Canaán).⁹ Las figuras históricas surgen no meramente como tipos, sino como individuos cabales. En general, se respeta la cronología. Hay un genuino sentido del fluir del tiempo histórico y de los cambios que ocurren dentro de él. No se representa a Abraham observando las leyes de Moisés. Los editores que periódicamente redactaban las fuentes a su disposición no las emparejaron completamente. Dos relatos esencialmente contradictorios de los orígenes de la monarquía israelita yacen lado a lado hasta hoy en el Libro de Samuel.

Que la historiografía bíblica no es «real» en el sentido moderno es algo demasiado evidente como para requerir un co-

9. Yehezkel Kaufmann, *Toledot ha-'emunah ha-Yisraelit* [Historia de la religión israelita] (2.^a ed.; Jerusalén - Tel Aviv, 1954), 1 (Libro I): 190-194; 2 (Libro I): 378 ss., y con mayor detalle, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, tr. M. Dagut (Jerusalén, 1954), especialmente pp. 46-56.

mentario extenso. Por la misma razón, sin embargo, tampoco sus elementos poéticos o legendarios son «ficciones» en el sentido moderno. Para un pueblo de los tiempos antiguos, éstas eran modos legítimos y a veces inevitables de la percepción y la interpretación históricas.¹⁰ Pero la historiografía bíblica difícilmente es uniforme en cuanto a esto. Las narraciones históricas que abarcan las épocas que van desde el principio de la humanidad hasta la conquista de Canaán, son necesariamente más legendarias; los relatos de la monarquía mucho menos, e incluso dentro de cada segmento hay marcadas variaciones de grado. Esto era de esperarse: los textos históricos de la Biblia, escritos por diferentes autores en diferentes tiempos, también eran, con frecuencia, los productos finales de un largo proceso de transmisión de documentos y tradiciones más antiguos.

No me puedo detener aquí para discutir las etapas por las cuales pasaron tanto las interpretaciones bíblicas de la historia como el hecho real de escribir historia. En términos de nuestro interés, bastante más amplio, una discusión atomizada de tal clase podría incluso revelarse como engañosa. En el siglo II antes de la era común, el *corpus* de los escritos bíblicos estaba ya completo, y su impacto subsecuente sobre la comunidad judía resultaba de su totalidad. El judaísmo posbíblico no heredó una

10. Von Rad ha afirmado, de hecho, el punto esencial: «La poesía histórica era la forma en que Israel, como otros pueblos, se aseguraba de los hechos históricos, es decir, de su ubicación y de su significación. En aquellos tiempos, la poesía era, como una regla, la única forma posible para expresar ideas básicas. No es que simplemente estuviera ahí, junto con la prosa, como si uno la pudiera elegir, como si fuera, por decirlo así, una forma más elevada del discurso, sino que la poesía era lo único que permitía que un pueblo expresara las experiencias con que se había encontrado en el curso de su historia, de tal manera que el pasado se volviera absolutamente presente. En el caso de la leyenda, sabemos ahora que debemos contar con este coeficiente de interpretación. Sin embargo, al pensar en los relatos literarios, que se extienden desde el Hexateuco hasta el Libro Segundo de los Reyes, y que debemos también considerar como poesía, para empezar, tenemos que aprender a entender este coeficiente más claramente en sus rasgos especiales en cualquier relato dado... La comprensión de listas y anales es independiente de los presupuestos de la fe. Pero estos relatos históricos buscan aprobación; se dirigen a aquellos que, al leer las líneas, están preparados para hacer preguntas y recibir respuestas al leer las líneas...» (*Old Testament Theology*, 1: 109).

serie de fuentes y documentos históricos separados, sino lo que se veía como un todo sagrado y orgánico. La lectura completa, a partir del Génesis y hasta las *Crónicas*, ofrecía no sólo un repositorio de ley, sabiduría y fe, sino una narración coherente que pretendía abrazar toda la historia, desde la creación del mundo hasta el siglo V antes de la era común, y, en los libros proféticos, también una profunda interpretación de esa historia. Con el Libro de Daniel, el último de los libros bíblicos en cuanto a su composición real, se incorpora también una exposición apocalíptica de la historia universal, la cual habría de ejercer su propia fascinación particular en los siglos venideros.

Obviamente, podría decirse mucho más acerca del lugar y de la función de la historia en el antiguo Israel, pero he preferido omitirlo. Sin embargo, si realmente buscamos entender lo que sucedió más tarde, quizá ya hayamos tocado algo que puede resultar de considerable ayuda, y por ello debería reformularse explícitamente. Hemos aprendido, en efecto, que de ninguna manera deben considerarse equivalentes el significado en la historia, el recuerdo del pasado y el escribir historia. En la Biblia, sin duda, los tres elementos están ligados, se yuxtaponen en puntos críticos y, en general, se mantienen unidos en una red de relaciones delicadas y recíprocas. En el judaísmo posbíblico, como veremos, se separan. Incluso en la Biblia, sin embargo, la historiografía no es más que una de las expresiones de la conciencia de que la historia es significativa y de la necesidad de recordar, y ni el significado ni el recuerdo dependen en último término de ella. El significado de la historia se explora en forma más directa y más profunda en los profetas que en las narraciones históricas reales,¹¹ la memo-

11. La relación entre ambos sigue siendo un problema. Como reflejo de una presunción muy extendida, Momigliano escribe: «El historiador hebreo nunca pretendió ser un profeta. Nunca dijo "el espíritu del Señor está sobre mí". No obstante, las páginas de los libros históricos de la Biblia están llenos de profetas que interpretan los acontecimientos porque saben lo que fue, lo que es y lo que será. Por implicación, el historiador se subordina al profeta; deriva sus valores de él» (*Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 195). Sin embargo, es sorpren-

ria colectiva se transmite más activamente a través del ritual que a través de la crónica. Por el contrario, en Israel, al igual que en Grecia, la historiografía podía estar impulsada por otras necesidades y consideraciones. Había otros géneros, más mundanos, de escritura histórica, aparentemente muy poco relacionados con la búsqueda de significados trascendentes.¹² Del mismo Manasés que hizo lo que era el mal a los ojos del Señor, leemos, como de otros monarcas, que el resto de sus actos están escritos «en los libros de las crónicas de los reyes de Judá». Significativamente quizá, hace mucho que esas crónicas reales están perdidas para nosotros.

Si Josué, Samuel, Reyes y los otros libros históricos de la Biblia estaban destinados a sobrevivir, es porque les sucedió algo verdaderamente extraordinario. Se habían convertido en parte de una antología autorizada de escritos sagrados cuya canonización final tuvo lugar en Yavneh, en Palestina, alrededor del año 100 de la era común, unos treinta años después de la destrucción del Segundo Templo por los romanos. Con la clausura del canon bíblico por los rabinos en Yavneh, los libros históricos bíblicos, así como las narraciones, fueron dotados de una inmortalidad a la cual ningún historiador subsecuente podría aspirar y que fue negada a ciertas obras históricas que ya existían. La historiografía judía del período helénístico, incluso obras como los primeros tres libros de los Macabeos, se dejó a un lado para ser preservada, en parte, por la

dente que, con la sola excepción de Isaías, ninguno de los profetas clásicos sea mencionado alguna vez por los historiadores bíblicos. De manera más significativa, a través de toda la literatura histórica, desde el Deuteronomio hasta el Libro Segundo de los Reyes, la catástrofe nacional siempre estuvo relacionada con pecados religiosos y de culto, y no, como era el mensaje primario de la profecía clásica a partir de Amós, con males sociales y morales. Véase Kaufmann, *Toledot*, I (1): 25-31. La visión de Kaufmann de que la historiografía y la profecía hebreas representan desarrollos independientes que surgen de un terreno común en el monoteísmo israelita, me parece esencialmente correcta.

12. E.g., obras perdidas tales como el «Libro de los Hechos de Salomón» (I Reyes 11: 41) y los libros de las «Crónicas» de los reyes de Judá y de Israel (I Reyes 1: 18 y 14: 19, respectivamente; citados frecuentemente después).

iglesia cristiana, pero no fue accesible para los mismos judíos hasta los tiempos modernos.¹³

Lo que se incluyó en el canon bíblico establecía, por decirlo de algún modo, un contrato constantemente renovable con la vida, y debemos tratar de saborear algo de lo que esto ha significado. Por primera vez, la historia de un pueblo llegó a ser parte de su sagrada escritura. Las narraciones del Pentateuco, que llevaban el registro histórico hasta la víspera de la conquista de Canaán, se leían en voz alta en la sinagoga, junto con la lección semanal de los profetas, de principio a fin. La lectura pública se completaba trienalmente en Palestina, anualmente en Babilonia (como se acostumbra hoy), e inmediatamente comenzaba de nuevo la lectura.¹⁴ Cada generación de escribas debía copiar y transmitir los textos históricos con el cuidado reverente que sólo lo sagrado puede demandar. Una ininterrumpida cadena de eruditos surgiría más tarde para explicar lo que había sido registrado mucho tiempo antes, en un pasado en constante retroceso. Con la gradual democratización de la erudición judía, tanto los relatos de las antiguas crónicas como las interpretaciones de los profetas muertos hacía mucho tiempo, se convertirían en el patrimonio no de una minoría, sino del pueblo en general.

Para muchos, por consiguiente, lo más destacado parece ser que, después de la clausura del canon bíblico, los judíos hayan dejado virtualmente de escribir historia. Josefo Flavio marca el momento crítico. Escribiendo en un exilio romano

13. Sobre los escritos históricos judíos de la época helenística, de los cuales, con la única excepción de los Libros I-III de los Macabeos, sobreviven sólo fragmentos citados, véase E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, 1901-1911), 3: 468-497; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1949), pp. 200-206; Y. Gutman, *Ha-sifrut ha-Yehudit ha-Hellenistit* [Literatura judeo-helenística], 1 (Jerusalén, 1958): 132-139, y 2 (Jerusalén, 1963): 73-143.

14. Debería reconocerse que esta lectura pública de las Escrituras, fija y perpetua, tuvo dos consecuencias simultáneas. La repetición ritualizada de las lecturas, sea anual o trienal, dotaba de una cierta cualidad cíclica incluso a las narraciones históricas. Regreso a este punto en el segundo capítulo.

nada incómodo, después de la destrucción del Segundo Templo, en algún momento entre 75 y 79 de la era común, Josefo publicó su relato de la *Guerra judía* contra Roma y continuó con un elaborado resumen de la historia de su pueblo en las *Antigüedades judías*. La segunda obra fue publicada en 93/94, esto es, menos de una década antes de que los rabinos celebraran su concilio en Yavneh. Por coincidencia, los dos acontecimientos fueron casi contemporáneos. En retrospectiva, sin embargo, sabemos que, dentro de la comunidad judía, el futuro pertenecía a los rabinos, no a Josefo. Entre los judíos, no sólo no sobrevivieron sus obras, sino que pasarían casi quince siglos antes de que otro judío se llamara a sí mismo historiador.¹⁵ Es como si hubiera cesado abruptamente el impulso para la historiografía.

Con seguridad, cuando nos alejamos de la Biblia hacia la literatura clásica rabínica, sea el Talmud o el Midrash, parece que nos encontramos en un terreno diferente y no familiar en lo que respecta a la historia. Donde la Biblia, con restricción austera, ha dicho poco o nada de Dios antes de la creación del mundo que conocemos, aquí encontramos la creación y destrucción periódica de mundos anteriores al nuestro.¹⁶ Los motivos mitológicos de las victorias divinas sobre monstruos primigenios, propios del Cercano Oriente antiguo, de los cuales sólo vestigios débiles y rudimentarios se preservan en la Biblia, vuelven a imponerse de repente, más vívida y elaboradamente que antes.¹⁷ Sin duda, todos los acontecimientos y personajes históricos de la Biblia están presentes en la *Hagadah* rabínica; de hecho, los rabinos dicen mucho más acerca de ellos que la

15. Me refiero a Joseph ben Joshua Ha-Kohen de Aviñón, sobre el cual véase el tercer capítulo.

16. Véase *Bereshit Rabbah* 3: 5 y 9: 2 (ed. J. Theodor y Ch. Albeck [reimpr. Jerusalén, 1965], 1: 23, 68 y los pasajes paralelos ahí citados).

17. En la Biblia, véase, por ejemplo, Is. 27: 1, 51: 9; Ps. 74: 13-14, 89: 11; Job 9: 13, 26: 12-13. En contraste, dentro de la literatura rabínica, TB *Baba Bathra* 74b; *Shenot Rabbah* 15: 22; *Bamidbar Rabbah* 18: 22, 21: 18; *Tanhuma Hukkat* 1. Cf. también TB *Hagigah* 12a.

Biblia misma. Guiados con frecuencia por una misteriosa perspicacia para las discrepancias, los problemas y los matices, los rabinos amplificaron las narraciones bíblicas con una sensibilidad notable. El amplio rango de la *Hagadah* rabínica basada en la Biblia, ha encantado a los poetas e intrigado a los antropólogos, folcloristas, teólogos y filósofos. Incluso un crítico moderno, erudito de la Biblia, encontrará con frecuencia que, detrás de un *midrash* particular yace un tema genuino del texto bíblico, sea lingüístico o sustancial, del cual él mismo no estaba previamente consciente. Pero la fascinación y la importancia de la literatura rabínica no están aquí en discusión. Es el historiador dentro de nosotros el que protesta, y reconocemos algunas de las razones para nuestra frustración. A diferencia de los escritores bíblicos, parece que los rabinos juegan con el Tiempo como con un acordeón, expandiéndolo y plegándolo a voluntad. Donde la especificidad histórica marca las narraciones bíblicas, ese agudo sentido bíblico del tiempo y del lugar cede aquí, con frecuencia, a un anacronismo desenfadado y aparentemente inconsciente. En el mundo de la *Hagadah*, Adán puede instruir a su hijo Set en la *Torah*, Sem y Éber establecen una casa de estudio, los patriarcas instituyen los tres servicios de oración de la liturgia normativa judía, Og, rey de Bashan, está presente en la circuncisión de Isaac, y Noé profetiza la traducción de la Biblia al griego.

Sin duda hay algo muy convincente en esa amplia porción del universo rabínico, en el cual las barreras ordinarias del tiempo pueden ser ignoradas y todas las épocas están situadas en un diálogo siempre fluido de unas con otras. Claramente, sin embargo, algo más de lo que consideramos vital se ha perdido también en el curso de esta metamorfosis, y no necesitamos buscar muy lejos para saber lo que es. La historia del período bíblico está presente en la Biblia misma. Indudablemente, la reconstrucción de esa historia a través de la erudición crítica moderna, respaldada por la arqueología y la recuperación de las lenguas y las literaturas del Cercano Oriente antiguo, nos ofrece ahora una comprensión más con-

textual de lo que era posible anteriormente, y a veces puede divergir agudamente de los relatos y las interpretaciones de los propios escritores bíblicos. Pero el registro bíblico es, al menos, lo suficientemente histórico como para servir al erudito moderno de un constante punto de partida y referencia para sus investigaciones. Por el contrario, tal reconstrucción no sería posible si tuviéramos que depender no de la Biblia, sino de las fuentes rabínicas que «vuelven a contar» la historia bíblica. Esto sería así incluso si todo lo que los rabinos contaron estuviera ligado y arreglado dentro de una narración continua, paralela a la secuencia bíblica, como en las prodigiosas *Legends of the Jews* de Ginzberg.¹⁸

Más serio e importante es el hecho de que la historia del período talmúdico mismo no puede deducirse a partir de su propia vasta literatura. Los acontecimientos históricos de primer orden o no están registrados en lo absoluto, o están mencionados de una manera tan legendaria o fragmentaria que con frecuencia impiden incluso una recuperación elemental de lo que ocurrió.¹⁹

Todo esto plantea dos cuestiones distintas. Una concierne a lo que los rabinos lograron realmente, la otra, a lo que ellos no se pusieron a hacer.

18. Louis Ginzberg, *The legends of the Jews*, 7 vols. (Filadelfia, 1909-1938).

19. El problema se comenzó a reconocer a finales del siglo XIX. Así, por ejemplo, Israel Lévi pudo escribir: «Que de mal se sont donné les savants, depuis Krochmal jusqu'à notre regretté maître Joseph Derenbourg, pour découvrir dans les sources talmudiques des reinseignements sur l'histoire juive avant l'ère chrétienne, et que restera-t-il un jour de ce labeur prodigieux! Quand on reprend froidement tous ces textes sur lesquels on a cru pouvoir edifier des constructions historiques, on est tout surpris d'en reconnaître la fragilité; ce sont tres souvent de simples *aggadot*, des anecdotes imaginées de toutes pièces en vue de l'edification ou même de l'amusement des lecteurs...» («Les sources talmudiques de l'histoire juive», *REJ*, 35 (1897): 213. Para una visión más amplia de estos temas, véase J. Neusner, «The Religious Uses of History: Judaism in First Century A.D. Palestine and Third Century Babylonia», *History and Theory*, 5 (1966): 154. Específicamente estructurado en torno a las respuestas rabínicas ante la destrucción del Segundo Templo y el auge de los Sasánidas, el ensayo de Neusner formula y aclara algunos problemas centrales en la actitud rabínica hacia la historia en general.

Es a la vez injusto y engañoso cargar con la exigencia de historicidad a las transmuciones de las personalidades y acontecimientos bíblicos que suceden en la *Hagadah* rabínica, exigencia que es irrelevante para su naturaleza y su propósito. La literatura rabínica clásica nunca fue considerada como historiografía, ni siquiera en el sentido bíblico, y mucho menos en el moderno, y no puede entenderse a través de cánones de crítica apropiados sólo a la historia. El anacronismo, por ejemplo, que puede ser un defecto serio al escribir historia, es un rasgo legítimo de otros géneros no históricos. No hay mayor motivo para exigir a la *Hagadah* rabínica que se ajuste estrictamente al registro bíblico, que para tratar de quitar sus disfraces florentinos a las figuras bíblicas de la pintura renacentista, o reprochar a MacLeish por presentar a Job como *J.B.* ante un auditorio del siglo XX. Los rabinos no se propusieron escribir una historia del período bíblico: ya la poseían. En cambio, estuvieron absortos en una exploración continua del significado de la historia que se les había legado, luchando por interpretarla en términos vivos para su propia generación y para las siguientes.²⁰ Tal como, en su exposición de la ley bíblica, expusieron la *lex talionis* como un principio de compensación monetaria más bien que un «ojo por ojo» más histórico, no se contentaron con patriarcas y reyes meramente históricos, dotados de los rasgos obsoletos de un pasado muerto. Esto no significa necesariamente que estuvieran privados de todo sentido de la perspectiva histórica. Con seguridad no eran ingenuos. Sin tener un término para ello, ocasionalmente se muestran muy capaces de reconocer un anacronismo en cuanto tal,²¹ pero también pudieron sostener y reconciliar, de

20. El intento más valioso de analizar la comprensión rabínica de la historia en sus propios términos, más que juzgarla por patrones ajenos, es todavía la obra de N.N. Glatzer, *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten* (Berlín, 1933).

21. E.g., *Bereshit Rabbah* 46: 4: «El rabí Huna declaró, en el nombre de Bar Kappara: Abraham se sentó y dedujo una *gezerah shavah* [i.e. una analogía entre dos leyes basada en una congruencia verbal: uno de los modos lógicos de la hermenéutica rabínica]... El rabí Hanina bar Pazi le dijo: "Y entonces, ¿ya tenía Abra-

alguna manera, las contradicciones históricas que nosotros, por esa misma razón, encontramos intolerables. No conozco un ejemplo más convincente de la fusión de ambas tendencias que lo que se revela en esta notable *Hagadah* talmúdica:

El rabí Judá dijo en el nombre de Rab: Cuando Moisés ascendió a lo alto (para recibir la *Torah*), encontró al Santo, bendito sea, ocupado en poner *taggin* [adornos en forma de corona] a las letras. Moisés dijo: «Señor del Universo, ¿quién detiene Tu mano?» [esto es, ¿hay algo que falte en la *Torah* para que estos ornamentos sean necesarios?]. Él replicó: «Se levantará un hombre al final de muchas generaciones, Akiba ben Joseph de nombre, que explicará, sobre cada título, montones y montones de leyes». «Señor del Universo —dijo Moisés—, permíteme verlo.» Él replicó: «Date vuelta».

Moisés fue [a la academia del rabí Akiba] y se sentó ocho filas atrás [de los discípulos de Akiba]. Al no poder seguir sus argumentos, se sintió incómodo, pero cuando llegaron a cierto tema, y los discípulos dijeron al maestro: «¿De dónde sabes esto?», y éste replicó: «Es una ley dada a Moisés en el Sinaí», se consoló.²²

Que la totalidad de la Ley, no sólo la ley escrita (*torah she-bi-kebab*) sino también la ley oral (*torah she-be'al peh*), ya había sido revelada a Moisés en el Sinaí, era un axioma de la creencia rabínica;²³ sin embargo, si Moisés fuera transportado a una salón de clases del siglo II, difícilmente entendería las discusiones legales. En el mundo de la *Hagadah*, ambas proposiciones pueden coexistir en un equilibrio significativo sin parecer anómalas o ilógicas. De manera similar, elementos de la historia bíbli-

ham *gezerot shavot?*». Véase también *ibid.* 63: 7 [después de que se había argumentado, sobre la base de Gen. 25: 22, que Rebeca iba a casas de estudio]: «Y entonces, ¿ya había sinagogas y casas de estudio en aquellos días?».

22. TB *Menahot* 29b (la cursiva es mía).

23. La formulación en TP *Pe'ah* 17: 1 es aquí particularmente oportuna: «Todo lo que un discípulo maduro expondrá ante su maestro, ya ha sido dicho a Moisés en el Sinaí».

ca pueden ser proyectados a dimensiones legendarias sin el menor indicio de que el pasado o la Biblia se hayan visto comprometidos por ello. El registro histórico permanece intacto dentro de un texto bíblico inviolado al que, en una oscilación perpetua, la imaginación de la *Hagadah* debe siempre retornar antes de su siguiente vuelo. Mientras tanto, sin embargo, cualquier acontecimiento puede ser contado de nuevo y reinterpretado, a veces simultáneamente, de varias maneras diferentes. Evidentemente, por esa misma razón, las suposiciones y la hermenéutica de los rabinos fueron con frecuencia antitéticas a las del historiador, y generalmente alejadas de las nuestras, aunque no seamos historiadores,²⁴ pero eran apropiadas a su búsqueda particular, la cual está igualmente alejada de la nuestra.

Un problema de una clase muy diferente se plantea en relación con la magra atención que se da en la literatura rabínica a los acontecimientos posbíblicos. Si bien podemos aceptar las transfiguraciones hagádicas de la historia bíblica como formas del comentario y la interpretación, aún podemos preguntarnos, al menos tentativamente, por qué los rabinos no consideraron apropiado intervenir para continuar allí donde la historia bíblica se suspendía repentinamente.

Porque el hecho es que los rabinos ni escribieron historia posbíblica ni hicieron un esfuerzo especial para preservar lo que deben haber conocido del curso de los acontecimientos históricos en las épocas que los precedieron inmediatamente o de los de su propio tiempo. Las dos obras solitarias que con frecuencia se sacan a relucir para demostrar lo contrario no nece-

24. Intentos significativos por descubrir las estructuras latentes del pensamiento rabínico se encontrarán en las obras *Organic Thinking* (Nueva York, 1938) y *The Rabbinic Mind* (Nueva York, 1952), de M. Kadushin. Para los procesos de interpretación hagádica en particular, la obra más valiosa y comprensiva es la de Y. Heinemann, *Darkey ha-'aggadah* [Los métodos de la *Hagadah*] (Jerusalén, 1949; 2.ª ed. 1954). Las sorprendentes similitudes entre ciertas reglas hermenéuticas de los rabinos al interpretar la Biblia y las de los gramáticos alejandrinos al interpretar a Homero y a Hesfodo, fueron destacadas por S. Lieberman en su *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York, 1959); véanse las pp. 47-82, «Interpretación rabínica de la Escritura».

sitan demorarnos demasiado. *Megillat Ta'anit*, el llamado «Rollo del Ayuno», no es un intento de historiografía, sino un conciso calendario de treinta y cinco días de media fiesta, que se origina en el período asmoneo y que conmemora diversos acontecimientos históricos, la mayoría de ellos conectados con las guerras macabeas.²⁵ Un calendario de esa clase se preservó puramente por sus consecuencias rituales prácticas, ya que, en los días que enumera, no se debía declarar un ayuno público (de aquí su curioso título) ni guardar duelo por los muertos. Significativamente, anota el día del mes en que sucedieron los acontecimientos, pero no el año. En el mejor de los casos, sólo la otra obra, el *Seder 'Olam (Orden del Mundo)*,²⁶ atribuido a José Ben Halaftha, rabino palestino del siglo II, puede merecer la calificación de registro histórico de tipo rudimentario, pero incluso así queda como la excepción que confirma la regla. Es, en esencia, una árida cronología de personajes y acontecimientos desde Adán hasta Alejandro el Grande, que apenas se detiene para respirar mientras pone implacablemente en lista su sucesión de nombres y años. Aparte de esto, los intentos de algunos eruditos por encontrar huellas de historiografía en el período talmúdico reflejan meramente una proyección fuera de lugar de sus propios intereses con respecto a un pasado que les disgusta.²⁷

25. El texto original en arameo, junto con los esolios hebreos, mucho más tardíos, ha sido editado varias veces. Véase A. Neubauer, *MJC*, 2: 3-25; S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods* (Filadelfia, 1922); H. Lichtenstein, «Die Fastenrolle: Untersuchung zur Jüdisch-Hellenistischen Gschichte», *HUCA*, 8-9 (1931-1932): 257-351 (el estudio fundamental), y más recientemente, B.Z. Lurie, *Megillat Ta'anit*, con introducción y comentario en hebreo (Jerusalén, 1964). Sin que ello nos sorprenda, aunque el objetivo de Lurie es examinar la obra como una *fuentes* histórica para el período asmoneo, él la caracteriza como «única en su forma en nuestra *literatura histórica antigua*» (p. 9; la cursiva es mía).

26. Designado convencionalmente como *Seder 'Olam Rabba* [El Mayor Orden del Mundo] sólo para distinguirlo del llamado *Seder 'Olam Zuta*, u «Orden Menor», que es una obra geónica posterior. El texto fue editado por Neubauer, *MJC*, 2: 26-67, y por B. Ratner (Vilna 1897). Una edición con traducción al alemán, publicada por A. Marx (Berlín, 1903) cubre solamente los primeros diez capítulos y nunca se terminó.

27. Un ejemplo extremo y relativamente reciente de esto puede encontrarse en

¿Significa esto, como se alega con frecuencia, que los rabinos ya no se interesaban por la historia? Seguramente no. La profecía había cesado, pero los rabinos se veían a sí mismos como herederos de los profetas, y esto era apropiado, porque habían asimilado completamente la visión del mundo profética y la habían hecho suya.²⁸ Para ellos, la historia no era menos significativa, su Dios, no menos el árbitro último de los destinos históricos, su esperanza mesiánica, no menos ferviente y absoluta. Pero donde los profetas mismos habían armonizado la interpretación de acontecimientos históricos contemporáneos, los rabinos más bien guardan silencio acerca de los acontecimientos de su propio tiempo. En la literatura talmúdica y midráshica, hay muchas interpretaciones del significado de la historia, pero poco deseo de registrar acontecimientos comunes. Este interés característico por las configuraciones mayores de la historia, acompañado de indiferencia con respecto a sus particularidades concretas, merece alguna explicación.

Lo expondremos tan sencillamente como sea posible. Si los rabinos, hombres sabios que habían heredado una poderosa tradición histórica, ya no estaban interesados en la historia mundana, esto indica simplemente que no sentían necesidad de cultivarla. Tal vez ya sabían de la historia lo que necesitaban saber. Tal vez incluso se cuidaban de ello.

Para los rabinos, la Biblia no sólo era un repositorio de la historia pasada, sino un patrón revelado de la totalidad de la

B. Dinur, «Ha-fragmentim ha-histori'im be-sifrut ha-Talmud u-ba'ayot ha-heker bahem» [Fragmentos historiográficos en la literatura talmúdica y los problemas de su investigación], en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (1969) (Jerusalén, 1972), vol. 2 [sección hebrea], pp. 137-146, con resumen en inglés [sección inglesa], pp. 251-252.

28. «Desde las muertes de Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo ha dejado de actuar en Israel» (Tosefta *Sotah* 13; TB *Sotah* 48b, *Yoma* 9b, *Sanhedrin* 11a). Cf. *Seder 'Olam Rabbah*, cap. 30 (ed. Neubauer, p. 65): «Y el velludo macho cabrío es el rey de Grecia [Dn. 7: 21], es decir, Alejandro de Macedonia. Hasta este momento, los profetas profetizaban a través del Espíritu Santo; después de ese momento, inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios». Tal es, al menos, el esquema aceptado. En realidad, permaneció otro tipo de «profecía», cristalizado en la literatura apocalíptica.

historia, y ellos habían aprendido muy bien sus escrituras. Sabían que la historia tiene un propósito: el establecimiento del reino de Dios en la tierra, y que el pueblo judío tenía un papel central que desempeñar en el proceso. Estaban convencidos de que la alianza entre Dios e Israel era eterna, aunque los judíos se hubieran rebelado con frecuencia y hubieran sufrido las consecuencias. Por encima de todo, habían aprendido de la Biblia que el verdadero pulso de la historia con frecuencia late debajo de sus superficies manifiestas; que hay una historia invisible más real de lo que el mundo, engañado por los ritmos estridentemente superficiales del poder, podría reconocer. Asiria había sido el instrumento de la ira divina contra Israel, aunque Asiria no se hubiera dado cuenta de ello en ese momento. Jerusalén había caído ante Nabucodonosor, no por el poder de Babilonia, sino por las transgresiones de Jerusalén y porque Dios había permitido que cayera. Más que ir contra el triunfalismo que era la sabiduría histórica de las naciones, ahí asomaba, como en silenciosa reprensión, la figura del Siervo Sufriente de Isaías 53.

Irónicamente, la ausencia misma de escritura histórica entre los rabinos puede haberse debido, en gran medida, al hecho de estar total e incondicionalmente absortos en la interpretación bíblica de la historia. En conjunto, el registro bíblico parecía capaz de iluminar cualquier contingencia histórica posterior. No se tenía que forjar ninguna concepción fundamentalmente nueva para acomodarla a Roma, ni, en todo caso, a ninguno de los otros imperios mundiales que surgirían subsecuentemente. La catástrofe del año 70 de la era común se debió, como la del 586 antes de la era común, al pecado, aunque los rabinos estuvieran muy conscientes de que la naturaleza del pecado había cambiado y ya no era el de idolatría.²⁹ El triunfo romano, como el de los imperios anteriores, no duraría para siempre:

29. El *locus classicus* es TB *Yoma* 9b: «¿Por qué fue destruido el Primer Templo? A causa de los tres reyes que ahí prevaecían: la idolatría, la inmoralidad, el

El rabí Nahman abrió su discurso con el texto: *Por tanto, no temas, oh Jacob, siervo mío* [Jr. 30: 10]. Éste habla del propio Jacob, de quien está escrito: *Y tuvo un sueño, y vio una escalera apoyada en la tierra [...] y vio a los ángeles de Dios que subían y bajaban por ella* [Gn. 28: 12]. Estos ángeles, explicó el rabí Samuel ben Nahman, eran los Príncipes guardianes de las naciones del mundo. Porque el rabí Samuel ben Nahman dijo: «Este versículo nos enseña que el Santo, bendito sea, mostró a nuestro padre Jacob al Príncipe de Babilonia subiendo setenta peldaños de la escalera, al Príncipe de Media, cincuenta y dos peldaños; al Príncipe de Grecia, ciento ochenta, mientras que el Príncipe de Edom [i.e. Roma] subió tantos peldaños que Jacob no supo cuántos. Después de esto, nuestro padre Jacob tuvo miedo. Pensó: “¿Será posible que a éste nunca lo hagan bajar?”». Le dijo el Santo, bendito sea: «*No temas, oh Jacob, siervo mío*, aun si él sube y se sienta junto a Mí, lo haré bajar desde ahí». Por eso está escrito: *Aunque hagas tu nido tan alto como el águila, y aunque lo coloques entre las estrellas, de allí te haré bajar* [Ab. 1: 4].³⁰

La destrucción y la redención están ligadas dialécticamente. Se nos dijo: «En el día en que el Templo haya sido destruido, habrá nacido el Mesías». Si se quisiera saber dónde está él, aquí está una versión:

El rabí Josué ben Leví se encontró a Elfas de pie junto a la entrada de la cueva del rabí Simón bar Yohai... Él le preguntó: «¿Cuándo vendrá el Mesías?». Él replicó: «Ve y pregúntale». «Y, ¿dónde está sentado?» «A la entrada de la ciudad de Roma.» «Y, ¿por qué signo será reconocido?» «Está sentado entre los leprosos pobres. Pero, mientras que ellos desatan sus vendajes todos a la vez y los atan de nuevo todos juntos, él los

derramamiento de sangre... Empero, ¿por qué fue destruido el Segundo Templo, si vemos que en ese tiempo se ocupaban de la *Torah*, de los preceptos y de la práctica de la caridad? Porque entonces prevalecía el odio sin causa.

30. *Vayyikra Rabbah* 29: 2. El número de peldaños significa los años de dominación sobre Israel. El águila se interpreta, apropiadamente, como símbolo de Roma.

desata y los ata cada uno por separado, pensando: "Tal vez seré llamado. Que no sea yo demorado"».

El rabí Josué fue al Mesías y le dijo: «La paz sea contigo, amo y maestro mío». «La paz sea contigo, hijo de Leví», le replicó. Él preguntó: «¿Cuándo vendrás, maestro?». Él respondió: «¡Hoy!».

El rabí Josué regresó a Elías. Éste le preguntó: «¿Qué te dijo él?... Él replicó: «Él me mintió, porque me dijo que vendría hoy, pero no ha venido». Elías contestó: «Esto es lo que él te dijo: —*Hoy, con tal que tú estés atento a su voz* [Ps. 95: 7].³¹

Si, en estas potentes imágenes, la historia de los imperios del mundo es una Escalera de Jacob, y el Mesías se sienta sin que nadie lo note a las puertas de Roma, listo para causar su caída tarde o temprano, entonces los asuntos de Roma pueden parecer intrascendentes y el conocimiento histórico ordinario, superfluo. Si, como declaró el rabí Josué, la llegada del Mesías es contingente con el arrepentimiento y la obediencia de los judíos a Dios, o incluso si, como otros pretenden, tendrá lugar independientemente, según la inescrutable iniciativa de la voluntad divina, queda la cuestión de qué hacer entre tanto. Aquí los rabinos son unánimes. En el intervalo entre la destrucción y la redención, la tarea judía primaria era responder final y completamente al reto bíblico de llegar a ser un pueblo santo. Y eso significaba el estudio y el cumplimiento de la ley escrita y oral, el establecimiento de una sociedad judía basada enteramente en sus preceptos e ideales, y, en lo que concierne al futuro, confianza, paciencia y oración.

Comparada con estos firmes fundamentos, la historia contemporánea debe haber parecido un dominio de arenas movedizas. El pasado bíblico era conocido, el futuro mesiánico estaba asegurado; el tiempo intermedio era oscuro. Entonces, como ahora, la historia no se validaba a sí misma ni

31. TB *Sanhedrin* 98a. Para ulteriores variaciones sobre este tema, véase A. Berger, «Captive at the Gate of Rome: the Story of a Messianic Motif», *PAAJR*, 44 (1977): 1-17.

revelaba su significado inmanentemente. En el período bíblico, el significado de acontecimientos históricos específicos había sido revelado por el ojo interno de la profecía, pero eso ya no era posible. Si bien los rabinos eran los sucesores de los profetas, ellos mismos no pretendían profetizar. Las idas y venidas de los procuradores romanos, los asuntos dinásticos de los emperadores romanos, las guerras y conquistas de los partos y los sasánidas, no parecían producir ideas nuevas o significativas más allá de las ya conocidas. Incluso las tortuosidades de la dinastía asmonea o las intrigas de los herodianos —historia judía, después de todo— no revelaban nada relevante y se pasaron por alto en general.³²

Sólo el activismo mesiánico tenía aún la capacidad de revivir y cautivar la atención sobre los acontecimientos históricos comunes, e incluso llevar a una acción directa en el plano histórico, pero la amarga experiencia desacreditó los intentos por «apresurar el final». Tres tremendas revueltas contra Roma, cada una de ellas con alusiones escatológicas, habían terminado en desastre y desilusión. En el siglo II, nada menos que una autoridad como el rabí Akiba podía saludar a Bar Kojba, el líder militar de la revuelta del 132, como el Mesías. Posteriormente, la tendencia a desanimar y a combatir el activismo mesiánico en cualquier forma, ya anteriormente evidente, llegó a ser una característica dominante del liderazgo rabínico responsable, en las épocas por venir.³³ La fe del judaísmo rabínico

32. Que no hubo una conspiración rabínica para borrar la memoria de la dinastía asmonea, fue argumentado vigorosamente por G. Alon, «Ha-hishkiah ha-'umah va-hakameha 'et ha-Hashmona'im?» [¿Fueron la nación y sus sabios la causa de que se olvidara a los asmoneos?], reimpresso en su *Mehqarim he-toledot Yisrael* [Estudios sobre historia judía] (Jerusalén, 1967), 1: 15-25. Sea como sea, incluso si los rabinos no suprimieron deliberadamente la historia de los asmoneos, queda el hecho de que no hicieron un esfuerzo especial por preservarla o registrarla.

33. Véase el análisis esquemático de A.H. Silver, en *A History of Messianic Speculation in Israel* (reimpr. Boston, 1959), Parte II («Opposition to Messianic Speculation»), pp. 195-239, y especialmente G. Scholem, «Toward an Understanding of the Messianic Idea», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (Nueva York, 1971), pp. 1-36.

en la llegada del Mesías permanecía firme; el tiempo de su llegada dependía sólo del cielo. El rabí Samuel bar Nahmaní declaró: «Malditos sean aquellos que calculan el final, porque dicen que, puesto que ha llegado el tiempo y él no ha venido, nunca vendrá. Más bien, esperad por él, tal como está escrito: "Aunque se demore, esperad por él" ...».³⁴ El escrutinio de acontecimientos históricos superficiales en busca de signos de que el fin del tiempo se aproximaba, permaneció siendo en buena medida el coto de visionarios apocalípticos que, periódicamente, a través de los siglos, seguían aflorando.

En cuanto a los sabios mismos, salvaban lo que sentían que era relevante para ellos, y eso significaba, en realidad, lo que era relevante para la vida diaria religiosa y comunitaria (de aquí también lo «nacional») del pueblo judío. No preservaron la historia política de los asmoneos, pero tomaron nota del conflicto entre los fariseos y Alejandro *Jannaeus*.³⁵ No incorporaron una historia consecutiva del período del Segundo Templo o de su destrucción, pero escribieron cuidadosamente los detalles del servicio del Templo, convencidos de su restauración final.³⁶ Dejan traslucir poco interés en la historia de Roma, pero no olvidarán la persecución bajo el emperador Adriano ni el martirio de los eruditos.³⁷ Es verdad también que pasaron por alto las batallas de los macabeos en favor de la lámpara de aceite que se mantuvo encendida durante ocho días, pero su reconocimiento de este milagro particular no

34. TB *Sanhedrin* 97b.

35. Apenas es necesario añadir que mucho de lo que se relata sobre Alejandro *Jannaeus* en la literatura rabínica no es histórico. Para un examen de las fuentes rabínicas, véase B. Lurie, *Yannai ha-melekh* (Jerusalén, 1960), y su *Mi-Yannai'ad Hurdus* (Jerusalén, 1974), especialmente caps. 14-18.

36. Véase L. Ginzberg, «The Mishnah *Tamid*», *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1 (1919): 33-44, 197-209, 265-295.

37. Por otra parte, es característico que, aunque el martirio de los eruditos judíos a manos de los romanos es ciertamente histórico, las tradiciones son problemáticas y los detalles plenos de ornamentaciones hagádicas. Véase L. Finkelstein, «The Ten Martyrs», *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller* (Nueva York, 1938), pp. 29-55, y cf. S. Lieberman, «The Martyrs of Caesaria», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7 (1939-1944), especialmente las pp. 416 ss.

debería omitirse con ligereza. Sólo la *Hanukah*, nótese, fue una fiesta judía posbíblica, y el milagro, a diferencia de otros, no tenía detrás el peso de la autoridad bíblica. La misma aceptación de un milagro de tal naturaleza fue, por tanto, una reafirmación de la fe en la continua intervención de Dios en la historia. De hecho, bien podemos ponderar la audacia con que los rabinos fijaron la bendición formal de la *Hanukah* de esta manera: «Bendito seas Tú, Oh Señor, nuestro Dios... *que nos has ordenado encender la luz de la Hanukah*». ³⁸

Yo sospecho, sin duda, que muchos modernos preferirían tener a los macabeos y no el milagro. Si esto es así, con seguridad se trata de un problema moderno, y no del de los rabinos. Obviamente, ellos sintieron que tenían toda la historia que querían, y de nada nos servirá ni aplaudirlo ni deplorarlo. Seguir preguntando por qué no escribieron historia posbíblica o, como veremos aún, por qué los judíos medievales escribieron tan poco, recuerda en cierto modo a esos indios «educados» que, occidentalizados bajo los auspicios benevolentes del Rajá británico, se avergüenzan de la ausencia de historiografía en su propia tradición y no se pueden reconciliar con ella.

Nosotros, pienso yo, nos podemos permitir estar menos atribulados. Podemos reconocer serenamente que, en el judaísmo rabínico, que iba a impregnar la vida judía en todo el mundo, la historiografía se detuvo, aunque permaneció la creencia en el significado de la historia. Podemos conceder libremente, además, que mucho de la herencia rabínica (e incluso de la bíblica) inculcó patrones y hábitos de pensamiento

38. Una inquietud persistente por saber cuál era la fuente de autoridad para la bendición, aún se percibe en TB *Shabbat* 23a: «¿Qué bendición se pronuncia? Ésta: "Quien nos santificó por Sus mandamientos y nos ordenó encender la luz de *Hanukah*". Y, ¿cuándo lo ordenó? Rabí Awiya dijo: [Se sigue de que] *tú no te desviarás [de la sentencia que te dicte]* (Deut. 17: 11). Rabí Nahman citó: *Interroga a tu padre y que te cuente, a tus ancianos y que te hablen*» (Deut. 32: 7). Cf. también *Midrash Tehillim*, 22: 10: «Rabí Benjamín bar Jafet enseñaba, en el nombre de Rabi Eleazar: "Como la aurora termina la noche, así todos los milagros terminaron con Esther". Y, ¿qué de *Hanukah*? Hablamos, sin embargo, sólo de los milagros que están registrados en la Escritura».

en las siguientes generaciones que fueron, desde un punto de vista moderno, si no antihistóricas, al menos ahistóricas. Sin embargo, estos factores no inhibieron la transmisión del pasado vital judío de una generación a la siguiente, y el judaísmo ni perdió su nexo con la historia ni su orientación fundamentalmente histórica. La dificultad para captar esta aparente incongruencia radica en una pobreza de lenguaje que nos fuerza, *faute de mieux*, a aplicar el término historia tanto a la clase de pasado que nos concierne, como al de la tradición judía.

Algunas de las diferencias ya han aflorado, otras se harán más claras a medida que prosigamos, porque lo que hemos discutido hasta ahora es sólo una preparación para lo que permanece sin desenmarañar de nuestro amplísimo tema. El siguiente capítulo se enfocará sobre las instancias específicas de cómo funcionaba la memoria judía en la Edad Media. Partiremos de esto para examinar el breve pero significativo renacimiento de la escritura histórica judía en el siglo XVI. Finalmente, organizaremos los recursos acumulados para investigar un fenómeno que todavía persiste entre nosotros: la explosión sin precedentes de la historiografía judía en los tiempos modernos.

LA EDAD MEDIA

Vasos y vehículos de la memoria judía

Una parábola: ¿A qué se parece esto? A un hombre que, al ir viajando por un camino, encontró un lobo y escapó de él, y continuó su viaje relatando el asunto del lobo. Luego encontró a un león y escapó de él, y continuó su camino relatando el asunto del león. Luego encontró una serpiente y escapó de ella, después de lo cual olvidó los dos incidentes previos, y continuó su camino relatando el asunto de la serpiente. Así sucede con Israel. Las últimas tribulaciones le hacen olvidar las anteriores.

—TB *Berajot* 13a

Él, que respondió a nuestro padre Abraham en el monte Moria,
 Él nos responderá, y a todas las comunidades santas,
 y a todos aquellos inmersos en la tristeza y la aflicción,
 y a todos los que están en prisión bajo reyes y príncipes...
 Él, que respondió a Moisés en el Mar Rojo,
 Él nos responderá...
 Él, que respondió a Josué en Gilgal,
 Él nos responderá...
 Él, que respondió a Samuel en Mizpá,
 Él nos responderá...
 Él, que respondió a Elías en el Monte Carmelo
 Él nos responderá...
 Él, que respondió a Jonás en el vientre del pez,
 Él nos responderá...
 Él, que respondió a David y a Salomón en Jerusalén,
 Él nos responderá...

—De la liturgia para un ayuno público
 (basado en *Mishnah Ta'anit* 2:4)

En casi todas las ramas de la literatura judía de la Edad Media encontramos un caudal de pensamientos sobre la posición del pueblo judío en la historia, de ideas de la historia judía, de reflexiones, con frecuencia profundas y a veces desafiantes, sobre el exilio y la redención, pero relativamente poco interés en registrar la continua experiencia histórica de los judíos. Hay mucho sobre el significado de la historia judía; hay poca historiografía. Las interpretaciones de la historia, sean explícitas o veladas, pueden encontrarse en obras de filosofía, en la homilética, la exégesis bíblica, la ley y el misticismo, la mayoría de las veces sin una sola mención de acontecimientos o personalidades históricas reales, y sin intención de referirse a ellas. A la luz de nuestra discusión anterior, esto no debería sorprendernos particularmente.

Ciertamente, algunas obras históricas fueron escritas por judíos medievales, pero fueron pocas. En conjunto, simplemente no constituyeron un fenómeno de la clase que se encuentra entre otros pueblos en medio de los cuales vivieron y crearon los judíos. Ninguna tradición de escritura histórica volvió a surgir después de su interrupción en el período talmúdico, ni tampoco algún género histórico con convenciones aceptadas o continuidad. Las obras históricas que se escribieron aparecieron sólo esporádicamente. En general, la distancia entre ellas, en tiempo y en espacio, es significativa, y largos los períodos de silencio.¹

Sólo en un área bien definida puede uno hablar de un género: la literatura de la llamada «cadena de tradición» de la Ley Oral (*shalshet ha-kabalah*). Tales obras examinaban cronológicamente la transmisión de la ley y la doctrina rabí-

1. H.H. Ben-Sasson pretendió que hubo verdaderas «épocas de creatividad histórica» entre los judíos medievales; véase su «Li-megamot ha-kronografiah ha-Yehudit shel yemey ha-benayim» [Tendencias en la cronografía judía de la edad media], publicado en *Historionim ve-'askolot historiot* [Historiadores y escuelas históricas: Séptima convención de la Sociedad Histórica de Israel] (Jerusalén, 1962), pp. 29-49. Critiqué esta visión en mi artículo «Clio and the Jews», *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume* (= *PAAJR*, 46-47 [1978-1979]), 2 (1980): 615.

nicas, al registrar la secuencia de luminarias que fueron sus portadores a través de las épocas. El propósito era establecer y demostrar una sucesión ininterrumpida de enseñanza y autoridad a partir de la Biblia, a través del *Talmud*, y con frecuencia hasta el tiempo del autor mismo.² Sólo este tipo de historiografía logró legitimidad y encontró su lugar dentro del judaísmo medieval, y sólo aquí puede uno discernir cierta continuidad de esfuerzo, desde la anónima *Orden de los sabios mishnaicos y amoraicos (Seder Tanna'im va-'Amora'im)* del siglo IX, hasta la *Orden de las generaciones (Seder ha-dorot)* de Yehiel Heilprin, del siglo XVIII. Con todas las variaciones que muestran, y a pesar de la importancia que para nosotros tienen hoy como fuentes históricas, las numerosas composiciones de este tipo no provinieron de un deseo de escribir o interpretar la historia del pueblo judío. Su impulso principal radica en otra parte: en la necesidad de refutar a los herejes de adentro y a los adversarios de afuera, que negaban la validez de la Ley Oral; en la necesidad práctica de determinar puntos de jurisprudencia de acuerdo con autoridades anteriores o posteriores, y tal vez también en una curiosidad natural sobre los progresos de la erudición rabínica. Los detalles biográficos relativos a los rabinos, que eran los eslabones de la cadena de la tradición, son, en el mejor de los casos, pocos en su mayoría, y los acontecimientos históricos, cuando son mencionados, se despliegan casi arbitrariamente.

Yo sospecho que los judíos medievales con frecuencia sabían más historia de la que decidieron o se preocuparon por registrar, y hay evidencia indirecta de que, en efecto, éste era el caso. Por ejemplo, *Igeret Rab Sherira Gaon*, la famosa *Epístola*

2. Sobre las historias de tradición judías y sus paralelos musulmanes, véase la introducción de G.D. Cohen a su edición crítica y su traducción al inglés de la obra de Abraham Ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah: el libro de la tradición* (Filadelfia, 1967), pp. 50-57. La «cadena de tradición» clásica ha de encontrarse, por supuesto, en el primer capítulo de la *Mishnah Abot*. Para secuencias griegas similares y su posible influencia, véase E. Birkman, «La chaîne de la tradition pharisienne», *Revue Biblique*, 59 (1952), 44-54.

de Serira, quien era el director de la academia babilonia en Pumbedita, del siglo X, no se compuso por una necesidad interna del autor, sino en respuesta a una pregunta enviada a él por Qairouan, en el norte de África, sobre cómo se había formado el *corpus* de la literatura talmúdica.³ La respuesta de Serira, que también incorporaba una historia del período geónico del cual aún es ésta nuestra fuente primaria, no se hubiera escrito si no hubiera sido por la pregunta de los hombres de Qairouan. De manera similar, la *Epístola a Yemen* (*Igeret Teman*) contiene una breve historia de cuatro movimientos mesiánicos judíos.⁴ Si no fuera por el hecho de que un Mesías contemporáneo se había levantado en Yemen, y que en la crisis consecuente, los judíos yemenitas le pidieron a Maimónides su opinión y consejo, no tendríamos manera de saber que él tenía aún disponible esta información histórica.

No hay duda de que la falta de interés que muestran los judíos medievales por la escritura histórica puede atribuirse, en alguna medida, al impacto del judaísmo talmúdico, la infraestructura de toda la vida y la creatividad judías. Sin embargo, mientras que el carácter ahistórico del pensar rabínico puede haber desempeñado un papel en esto, el simple hecho de que los rabinos del *Talmud* no hayan escrito obras históricas no puede explicar completamente lo que sucedió en las generaciones posteriores. La comunidad judía medieval creó brillantes obras en muchos campos que nunca se habían cultivado antes. Estimulados por el contacto cercano con la cultura árabe, los judíos iluminaron nuevas sendas en filosofía, ciencia, lingüística, poesía hebrea secular y métrica, ninguna de las cuales tenía precedentes en el período talmúdico. Sólo en historiografía, campo en que sobresalió la civilización islámica y en el cual forjó una tradición importante, no se lo-

3. Véase la introducción a la *Iggeret* de Serira, ed. B.M. Lewin (Haifa, 1921; reimpr. Jerusalén, 1972), pp. 5-6.

4. Maimónides, *Epístola a Yemen*, texto judeo-arábigo y tres traducciones medievales al hebreo, ed. A.S. Halkin, tr. al inglés de B. Cohen (Nueva York, 1952), pp. xviii-xx.

gró que se diera una interacción similar. En el siglo XII, Maimónides, profundamente influido por la filosofía musulmana, sólo expresó desprecio por las obras históricas musulmanas y, como es bien conocido, consideraba la lectura de la historia profana, una «pérdida de tiempo». ⁵

La ausencia de una historiografía judía no pasó enteramente inadvertida. Más o menos una generación antes de Maimónides, el poeta hebreo español Moisés Ibn Ezra se había quejado de la «indolencia», e incluso del «pecado» judío, por el desprecio de las generaciones anteriores tanto por la lengua hebrea como por la escritura de la historia:

[...] y ellos no lograron pulir su lengua para escribir sus crónicas y recordar sus historias y tradiciones. Habría sido apropiado que no ignoraran y despreciaran tales temas. Mirad... todas las otras naciones se han aplicado en escribir sus historias y sobresalir en ellas... ⁶

Con todo, mientras el desprecio de la lengua hebrea ya había sido más que rectificado por los logros lingüísticos y poéticos de la Edad de Oro de la comunidad judía española, virtualmente nada había cambiado con respecto a la escritura

5. Maimónides, *Comentario a la Mishnah Sanhedrin*, 10: 1. Cf. *Guía de los peregrinos (Moreh Nebukhini)*, 1, 1, tr. S. Pines (Chicago, 1963), 1: 24. En la introducción al comentario de la *Mishnah*, incluso habla con cierto desprecio respecto a la importancia de la propia cadena de tradición, que «no tiene gran utilidad para la creencia en el Señor», pero que puede ser estudiada por alguien «que desee completar el estudio de la *Mishnah*». Sobre Maimónides y la historiografía árabe, véase S.W. Baron, «The Historical Outlook of Maimonides», *PAAJR*, 6 (1935), reimpresso en su *History and Jewish Historians* (Filadelfia, 1964), especialmente las pp. 110-114. Sin embargo, Maimónides tenía sus propios intereses y sensibilidades históricos. Para la significación y el impacto de su tendencia a «historizar» ciertas leyes bíblicas como si hubieran sido ordenadas para alejar a los antiguos israelitas de las prácticas paganas («sabeos») de su época, véase A. Funkenstein, «Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Maimonides und Thomas von Aquin», *Viator*, 1 (1970): 147-178; cf. también I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (New Haven, 1980), pp. 220-228, 389 ss.

6. Moisés Ibn Ezra, *Kitab al-Muhadara wal-Mudhakara*, ed. con traducción al hebreo por A.S. Halkin (Jerusalén, 1975), pp. 50-51.

de la historia. De hecho, Ibn Ezra parece haber sido el único en expresar algún interés por ella. Nadie más iba a articular una queja similar, al menos hasta el principio del siglo XVI, cuando Salomón Ibn Verga, que había crecido en la España cristiana, concluía el tercer capítulo de su *Shebet Yehudah* con estas palabras:

Así se encuentra en las crónicas de los reyes de Persia, que fueron traídas al rey de España, de acuerdo con la costumbre de los cristianos, porque ellos buscan saber las cosas que pasaron antiguamente, a fin de tomar consejo de ellas, y esto a causa de su distinción e ilustración.⁷

Significativamente, para Ibn Verga es una costumbre cristiana leer crónicas históricas, y hay aquí un indicio de envidia que, al mismo tiempo, es una crítica implícita contra sus compañeros judíos. Debo hacer énfasis, sin embargo, en que he citado tanto a Ibn Ezra como a Ibn Verga a fin de establecer un hecho, y no porque comparta su juicio. Da la casualidad de que no estoy entre aquellos que, incluso ahora, culpan a la comunidad judía medieval por escribir relativamente poca historia. Lejos de indicar una brecha o un defecto en su civilización, ello más bien refleja una autosuficiencia que la nuestra ya no posee.

No obstante, se produjeron algunos escritos históricos,⁸ además de aquellas obras que tratan directamente con la cadena de tradición, y éstos revelan una característica dominante y sorprendente: en lo que toca a los acontecimientos históricos, o se detienen en el distante y antiguo pasado, hasta la destrucción del Segundo Templo, o describen algo del pa-

7. Salomón Ibn Verga, *Shebet Yehudah*, ed. A. Shohat, intr. por Y. Baer (Jerusalén, 1947), p. 21.

8. Para obras semejantes, hasta el siglo XIII, véase el análisis de S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (2.^a ed. rev.: Nueva York, 1952), 6: 188-234. (La discusión se coloca adecuadamente dentro de un capítulo titulado «Homilies and Histories»).

sado más reciente, sea la última persecución o la última liberación. Hay muy poco o ningún interés en lo que ocurrió durante los largos siglos intermedios.

Deberíamos, por ello, distinguir entre varios «pasados» y no engañarnos al pensar que los judíos medievales sentían el pasado entero como algo que no tenía consecuencias en el presente. El pasado relevante, sin embargo, a diferencia del que podía haberse experimentado directa y personalmente, era claramente el pasado remoto. Lo pasado hacía mucho tiempo había determinado lo ocurrido desde entonces, e incluso proporcionaba las explicaciones fundamentales de lo que aún estaba sucediendo.

Con esto en mente, tal vez podamos entender por qué ese único libro, la historia hebrea del período del Segundo Templo conocido como *Yosipon*,⁹ aparece, a los ojos de la comunidad judía medieval, como la única crónica posbíblica realmente importante. Aparte de la Biblia misma, ésta fue la única obra disponible que ofrecía una detallada narración de acontecimientos antiguos en el fatal período cuyas repercusiones se extendieron, en el sentir de aquellos hombres, a todas las generaciones subsecuentes. Cuando Judá Mosconi, en el siglo XIII, enumeró las muchas virtudes del libro, escribió: «Porque en él podemos leer las hazañas de nuestros antepasados, a causa de cuyos pecados la ciudad [de Jerusalén] fue destruida... y *comieron uvas ácidas, pero nos dio dentera a nosotros*».¹⁰ Y cuando, en la generación de los exilios español y portugués, Tam Ibn Yahia patrocinó una nueva edición del *Yosipon* publicada en Constantinopla en 1510, declaró en su introducción:

Y a mí, a la mitad del exilio, sumido en la sangre de los trastornos que alcanzan a mi pueblo y nación, se me despertó para estar entre aquellos que han ayudado a imprimir este libro,

9. *Sefer Yosippon*, ed. crítica D. Flusser, 2 vols. (Jerusalén, 1978-1980).

10. Publicado primeramente en *Ozar Tob* [suplemento al *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*] (Berlín, 1877-1878), pp. 17-18. Reimpreso en *Sefer Yosippon*, ed. H. Hominer (Jerusalén, 1965), p. 37.

porque éste es el único que ha revelado la fuente de los infortunios de la Casa de Judá.¹¹

Además, el libro tuvo la buena fortuna de ser aceptado universalmente como una obra original escrita por el propio Josefo Flavio a consecuencia de la caída del Segundo Templo. Se suponía que éste era el relato hebreo que Josefo había escrito para el consumo interno judío. Por eso, *Yosipon* adquirió un halo de autoridad entre los judíos que no le fue conferido a ninguna otra obra histórica medieval, y que le hubiera sido denegada por completo si se hubiera sospechado que era la obra de un judío que probablemente vivió en el sur de Italia, no en el siglo I, sino en el X.¹² Mucho de la actitud hacia el *Yosipon* en particular y, por contraste, hacia la historiografía en general, está expresado en la siguiente afirmación de Tam Ibn Yahia:

Aunque es característico de las obras históricas el exagerar cosas que nunca hubo, añadirles cosas e inventar las que nunca existieron, no obstante este libro [*Yosipon*], aunque pertenece al mismo género, es completamente distinto de ellas, y es la diferencia entre verdad y falsedad. Porque todas las palabras de este libro son rectitud y verdad, y no hay equivocación en él. Y la marca de todo esto es que, de todos los libros escritos después de la Sagrada Escritura, éste es [cronológicamente] el más cercano a la profecía, porque fue escrito antes de la *Mishnah* y el *Talmud*.¹³

11. Reimpreso por Hominer, *ibid.* p. 41.

12. De la bibliografía bastante extensa sobre el libro y su autor anónimo, véanse especialmente: Y. Baer, «Sefer Yosippon ha-'ibri», en *Sefer Dinaburg* (Jerusalén, 1949), pp. 128-205; D. Flusser, «Mehaber Sefer Yosippon: Demuto u-tequfato» [El autor de Yosippon: su imagen y su tiempo], *Zion*, 18 (1953): 109-126; ídem, «Mehaber Sefer ha-Yosippon ke-historion» [El autor de Yosippon como historiador], en *Meqomam shel toledot 'Am Yisrael be-misgeret toledot ha-amim* [El lugar de la historia judía dentro de la historia de las naciones: XVI Convención de la Sociedad Histórica de Israel] (Jerusalén, 1973), pp. 203-226; ídem, *Sefer Yosippon*, vol. 2.

13. *Sefer Yosippon*, ed. Hominer, p. 43.

Aquí se implica algo más que el mero prestigio de la antigüedad, porque este pasaje es sólo una reflexión de toda una mentalidad que se expresa de muchas otras maneras. En conjunto, las crónicas judías medievales tienden a asimilar los acontecimientos a los marcos conceptuales antiguos y establecidos. La persecución y el sufrimiento son, después de todo, el resultado de la condición de estar en el exilio, y el exilio mismo es el amargo fruto de los antiguos pecados. Es importante darse cuenta de que tampoco hay un verdadero deseo de encontrar novedad en los acontecimientos que pasan. Muy al contrario, hay una pronunciada tendencia a incorporar los nuevos acontecimientos, incluso los más importantes, a arquetipos familiares, porque incluso los más terribles acontecimientos, cuando se ven dentro de los antiguos patrones, son, de alguna manera, menos aterradoras que en su desconcertante especificidad. Así, el último opresor es Amán, y el judío cortesano que trata de evitar el desastre es Mardoqueo. La cristiandad es «Edom» o «Esaú», y el Islam es «Ismael». Los nombres geográficos se sacan despreocupadamente de la Biblia, y se aplican a lugares que la Biblia nunca conoció, y así, España es «Sefarad», Francia es «Zarefat», Alemania es «Ashkenaz».¹⁴ Los contornos esenciales de las relaciones entre judíos y gentiles se han delineado hace ya mucho tiempo en la *Hagadah* rabínica, y hay poco o ningún interés en la historia de las naciones gentiles contemporáneas.

En períodos de aguda tensión mesiánica, puede darse un repentino e intenso estallido de interés por los acontecimientos contemporáneos universales, pero incluso entonces las grietas, por decirlo así, estaban preparadas y esperando. La tradición, ahora venerable, de que cuatro imperios mundiales sucesivos precederían a la era mesiánica, anunciada por pri-

14. S. Kraus, «Ha-shemot Ashkenaz u-Sefarad» [Los nombres «Ashkenaz» y «Sefarad»], *Tarbiz*, 3 (1931-1932): 423-435; ídem, «Die Hebräischen Benennungen der modernen Völker», *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (Nueva York, 1935), pp. 379-412. Cf. también A.I. Laredo y D.G. Maeso, «El nombre de "Sefarad"», *Sefarad*, 4 (1944): 349-363.

mera vez en el *Libro de Daniel*, y elaborada en la literatura midráshica, se notaba particularmente siempre que afloraba el pensamiento apocalíptico judío. Invariablemente, se mostraba lo suficientemente elástica para acomodar a cada nuevo imperio en la grieta final, bien porque alguno de los antiguos cayera de la secuencia, bien porque se homologaran dos de ellos y se miraran como uno solo. Una función similar desempeñó la tradición, aliada a la anterior e igualmente fuerte, de que el advenimiento mesiánico debe estar precedido por un conflicto final entre los poderes mundiales, conocidos simbólicamente como Gog y Magog. No faltaban candidatos para estos papeles enigmáticos. A través de las épocas, algunos judíos seguirían periódicamente la confrontación global de los grandes poderes con intensa atención, convencidos de que las «guerras de Gog y Magog» ya habían comenzado. Las guerras entre Persia y Bizancio en los siglos VI y VII, la conquista árabe que humilló a los dos, las invasiones de los mongoles en el siglo XIII, la expansión explosiva de los turcos otomanos en el XV, todo esto pudo provocar repentinamente un pensamiento de tal naturaleza.¹⁵ Podemos notar, parentéticamente, que incluso hasta el siglo XIX, las guerras napoleónicas se vieron como las guerras de Gog y Magog en algunos círculos jasídicos de Europa Oriental. Sobre todo en la literatura apocalíptica judía, con frecuencia se ven reflejados directamente los acontecimientos mundiales, y de tales textos podemos a veces reconstruir detalles históricos menudos y específicos. Sin embargo, aquí no hay historiografía, sólo una búsqueda desesperada de indicios y signos proféticos del final de la historia, en la cual, aunque cambien los autores, el escenario permanece fundamentalmente igual.

Sólo en dos casos de los escritos históricos judíos medie-

15. Se encontrará un rico material en las antologías de Y. Eben-Shemuel, *Midreshet ge'ulah* [Textos apocalípticos judíos de los siglos VI a XIII] (2.^a ed.: Jerusalén - Tel Aviv, 1954), y A.Z. Aescoly, *Ha-tenu'ot ha-meshihiot be-Yisrael* [Movimientos mesiánicos judíos, desde la revuelta de Bar-Kojba a la expulsión de los judíos de España] (Jerusalén, 1956).

vales se puede detectar una completa conciencia de que ha sucedido algo genuinamente nuevo y de que hay una significación especial en los acontecimientos mismos. En las cuatro crónicas hebreas de las Cruzadas, escritas en el siglo XII, no sólo hay un sentimiento palpable del aterrador cambio en las relaciones entre la comunidad judía y la cristiandad, que había terminado en la destrucción de comunidades judías enteras, sino una expresión de pasmo ante esta primera muestra del martirio masivo judío en suelo europeo.¹⁶ En el *Libro de la Tradición (Sefer Ha-Kabalah)* de Abraham Ibn Daud, obra histórica de un filósofo español que, a pesar de su título, es mucho más que el compendio usual de la cadena de autoridad rabínica, hay una aguda conciencia del desplazamiento de los centros espirituales y culturales judíos, primero desde Babilonia hacia Egipto, el norte de África y la península ibérica, y luego, en su propio tiempo, de la España musulmana a la cristiana.¹⁷

Pero Ibn Daud y la crónicas de las Cruzadas son, en este aspecto, más excepcionales que ejemplares, y en último término, incluso ellas muestran una marcada tendencia a verter vino nuevo en odres viejos. Confrontadas con lo intolerable —las horribles escenas de suicidio masivo judío en la comarca del Rin, donde, por mutuo consentimiento, padres compasivos utilizaron el cuchillo del carnicero contra sus hijos y esposas y luego contra sí mismos, antes que aceptar el bautis-

16. Las cuatro crónicas hebreas de las Cruzadas fueron editadas por A. Neubauer y M. Stern, con traducción al alemán por S. Baer, como *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland)*, vol. 2, Berlín, 1892), y por A.M. Habermann en su *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Zarefat* [El libro de las persecuciones de Alemania y Francia] (Jerusalén, 1945). Hay una traducción al inglés, por S. Eidelberg, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades* (Madison, Wisconsin, 1977).

17. Sobre la decadencia de Babilonia y el auge de nuevos centros, si bien expresado en forma legendaria, véase *Sefer Ha-Qabbalah*, ed. G.D. Cohen, pp. 46 ss. (hebreo), pp. 63 ss (inglés), y el análisis minucioso en «The Story of the Four Captives», *PAAJR*, 29 (1960-1961): 55-131. Para el cambio a la España cristiana tras la invasión de los almohades, véase *Sefer Ha-Qabbalah*, pp. 70 ss. (inglés), 96 ss. (hebreo).

mo—, las crónicas de las Cruzadas se vuelven repetidamente a la imagen de Abraham listo para asesinar a Isaac en el monte Moria. La *Akedah*, la «atadura de Isaac», se convierte tanto en paradigma como en *leitmotiv* en toda esta literatura, y desempeña una función vital para las generaciones de los sobrevivientes. Sin duda, las crónicas están muy conscientes de la diferencia objetiva. Al escribir lo que sucedió en la ciudad de Mainz, uno de los cronistas, Shelomoh bar Shimshon, exclama:

¿Quién ha oído o visto una cosa semejante? Pregunta y mira: ¿ha habido alguna vez una *akedah* como ésta en todas las generaciones desde Adán? ¿Acaso se llevaron a cabo mil cien *akedot* en un solo día, todas ellas comparables a la atadura de Isaac, hijo de Abraham? Sin embargo, por uno solo atado en el monte Moria, el mundo se sacudió, tal como está dicho: «He aquí que los ángeles gritaron y los cielos se obscurecieron». ¿Qué hicieron ellos ahora?, ¿por qué los cielos no se obscurecieron ni las estrellas se borraron... cuando en un solo día... fueron asesinadas mil cien almas puras, incluyendo niños de pecho e infantes...? ¿Permanecerás en silencio por éstos, oh Señor?¹⁸

Sin embargo, al mismo tiempo que Moria servía de contraste a Mainz, con la diferencia puesta muy agudamente en relieve, en un nivel más profundo, el recurso a la Atadura de Isaac proporcionaba también la comprensión, que se necesitaba desesperadamente, de lo que había ocurrido. La catástrofe simplemente no podía explicarse mediante la noción estereotipada del castigo por el pecado, porque las comunidades ashkenásicas de la comarca del Rin eran comunidades santas, como lo había demostrado su propia respuesta a la crisis. Precisamente aquí, sin embargo, se tiende el puente con Abraham. Aparentemente, el factor común entre los mártires y el padre del pueblo judío era que la fe de ambos había

18. Habermann, *Sefer Gezerot Ashkenaz ve-Zarefat*, p. 32 (traducción mía).

sido sometida a la prueba suprema, y esto era así no porque la generación de las Cruzadas fuera indigna, sino, por el contrario, por su misma perfección. Así, aunque el horror permanecía vívido, ya no era absurdo y, aunque profundo, el dolor podía aliviarse al menos parcialmente.

En cuanto a la *Sefer Ha-Kabalah* de Ibn Daud, en un sutil estudio que acompaña a la edición crítica del texto, Gerson Cohen argumenta plausiblemente que su propósito esotérico era ofrecer una interpretación mesiánica de la historia, en cuya culminación España iba a desempeñar un papel central. Al mismo tiempo, demuestra también el grado notable en que Ibn Daud, continuando una modalidad que ya se había manifestado en la literatura rabínica clásica, entendía la historia al contemplarla esquemáticamente. Ibn Daud estaba obsesionado con la «simetría en la historia», especialmente cuando se trata de cronología histórica. Tales supuestas simetrías en el pasado le servían como claves para patrones futuros, y él las descubre o las impone, incluso si ello implicaba la manipulación de los datos bíblicos o talmúdicos. Elijamos sólo un tipo de ecuación cronológica, entre muchos otros más intrincados: el que está basado en el número siete y sus múltiplos; de acuerdo con Ibn Daud, tanto el Primero como el Segundo Templo estuvieron en pie exactamente 427 años; el Primer Templo fue construido en siete años y destruido después de un asedio de siete años, mientras que el Segundo Templo cayó siete años después de que Roma había sometido a los judíos y de que éstos se habían rebelado contra ella; el período de destrucción del Primer Templo empezó veintiún años antes de su final real, y esto se equilibra con el período de veintiún años que tomó la construcción del Segundo Templo. Confrontado con esta clase de álgebra histórica (y ésta de ninguna manera está restringida a Ibn Daud), el sucinto comentario del profesor Cohen se aplica por completo a otros aspectos del pensamiento histórico judío en la Edad Media. La «esquematología», escribe, «siempre revela un interés muy superficial en los acontecimientos mismos, pero un profundo

deseo de desenmarañar su significado y su lugar en el plano de la historia como un todo». ¹⁹

Si, hasta ahora, he insistido exclusivamente en obras históricas reales, es porque no se puede ignorar su existencia. Dentro de una perspectiva más amplia, sin embargo, debe verse que desempeñan un papel subsidiario e incluso periférico. La historiografía nunca sirvió como un vehículo primario para la memoria judía en la Edad Media. La mayoría de las crónicas ordinarias y de los textos históricos fue despreciada y olvidada, a menos (y aquí me refiero nuevamente a la literatura de la «cadena de tradición») que esas obras tuvieran significación halájica, o estuvieran empujadas dentro de obras jurídicas o teológicas. La mayoría de los escritos históricos judíos de la edad media, en cuanto tales, quedaron en el olvido, y la mayoría de los que están todavía en nuestras manos tuvieron que ser descubiertos y publicados por eruditos en tiempos modernos. Si realmente se quisiera saber lo que fue el legado histórico medieval de que disponían los lectores judíos después del año 1500, tan sólo se necesitaría echar una mirada al desarrollo de la imprenta hebrea, ya entonces en auge. Además del siempre popular *Yosipon*, durante todo el siglo XVI sólo se imprimieron cuatro obras históricas escritas antes de 1500: el *Seder 'Olam Rabba* y el *Seder 'Olam Zuta*, el *Igeret R. Sherira* y el *Sefer Ha-Kabbalah* de Ibn Daud. ²⁰ Ésta era toda la biblioteca de escritos históricos públicos que, de todas las generaciones precedentes, permanecía en circulación. En la Edad Media, como anteriormente, la memoria judía tenía otros canales, en gran parte rituales y litúrgicos, a través de los cuales fluía, y

19. Véase, en general, la discusión de Cohen sobre «The Symmetry of History», en su introducción al *Sefer Ha-Qabbalah*, pp. 189-222.

20. *Yosippon* se imprimió en Mantua, ca. 1480; en Constantinopla, en 1510; en Venecia, en 1544; en Cracovia, en 1589. El *Seder 'Olam Rabba*, el *Seder 'Olam Zuta* y el *Sefer Ha Qabbalah* se imprimieron en un volumen, junto con el *Megillat Ta'anit* y el breve *Zikron Beney Romi* de Ibn Daud, en Mantua, en 1513, y en Venecia, en 1545. *Iggeret R. Sherira*, junto con una versión hebrea del *Contra Apionem* de Josefo, se añadieron como apéndice al *Sefer Yuhasin* del cronista del siglo XVI, Abraham Zacuto, que se imprimió en Constantinopla en 1566 y en Cracovia en 1580-1581.

sólo a lo que se transfiguró mediante el ritual o la liturgia se le concedió una oportunidad real de sobrevivir y de permanecer.

Los rituales básicos de la remembranza eran todavía aquellos que, bíblicos en su origen, se habían expandido significativamente en la *halajah* rabínica. Éstos suministraban una red compartida de prácticas alrededor de las cuales se agrupaban los recuerdos comunes del pueblo como un todo. Y así, los grandes festivales históricos de la Pascua, la Fiesta de las Semanas y los Tabernáculos seguían siendo el centro, pero no agotaban las conjunciones históricas del calendario judío. Estaba *Purim*, con su festiva lectura del Libro de Esther, y *Hanukah*, a veces acompañada por la lectura del llamado *Megillat Antiochus* (el *Rollo de Antíoco*).²¹ Tres días de ayuno anuales con rasgos litúrgicos especiales se vincularon con la destrucción del Templo: el 10.º de Tebet, cuando Jerusalén cayó bajo el asedio de Babilonia, el 17.º de Tammuz, cuando se rompieron sus muros, y el culminante 9.º de Ab (*Tish'ah be-'Ab*), cuando, de acuerdo con la tradición, fueron destruidos tanto el Primer Templo como el Segundo, un ejemplo más de la necesidad de la simetría histórica.²²

21. Véase M. Gaster, «The Scroll of the Hasmoneans», en sus *Studies and Texts* (1928; reimpr. Nueva York, 1971), 1: 165-183 (con bibliografía y una traducción al inglés; para el texto arameo, véase 3: 33-43). M.Z. Kedari ha dado una nueva edición del texto, acompañada por un estudio lingüístico y una bibliografía a partir de la obra de Gaster, en «Megillat Antiochus ha-'Aramit», *Bar-Ilan*, 1 (1963): 81-105; 2 (1964): 178-214.

22. Aunque de ninguna manera excepcional, la continua atribución retrospectiva de las calamidades nacionales al 9.º de Ab sigue siendo un notable ejemplo de tal pensamiento. La fecha no se basa en la Biblia. En 2 Reyes 25: 8-9, el Primer Templo se quema el séptimo día del quinto mes, mientras que en Jer. 52: 12, sucede el décimo día. En relación con la destrucción tanto del Primero como del Segundo Templo, Josefo (*Guerra de los Judíos*, 6: IV: 5) y TB *Ta'anit* 29a la remiten al 10.º de Ab (el mes *Loo* en Josefo). Sin embargo, el 9.º de Ab se convirtió en la fecha aceptada para éstas y para otras catástrofes. De hecho, en la *Mishnah Ta'anit* 4: 4 leemos: «Cinco infortunios cayeron sobre nuestros padres en el décimo séptimo de Tammuz y cinco en el noveno de Ab... En el noveno de Ab se decretó que nuestros padres no entraran a la Tierra [Prometida], fue destruido el Templo la primera y la segunda vez, fue capturado Bethar y la ciudad [Jerusalén] fue arrasada». Bajo el peso de tales tradiciones, no es sorprendente encontrar la misma tendencia en épocas posteriores. Así,

Aun así, no debemos apresurarnos en aventurar una generalización acerca de la conciencia judía medieval del tiempo y de la historia, partiendo meramente de la observancia universal de los días santos orientados históricamente. Es importante reconocer que todos los componentes «históricos» dados en el judaísmo medieval podían virtualmente contener elementos oponentes o estar acompañados de ellos.

Junto con el calendario anual, encontramos al menos tres sistemas principales de cronología que estaban en uso simultáneamente entre los judíos medievales: la era de la Creación, la era de la destrucción del Segundo Templo y la era seleúcida (la llamada *minyán shetarot*, o «era de los contratos», también conocida como *minyán yevani*, o «era griega»²³). Por su propia naturaleza, cada era no sólo invocaba su propio intervalo de tiempo, sino que tenía resonancias históricas cualitativamente diferentes. De las tres, sólo la caída del Templo remitía a un punto vital en la historia judía. El *anno mundi*, aún en uso hoy, se refiere a un acontecimiento cósmico. La era seleúcida no tenía absolutamente nada de judío: comenzaba con un acontecimiento profano de la historia helenística (la conquista de Babilonia por Seleuco Nicator en 312 antes de la era común), que posiblemente no había tenido significado alguno para los judíos medievales y que probablemente se había olvidado hacía tiempo.²⁴ Si bien es fácil entender que los ju-

la expulsión de España en 1492 también fue colocada en el 9.^o de Ab (Isaac Abravanel aparece como el primero en hacerlo; véase su comentario sobre Jer. 2: 24), aunque los últimos judíos parecen haber dejado España el 31 de julio, que era el 7.^o de Ab. Véase Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* (Filadelfia, 1961), 2: 439.

23. E. Mahler las discute en detalle en el *Handbuch der jüdischen Chronologie* (Leipzig, 1916), pp. 137-159. Aunque conocida por el *Talmud* (*Abodah Zarah* 9b), la era de la Creación no iba a ser de uso general hasta los tiempos geónicos, cuando más temprano. Maimónides usa las tres eras juntas en *Mishneh Torah*, *Shemittah ve-yobel* 10: 4.

24. Isaac Israeli, al principio del siglo XIV, pensaba que la era seleúcida había comenzado con la supuesta visita de Alejandro Magno a Jerusalén. Véase su *Sefer yesod 'olam* (Berlín, 1777), p. 84. Maimónides hizo equivalente el *minyán shetarot* con el «Maljut Aleksandrus Muqdon» [El reino de Alejandro de Macedonia] en la *Mishneh Torah*, Gerushin, 1: 27. Cf. Mahler, *Handbuch*, pp. 144-146.

díos, junto con otros pueblos, hayan adoptado originalmente el cómputo seleúcida como una convención y una conveniencia, es significativo que, hasta el siglo XVI, no se haya hecho movimiento formal alguno para abolirla.²⁵

Tal como los judíos medievales tenían más de un principio cronológico para fechar acontecimientos, también se relacionaban en más de una dimensión con el tiempo histórico. Ni la categoría usual «lineal» ni la «cíclica» bastarían por sí mismas para describir su experiencia, que participaba de ambas de manera especial. Habiendo ya subrayado la importancia de la lectura pública de la Escritura para imprimir el pasado bíblico en la conciencia de los judíos, también debemos comprender que precisamente la incorporación de estas lecturas públicas ritualizadas había dotado al pasado mismo con la cualidad cíclica inevitable del tiempo litúrgico. Es cierto que José vivió hace muchos años, pero, en el ritmo fijo del relato en la sinagoga, esta semana aún está en prisión y será liberado la próxima semana y, dentro de un año, en la misma estación, los dos acontecimientos se narrarán de nuevo, y así una y otra vez todos los años siguientes. Una fusión similar de tiempo histórico y litúrgico, de verticalidad y circularidad, también estaba presente, como es obvio, en los festivales y ayunos históricos a los cuales hemos aludido. Sin duda, todo esto está lejos de cualquier noción del «eterno retorno» o del tiempo mítico: los acontecimientos históricos del período bíblico permanecen como únicos e irreversibles. Psicológicamente, sin embargo, estos acontecimientos se *experimentan* cíclicamente, repetitivamente y, al menos en este aspecto, atemporalmente. Y, para empezar, no todas las fiestas judías tenían su fundamento en la historia. *Rosh Ha-shanah* y *Yom Kippur* son, en el fondo, ritos anuales numinosos de arrepen-

25. Esto fue hecho por el rabí David Ibn Abi Zimra, rabino principal de Egipto, alrededor de 1511. Véase Hayyim Yosef David Azulai, *Shem ha-gedolim* (Livorno, 1774), fol. 17a. El uso de la era seleúcida había declinado ya mucho antes en Europa. Por otro lado, los judíos de Yemen siguieron usándola hasta ya entrado el siglo XX.

timiento y expiación en los cuales, en el más profundo nivel personal y colectivo, la «historia» pecaminosa del viejo año queda abolida para dar lugar a un comienzo fresco y nuevo. Bíblicamente, el *Sabbath* puede explicarse tanto por la Creación como por el *Éxodo*; con el tiempo, sin embargo, llegó a experimentarse como un día fuera de los límites del tiempo histórico, y, eventualmente, incluso como una anticipación semanal del fin de los tiempos, de la *stasis* mesiánica.

Estas reflexiones sólo indican que no todo lo que se encuentra en la tradición judía porta el sello de la historia, y que un mero listado de observancias conmemorativas no nos puede mostrar lo que queremos saber. Para investigar los bancos de memoria de que disponían los judíos medievales, sólo bastaría examinar nuevamente el rango entero de la liturgia y el ritual judíos, tan cargados de asociaciones intrincadas entre el pasado y el futuro, y, más aún, la gama entera de la ley y la costumbre rabínicas. Una tarea semejante no se puede emprender aquí. En cualquier caso, las cuestiones reales no radican tanto en lo que se encontraba disponible para estimular y moldear la memoria colectiva, sino en la dinámica del proceso mismo. Sin embargo, precisamente este aspecto es el que se muestra más elusivo. Los días santos, los rituales, la liturgia: todos ellos son como notas musicales que, en sí mismas, no pueden transmitir los matices y las texturas de la representación viva. Conscientes de la extrema dificultad para tratar de penetrar en estas experiencias internas, podemos, sin embargo, tratar de identificar algunos rasgos que tienen relación con nuestro tema.²⁶

26. El tema aflora agudamente en el ensayo de G. Scholem sobre «Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists», en *On the Kabbalah and Its Symbolism* (Nueva York, 1965), pp. 118-157. En el curso de su discusión, Scholem dibuja un agudo contraste entre el ritual cabalístico que, enraizado en el mito y la magia, efectúa realmente cambios en los mundos superiores, y los rituales conmemorativos del judaísmo rabínico que no pretenden ese poder (a menos que ellos mismos estén infundidos por el nuevo significado cabalístico). «Así —escribe—, este ritual, saturado de historia, no estaba acompañado por una acción mágica. Los ritos de remembranza no producen *efecto*... y lo que ellos "conjuran", sin el menor gesto de conjuro,

Podríamos asumir con seguridad, por ejemplo, que lo que se «recordaba» tenía poco o nada que ver con el conocimiento histórico en cualquier sentido que queramos asignar a una frase de ese tipo. Los judíos que lamentaban en la sinagoga la pérdida del Templo, conocían todos el día del mes, pero yo dudo si la mayoría sabía o se preocupaba del año exacto en que habían sido destruidos el Primero o el Segundo Templo, y menos aún de las tácticas y armas empleadas. Sabían que Babilonia y los romanos habían sido los destructores, pero ni Babilonia ni Roma eran realidades históricas para ellos. Los recuerdos articulados en trenos de gran poder poético eran elementales y conmovedores, pero estaban expresados en forma tal que simplemente desvían nuestra noción de «conocer la historia». Aquí hay una breve selección de un largo lamento para el 9.º de Ab, que revela sólo una de las maneras en que podía estructurarse la memoria colectiva judía:

Un fuego se enciende dentro de mí cada vez que me acuerdo,
cuando salí de Egipto,
pero yo entono lamentos al recordar *cuando salí de Jerusalén.*

Moisés cantó una canción que nunca se olvidará,
cuando salí de Egipto,
Jeremías se lamentaba y lloraba de pena, *cuando salí de Jerusalén.*

es la memoria, la comunidad de generaciones y la identificación de los píos con la experiencia de la generación fundadora que recibió la Revelación. El ritual del judaísmo rabínico no hace que suceda nada y no *transforma* nada. Aunque no estén desprovistos de sentimiento... hay algo extrañamente sobrio y seco en los ritos de remembranza con que el judío recuerda su identidad histórica única» (*ibíd.*, p. 121).

Al leer esta caracterización, uno se pregunta, paradójicamente, si la *halajah*, el ritual y la liturgia rabínicas no están hoy en una posición análoga a la del misticismo y la cábala judíos antes de que Scholem revelara la vida interior de éstos a través de sus memorables labores. Felizmente, con su habitual sinceridad, el mismo Scholem reconoce el problema que su propia descripción ha planteado. «La parte sorprendente de esto», continúa, «es que un ritual que tan consciente y enfáticamente rechazó toda implicación cósmica, se haya impuesto durante tantas generaciones con igual fuerza, y que incluso se haya desarrollado. Se necesitaría una perspicaz fenomenología del judaísmo rabínico para determinar la naturaleza de los poderes de la remembranza que hicieron esto posible, y para decidir si no hay, después de todo,

Las olas del mar golpearon, pero se alzaron como un muro,
cuando salí de Egipto,
las aguas se desbordaron y llovió sobre mi cabeza,
cuando salí de Jerusalén.

Moisés me condujo y Aarón me guió, cuando salí de Egipto,
Nabucodonosor y el emperador Adriano, cuando salí de Jerusalén.²⁷

La antífona del martillante estribillo llama nuestra atención en primer lugar. El «recuerdo» de estar exiliado de Jerusalén está establecido y exaltado por la comparación repetidamente invertida con el éxodo de Egipto, el *locus* arquetípico de referencia histórica judía. La aparición de Adriano en lugar de Tito o de Vespasiano es interesante, pero, aparte de eso, el lamento casi no tiene detalles históricos concretos. Lo que aquí se recuerda trasciende el recuerdo de cualquier episodio particular dentro de una antigua catástrofe. Es más bien la actualización de un contraste estructural en la experiencia histórica judía, construida alrededor de la dramática polaridad de dos grandes «salidas» históricas (Egipto/Jerusalén-Éxodo/Exilio), cada una con sus asociaciones obvias, aunque tácitas, de significados e implicaciones. Lo más sorprendente de todo es el discurso continuo en primera persona del singular («salí de Egipto», «salí de Jerusalén»), en lugar de un ancestral «ellos» o incluso un colectivo «nosotros». Nos equivocaríamos totalmente, pienso yo, si meramente atribuyéramos esta práctica a las libertades de la dicción poética. El uso deliberado del «yo» es más serio, y apunta a un fenómeno mayor.

Porque cualesquiera que fueran los recuerdos desatados por los rituales y liturgias conmemorativos, con seguridad no

otros factores secretos que puedan haber contribuido a esta vitalidad.» Aún no se vislumbra, desgraciadamente, una fenomenología de tal clase.

27. No se conoce al autor de este lamento (*Esh tuqad be-qirbi*). El poema aparece en muchas liturgias. Véase I. Davidson, *Ozar ha-shirah veba-piyyut* [Tesoro de poesía hebrea medieval] (Nueva York, 1924), vol. 1, núm. 7726. He usado el *Seder tefillah le-ta'anit* [Plegarias para días de ayuno, rito sefardita] (Amsterdam, 1726), fols. 83 ss.

eran un asunto de intelección, sino de evocación e identificación. Hay suficientes claves para indicar que lo que se extraía repentinamente del pasado no era una serie de hechos que se debían contemplar desde lejos, sino una serie de situaciones hacia las cuales uno podría ser atraído existencialmente de alguna manera. Tal vez esto pueda percibirse muy claramente en ese ejercicio quintaesencial en la memoria de grupo judía, que es el *Seder* de la Pascua. Aquí, en el curso de una comida alrededor de la mesa familiar, el ritual, la liturgia e incluso los elementos culinarios están orquestados para transmitir el pasado vital de una generación a la siguiente. Todo el *Seder* es el establecimiento simbólico de un escenario histórico cuyos tres grandes actos estructuran la *Haggadah* que se lee en voz alta: esclavitud - liberación - redención última. Significativamente, uno de los primeros actos rituales que se debe realizar es la acción de levantar una pieza de pan sin levadura (*matzah*) delante de quienes están reunidos, con la siguiente declaración: *Ha lahma'anya*, «Éste es el pan de la aflicción que nuestros antepasados comieron en la tierra de Egipto». Tanto el lenguaje como el gesto están montados para incitar, no tanto un salto de la memoria como una fusión del pasado y el presente. Aquí, el recuerdo no es ya la reminiscencia, que aún conserva un sentido de distancia, sino la *reactualización*.²⁸ Esta cualidad también impele al «yo» en el lamento de *Tish'ah be-'Ab*, y en ninguna otra parte se ha puesto de mani-

28. Esta fuerza particular del *Ha lahma* está implícita, pienso yo, dentro de él, pero también se revela, en forma indirecta y de algún modo irónica, por una variante que se encuentra en ciertos textos de la *Haggadah*, en que la lectura llega a ser *ke-ha lahma*: «como este pan», o incluso *ha ke-lahma*: «esto [es] como el pan» (véase M.M. Kasher, *Haggadah shelemah* [3.ª ed.; Jerusalén, 1967], en el aparato crítico al texto, p. 5). La adición de la partícula *ke* («como») fue aparentemente la obra de una mentalidad pedestre que no pudo tolerar la equivalencia total implícita en la lectura original. Quienes hicieron el cambio, además de crear una oración aramea afrentosamente agramatical, simplemente no comprendieron el texto. La alteración fue rechazada categóricamente en el siglo XVI por el rabí Judah Loewe (MaHaRaL) de Praga, que cita Ex. 17: 32: «que ellos puedan ver el pan con que os alimenté en el desierto, cuando os saqué de la tierra de Egipto» (*Geburot Ha-Shem* [Nueva York, 1969], p. 218).

fiesto más vigorosamente esta noción que en el *dictum* central talmúdico de la misma *Hagadah* de la Pascua: «En todas y cada una de las generaciones, que cada individuo se vea a sí mismo como si él hubiera salido de Egipto». ²⁹

Por poderosos que puedan haber sido los mecanismos de esa clase, aún giraban en torno a los antiguos recuerdos, porque los únicos días santos, rituales y liturgia universalmente aceptados eran los que se referían a acontecimientos que se remontaban a la destrucción del Segundo Templo. El *Talmud* y la literatura *midhrásica* añadieron otro amplio estrato del pasado. Para la mayoría de los judíos, para quienes la absorción en el estudio talmúdico se encontraba en el corazón mismo de la *paideia* judía, no sólo las enseñanzas jurídicas de los rabinos, sino sus biografías, reales o legendarias, les ofrecían figuras familiares en un paisaje de la memoria donde las fronteras entre historia y leyenda nunca se trazaron con precisión. Sin embargo, el *Talmud* mismo había alcanzado su forma final alrededor del año 500 de la era común. Nos queda inquirir los esfuerzos que los judíos hicieron en la Edad Media para preservar la remembranza de acontecimientos que habían experimentado ellos mismos, no las generaciones de un remoto pasado.

En este contexto, me gustaría identificar cuatro vehículos característicos de la memoria judía medieval, cada uno de los cuales nos puede decir algo acerca de la mentalidad que los creó.

En el ámbito religioso y literario, la única respuesta importante a la catástrofe histórica en la Edad Media no fue la crónica del acontecimiento, sino la composición de *selihot*, plegarias penitenciales, y su inserción en la liturgia de las sinagogas. A través de esas plegarias, el poeta desahogaba las más profundas emociones de la comunidad, expresaba su contrición frente a la ira divina o sus preguntas respecto a la justicia divina, rogaba por el fin del sufrimiento o por la venganza contra el opresor, y, de hecho, «conmemoraba» el

29. *Mishnah Pesahim*, 10: 5.

acontecimiento. Ha sobrevivido una gran cantidad de *selihot* históricas medievales.³⁰ Algunas incluyen nombres reales y descripciones de acontecimientos, pero no la mayoría. Las formas poéticas mismas militaban contra una relación demasiado literal con los detalles específicos, mientras que, en general, el poeta podía dar por hecho que la comunidad conocía los «hechos». Para las generaciones posteriores, sin embargo, las cosas eran diferentes. Incluso los eruditos modernos, con todas las herramientas de la investigación a su disposición, tienen a veces dificultad en determinar a qué acontecimiento particular se refiere una cierta *selihah*.

Los *Memorbücher*, «Libros Conmemorativos», florecieron de manera especial, aunque no exclusiva, entre los judíos ashkenásicos. Guardados por siglos en los archivos de la comunidad, dentro de esos volúmenes se inscribían no sólo los nombres de rabinos famosos y líderes de la comunidad, sino registros de persecuciones y listas de mártires que debían ser leídas en voz alta periódicamente en la sinagoga, durante los servicios en recuerdo de los muertos. La mayoría de los *Memorbücher* estaba confinada al pasado de la comunidad local. Otros tenían un objetivo más amplio: el famoso *Memorbuch* de Nuremberg, que se inicia en 1296 y que continúa hasta 1392, contiene, además de un poema sobre la construcción y dedicación de la sinagoga y de listas de los benefactores de la comunidad con plegarias en hebreo y en francés antiguo, un martirologio que comprendía las persecuciones en Alemania y en Francia, desde la Primera Cruzada de 1096 a la Muerte Negra de 1349.³¹ Sin em-

30. Véase M. Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden* (Berlín, 1905), *passim*, y los textos publicados en antologías como las de Habermann, *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Zarefat*, y S. Bernfeld, *Sefer ha-dema'ot* [El libro de las lágrimas], 3 vols. (Berlín, 1924-1926). Un corpus completo de *selihot* y *qinot* («lamentos») medievales basados en acontecimientos históricos queda todavía como un desiderátum.

31. Editado con una traducción al alemán por S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches* (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, vol. 3 [Berlín, 1898]). En la Introducción, pp. xvi-xxxix, hay una lista de *Memorbücher* de cincuenta y cinco comunidades. Referencias adicionales en Steinschneider, *Geschichtsliteratur*, núm. 24.

bargo, aunque los *Memorbücher* puedan contener información histórica importante, no pueden verse como historiografía. Típicamente, su propósito principal era preservar los nombres de aquellos por cuyas almas se debían ofrecer plegarias comunales en la casa de adoración.

Se instituyeron «Segundos *Purim*» en comunidades judías alrededor de todo el mundo para conmemorar la liberación de algún peligro o persecución.³² Citaré solamente unos pocos ejemplos al azar, meramente para indicar su difusión y la variedad de circunstancias que les dieron origen. Así, en la España musulmana, en el año 1038, se libró una batalla entre los ejércitos de Granada y Almería, cerca de la aldea de El Fuente. El visir del reino de Granada era un judío, Samuel Ibn Nagrela, gran poeta hebreo, erudito y estadista, único ejemplo en la Edad Media en que un judío ocupó tal posición de poder. Tenía muchas razones para temer que la derrota de Granada significaría no sólo su caída personal, sino la de toda la comunidad judía. Por esto, cuando las fuerzas de Granada resultaron victoriosas, declaró un Segundo *Purim*, y envió a Túnez, a Palestina y a Babilonia copias de un magnífico poema en hebreo que había compuesto para la ocasión, con la petición de que ese *Purim* se celebrara también allá.³³ El *Purim* de Narbona, en el sur de Francia, se originó en la salvación de la comunidad en 1236, cuando el gobernador de la ciudad sometió un motín antijudío, desencadenado después de que un judío mató a un pescador cristiano durante una rencilla privada.³⁴ En *Saragossa* (la actual Siracusa, en Sicilia), en 1380 o en 1420, un apóstata judío, de nombre *Marcus*, reveló que los judíos habían sa-

32. Véase M. Steinschneider, «Purim und Parodie», *MGWJ*, 47 (1903): 283-286. Se da otra lista, no completa, en la *Encyclopedia Judaica* (en inglés), vol. 13, s.v. *Purim*. Se crearon Segundos *Purim* incluso hasta los tiempos modernos. Véase C. Roth, «Some Revolutionary Purims (1790-1801)», *HUCA*, 10 (1935): 451-483 (la mayoría sobre liberaciones en el torbellino de la invasión napoleónica a Italia).

33. Véase el poema 'Eloha'oz en *Sivan Shemuel Ha-Nagid*, ed. D. Yarden (Jerusalén, 1966), pp. 4-14.

34. Véase el corto relato de Meir ben Isaac en Neubauer, *MJC*, 2: 251; D. Kaufmann, «Le Pourim de Narbonne», *REJ*, 32 (1896): 129-130.

cado de sus cajas los rollos de la *Torah*, antes de que fueran mostrados al rey durante una procesión real, de acuerdo con la costumbre. El rey consideró esto como un insulto y decidió que, en la siguiente ocasión, se inspeccionaran las cajas. Mientras tanto, se nos dice, el profeta Elías les advirtió del peligro y los rollos fueron devueltos a sus cajas. Cuando el rey regresó y encontró que los rollos estaban presentes, la comunidad se salvó y *Marcus* fue ahorcado, lo cual dio origen al «*Purim* de Saragossa», que aún se celebraba siglos después en diversas comunidades del Imperio Otomano.³⁵ En 1578, Dom Sebastián, el joven rey de Portugal, desembarcó con un ejército en Marruecos. Los judíos fueron advertidos por dos *marranos* de que tenía la intención de bautizarlos a todos por la fuerza, si resultaba victorioso, tal como se había hecho con toda la comunidad judía portuguesa en 1497. Cuando Sebastián fue derrotado y murió en la batalla de Alcazarquivir, los judíos de Marruecos instituyeron un Segundo *Purim* llamado, de manera diversa, «*Purim Sebastiano*» o «*Purim* de los cristianos».³⁶

Se conocen muchísimos otros *Purim* semejantes, y casi todos ellos comparten ciertos rasgos comunes. A diferencia del *Purim* bíblico original, éstos nunca llegaron a ser festividades nacionales; siempre tenían un carácter local o, cuando más, se observaban en un área geográfica determinada. El

35. El texto hebreo fue publicado por M. Slatki, *Ner Moshéh* (Jerusalén, 1882) fols. 83-84. Para la confusión de Siracusa con «Saragossa», véase D. Simonsen, «Le Pourim de Saragossa est un Pourim de Syracuse», *REJ*, 59 (1910): 90-95.

36. Para los acontecimientos, véase el relato de Samuel ben Saadya Ibn Danan, en *Siddur'ahavat ha-qadmonim* [Libro de plegarias según el rito de Fez] (Jerusalén, 1889), fols. 12b-13a. F. Cantera Burgos hizo una traducción al español del rollo que se leía anualmente en recuerdo de esta ocasión: «El "Purim" del rey Don Sebastián», *Sefarad*, 6 (1945): 224 ss.; A.I. Laredo hizo otra al francés en su estudio de «Les Purim de Tanger», *Hespéris*, 35 (1948): 193-203 (véanse las páginas 197-199, con facsímil). Cf. también G. Vajda, *Un recueil de textes historiques Judeo-Marocains* (reimpr. de *Hespéris*, 25-26 [París, 1951]), pp. 15-17, con una traducción al francés de un manuscrito del relato de Ibn Danan que contiene algunas variantes. El llamado «Purim de las bombas», que a veces se ha confundido con el de Sebastián, es enteramente distinto y tiene un rollo propio, que relata la liberación del bombardeo de Tánger por un escuadrón francés en 1844 (véase Laredo, pp. 199 ss.)

Purim original servía como paradigma para todos ellos, y los nuevos acontecimientos se interpretaban de acuerdo con él. Aparte de ciertas plegarias adicionales, el aspecto más relevante de estos *Purim* era la composición de una *megillah*, un «rollo» que narraba los acontecimientos, modelado conscientemente según el estilo, la estructura e incluso el lenguaje del *Rollo de Esther* en la Biblia. He aquí un ejemplo: en 1524, el gobernador de Egipto, Ahmed Shaitan, se rebeló contra el sultán turco Suleimán el Magnífico, puso en prisión a doce distinguidos judíos en un esfuerzo para sacarles dinero, y amenazó con aniquilar a todos los judíos del Cairo. Su rebelión, sin embargo, fue aplastada por las fuerzas del sultán y él fue decapitado. Estos acontecimientos dieron origen al «*Purim* egipcio», que se celebraba cada año, el 28.º de *Adar*, con la lectura pública del llamado *Megillat Mizrayim*, el *Rollo de Egipto*.³⁷ Cualquiera que esté familiarizado con los versos iniciales del libro bíblico de Esther, no dejará de reconocer su deliberada paráfrasis en el siguiente texto:

Sucedió entonces, en los días del rey Suleimán, este rey Suleimán que reinó en Turquía y en Levante y en Grecia y en muchas otras provincias, que en esos días, cuando el rey Suleimán estaba sentado en el trono de su reino que estaba en Constantinopla, la gran ciudad...

Tal como crearon Segundos *Purim*, las comunidades judías medievales instituyeron días especiales de ayuno que, como *las selihot* que los acompañaban, recordaban las ocasiones más amargas, aquellas en que no hubo salvación.³⁸ Me

37. Editado con una traducción al inglés de G. Margoliouth, «*Megillat Misraim, or the Scroll of the Egyptian Purim*», *JQR* (s.a.), 8 (1896): 274-288. Quedan algunas recensiones del rollo. Para un «Rollo egipcio» anterior, que se refiere a la liberación de la persecución del Califa Al-Hakim en 1012, véase Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, vol. 2 (Oxford, 1922; un vol. reimpr., Nueva York, 1970), apéndice A, núm. 8, pp. 31-38 (que da dos versiones).

38. Para una lista de estos ayunos anuales conmemorativos, véase L. Zunz,

gustaría enfocar de cerca la carrera singularmente excepcional de uno de esos ayunos especiales.

En mayo del año 1171, en la aldea francesa de Blois, un siervo cristiano afirmó que había visto que un judío tiraba el cadáver de un niño al río Loira. No se encontró ningún cadáver, pero los cuarenta judíos que residían en Blois fueron puestos en prisión. El asunto se complicó más por el hecho de que el gobernante, el conde Thibaut tenía amores con una judía, Polcelina, lo cual provocó los celos de la esposa del conde, al tiempo que otros cristianos resentían la influencia de la dama en la corte. Todo ello conspiraba para destruir la comunidad. Fueron ineficaces los intentos de soborno. El siervo fue obligado a pasar por una dudosa ordalía por agua, después de la cual su testimonio fue declarado verdadero. Se ofreció a los judíos la elección del bautismo, pero la mayoría de ellos, incluyendo a Polcelina, eligieron la muerte. El 20.º de Sivan, el 17 de mayo de 1171, treinta y dos judíos, diecisiete de ellos mujeres, fueron quemados en la hoguera.³⁹

Son éstos los desnudos bocetos de la primera acusación de asesinato ritual en Europa continental. El martirio de Blois causó una enorme impresión en los contemporáneos. Además de dos relatos hebreos en prosa, se compusieron numerosas *selihot*. Al oír las trágicas noticias, la mayor autoridad judía de la época, el rabí Jacob Tam (conocido como Rabbenu Tam), declaró el día de la quema como ayuno perpetuo. Al final de una narración en prosa del acontecimiento, escrita por Efraín de Bonn, leemos:

Die Ritus des synagogalen Gottensdienstes (Berlín, 1859), pp. 127-130, y las adiciones de D. Simonsen, «Freud und Leid: Locale Fest- und Fasttage im Anschluss an Zunzens Fastenabelle», *MGWJ*, 38 (1894): 524-527.

39. Sobre los acontecimientos y sus consecuencias, véase S. Spiegel, «Mi-pitgamey ha-'Akedah: Serufey Blois ve-hithadshut 'alilot ha-dam» [Los mártires de Blois y la renovación de acusaciones rituales de asesinato], *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume* (Nueva York, 1953), sección hebrea, pp. 267-287; R. Chazan, «The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization», *PAAJR*, 36 (1968): 13-31.

El miércoles 20 de *Sivan* de 4931 (i.e. 1171 de la era común) fue aceptado como día de duelo y ayuno por todas las comunidades de Francia, Inglaterra y la comarca del Rin, por su propia voluntad y ante el requerimiento del ilustre erudito, maestro nuestro, Jacob, hijo del rabino Meir [Tam], quien les escribió cartas y les informó que este día era digno de ser declarado día de ayuno para todo nuestro pueblo, y este ayuno será mayor que el ayuno de Gedaliah ben Ahikam, porque es un día de expiación. Éstas son las palabras que nuestro maestro escribió, y así es conveniente, y así lo aceptaron los judíos.⁴⁰

Para apreciar el destino subsecuente de este día de ayuno, el 20 de *Sivan*, debemos saltar hacia delante casi cinco siglos, y de Francia a Europa oriental.

En 1648, en Polonia y en Ucrania, hizo erupción la gran oleada de *pogroms* conducida por Bogdan Chmielnitzky, durante la cual cientos de comunidades judías fueron devastadas, y miles fueron asesinados, vendidos en cautiverio, o dejados en el desamparo. Para los judíos de Europa oriental, 1648 marcó una herida cuyas cicatrices nunca sanaron.

Como había sucedido después de las Cruzadas, también entonces se compusieron varias crónicas, así como un número considerable de *selihot* y de otros poemas litúrgicos. Se ha señalado que, aunque la situación de la comunidad judía polaca durante los *pogroms* era muy diferente de la de los judíos de la comarca del Rin durante la Primera Cruzada, las dos se homologaron, y los escritores describieron la matanza de 1648 como una *repetición* del martirio de las Cruzadas.⁴¹

Esta ecuación tipológica es significativa en sí misma, pero aún hay más que decir. En la *Megillat 'Eifah* (el *Rollo del Terror*), un relato de las matanzas cosacas escrito por el rabí Shabbetai Katz, leemos:

40. Habermann, *Sefer gezerot Ashkenaz ve-Zarefat*, p. 126.

41. J. Katz, «Beyn TaTNU le-TaH ve-TaT» [entre 1096 y 1648-1649], *Sefer ha-yobel le-Yitzhak Baer* (Jerusalén, 1961), pp. 318-337.

Por tanto he ordenado para mí mismo y para las generaciones venideras de mis descendientes, un día de ayuno, tristeza, duelo y lamentaciones *el vigésimo día del mes de Sivan...* porque este día ha sido el principio de la persecución y del dolor... y porque (en ese día) se redoblaron las aflicciones... *porque la persecución del 4931 [1171] fue ese mismo día...* y yo he compuesto estas *selihot* y lamentos con lágrimas y súplicas, para que sean recitadas este día, todos y cada uno de los años...⁴²

Lo que Shabbetai Katz inició aparentemente como un día de ayuno particular, fue aceptado rápidamente como uno general. Cuando el Concilio de las Cuatro Comarcas, el organismo que gobernaba toda la comunidad judía polaca, se encontró en Lublin en 1650, «ellos y su posteridad asumieron el que se ayunara en las Cuatro Comarcas *el vigésimo día del mes de Sivan*, todos y cada uno de los años...».⁴³

Las *selihot* compuestas por Shabbetai Katz se recitaron en Lituania. En la propia Polonia, las comunidades comenzaron a seguir la costumbre de otro distinguido líder rabínico de ese tiempo, Yom Tob Lipmann Heller. A diferencia de Shabbetai Katz, Heller tomó antiguas *selihot*, entre ellas dos que habían sido compuestas durante el siglo XII, después de la quema de Blois, y ordenó que se recitaran el 20 de Sivan en conmemoración de los *pogroms* de 1648. La razón que dio es de un interés sobresaliente:

Lo que ha ocurrido ahora es similar a las persecuciones de antaño, y todo lo que ha sucedido a los antepasados les ha sucedido a sus descendientes. Ya las generaciones anteriores compusieron *selihot* y narraron los acontecimientos de las persecuciones pasadas. *Todo es uno*. Por tanto, me dije a mí mismo: —Iré y espigaré entre ellos, «porque la uña de un dedo de las

42. Shabbetai Katz, *Megillat 'Efaf*, impreso como apéndice a la edición de M. Wiener del *Shebet Yehudah* de Solomon Ibn Verga (Hannover, 1856; reimpr. 1924), p. 139.

43. *Pinqas Va'ad Arba Arazot (Acta Congressus Generalis Judaeorum Regni Poloniae, 1580-1764)*, ed. I. Halperin (Jerusalén, 1945), núm. 207, pp. 77-78.

generaciones anteriores es más digna que el vientre de las subsecuentes» [*Yoma* 9b]. Y también porque recitar sus plegarias ayudará a que las nuestras sean aceptadas, puesto que uno no puede comparar las palabras pronunciadas por los pequeños con las de los grandes. Y así sus labios se moverán en la tumba, y sus palabras serán como una escalera sobre la cual nuestra plegaria ascenderá al cielo.⁴⁴

Aunque, ante la insistencia de varias personas, Yom Tob Lipmann Heller también escribió algunas plegarias propias, su primera visión prevaleció en toda Polonia y se extendió más allá. Eventualmente, en la mayoría de los libros comunes de plegarias, casi ninguna de las *selihot* especialmente compuestas para las matanzas cosacas permaneció:⁴⁵ para el 20 de *Sivan* que, hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial, aún se observaba en Europa oriental como una conmemoración de 1648, sólo se recitaban las *selihot* medievales, y así se cerraba el círculo.

He tratado con detalle la peregrinación del día de ayuno del 20 de *Sivan* porque, como el estudio de un caso, nos permite comprender varias ideas en las obras de la memoria colectiva judía en la Edad Media. En retrospectiva, los siguientes elementos nos llaman la atención:

44. Del prefacio del impresor a *Selihat le-yom ha-esrim le-Sivan*, s.l., s.f. [Cracovia, 1650]. A.M. Habermann reimprimió el prefacio entero, junto con los poemas sobrevivientes de Heller: «Piyutav ve-shirav shel Rabbi Yom Tob Lipmann Heller», en *Li-kevod Yom Tob*, ed. J.L. Hacohen Maimon (Jerusalén, 1956), pp. 125 ss. Es importante señalar que Heller compuso anteriormente *selihot* especiales para el día de ayuno del 14 de *Heshvan*, en Praga, a partir de las dificultades de 1618-1621, cuando el populacho se sublevó y eligió un nuevo rey. El impresor le preguntaba entonces por qué no escribía nuevas *selihot* para las masacres de los cosacos. Heller replicó que los dos acontecimientos debían ser diferenciados. El peligro en Praga surgía de un estado general de guerra en el cual «el destructor no distingue entre los justos y los malvados» (citando a *TB Baba Kama* 60a). Las matanzas de los cosacos se debían al mismo odio hacia los judíos que ha existido en todas las calamidades a través de las épocas, y, así, las antiguas *selihot* deberían ser suficientes.

45. N. Wahrmann, *Meqorot le-toledot gezerot TaH ve-TaT: Tefillot u-selihat le-Kaf Sivan* [Fuentes para la historia de las persecuciones de 1648-1649: plegarias y *selihot* para el 20 de *Sivan*] (Jerusalén, 1949), p. 9.

1. La longevidad del ayuno original de Blois, que obviamente había sido llevado a Europa oriental durante las oleadas de la migración ashkenásica dentro de la expansión de Polonia y que, aunque instituido en el siglo XII, aún se observaba en el XVII.
2. La primacía de la liturgia y del ritual sobre la narración histórica. No hay evidencia real de que, a través de los siglos, se conocieran los relatos en prosa de la tragedia de Blois, a no ser por algunos individuos aislados.⁴⁶ El ayuno, por el contrario, era observado por comunidades enteras.
3. El poder de una observancia conmemorativa tal como el ayuno del 20 de *Sivan* para conservar el recuerdo de un acontecimiento, sin conservar necesariamente sus detalles históricos.
4. La resistencia a la novedad en la historia. La tendencia que se da después de 1648, de adaptar la catástrofe reciente al molde de las tragedias pasadas, tan dramáticamente expresada en la convicción de Yom Tob Lipmann Heller de que las *selihot* compuestas casi cinco siglos antes eran más que suficientes para abarcar igualmente el acontecimiento contemporáneo, «porque todo es uno».
5. El carácter casi fortuito de la conmemoración de lo que sucedió en Blois. Se puede imaginar fácilmente lo que habría ocurrido si Rabbenu Tam no hubiera considerado apropiado proclamar un ayuno anual perpetuo. El acontecimiento no habría dejado huella alguna en la posteridad. El hecho es que otros acontecimen-

46. Junto con las crónicas de las Cruzadas que de algún modo llegaron a las manos de Joseph Ha-Kohen en el siglo XVI (él las cita en su *Dibrey ha-Yamim* [Sabbionetta, 1554], fols. 57b-59a). Ninguno de los otros historiadores judíos del siglo XVI alude directamente a lo que ocurrió en Blois. Aunque él mismo era un judío ashkenazi, David Gans no menciona ese acontecimiento, y sólo afirma que, «en el año 4931, los judíos tuvieron muchas dificultades, y se salvaron por la gracia divina» (*Zemah David* [Praga, 1591], fol. 55b).

tos más importantes y cataclísmicos, incluyendo matanzas en gran escala o expulsiones de comunidades judías enteras, no encontraron lugar en el calendario y, así, no sobrevivieron en el recuerdo.

Los rasgos que acabo de enumerar en modo alguno son excepcionales. Son característicos del pensamiento judío medieval, y se relacionan fácilmente con rasgos similares que surgieron previamente en nuestra discusión sobre otros terrenos. En suma, los recuerdos de los acontecimientos postalmúdicos fueron parciales y, en el mejor de los casos, desiguales, y no hubo un esfuerzo concertado para recordar más.

Hubo tres vías de creatividad religiosa e intelectual entre los judíos medievales: *halajah* (jurisprudencia), filosofía y *Kabalah*, cada una de las cuales ofrecía una orientación que abarcaba todo, y ninguna de las cuales requería conocimiento de la historia para ser cultivada o confirmada. Sólo estas tres conducían a las verdades últimas y a la felicidad espiritual. Por comparación, el estudio de la historia parecía, en el mejor de los casos, una diversión, en el peor, una «pérdida de tiempo».

Ninguno de los otros factores que usualmente se proponen para explicar la indiferencia relativa de los judíos medievales al conocimiento histórico sería suficiente. Se ha afirmado repetidamente que el sufrimiento y las persecuciones entorpecieron su conciencia histórica, o que escribieron poco o nada de historia porque, al carecer de un Estado y de poder político, ordinariamente los temas primarios de la historia, no tenían nada de qué escribir. Se ha sugerido incluso que hubo poca historiografía porque los judíos ni tenían cronistas regios ni monjes que se dedicaran a tales tareas. Todos estos factores son igualmente verdaderos para el pueblo judío en el siglo XVI y, sin embargo, en ese tiempo hubo un florecimiento repentino y único de escritos históricos judíos que sobrepasaron, en objetivo y en calidad, casi todo lo que había aparecido entre los judíos desde los tiempos grecorromanos.

TRAS LA EXPULSIÓN DE ESPAÑA

Entre las riquezas y los placeres de la gozosa Asia me encuentro como un viajero pobre y fatigado; cuando estoy rodeado de la abundancia de oro y la fertilidad de la ardiente África, me siento como un miserable exiliado, famélico y sediento. Y en cuanto a ti, Europa, oh Europa, mi infierno en la Tierra, ¿qué diré de ti?...

—SAMUEL USQUE, *Consuelo de las tribulaciones de Israel*

En lo que toca a las historias de España, siempre había invitados pobres en nuestra casa, y los exiliados se reunían bajo el refugio de nuestro techo. Los judíos españoles, queridos y distinguidos, estaban continuamente entre nosotros... y me relataron toda la grande y terrible, expulsión de España...

—ELÍAS CAPSALI DE CRETA, *Seder 'Eliyahu Zuta*

Y más aún, dime la razón de la caída de los judíos desde los viejos tiempos... pues has de saber que he encontrado que ho se debió ni a una consecuencia natural ni al castigo divino. Porque hemos visto y oído de muchas naciones que han pecado más y han cometido más transgresiones que ellos, y no han sido castigadas sino que, por el contrario, han disfrutado el mayor de los éxitos...

—SALOMÓN IBN VERGA, *Shebet Yehudah*

Pero precisamente porque no hay nada en mi libro que tenga consecuencias en cuanto a las leyes de la pureza y la impureza, ni en cuanto a lo que está permitido o prohibido, me sentí compelido a escribirlo, y Dios sabe que mi intención no es vanagloriarme ni hacer ostentación de él, pues hasta un niño pe-

queño puede componer un libro como éste. Y no lo escribí para los grandes eruditos, que están rebosantes de la *Torah* como granadas, sino solamente para los hombres comunes, las amas de casa, los estudiantes inmaduros como yo...

—DAVID GRANS, *Zemah David*

Y para distraerte en un momento de depresión, tienes a la mano el *Yosipon*, el *Zemah David*, el *Sefer Yuhasin*, el *Shebet Yehudah*, el *Sefer Ha-Kabalah* de Ibn Daud, y las historias de José Ha-Kohen y Elías Capsali....

—JOSÉ DELMEDIGO [recomendación de libros
al karaíta Zerah b. Menahem]

En el siglo XVI hubo un resurgimiento de la escritura judía de la historia que no tuvo precedentes en la Edad Media.

En un lapso de cien años los judíos escribieron no menos de diez grandes obras históricas: el *Shebet Yehudah* (El cetro de Judá), de Salomón Ibn Verga, un precoz análisis sociológico del sufrimiento histórico de los judíos en general, y de la expulsión de España en particular, expresado en una serie de diálogos imaginarios enmarcados en una historia de las persecuciones;¹ el *Sefer Yuhasin* (El libro de las genealogías), de Abraham Zacuto, la más erudita y exacta historia de los estudiosos rabínicos publicada hasta entonces, entremezclada

1. Primera edición, Adrianópolis, 1554; segunda edición, bajo el falso pie de imprenta de «Adrianópolis» (en realidad, Sabbionetta, 1566-1567). Después se reimprimió frecuentemente y, hasta principios del siglo XIX, había sido traducida al yidish, al latín, al español y al ladino. La edición autorizada es la de A. Shohat, con introducción de Y. Baer (Jerusalén, 1947). La traducción alemana es de M. Wiener, *Das buch Schevet Jehuda* (Hannover, 1856; reimpr. 1924). La traducción española es de F. Cantera Burgos, *Chevet Yehuda* (Granada, 1927). Los estudios fundamentales son los de F. (Y.) Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda* (Berlín, 1923) y su «He'arot hadashot 'al Sefer Shebet Yehudah» [Nuevas notas sobre el *Shebet Yehudah*], *Tarbiz* 6 (1934-1935): 152-179. Véase también A.A. Neuman, «The *Shebet Yehudah* and Sixteenth Century Jewish Historiography», *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (Nueva York, 1945), sección inglesa, pp. 253-273, reimpr. en su *Landmarks and Goals* (Filadelfia, 1953), pp. 82-104; Y.H. Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the «Shebet Yehudah»*, *HUCA*, suplemento núm. 1 (Cincinnati, 1976).

con información sobre acontecimientos de la historia judía, y con una cronología de acontecimientos mundiales como apéndice;² el *Seder Eliyahu Zuta* (La orden menor de Elías), de Elías Capsali, una elaborada historia de los turco-otomanos que incorpora tanto la historia de los judíos turcos como la de los españoles, especialmente en la era de la expulsión, así como un trabajo aparte, *Sipurey Veneziaiah*, que es una crónica de Venecia y una narración de las experiencias vividas por el autor en Padua de 1508 a 1515;³ *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* (Consolación de las tribulaciones de Israel) de Samuel Usque, escrita en portugués, que abarcaba toda la historia judía en la forma de un diálogo pastoril entre tres personajes alegóricos: «Ycabo» (Jacob, el pueblo judío), «Zicareo» (Zacarías, el recordador) y «Numeo» (Nahum, el con-

2. Primera edición, Constantinopla, 1566; segunda edición, Cracovia, 1580-1581. La edición moderna, llena de crasos errores, es la de H. Filipowski, *Sefer Yuhasin Ha-Shalem: Liber Juchassin sive Lexicon Biographicum et Historicum* (Londres-Edinburgo, 1857, reimpr. con introducción y notas de A.H. Freimann, Frankfurt a.M., 1924). La necesidad de una edición crítica fue demostrada vívidamente por J.L. Lacave, «Las fuentes cristianas del Sefer Yuhasin», *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalén, 1972), 2: 92-98. Sobre Zacuto y su obra, véase F. Cantera Burgos, *El judío salmantino Abraham Zacut* (Madrid, 1931) y *Abraham Zacut* (Madrid, 1935); A.A. Neuman, «Abraham Zacuto, Historiographer», *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965), 2: 597-629; C. Roth, «The Last Years of Abraham Zacut», *Sefarad* 9 (1949): 445-454; A. Shohat, «R. Abraham Zacut bi-yeshibat R. Yizhak Sholal bi-Yerushalayim» [Zacuto en la Academia de R. Isaac Sholal en Jerusalén], *Zion*, 13-14 (1948-1949): 43-46, y el importante estudio de M. bet-Ariyé y M. Idel, «Ma'amar 'al Ha-Qez veba-Itzagninut me-et R. Abraham Zacut [Un tratado sobre el tiempo de la redención y sobre astrología de Abraham Zacut], *Kirjath Sefer* 54 (1979): 174-192.

3. Ninguna de las dos obras se imprimió durante la vida de Capsali; ambas están hoy disponibles en una edición crítica de A. Shmuelevitz, S. Simonsohn y M. Benayahu, *Seder 'Eliyahu Zuta*, 2 vols. (Jerusalén, 1976-1977). La crónica veneciana ocupa las páginas 215-327 del volumen 2. Sobre Capsali, véase H.H. Ben-Sasson. «Qavim li-temunat 'olamo ha-ruhani veba-hebrati shel kroniston Yehudi be-shilhey yemey ha-benayim» [Aspectos del mundo espiritual y social de un cronista judío a finales de la edad media], *Sefer Zikaron le-Gedalyahu Alon* [Volumen conmemorativo a G. Alon] (Tel Aviv, 1970), pp. 276-291; S. Simonsohn, «Yehudey 'Eyropah ha-nozrit ba-'aspaqlariah shel Seder 'Eliyahu Zuta» [Los judíos de la Europa cristiana en el espejo del *Seder 'Eliyahu Zuta*], *Sefer Zikaron le Aryeh Leone Carpi: Scritti in memoria di Leone Carpi* (Jerusalén, 1963), pp. 64-71.

solador);⁴ *Dibrey ha-yamin le-malkhey Zarefat u-malkhey Bet Ottoman ha-Togar* (Historia de los reyes de Francia y de los sultanes turco-otomanos), de José Ha-Kohen,⁵ y su '*Emeq ha-Bakha* (El valle de lágrimas), una historia de las tribulaciones judías desde la caída del Segundo Templo.⁶ El *Shalshelet ha-Kabalah*, de Gedaliah Ibn Yahia, que, como reza su título, es una «Cadena de Tradición» que contiene también información sobre acontecimientos históricos en Italia y en otras partes;⁷ *Me'or Einayim* (Luz para los ojos), de Azariah de' Rossi, que no es narrativa histórica sino una serie pionera de ensa-

4. Primera edición, Ferrara, 1553. J. Mendes dos Remédios reimprimió el texto en portugués en tres volúmenes (Coimbra, 1906-1908). Hay una traducción al inglés y un estudio, sólo de la tercera parte, de G.I. Gelbart, *A Consolation for the Tribulations of Israel: Third Dialogue* (Nueva York, 1964). Hay una traducción completa al inglés, con introducción y notas, de M. Cohen, *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel* (Filadelfia, 1965). Véase también A.A. Neuman, «Samuel Usque: Marrano Historian of the Sixteenth Century», en *To Dr. R.: Essays... in Honor of the Seventieth Birthday of Dr. A.S.W. Rosenbach* (Filadelfia, 1946), pp. 180-203; reimpr. en *Landmarks and Goals*, pp. 105-129.

5. Primera edición, Sabbionetta, 1554. La Parte III de esta obra, que nunca antes había sido publicada, fue editada por D.A. Gross, *Sefer dibrey ha-yamin... Heleq shelishi* (Jerusalén, 1955). H.H. Ben-Sasson ha demostrado que, inexplicablemente, Gross omitió pasajes enteros del manuscrito del Museo Británico (véase «The Reformation in Contemporary Jewish Eyes», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1970): 44, n. 127). La traducción al inglés de las Partes I y II, hecha por C.H.F. Bialloblotzky (*The Chronicles of Rabbi Joseph ben Joshua ben Meir the Sephardi*, 2 vols. [Londres, 1835-1836] desafortunadamente es de poco valor. El estudio básico es aún el de I. Loeb, «Joseph Haccohen et les chronicles juifs», *REJ*, 16 (1888): 28-56, 212-235; 17 (1888): 74-95, 247-271, que también se encuentra como *separata*, París, 1888.

6. Publicado por primera vez por M. Letteris con notas de S.D. Luzzatto (Viena, 1852); reimpr. en Cracovia, 1895. La traducción al alemán es de M. Wiener, *Emek habacha* (Leipzig, 1858). La traducción al francés es de Julien Sée, *La vallée des pleurs* (París, 1881; reimpr. con una introducción de J.P. Osier, París, 1981). La traducción al española es de Pilar León Tello, *Emeq Ha-Bakha de Yosef Ha-Kohen* (Madrid-Barcelona, 1964). La traducción al inglés (que ha de usarse con precaución) es de H.S. May, *The Vale of Tears* (La Haya, 1971).

7. Primera edición, Venecia, 1587; segunda edición, Cracovia, 1596. Para ediciones posteriores, véase Steinschneider, *Geschichtsliteratur*, núm. 131. Sobre la obra misma, véase A. David, *Mif'alo ha-historiografi shel Gedaliah Ibn Yahia ba'al Shalshelet ha-Kabalah* [La obra historiográfica de Gedaliah ibn Yahia], tesis de la Universidad Hebrea, Jerusalén, 1976.

yoys históricos que, entre otras cosas, llamaron por primera vez la atención de los judíos hacia la literatura judeo-helenística (por ejemplo, hacia Filón de Alejandría y la «Carta de Aristeas»), y que, también por primera vez, sometieron a la crítica y al escrutinio históricos tanto el calendario judío como la *Hagadah* rabínica clásica;⁸ finalmente, *El Zemah David* (El brote de David), de David Gans, dividido en dos partes: la primera es una detallada cronología de la historia judía, y la segunda, una cronología de la historia mundial.⁹

Los contenidos de estas obras son, por supuesto, mucho más ricos de lo que puede sugerir una mera enumeración;¹⁰ cada una de ellas merecería un tratamiento extenso y por separado. Pero no me propongo aquí hacer un análisis comprensivo

8. Primera edición, Mantua, 1574-1575; segunda edición, Berlín, 1794; ed. D. Cassel, Vilna, 1864-1866 (reimpr. 3 vols., Jerusalén, 1970). Sobre Azariah, véase S.W. Baron, «Azariah de' Rossi's Attitude to Life», *Israel Abrahams Memorial Volume* (Nueva York, 1927), pp. 12-53; ídem, «La méthode historique de'Azaria de' Rossi», *REJ*, 86 (1929): 43-78. Ambos ensayos, un tanto abreviados, aparecieron en inglés en su *History and Jewish Historians* (Filadelfia, 1964), pp. 174-204 y 205-239, respectivamente.

9. Primera edición, Praga, 1592, y editado después frecuentemente (véase Steinschneider, *Geschichtsliteratur*, núm. 132). Sobre Gans como historiador, véase M. Breuer, «Qavim li-demuto shel R. David Gans» [David Gans: un estudio tipológico], *Bar-Ilan*, 11 (1973): 97-118; B. Degani, «Ha-mibneh shel ha-historiah ha-'olamit u-ge'ulat Yisrael be-Zemah David le-R. David Gans» [La estructura de la historia mundial u la redención de Israel en *Zemah David*], *Zion* 45 (1980): 173-200. Para un perfil general, véase A. Neher, *David Gans* (París, 1974).

10. Deliberadamente he dado sólo una lista de obras históricas judías en gran escala, porque sólo éstas pertenecen propiamente a ese fenómeno historiográfico del siglo XVI que intentamos explorar. Obviamente, la lista puede extenderse si incluimos crónicas parciales o incidentales de acontecimientos contemporáneos, o relatos históricos que no pretendían ser obras independientes, sino que se incorporaban a libros de otros géneros no historiográficos. Por el momento, podemos anotar que un «suplemento» al *Sefer Ha-Kabalah* de Abraham Ibn Daud, actualizado, fue completado bajo el mismo título en Fez, en 1510, por un refugiado español, Abraham b. Salomón Arduziel (no «de Tornutiél»). Fue publicado por Neubauer, *MJC*, 1: 101-114, y por A. Harkavy como un apéndice al sexto volumen de la traducción al hebreo de la historia de los judíos de Graetz (*Dibrey yemey Yisrael* 6, [Varsovia, 1898]). La edición de Harkavy ha sido reproducida, con una nueva introducción histórica y bibliográfica, por A. David, *Shetey kroniqot 'ibriot mi-dor gerush Sejarad* (Jerusalén, 1979; incluye asimismo la sección histórica de *Qizzur Zekher Zaddiq* de Joseph b. Zaddik de Arévalo, de *MJC*, 1: 85-100). También hay una traducción al

de ninguna obra en particular de historiografía judía del siglo XVI. Estos libros son de interés no sólo por los datos históricos que pueden extraerse de cualquiera de ellos, y ni siquiera por la luz que cada uno arroja sobre la época en que fue escrito; vistos en su conjunto, pueden ayudarnos a esclarecer ciertos aspectos constantes de la relación de los judíos con el conocimiento histórico en general, tanto en aquella época como después.

Sólo en el siglo XVI encontraremos entre los judíos un fenómeno cultural que puede considerarse sin lugar a dudas como genuinamente historiográfico. Aunque cada una de las diez obras que he mencionado es distinta de las otras, entre ellas hay solución de continuidad desde el punto de vista histórico y cultural. De sus ocho autores, cinco fueron o bien exiliados o descendientes de exiliados de España y Portugal (Ibn Verga, Zacuto, Usque, José Ha-Kohen, Gedaliah Ibn Yahia). Uno de ellos, Elías Capsali de Creta, recibió una profunda influencia de los refugiados españoles que habían llegado a la isla. Únicamente dos, Azariah de' Rossi y David Gans, surgieron de un medio no sefardita (Mantua y Praga, respectivamente); pero Gans, que escribió hacia finales del siglo XVI, había leído y asimilado el trabajo de sus predecesores sefarditas. Sólo de' Rossi obtuvo sus influencias más decisivas de otras fuentes.

La misma procedencia de la mayor parte de estos autores apunta ya hacia una pauta más amplia. En efecto, el estímulo primordial para el surgimiento de la historiografía judía en el

español de F. Cantera Burgos, *El libro de la Cábala de Abraham ben Salomón de Torruviel, y un fragmento histórico de José Ibn Zaddic de Arévalo* (Salamanca, 1928).

Otras «crónicas» breves de la expulsión de España han sido publicadas por A. Marx: «The Expulsion from Spain: Two New Accounts», *JQR* (s. a.), 20 (1907-1908): 240-271, y, recientemente, por Y. Hacker, «Kroniqot hadashot 'al gerush ha-Yehudim mi-Sefarad, sibbotav ve-toz'otav» [Nuevas crónicas relativas a la expulsión de los judíos de España, sus causas y consecuencias], *Sefer Zikkaron le-Yitzhak Baer* [Volumen conmemorativo a Y. Baer = *Zion*] 44 (Jerusalén, 1979): 202-228. En el siglo XVI, Italia produjo varias crónicas de persecuciones y expulsiones locales tras la Contrarreforma. Véase, por ejemplo, la crónica de las dificultades personales y generales de los judíos, en los Estados Papales, de Benjamín Nehemías b. Elnatan, publicado por I. Sonne como *Mi-Pavlo ha-rebi'i 'ad Pius ha-hamishi* [De Paulo IV a Pío V] (Jerusalén, 1954).

siglo XVI fue la gran catástrofe que había puesto fin, de manera abrupta, a la libertad de la vida judía en la península ibérica a finales del siglo XV. Y este hecho se ve confirmado por afirmaciones explícitas presentes en algunas de las mismas obras. De esa manera, por primera vez desde la antigüedad, encontramos una diversificada respuesta historiográfica del pueblo judío a un acontecimiento histórico capital. Nada de lo que había sucedido en la Edad Media, ni siquiera las matanzas de los cruzados, había engendrado una literatura comparable. Además de las obras históricas, casi todas las ramas de la literatura judía del siglo XVI contienen referencias directas o indirectas a la expulsión de España de 1492, a la forzada conversión masiva de los judíos de Portugal, ocurrida tan sólo cinco años después, y a los sufrimientos que los refugiados padecieron en mar y tierra.¹¹ Y, sin embargo, no era ésta la primera expulsión de una comunidad judía en Europa. La ocurrida en 1306 en Francia, aunque no tuvo las mismas dimensiones, no había sido poca cosa. Gersonides había descrito el número de exiliados de Francia como «el doble de los que salieron de Egipto».¹² Y, sin embargo, a excepción del pasaje de su comentario al Pentateuco donde se encuentra esta afirmación, en los textos judíos del siglo XIV prácticamente no hay referencias a aquel gran acontecimiento. Frente a este hecho, las resonancias de la expulsión de España destacan en franco contraste.

Con toda seguridad debe haber existido más de una razón para ello. Entre las generaciones que vinieron inmediatamente después de la expulsión de España, encontramos, antes que nada, la conciencia particularmente lúcida de que algo sin precedentes había ocurrido; no sólo de que una grande y venerable

11. Ricos materiales de varios géneros se han reunido en H.H. Ben-Sasson, «Galut u-ge'ulah be-'eynav shel dor goley Sefarad» [Exilio y redención en los ojos de la generación de los exiliados españoles], *Sefer Yobel le-Yitzhak Baer*, pp. 216-227, y su «Dor goley Sefarad 'al 'azmo» [La generación de los exiliados españoles, sobre su destino], *Zion* 26 (1961): 23-64.

12. Gersonides (Levi b. Gershom [RaLBaG]), *Perush 'a ha-Torah*, sobre Lev. 26: 38.

comunidad judía había llegado a un abrupto fin, sino algo más allá de eso. Precisamente porque esta expulsión no había sido la primera sino, en un sentido vital, la última, fue vivida como una alteración del rostro de los judíos y de la historia misma.

Cuando Isaac Abravanel enumeró la cadena de expulsiones europeas que comenzó en Inglaterra en 1290, percibió la expulsión de España en 1492 como la culminación de un proceso que había desplazado mundialmente a los judíos del *Oeste al Este*.¹³ El hecho de que la mayor y más pujante comunidad judía de Europa hubiera sido erradicada era ya lo suficientemente trágico. La importancia especial de la expulsión de España reside en el hecho de que tuvo como consecuencia que en Europa occidental ya no quedaran judíos. Cuando Abraham Zacuto comparó las expulsiones de España y Portugal con la anterior expulsión de Francia, comprendió la crucial diferencia: al hablar de los expulsados de Francia que en 1306 habían encontrado un refugio inmediato al otro lado de la frontera, en España, y entre los cuales se encontraba un antepasado suyo, exclama: «Y de Francia llegaron a España. (En cambio, ¡nosotros teníamos enfrente, por un lado, a los enemigos, y por el otro, el mar!)».¹⁴

No es ninguna novedad el hecho de que una crisis histórica funcione como estímulo para la escritura de la historia. En

13. Abravanel, *Perush nebi'im aharonim*, sobre Is. 43: 6.

14. Zacuto, *Yuhasin*, ed. Filipowski-Freimann, p. 223. Que la expulsión de España se percibía como uno de los acontecimientos verdaderamente cardinales en la historia, se ejemplifica por su aparición en los calendarios judíos del siglo XVI, junto con la creación del mundo, el éxodo de Egipto, la destrucción del Templo, etc. Y. Hacker señaló el significado de esto en sus «Kroniqot hadashot», p. 202, n. 6, al citar ejemplos de calendarios impresos en Constantinopla en 1548 y 1568. Yo tengo en mi poder un calendario hebreo impreso en una sola hoja en Mantua para el año [5]317 (1557). En la esquina superior derecha (un tanto dañada con una leve pérdida de texto), hay una lista de acontecimientos con los años que han transcurrido, la cual incluye el Éxodo, la construcción y la destrucción del Primer Templo, el «Imperio de Media y Persia», el «Imperio Griego», «1874 desde [el principio de] la Era de los Contratos (*mitnyan shetarot*) y el final de la profecía (*hatimat hazon*)...», el «[auge] de la religión de los cristianos», la destrucción del Segundo Templo, la redacción del Talmud de Jerusalén y la del Talmud babilonio... «65 desde el exilio de España, 57 [*sic*] desde el exilio de Portugal».

efecto, un claro ejemplo de ello se encuentra en la correlación entre el surgimiento de la historiografía humanista en Italia y la crisis del sistema republicano en las ciudades-Estado italianas.¹⁵ Sin embargo, el parecido termina ahí. Exceptuando a Azariah d' Rossi, no parece que el espíritu de la escritura histórica renacentista fuera realmente absorbido por la historiografía judía del renacimiento, aun cuando algunos cronistas judíos obtuvieron una considerable cantidad de información de las historias italianas. Los elementos de cultura humanista que asoman en los trabajos de José Ha-Kohen o Gedaliah Ibn Yahia no deben conducirnos a equivocaciones, ya que no son, finalmente, más que adornos exteriores. Tampoco debe suponerse, como comúnmente se hace, que el *Shebet Yehudah* de Ibn Verga revele influencias del Renacimiento italiano.¹⁶ La investigación reciente ha mostrado que Ibn Verga jamás fue a Italia, sino que murió en Flandes poco después de huir de Portugal en 1508.¹⁷ Si existen influencias externas en su libro, hay que buscarlas, como he sospechado desde hace tiempo, en el medio cultural ibérico, que le era más cercano. En general, sin embargo, la dinámica de la historiografía judía después de la expulsión española es inmanente a ella misma y está relacionada con lo que había sucedido dentro del pueblo judío. Los judíos que, en palabras de Tam Ibn Yahia, estaban «ahogándose en la sangre de las rebeliones», querían comprender el significado de aquellas rebeliones y, como Ibn Verga decía: «¿Por qué esta enorme ira?». Las respuestas se buscaron por diferentes caminos. Sintomáticamente, uno de ellos fue la vuelta hacia el pasado histórico.

15. Véase Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, 1955), especialmente los caps. 1-3.

16. Esta perspectiva se deriva de Yitzhak Baer. Véase su introducción al *Shebet Yehudah*, ed. Shohat, pp. 11, 13-14, así como su *Galut* (tr. al inglés: Nueva York, 1947), pp. 77 ss.

17. Véase M. Benayahu, «Maqor 'al megorashey Sefarad be-Portugal ve-zetam 'aharey gezerat RaSaV le-Saloniki» [Una fuente relativa a los exiliados españoles en Portugal y su emigración a Salónica, después de la persecución de 1506], *Sefunot*, 11 (1971-1978): 233-265.

Entre las generaciones que siguieron a la expulsión de España, la historiografía judía no sólo constituía algo novedoso, sino que era percibida como tal. La conciencia de la novedad está expresada muy elocuentemente por José Ha-Kohen en un jubiloso pasaje que tiene resonancias deliberadas del cántico bíblico de Débora:

Toda mi gente sabe muy bien que no ha habido en Israel un autor comparable a Yossipon el sacerdote, que escribió de la guerra de la tierra de Judea y de Jerusalén. Los cronistas se acabaron en Israel, se acabaron, hasta que yo, José, surgí, hasta que surgí yo, (¡un cronista en Israel!). Y me puse de corazón a escribir, como un recordatorio en un libro, la mole de sufrimientos que nos ha caído encima en tierras gentiles, desde el día en que Judá se exilió de su tierra hasta el día de hoy.¹⁸

A pesar de lo hiperbólico, este pasaje es digno de atención especial. José Ha-Kohen estaba familiarizado con otros trabajos históricos judíos y se nutrió de ellos («Yo espigaba entre las gavillas tras los segadores, en busca de cualquier cosa que mi mano pudiera encontrar»). Sin embargo, se considera a sí mismo como un fenómeno nuevo. Desde *Yosipon* (y hay que recordar que para él *Yosipon* era Josefo Flavio, del siglo primero), «los cronistas se acabaron en Israel». Afirma esto como cosa del dominio público («Toda mi gente sabe») y, en términos de la psicología que revela, su testimonio es impresionante. Hay en él una conciencia de que el escribir historia es algo nuevo para los judíos, un nuevo comienzo tras una muy larga interrupción. Y, sin embargo, si hubo algunos trabajos históricos en eras anteriores, como él mismo admitía de manera tácita, ¿de dónde surgió este sentimiento? ¿Qué había en su manera de escribir historia que le permitiera considerarse como el primer historiador judío desde Josefo? En realidad,

18. *Dibrej ha-yanim le-malkhey Zarefat u-malkey Bet Ottoman ha-Togar* (ed. Sabbionetta), Prefacio.

puesto que aquí nos interesa no sólo el caso de José Ha-Kohen, podemos muy bien ampliar la pregunta: ¿cuáles fueron, en esencia, las innovaciones en el campo de la historiografía judía del siglo XVI considerada en su conjunto?

Para empezar, estos trabajos tienen un alcance cronológico y geográfico que va mucho más allá del que puede encontrarse en cualquier trabajo anterior. No se enfocan meramente en esta o aquella persecución o conjunto de acontecimientos, sino que intentan, dentro de los límites de los datos con los que contaban sus autores, un panorama coherente de muchos siglos consecutivos en una narración hecha por extenso y de manera detallada.

Un elemento nuevo consiste en el lugar prominente que se le asignó a la historia judía posbíblica. Por primera vez percibimos un agudo interés por la totalidad de la historia judía, desde la destrucción del Segundo Templo hasta la época del autor. El *Shebet Yehudah* se interesa casi exclusivamente en los acontecimientos ocurridos a partir de la pérdida de la independencia judía, especialmente durante la Edad Media. José Ha-Kohen comienza así su *'Emeq ha-Bakha*: «Y sucedió después de que toda gloria había abandonado a Jerusalén». Si comienza su *Dibrey ha-yamin* diciendo: «Adán engendró a Set», es sólo con el fin de establecer las genealogías de las naciones, y, pasada media página, sumerge al lector en el siglo VII de la era común y el surgimiento del Islam. En el trabajo portugués de Usque hay una triple periodización muy clara, que no está basada en la historia literaria de sabios y estudiosos, sino en los ritmos más espaciados de la historia judía: los períodos correspondientes al Primero y al Segundo Templo y un tercer período, que comprende «todas las tribulaciones que Israel ha sufrido desde la pérdida del Segundo Templo, destruido por los romanos, hasta el día de hoy». A este tercer período le dedica el mismo espacio que a los otros dos juntos.

Esto apunta también hacia una nueva actitud frente a la historia del pueblo judío en el exilio. Mientras que, en muy buena medida, los historiadores judíos del siglo XVI creían, al

igual que sus predecesores, que «por nuestros pecados fuimos exiliados», y que «los padres comieron uvas ácidas y a los hijos les dio dentera», no consideraban esto como una licencia para encubrir la historia de esos hijos. Por el contrario, le prodigan toda su atención y, de esa manera, otorgan un nuevo valor a los acontecimientos sucedidos durante todo el transcurso de la Edad Media. Parecen reconocer de manera instintiva que también estos acontecimientos tienen un significado para el presente y para el futuro, significado que no puede ser aprehendido con sólo fijar la atención en los tiempos antiguos, y que, por lo tanto, vale la pena recordar tales acontecimientos. Todo ello marca un significativo cambio de perspectiva.

Una última novedad es el renovado interés en la historia de las naciones, especialmente de las naciones contemporáneas, en el cual se combina un deseo por conocer varios aspectos de la historia no judía, con un incipiente reconocimiento de que los destinos de los judíos se ven afectados por el vaivén de las relaciones entre algunas de las grandes potencias.

A esta categoría pertenecen trabajos como la crónica de Venecia que hizo Capsali, y especialmente las largas porciones de su *Seder 'Elíyahu Zuta* que están dedicadas a la historia del imperio otomano.¹⁹ De hecho, a pesar de todos sus presupuestos teológicos tradicionales, el *Seder 'Elíyahu* puede muy bien ser considerado como un primer intento, aunque claramente incipiente, de escribir historia judía dentro del marco de la historia general. De José Ha-Kohen tenemos no sólo la crónica de los reyes de Francia y Turquía, sino sus traducciones al hebreo (con añadidos de su propia cosecha) de las historias de Francisco López de Gómara sobre las conquistas del Perú y México: la *Historia general de las Indias (Ha Indiah- ha-hadashah)* y *La conquista de México (Sefer Fernando Cortés)*.²⁰ En otro pla-

19. Véase el breve examen que A. Shmuelevitz hace de Capsali como fuente de la historia otomana, en su artículo «Capsali as a Source for Ottoman History, 1450-1523», *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978): 339-344.

20. Ambas obras sobreviven al menos en cuatro manuscritos: París (Alliance, H81A); Berlín (Heb.160); Nueva York (Universidad de Columbia, K82); Moscú

no, hay que mencionar las varias secciones que tratan de historia general en el *Sefer Yuhasin*, de Zacuto, y en el *Shalshélet ha-Kabalah*, de Ibn Yahia y, por supuesto, toda la segunda parte de *Zemah David*, de David Gans.²¹

Tomadas en conjunto, todas estas novedades resultan suficientemente notables, y por esa misma razón no hay necesidad de exagerar sus proporciones. La historiografía judía que se desarrolla a raíz de la expulsión de España marca un salto hacia adelante cuando se la compara con la que le había precedido. Desde otras perspectivas, sus logros tienden a disminuir: nunca alcanzó el nivel de reflexión crítica que puede encontrarse en el mejor saber histórico general de aquella época. Además, aunque diez obras históricas de gran escala escritas una tras otra significaban para los judíos un período de actividad historiográfica relativamente intensa, representaban sólo una muy pequeña fracción del total de la literatura judía del siglo XVI.

Sin embargo, estas reservas no nos absuelven de nuestro deber de evaluar este *corpus* de historiografía dentro de su propio contexto, como una más en la serie de respuestas judías al trauma de la expulsión de España. Desde este punto de vista privilegiado, el trabajo de los historiadores judíos del siglo XVI puede verse adecuadamente como un intento significativo,

(Günzberg, 212). Todos estos contienen también su versión al hebreo, titulada *Mazib gebulot 'amin*, de la obra histórico-geográfica de Joannes Boemus, *Onnium gentium mores, leges et ritus* (Augsburgo, 1520). Véanse los extractos que publicó R. Weinberg, «Yosef b. Yehoshua ha-Kohen ve-sifro Mazib gebulot 'aminim», *Sinai*, 72 (1973): 333-364.

21. Véase A. Neubauer, «Ha-heleq ha-aharon min ha-ma'amar ha-shishi shel Sefer Yuhasin le-R. Abraham Zacut» [La última sección de la sexta parte del *Sefer Yuhasin*], *Tehilah le-Mosheh* (M. Steinschneider Festschrift; Leipzig, 1896), sección hebrea, pp. 209-218; Jirina Sedinova, «Non-Jewish Sources in the Chronicle by David Gans», *Judaica Bohemiae* 8 (1972): 3-15, y su «Czech History as Reflected in the Historical Work by David Gans», *ibíd.*, pp. 74-83. Entre las obras judías del siglo XVI que incorporan historia no judía, podemos incluir con propiedad la cronología de los sultanes turcos y el relato del reinado de Suleimán el Magnífico, en *Ensayos y grandezas de Constantinopla*, escrita en ladino por Moisés Almosnino, rabino de Salónica, del siglo XVI, y un compendio de éste, hecho por Jacobo Canisino, se publicó en Madrid, en 1638.

aunque vacilante, de preparar el camino para que los judíos alcanzaran un mayor interés por la dimensión histórica de su existencia. En sí mismo, este fenómeno tenía un gran potencial para ulteriores desarrollos y, de haber continuado, quién sabe adónde habría conducido. Sin embargo, cuando lo vemos en retrospectiva, hemos de concluir que fue un intento fracasado.

No fue, en lo esencial, una falla de los historiadores, aunque no pueden dejar de mencionarse sus evidentes limitaciones.

Con la excepción de Azariah de' Rossi y de Salomón Ibn Verga, aquéllos no introdujeron ni nuevos métodos para examinar el pasado, ni marcos conceptuales novedosos para una comprensión de la historia judía. A pesar de todas sus innovaciones, no pudieron liberarse de concepciones y modos de pensamiento que habían estado profundamente arraigados entre los judíos durante siglos. Hemos dicho que acontecimientos como la destrucción del Segundo Templo recibieron una nueva valoración, y así fue en efecto, pero, en términos generales, si tales acontecimientos se consideraron importantes, no fue debido a alguna conexión causal entre ellos, sino a que los historiadores buscaron en ellos indicios, figuras y significados que, en realidad, se encontraban fuera de ellos.

Por ejemplo, si los episodios históricos que narra Samuel Usque son significativos, ello no se debe a las relaciones intrínsecas que puedan tener el uno con el otro, sino a su convicción de que constituyen la realización de las profecías bíblicas, que anticiparon lo que sucedería a los judíos en el exilio. Usque pensaba que, ya para su época, hasta la más calamitosa de las profecías bíblicas había ocurrido y que, por lo tanto, la redención era inminente. Lo único que faltaba era que los *marranos* portugueses retornaran abiertamente al judaísmo.

Pueden encontrarse vibraciones mesiánicas tanto en el *Emeq ha-bakha* como en el *Dibrey ha-yanin* de José Ha-Kohen, aunque su mesianismo está contenido y muchas veces velado. Él mismo apunta hacia la estructura mesiánica en un pasaje que se repite en ambos libros, y en el que declara: «Las expulsiones de Francia, así como este amarguísimo destierro

[es decir, el de España] me han impulsado a escribir este libro, a fin de que los Hijos de Israel sepan lo que [los gentiles] nos han hecho en sus tierras, sus cortes y sus castillos, *pues mirad que los días se acercan*». ²² Sobre la «Historia de los reyes de Francia y de los sultanes turco-otomanos» se cierne una venerable tradición apocalíptica. Aun cuando, de manera característica, José Ha-Kohen no permite que los elementos apocalípticos irrumpen en el primer plano, su libro no es un mero ejercicio de historia turca y francesa, sino un intento de rastrear la ancestral lucha entre la cristiandad y el islam, cuyos principales abanderados contemporáneos eran, a su modo de ver, Francia y el Imperio Otomano. La historia explícita sigue siendo la de Francia y los turcos, pero la tradición, por más que esté en sordina, es la de Gog y Magog. ²³

El tema mesiánico del *Seder 'Eliyahu Zuta* es tan dominante como para no dejar duda sobre las intenciones de Elías Capsali. Todo el libro es una desbordante historia mesiánica. Está saturado del lenguaje y la tipología mesiánicos de la Biblia, y los sultanes turcos están vaciados en el molde de Ciro el Grande, que había restituido a los judíos a la tierra de Israel tras su cautiverio en Babilonia. ²⁴

En contraste con esto, en el *Shebet Yehudah* de Ibn Verga no hay ni rastros de mesianismo y, en más de un aspecto, su audacia y originalidad resultan impresionantes. Sólo Ibn Verga traslada el concepto de causa natural (*ha-sibbah ha-tib'it*),

22. *'Emeq Ha-Bakha*, ed. Letteris, pp. 102 ss.; *Sefer Dibrey ha-yamini*, ed. Sabionetta, parte I, fol. 113a. Cf. también el relato de Salómón Moljo, entusiasta mesiánico martirizado, en su última obra (Parte II, fols. 207a-219b), que se inicia con la significativa frase: «Y surgió un retoño desde Portugal [*va-yeze hoter mi-Portugal*], y su nombre era Salomón Moljo...»

23. Véase Y.H. Yerushalmi, «Messianic Impulses in Joseph Ha-Kohen», publicado en las *Actas* del Coloquio sobre el pensamiento judío del siglo XVI, celebrado en la Universidad de Harvard en 1979. En esa ponencia, sugerí que hay poderosos estímulos mesiánicos en toda la historiografía judía del siglo XVI.

24. Véase C. Berlin, «A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: The *Seder Eliyahu Zuta* of Elijah Capsali and Its Message», *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (Nueva York, 1971), especialmente pp. 26 ss.

de las esferas de la filosofía y la ciencia, a la de la historia, y fue él quien llegó más lejos al explorar las verdaderas causas terrenales de la expulsión de España. Y aún así, sigue siendo un error fundamental el considerar a Ibn Verga, como han hecho algunos, sólo como un racionalista con una visión esencialmente secular de la historia judía. La verdad es que su idea de «causa natural» de ninguna manera excluye ni contradice la noción de divina providencia.²⁵ Una lectura cuidadosa del libro revelará también hasta qué punto Ibn Verga estaba condicionado por actitudes que habían cristalizado siglos atrás entre la aristocracia judeo-española, y que ya no correspondían a la realidad histórica de su tiempo.²⁶

Ninguno de estos rasgos, por más regresivos que parezcan a nuestra mirada moderna, les restan mérito a los logros de los historiadores. En las fases iniciales de casi todo desarrollo cultural es de esperarse una mezcla de rasgos nuevos con viejos. El destino de la historiografía judía del siglo XVI fue determinado, en última instancia, por una herencia de otro género: la actitud de los judíos hacia los trabajos históricos en general.

He afirmado en el capítulo anterior que, en el judaísmo medieval, la historiografía nunca llegó a ser un género legítimo ni reconocido. Y esto significó que, a excepción de Abraham Zacuto y de Gedaliah Ibn Yahia (que continuaron escribiendo dentro del molde familiar y aceptado de la «cadena de la tradición»), los historiadores judíos del siglo XVI no encontraron disponible ninguna forma literaria donde pudiera encajar su trabajo. De hecho, cada uno tuvo que crear su propia forma individual.

25. En este sentido especial, las notas de Karl Löwith sobre la noción de providencia en Vico también pueden aplicarse con cierta justicia a Ibn Verga: «A pesar de su origen sobrenatural, la providencia, tal como la concibe Vico en sus obras... de una manera tan "natural", "simple" y "fácil" que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico mismo. Ella actúa directa y exclusivamente por causas secundarias en la "economía de las cosas civiles", tal como actúa, menos transparentemente, en el orden físico». (*Meaning in History* [Chicago, 1949], p. 123).

26. Y.H. Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the «Shebet Yehudah»*, Parte III, pp. 35-66.

Sin embargo, si bien esto les dificultó el trabajo, no fue lo que finalmente los derrotó. Algo más había sido transmitido a lo largo de los siglos precedentes, a saber: el relativamente poco aprecio en la que había llegado a tenerse cualquier tipo de trabajo histórico entre la mayoría de los judíos.

A pesar de sus propias y ocasionales contradicciones al respecto (que examinaremos un poco más adelante), no cabe ninguna duda de que los historiadores del siglo XVI se sentían involucrados en una labor de gran seriedad e importancia. Lo que queda por averiguar es si el público judío los tomó tan en serio como se merecían, o incluso si fueron correctamente comprendidos.

Aunque el público lector del pasado es silencioso casi por definición, existen maneras indirectas de calibrar las actitudes con las que nuestros autores tuvieron que lidiar. Casi todas las obras a que nos referimos están precedidas por introducciones que rebosan de elogios por el mero hecho de que el autor está tratando de historia, y que ofrecen listas de motivos para justificar tal interés. ¿Por qué era necesario todo esto? Porque el historiador conocía muy bien la naturaleza del público que lo esperaba. Si hasta Zacuto (que escribía dentro de una tradición literaria en la que habían participado distinguidos rabinos estudiosos del pasado) se siente compelido a declarar, en un tono humilde: «No puedo decir que se trate de una ciencia profunda ya que, debido a mis pecados, y como resultado de las muchas persecuciones y la falta de medios de subsistencia, no tengo ni fuerza ni sabiduría»,²⁷ entonces con mucha mayor razón hay necesidad de un alegato de defensa cuando David Gans presenta su detallada cronología de las naciones gentiles.²⁸ Estas y otras apologías van más allá del tópico literario de

27. *Yuhasin*, Introducción del autor, p. 1.

28. Véase la introducción de Gans a la Parte II del *Zemah David*, donde, después de una apología general por presentar al lector un relato de la historia gentil y por sacar su información de fuentes no judías, él se siente obligado a enumerar no menos de diez propósitos útiles de su libro. En el noveno de ellos, afirma: «Desde que estamos en medio de las naciones, extranjeros, pero residentes con ellos, cuando

la modestia. En realidad, lo que está en discusión no es ya la capacidad del autor sino el valor de la empresa misma. Todas las introducciones tienen el mismo tono. Es como si el historiador estuviera diciendo, al mismo tiempo, lo siguiente: «Querido lector, los dos sabemos que lo que estoy escribiendo no tiene importancia, y, sin embargo, la tiene...».

Un ejemplo de otro tipo, algo extravagante pero revelador, puede verse en la primera edición de *Dibrey ha-yamin* (Sabbionetta, 1554). Recordamos el grito exultante de José Ha-Kohen en su prefacio a la obra: «Los cronistas callaron, callaron...hasta que surgí yo». Pero en los viejos libros impresos vale la pena leer todos los preliminares. En ellos, junto con la introducción del autor, se inscriben los siguientes versos:

Cuando el sobrino del autor, Zerahiah Halevi,
vio la gloria de este libro y el néctar de sus melifluas palabras,
el Señor elevó su espíritu y comenzó a hablar.
Entonces abrió la boca con un himno y un cántico, y declaró:
*Que cualquiera que se goce en los tiempos que nos precedieron
tome esta crónica y la lea cuando su sueño ande errante...*²⁹

¡Débil alabanza, podría pensar uno, en un poema que se supone laudatorio del libro! Sin embargo, hay una referencia bíblica tras las líneas de Zerahiah Halevi (Esther 6,1: «Aquella misma noche, no pudiendo el rey conciliar el sueño, mandó que trajeran y leyeran en su presencia el libro de las Memorias, o Crónica»). Pero se trata de algo más que un juego con la frase bíblica, y merece tomarse en cuenta. Las crónicas históricas han de ser leídas «cuando el sueño ande errante» (*binedod shenah*) pues, si no es así, tal lectura constituye una frí-

ellos relatan algo sobre los días de antaño y los antiguos imperios, o nos preguntan sobre ello, ponemos nuestras manos sobre nuestras bocas y no sabemos qué contestar. Y así, les parecemos ganado que no puede distinguir entre la derecha y la izquierda, o como si todos hubiéramos nacido apenas el día de ayer...».

29. En la ed. Sabbionetta, 1554, el poema de Zerahiah está impreso en la página del título.

vola pérdida del tiempo que debía dedicarse al estudio serio de los textos sagrados. Y, efectivamente, la actitud de Zerahiah no tiene nada de insólito: también Ibn Tam, a pesar de la veneración que sentía por el *Yosipon*, se vio en la necesidad de decir en su introducción que especialmente «los mercaderes, que se encuentran inmersos en los bienes temporales y que no han vuelto los ojos a la *Torah* en sus ratos libres, encontrarán placentera su lectura».³⁰

Entre todas las obras históricas, el *Shebet Yehudah* de Ibn Verga fue la que gozó de más popularidad. He examinado nada menos que diecisiete ediciones hechas desde mediados del siglo XVI hasta principios del XIX, y puede haber otras. ¿Cuál es la clave de este extraordinario éxito? ¿Cómo fue leído el libro y qué es lo que sus lectores vieron en él? ¿Percibieron su carácter radical? Creo que podemos suponer, sin temor a equivocarnos, que sólo unos cuantos lectores comprendieron las intenciones que Ibn Verga había tenido al analizar la expulsión de España y la situación de los judíos en la sociedad cristiana. Tenemos suficientes muestras de que lo que ahora nos parece fundamental en el libro no es lo que atrajo a la mayoría de sus lectores, sino otros aspectos muy diferentes.³¹ Es intere-

30. *Yosipon*, ed. Hominer, p. 43. Compárese, en el siglo XVII, la lista de Joseph Delmedigo de las lecturas recomendadas al caraíta Zerah ben Menahem, que utilicé como uno de los epígrafes de este capítulo. Las obras históricas, sobre todo las que hemos discutido aquí, están permitidas meramente «para distraerte en una hora de depresión» (*le-ta'anug ha-nefesh bi-she'at ha-izzabon*). Para el texto, véase S. Assaf, *Meqorot le-toledot ha-himmukh be-Yisrael* (Tel Aviv, 1936), 1: 101.

31. Bastará un ejemplo del siglo XVIII. Al discutir qué obras históricas podían leerse o no en el *Sabbath*, el rabino Jacob Emden observa que: «... el libro *Shebet Yehudah* debería estar prohibido en el *Sabbath*, aunque en él se mencionen muchos milagros que les sucedieron a nuestros antepasados, por las cosas que entristecen o apenan el alma de los lectores. Sin embargo, en los otros días de la semana es correcto y propio que cualquier persona judía mire en él y conozca su contenido, ya que por ello ganará cantidad de palabras de sabiduría, sobre todo en el relato de las maravillas que el Señor ha hecho para nuestro pueblo sagrado, que ha sido perseguido desde el día en que surgió, si bien los ojos del Señor han estado sobre nosotros y Él no nos ha abandonado para ser aniquilados... Por consiguiente, digo que todo israelita está obligado a convertirse en un perito concienzudo en ese libro excelente, a fin de recordar que las gracias de Dios han estado con nosotros en

sante, por ejemplo, seguir las metamorfosis de los textos contenidos en las páginas preliminares del *Shebet Yehudah*, ya que estaban dirigidos a llamar la atención del lector sobre las cuestiones que se consideraban de mayor relevancia en el libro. En la página titular de la primera edición (Adrianópolis, 1553), publicada más de cuatro décadas después de la muerte de Ibn Verga, se da la siguiente descripción del libro (las palabras no son del autor sino del editor, José Ibn Verga, o del impresor):

Éste es un libro de las generaciones de Israel, y de las muchas desventuras que han acaecido a los judíos en los territorios de las naciones... Y así cuenta del libelo de la sangre, y de cuántas veces fue revelada y hecha pública su falsedad, saliendo así Israel libre de culpa. Igualmente habla de las disputas religiosas llevadas a cabo en presencia de reyes, así como de la ceremonia del nombramiento de príncipes [o sea, de exilarcas] en varios períodos... Finalmente, describe la estructura del Templo y de sus recintos interiores, el servicio del Sumo Sacerdote cuando llegaba a su cámara antes del Día del Perdón, y la orden del sacrificio de Pascua, los cuales veremos con nuestros propios ojos, tal como nuestro Creador, el Señor de la compasión, nos lo prometió.

Lo que resulta más frustrante de esta especie de precursor de las modernas fajillas o contraportadas que los editores ponen a los libros, es el hecho de que, técnicamente, todos los detalles son correctos y, sin embargo, la impresión global resulta muy alejada de lo que hoy consideramos como la esencia del libro. Para cuando llegamos a la tercera edición, una traducción al yidish impresa en Cracovia en 1591 «para el común padre de familia, o el ama de casa común» (*far gemayne*

todas las generaciones, porque aún no hemos terminado con tantas persecuciones... y en el transcurso aprenderá cosas dulces y preciosas y adquirirá comprensión en los métodos de la polémica [judeo-cristiana], y las refutaciones de aquellos hombres malvados que descarriaron a Israel...» (*Sefer mor u-qeziah*, Parte II [Altona, 1761], núm. 307).

baalebatim, man un vayher), podemos notar que el *Shebet Yehudah* se ha transformado, en la percepción de los lectores, en una pieza ordinaria de literatura folclórica edificante:

Se encontrarán en él maravillosas historias sobre lo que les pasó a nuestros padres en el exilio, y sobre cuántas veces sufrieron el martirio; el libro también especifica en qué tiempos y en qué países sucedió todo, a fin de que los corazones de las personas se eleven ante el temor de la hazaña de Dios. Que el Señor Bendito en Su infinita misericordia y gracia siga guardando a su pueblo de todas las malas calamidades y que nos envíe al redentor, el Mesías hijo de David, pronto y en nuestros tiempos.

Podrían aducirse más ejemplos, pero la situación seguiría siendo la misma: la actitud hacia la historiografía entre los lectores del siglo XVI en nada era diferente de lo que había sido en épocas anteriores. Las obras históricas eran vistas como algo agradable, y su lectura como propia para distraerse en ratos de ocio y, en el mejor de los casos, como un medio de edificación moral. Las obras relacionadas con la historia de las naciones gentiles todavía se denominaban, genéricamente, «libros de guerras» (*sifrey milhamot*), y en la literatura halájica continuaban divididas las opiniones sobre si estaba permitido leerlas o no, y cuándo, y en qué lengua.³²

A pesar de todo, hubo en el siglo XVII una obra de historia judía, aunque no se trata de una crónica, que fue recibida con la seriedad suficiente como para tener ciertas repercusiones interesantes. Me refiero a la colección de ensayos históricos y sobre cosas antiguas de Azariah de' Rossi, llamadas *Me'or'Einyayim*. A diferencia de los otros libros a que nos hemos referido, el *Me'or'Einyayim* no está relacionado con la expulsión de España ni con la crisis espiritual que provocó; más bien es el fruto del fértil encuentro de la tradición judía y la cultura rena-

32. Emden, *ibid.* Cf. Joseph Karo, *Shulhan 'Arukh*, 'Orah hayyim, núm. 307, p. 16, y la glosa de Moses Isserles, *ad loc.*

centista italiana en la mente de un erudito y médico italiano. Y, a diferencia de tantos otros libros escritos por judíos italianos, que despliegan una veta de conocimientos humanísticos, aquí el espíritu humanista ha penetrado hasta las entrañas mismas de la obra, y sólo ahí podemos encontrar los verdaderos orígenes de la crítica histórica. El *Me'or'Einayim* sigue siendo la obra histórica judía más audaz del siglo XVI. Su intrepidez esencial radica en el hecho de que Azariah se resistió a poner fronteras entre sus conocimientos generales y sus conocimientos judíos; en su disposición a permitir una genuina confrontación entre las dos esferas, y en su aceptación de cualquier conclusión que pareciera surgir de todo ello.

Para el tema que nos ocupa, el aspecto más instructivo del libro consiste en lo que revela del público y del clima intelectual de la época. A lo largo de su escritura, Azariah se muestra especialmente susceptible a la opinión pública. Escribe con el máximo cuidado, e incluso está dispuesto a hacer algunas concesiones, siempre y cuando no se trate de principios básicos. Una y otra vez se detiene a comentar las objeciones que prevé de sus posibles lectores. De esa manera, cuando está hablando de las varias referencias que hace el *Talmud* a la matanza de los judíos de Alejandría, dice:

Ahora volvamos a la ciudad de Alejandría. Nuestros ojos contemplan tres diferentes pasajes en relación con ella, pues el *Talmud* de Jerusalén ha establecido que el malvado asesino fue el emperador Trajano... y el *Talmud* babilonio, en el tratado *Sukkah*, dijo que fue Alejandro de Macedonia, mientras que en el tratado *Gittin* cambió de opinión para decir que fue Adriano. Y, si ahora hemos empezado a investigar la verdad [histórica] de estos asuntos, no es por la cosa en sí misma, pues lo que fue, fue [*mai de-havah havah*], sino sólo porque nos interesa que las palabras de nuestros sabios no parezcan contradecirse unas a otras cuando hablan de hechos conocidos.³³

33. *Me'or'Einayim*, ed. Cassel, 1: 182. La frase *mai de-havah havah* se deriva del Talmud (*Yoma* 5b), donde la cuestión de la manera en que se vistieron Aarón y

Más adelante, en el mismo capítulo:

De cualquier manera, aunque admitiéramos que algunas historias llegaron a oídos de los sabios algo distorsionadas, y que así es como ellos nos las relataron, este hecho de ninguna manera disminuye su estatura... Y aunque este capítulo consiste básicamente en investigaciones intrascendentes [*haqiroṭ shel mah be-khakh*], pues se dirá que «lo que fue, fue, y no es relevante para la ley ni para la observancia», de todas formas el alma refinada anhela conocer la verdad de todas las cosas.³⁴

Y de nuevo, tras sus reparos al cómputo de la tradicional era judía de la Creación:

Antes de dejar este tema quedará claro que la manera como aquéllos, de bendita memoria, contaban los años, se consideraba como una ciencia noble cuyo valor era conocido y proclamado por toda persona ilustrada. De todas formas, puedo ver que dirás para tus adentros, querido lector, «Pero es evidente que semejante investigación está totalmente traída de los cabellos [*hilkheta de-meshiḥa*; literalmente: «ley para el tiempo del Mesías»] y, peor aún, pues ¿qué tenemos nosotros que ver con todo esto, tomando en cuenta que lo que pasó pasó, hace varios miles de años o más?»³⁵

Hay muchos otros pasajes semejantes en el *Me'or 'Einayim* que muestran muy a lo vivo las reacciones que Azariah esperaba de sus lectores. Lo inquietaban por dos razones. Su preocupación general era que tenían muy poco aprecio por cualquier investigación histórica: «Lo que fue, fue». Esta frase parece resumir para él la actitud prevaleciente entre los judíos, y aparece en el libro con una frecuencia tal que parece

sus hijos con sus ornamentos sacerdotales se rechaza temporalmente por ser de interés puramente anticuario («lo que fue, fue»).

34. *Me'or 'Einayim*, 1: 189.

35. *Ibid.*, 2: 275.

una especie de estribillo. En lo particular, sin embargo, temía que algunas partes del libro pudieran interpretarse como una denigración de los sabios talmúdicos.

Como después pudo verse, sus preocupaciones no habían sido vanas. El libro fue atacado ya desde que estaba en prensa,³⁶ y en algunas comunidades judías de Italia fue puesto bajo prohibición rabínica.³⁷ Hay que admitir, sin embargo, que la prohibición italiana fue suave, y atañía sólo al libro y no a su autor. En otras partes, las reacciones fueron más duras. Se escucharon fuertes rumores que venían desde Praga y desde lugares tan lejanos como Safed en Palestina.³⁸ Algunos se alzaron en defensa del libro, pero la pregunta sigue siendo: ¿qué fue lo que provocó el escándalo? Azariah no era ningún hereje, sino un estudioso respetado, cuya devoción personal no estaba en duda. Mantua era un centro intelectual judío que se mantenía muy a tono con las corrientes culturales de la época. De hecho, la mayoría de los rabinos italianos que firmaron la prohibición no eran oscurantistas, sino hombres de amplia cultura secular.

¿En verdad pudo haberse debido a la denuncia que hizo

36. Como resultado, durante la impresión misma, se destruyeron algunas páginas, algunas se cambiaron por versiones alteradas, y se hicieron algunas adiciones, todo esto como un intento de impedir o mitigar otras críticas. I. Mehlman aclaró estos problemas, a partir de las páginas originales, en su colección «Sebib Sefer Me'or 'Einayim le-R. Azariah min Ha-'Adumim: Shetey mahadurot la-defus ha-rishon» [Sobre el Me'or 'Einayim del rabí Azariah de'Rossi: dos ediciones de la primera impresión], *Zer li-geburot* (Volumen de jubileo de S.A. Shazar) (Jerusalén, 1973), pp. 638-657; reimpr. en su *Genuzot sefarim* [Ensayos bibliográficos] (Jerusalén, 1976), pp. 21-39.

37. Véase D. Kaufmann, «Contributions à l'histoire des luttes d'Azaria de'Rossi», *REJ*, 33 (1896): 77-87; ídem, «La défense de lire le Me'or 'Einayim d'Azaria de' Rossi», *REJ*, 38 (1899): 280-281; S.Z.H. Haberstamm, «Sheloshah ketabim 'al debar Sefer Me'or 'Einayim», *Tehilah le-Mosheh*, sección hebrea, pp. 1-8; D. Tamar, «La-herem 'al ha-sefer Me'or 'Einayim» [Referente a la prohibición del Me'or 'Einayim], *Kirjath Sefer*, 33 (1958): 378-379.

38. Véase el ataque del rabí Judá Loewe b. Bezalel (MaHaRaL) de Praga, *Be'er ha-golah* (Nueva York, 1969), pp. 126-141, y el registro de una prohibición emitida por Joseph Karo desde su lecho de muerte en Safed, publicado por Kaufmann en su artículo antes mencionado, en *REJ*, 33.

Azariah de la leyenda rabínica sobre el mosquito que se le metió por la nariz a Tito, le llegó hasta la cabeza y le causó la muerte?³⁹ El mismo Azariah relata que hubo judíos que criticaron agriamente este pasaje de su libro, y consideraban lo que había hecho como un insulto a los sabios. Pero, ¿realmente era una novedad en el siglo XVI criticar una leyenda semejante? ¿No existían ya dentro del judaísmo antiguas y reconocidas tradiciones, ya fueran filosóficas o cabalísticas, que no aceptaban al pie de la letra las leyendas rabínicas sino que se desvivían por atribuirles un sentido racional o místico, llegando en ocasiones a verdaderos extremos? ¿En qué manera, entonces, había sobrepasado los límites Azariah de' Rossi?

Yo diría que la respuesta no se encuentra en la crítica de Azariah propiamente dicha, sino en su origen, método y conclusiones. Hacía mucho tiempo que eran legítimas las críticas e interpretaciones filosóficas y cabalísticas de la *hagadah*, aunque es indudable que en tiempos de Azariah aún quedaban judíos que ni siquiera querían aceptar estas críticas.⁴⁰ La principal innovación del enfoque de Azariah está en su intento de evaluar las leyendas rabínicas utilizando la historia profana (que muy pocos estaban dispuestos a aceptar como una verdad con cuyo raserio podían ser juzgadas las palabras de los sabios), y no ya sólo dentro del marco de la filosofía o de la Cábala (cada una de las cuales constituía, para sus partidarios, una fuente de verdad). Peor aún, Azariah osó emplear para ello fuentes históricas no judías, tomadas de escritores griegos, romanos y cristianos. Y, sobre todo, no se acobardó ante las conclusiones que esta confrontación de fuentes puso ante sus

39. *Me'or 'Einayim*, 1: 214-219.

40. Un notable ejemplo del más extremo antagonismo a cualquier interpretación no literal de la *Hagadah*, en el siglo XVI, es el de Joseph Ashkenazi, erudito *mishnaico* de Safed. Véase G. Scholem, «Yedi'ot hadashot 'al R. Yosef Ashkenazi, ha-Tanna i-Zefat» [Nueva información sobre el rabí Joseph Ashkenazi, el «Tanna» de Safed], *Tarbiz*, 28 (1959): 59-89, 201-233. Considerando el antagonismo de MaHaRaL al *Me'or 'Einayim* (*supra*, nota 37), su propia y compleja comprensión de la *Hagadah* también adquiere considerable relevancia. Véase J. Elbaum, «R. Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah», *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971): 28-47.

ojos, ni siquiera cuando influían en temas tan delicados como el cómputo del tiempo. En cuanto al mosquito de Tito, Azariah rehusó a dar una reinterpretación alegórica o metafórica de la leyenda; tampoco la espiritualizó de ninguna manera con el fin de rescatarla, sino que, recurriendo (entre otros) a historiadores romanos para verificar la fecha y la causa de la muerte de Tito, descartó el cuento como históricamente falso.

Tales críticas no las podían tolerar todavía, y mucho menos asimilar, los judíos contemporáneos de Azariah. Frente a esto, el hecho de que la prohibición del libro no se aplicara estrictamente (no fue pronunciada contra el autor mismo, y sólo establecía que quienes quisieran leerlo requerirían un permiso especial), es quizá una muestra de la flexibilidad de la comunidad judía italiana; e incluso hubo quienes continuaron leyéndolo en las subsiguientes generaciones. Sin embargo, el experimento de Azariah siguió siendo sólo suyo: no hubo herederos de su método.

En cierto sentido, esta falta de trascendencia caracteriza a la historiografía judía del siglo XVI en su conjunto. Si consideramos todos los elementos hasta aquí expuestos, nuestra conclusión no carecerá de ironías. Puestos en la situación de resumirla, diríamos llanamente que, lejos de proporcionarnos pruebas de un creciente interés entre los judíos por la lectura y la escritura de obras históricas (por no hablar del surgimiento de una nueva conciencia histórica), un examen minucioso de la historiografía judía del XVI sólo pone de manifiesto hasta qué punto las actitudes tradicionales frente a la historia continuaban vigentes entre la mayoría. Visto en retrospectiva, este fenómeno se nos presenta como un repentino florecer y como un igualmente repentino marchitarse. No sirvió para fomentar otros brotes de creatividad ni interés histórico, y careció de un verdadero paralelo durante los siguientes doscientos años. Las crónicas que se escribieron a continuación no abrieron nuevos caminos.⁴¹ Los vehículos de la memoria siguieron sien-

41. Las diversas crónicas producidas en los siglos XVII y XVIII ya no represen-

do los que hemos descrito en capítulos precedentes. Al final del siglo XVI, los judíos que todavía buscaban el sentido del sufrimiento judío a lo largo de la historia y de la duración del exilio, lo encontraban en la cábala de Isaac Luria y sus discípulos, que se extendieron desde una aldea en la colina de Galilea para

tan un fenómeno innovativo y dinámico. En el mejor de los casos, nunca trascendieron los límites de la historiografía judía del siglo XVI, y algunas son incluso regresivas en su perspectiva o en su calidad. Cualquiera que sea el valor informativo o el interés intrínseco de alguna obra particular, el acercamiento a la historia judía es enteramente conservador, y se mantiene dentro de sendas trilladas incluso cuando se actualiza el registro cronológico. Para comprender plenamente esto, se requeriría de un análisis detallado de cada obra. Por el momento, sólo quiero indicar brevemente cómo pienso yo que deberían examinarse las obras mejor conocidas.

Algunas de éstas son, literal o metafóricamente, apéndices a la historiografía del siglo XVI. La llamada «Parte III» al *Zemah David* de Gans, hecha por David Tebele Schiff (publicada junto con esta obra, con el título de *Zemah David he-hadash* [Frankfurt a.M., 1692]) meramente añade la cronología de otros cien años a lo que había escrito Gans. Algo similar sucede con la adición anónima al *Dibrey ha-yamim* de Joseph Ha-Kohen (no al *Emek ha-bakha*; véase M. Shulwass, *Zion* 10 [1944-1945]: 78-79). El excurso histórico de Immanuel Aboab, al final de su defensa en español a la Ley Oral (*Nomología, o discursos legales*) [Amsterdam, 1629], o incluso la crónica *Dibrey Yosef* de Joseph Sambari (selecciones en *MJC*, 1: 115-162), pertenecen al siglo anterior en cuanto a su estilo y perspectiva. Las crónicas de 1648-1649, sobre las matanzas que hicieron los cosacos en Polonia, (*Yeven mezulah, Za'ar bat rabbim, Zuq ha-'ittim, Tit ha-yeven*), se desvían de toda la historiografía del siglo XVI y, permaneciendo estrictamente dentro de la tradición martiroológica ashkenazi, tienen sus raíces espirituales en la mentalidad de las crónicas de las Cruzadas del siglo XII. El *Qore ha-dorot* de David Conforte, terminado después de 1677 y publicado en Venecia en 1746, o el *Seder ha-dorot* de Yehiel Heilprin (Karlsruhe, 1768), están enteramente dentro del género de la «cadena de tradición».

En Holanda hubo algunos movimientos de interés histórico, pero de ámbito sobre todo local o contemporáneo. (Véase el estudio de L. y R. Fuks de la «Joodse Geschiedschrijving in de Republiek in de 17e en 18e Eeuw», *Studia Rosenthaliana* 6 [1972]: 137 ss., reimpr. en inglés como «Jewish Historiography in the Netherlands in the 17th. and 18th. Centuries», *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume* [Jerusalén, 1974], 1: 433-466). La obra más abarcadora fue el *Sheyris Yisroel* de Menahem Man Amilander (Amsterdam, 1743), pensada como una continuación en yidish al *Yosipon*. Sin embargo, las únicas partes realmente importantes son las que se refieren a la comunidad judía holandesa misma. Para el resto, el autor repite la información que encontró en el *Shebet Yehudah* y en otras obras del siglo XVI, y depende mucho de Basnage (véase el capítulo 4). A través de los siglos XVII y XVIII, no se tomó una nueva senda en la escritura histórica, no reapareció el espíritu crítico de un Ibn Verga o de un Azariah de' Rossi, ni se amplió el interés por la historia de otros pueblos de alguna manera significativa. Sólo en 1793 se imprimió

conquistar con rapidez el mundo judío. Es, sin duda, algo más que una coincidencia el hecho de que un pueblo que no soñaba aún con definirse a sí mismo mediante categorías históricas, terrenales, hubiera encontrado ahora la clave de su historia en un imponente mito metahistórico de pronunciado carácter gnóstico. Ese mito establecía que todo mal, incluido el mal histórico que era el exilio judío, hundía sus raíces en tiempos anteriores al comienzo de la historia, antes de que el jardín del Edén fuera sembrado, antes de que el mundo existiera, en una trágica falta original que ocurrió precisamente durante la creación del cosmos mismo.⁴²

De ninguna manera quiero implicar con esto que la historiografía del siglo XVI y la Cábala luriana se mantuvieran en una relación de competencia consciente, de la que la última saliera victoriosa. Aunque ambas estaban, en última instancia, relacionadas con la expulsión de España, cada una de ellas representó una respuesta independiente que obedecía a su propia dinámica interna. Si he puesto una al lado de la otra, no es para sugerir una relación orgánica lateral, sino por lo que esa yuxtaposición revela sobre la mentalidad de los judíos. El hecho de que el esfuerzo historiográfico resultara infructuoso, mientras que el mito luriano penetró en círculos cada vez más amplios del pueblo judío, me parece de no poca importancia para la comprensión de facetas fundamentales de esa mentalidad. Sin importar ahora todo lo que la Cábala de Luria haya podido significar para el pueblo judío (y Gershom Scholem nos ha revelado tanto su grandeza conceptual como su arrolla-

en Praga una edición de la obra geográfica de Abraham Farissol, *'Igeret 'orhot 'olam*, y en 1810 otra, junto con el *Seder 'Olam Rabba*, el *Seder Olam Zuta* y el *Sefer ha-Kabalah* de Ibn Daud, la misma combinación que encontramos en las ediciones del siglo XVI (véase el capítulo 2, nota 20).

42. Véase I. Tishby, *Torat ha-ra veha-qelippah be-kabalat ha-'Ari* [La doctrina del mal y la *Qelippah* en la cábala luriánica] (Jerusalén, 1942) y G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York, 1954), cap. 7: «Isaac Luria and His School». Sobre el significado, extensión e impacto de la cábala luriánica al final del siglo XVI, véase Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (Princeton, 1973), cap. 1: «The Background of the Sabbatian Movement», pp. 1-102.

dor *pathos*), es un hecho que su rápida recepción en el mundo judío es significativa en sí misma. Claramente, la masa del pueblo judío no estaba preparada para tolerar la historia en términos inmanentes. Es como si, con la tragedia culminante de la expulsión de España, la historia judía se hubiera vuelto opaca, y no pudiera suministrar un significado satisfactorio, incluso cuando se la considerara religiosamente (como ocurría con la mayoría de los historiadores). Patentemente, sin embargo, los judíos estaban preparados psicológica y espiritualmente para lo que la cábala luriánica les ofrecía: una interpretación mítica de la historia que está más allá de la historia, y que parecía dotar al individuo con el poder de participar activamente para apresurar su liquidación mesiánica.

Para nosotros, tanto la historiografía judía como la Cábala del siglo XVI se han hecho «historia». No sólo estamos a la misma distancia de ambas, sino que a ambas las estudiamos históricamente. Pero si algunos de nosotros nos llamamos historiadores y no aspiramos a ser cabalistas, ello no debe hacernos caer en la complacencia de creer que hemos rescatado a una por encima de la otra. La moderna erudición histórica judía tiene otras raíces.

El hecho de que en 1794 los *Maskilim* (defensores de la ilustración judía) reimprimieran el *Me'or'Einayim* en Berlín no debe llevarnos a equivocaciones en relación con esto. Por aquella época, la revolución general que supone la moderna historiografía crítica estaba a punto de estallar en Alemania. El *Historisches Journal* llevaba ya más dos décadas de publicarse en Gotinga; Barthold Niebuhr tenía dieciocho años, y Leopold von Ranke nacería un año después. El historiador judío moderno no es heredero de Azariah de' Rossi, sino de esos y otros hombres. La manera como accedió a esta herencia, así como los usos que le ha dado, tienen sus propias implicaciones. Tal vez ahora estemos en condiciones de considerar estos asuntos.

DILEMAS MODERNOS

La historiografía y sus descontentos

Realmente habías traído contigo algunos rastros de judaísmo de la comunidad rural tipo gueto. No eran demasiados, y todavía disminuyeron algo más en la ciudad y luego durante el servicio militar; pero de todas formas, las impresiones y memorias de tu juventud eran suficientes para tener algún tipo de vida judía... Incluso en esto quedaba todavía algo de judaísmo, pero era demasiado poco como para ser transmitido al niño; todo se derramaba mientras lo pasabas.

FRANZ KAFKA, *Carta a su padre*

Así, se ha generado una situación que es francamente paradójica en términos humanos: las barreras del pasado han retrocedido como nunca antes; nuestro conocimiento de la historia del hombre y del universo ha crecido a una escala y a un grado que nunca soñaron las generaciones que nos precedieron. Al mismo tiempo, el sentido de identidad y de continuidad con el pasado, ya sea el nuestro o el de la historia, ha disminuido gradual y uniformemente. Las generaciones anteriores *sabían* mucho menos que nosotros acerca del pasado, pero quizás tenían un mucho mayor *sentido* de identidad y de continuidad con respecto a él...

HANS MEYERHOFF, *El tiempo en la literatura*

Como historiador judío profesional, soy una nueva criatura en la historia judía. Mi linaje no llega más allá de la segunda década del siglo XIX; ello me hace, si no un ser ilegítimo, sí un advenedizo dentro de la larga historia de los judíos. No se trata solamente de que enseñe historia judía en una universi-

dad, aunque de por sí eso sea bastante nuevo. Semejante puesto sólo data de 1930, cuando mi propio maestro, Salo Wittmayer Baron, recibió la cátedra Miller en Columbia, la primera cátedra de historia judía en una universidad seglar del mundo occidental. Más que eso, es la naturaleza misma de lo que estudio y cómo lo estudio, cómo enseño y qué escribo, lo que representa una empresa radicalmente nueva. Vivo con la irónica convicción de que el modo mismo en que sondeo en el pasado judío representa una decisiva ruptura con ese pasado.

Es significativo que el primer intento real, en tiempos modernos, de una historia judía posbíblica, coherente y comprensiva, no fuera hecho por un judío sino por un hugonote francés, ministro y diplomático, Jacques Basnage, que había encontrado refugio en Holanda.¹ Su *Histoire du peuple Juif depuis Jésus Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph* apareció en siete volúmenes en Rotterdam (1706-1711) y, en una edición ampliada de quince volúmenes, en La Haya (1716-1721). Muy pocos leerán hoy la historia de Basnage, y por buenas razones. Está muy lejos de ser lo que entendemos hoy por historia crítica: no hay en ella investigación de archivos, y conserva el básico presupuesto cristiano de una conversión final de los judíos, y, sin embargo, nada igual había sido hecho antes, y Basnage lo sabía. «Me atrevo a decir, escribe, que no ha habido historiador entre los judíos que haya reunido tantos hechos relativos a su nación».² Se queja de la escasez de materiales confiables. Acerca de las obras judías que pertenecen a «la cadena de la

1. Sobre la historia de Basnage, véase M. Yardeni, «New Concepts of Post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage», *European Studies Review* 7 (1977): 245-258 (versión expandida de su conferencia en hebreo publicada en *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* [Jerusalén, 1975], 2: 179-184).

2. «Et j'ose dire qu'il n'a point paru d'Historien chez les juifs mêmes, qui ait rassemblé un si grand nombre de Faits qui regardent leur Nation; quoi qu'ils eussent plus d'intérêt que nous à le faire; Au contraire, il y a chez eux une grande rareté d'Historiens, et une affreuse sécheresse dans les Memoires de ceux qui ont écrit (*Histoire des Juifs* [La Haya, 1716], 1: 19).

tradición» observa que «apegadas sólo a la sucesión de personas que han transmitido la tradición de boca en boca, han conservado los nombres y han olvidado el resto». ³ En su opinión, hasta los historiadores judíos del siglo XVI «parecen casi desconocer los siglos anteriores». ⁴ Un indicador de cómo estaban las cosas en el siglo XVIII es el hecho de que, cuando el judío holandés Menahem Man Amilander escribió su *Sheyris Yisroel* (una historia de los judíos escrita en yidish y publicada en 1743), tuvo que apoyarse en gran medida en Basnage, a quien pudo haber leído en una traducción holandesa. ⁵

En la segunda mitad del siglo XVIII, encontramos que los principales defensores de la *Haskalah* (el movimiento de ilustración secular surgido entre la vanguardia de la comunidad judía alemana) empiezan a mostrar un vago consenso en torno a la idea de que, de alguna manera, el conocimiento de la historia es algo conveniente para los judíos. En el llamado de Naftali Zvi Weisel para un nuevo plan de estudios judío, titulado *Dibrey Shalom veEmet* («Palabras de paz y verdad») que se publicó en 1782, se incluye el estudio de la historia general, pero en los siguientes términos característicos:

Es apropiado que aquellos que acudan a la casa de estudio aprendan también el orden de las generaciones y los eventos que han ocurrido... pues este conocimiento nos ayuda a comprender las palabras de la *Torah*, que nos ha relatado cómo los descendientes de Noé conquistaron la Tierra, y los nombres de los países, basados en los de sus primeros habitantes, y los asuntos de Nemrod y de Asiria...pero a los ojos de cualquiera que no esté versado en las antiguas crónicas, todas estas cosas son como un sueño sin interpretación.

3. *Ibid.*, pp. 20-21.

4. *Ibid.*, p. 21. Cita por su nombre a Gedaliah ibn Yahia, a David Gans, a Salomón Ibn Verga y a Abraham Zacuto.

5. Había aparecido una traducción abreviada al holandés, en un volumen, hecha por Buscar Graevius, bajo el título de *Kort Beryp van de Geschiedenisse der Joden, dienende tot een Vervolg van Josephus* (Amsterdam, 1719).

[Un conocimiento de la historia] también nos ayuda a tener amor y temor de Dios, porque cuando uno conozca las costumbres de esas antiguas naciones... entenderá por qué el Señor no las eligió, y por qué, entre todas ellas, eligió sólo a Abraham [...]

De manera semejante, un hombre se hace más sabio mediante su conocimiento de la historia, pues cuando lea los hechos de los hombres de todas las naciones que existieron antes que nosotros, podrá ver los efectos del buen consejo, mediante el cual han prosperado naciones enteras... y por contraste verá los efectos del mal consejo, por el cual grandes reinos han declinado y se han derrumbado: Todo ese conocimiento ennoblecera el corazón del hombre y lo levantará sobre los pensamientos de la masa de necios que sueñan despiertos.⁶

Sin embargo, como podría suponerse tras leer este pasaje, no fue la *Haskalah* la que fundó la moderna historiografía judía, aunque inadvertidamente ayudó a preparar el terreno para ella, al acelerar la secularización de porciones significativas del pueblo judío, primero en Alemania y después en otros países. La *Haskalah* misma no alcanzó a tener una concepción de la historia radicalmente diferente de las que habían prevalecido hasta entonces. Cuando el *Measef*, periódico judío de la *Haskalah* alemana, empezó a publicarse en el otoño de 1783, los editores decidieron incluir biografías de judíos famosos en cada número. No obstante, en el primer volumen expresaron su preocupación de que el lector «se dirá: “esto no tiene sentido”, y a sus ojos parecerá como si hubiéramos tenido la intención de llenar el periódico con asuntos triviales».⁷ Consecuentemente, publicaron un artículo titulado: «Una palabra al lector sobre la utilidad de la historia de la vida en tiempos anteriores, y sobre el conocimiento asociado con ella»,⁸ en el cual, aunque abogaban

6. Weisel, *Dibrej Shalom ve-'Emet* (Berlín, 1782, sin páginas), cap. 5.

7. *Ha-Me'asef* (Königsberg, 1783-1784), 1: 7.

8. «Dabar'el ha-qore mi-to'elet dibrey ha-hayyim ha-qadmonim vеха-yedi'ot ha-mehubarot lahem», *ibid.*, pp. 7-25.

por el estudio histórico, quedaba claro que la historia todavía no poseía un valor intrínseco, sino que estaba aún completamente subordinada a intereses tradicionales. Se distinguía ahí entre cuatro tipos de utilidad: la «filosófica» (ya que, cuando aprendemos acerca de otras tradiciones, desarrollamos una mejor comprensión de la nuestra); la «literaria» (el conocimiento de la historia ayuda a un apropiado conocimiento de la *Torah* y del *Talmud*); la «política» (el conocimiento de la historia también será útil en las negociaciones) y «moral (ya que el conocimiento de las costumbres de otras gentes sirve para sustentar un juicio certero sobre lo que está bien y lo que está mal). En lo esencial, aunque no en los detalles, se nos ha hecho retroceder a la apología de los historiadores judíos del siglo XVI.

Desde Weisel y el *Measef* hasta el famoso manifiesto publicado por Immanuel Wolf en 1822, titulado: *Sobre el concepto de una ciencia del judaísmo*, hay un lapso de cuarenta años: una generación bíblica. Y, sin embargo, representa un salto drástico hacia un nuevo tipo de pensamiento.

El trasfondo inmediato es bien conocido. Ya en 1817, a los veintiocho años, Leopold Zunz había escrito un artículo (*Etwas über die rabbinische Literatur*), en el cual se había esbozado un programa para el estudio histórico de la toda la civilización judía, expresada a través de las diferentes modalidades de su literatura; dicho estudio ocuparía su lugar como un componente integral del conocimiento humano en su totalidad.⁹ En 1819, Zunz y un grupo formado por otros jóvenes judíos alemanes, que incluía al aún no bautizado Heinrich Heine, establecieron la «Sociedad para la cultura y el estudio científico de los judíos» (*Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden*). El ensayo de Wolf apareció, en 1822, en la revista de la sociedad: el *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*.¹⁰

9. El impacto de Zunz como «padre» de la moderna erudición judía se ha discutido ampliamente. La más reciente evaluación crítica es la que hizo L. Wieseltier, «Etwas über die jüdische Historik: Leopold Zunz and the Inception of Modern Jewish Historiography», *History and Theory* 20 (1981): 135-149.

10. Sobre la fundación del *Verein*, véase S. Ucko, «Geistergeschichtliche

Aquí, de pronto, desaparecen las excusas. La historia deja de ser la sirvienta de dudosa reputación que se tolera de manera ocasional y con cierta vergüenza: ahora se abre camino confiadamente hasta el centro y exige con osadía sus derechos. Por vez primera, no es la historia quien tiene que probar su utilidad ante el judaísmo, sino el judaísmo quien tiene que probar su validez ante la historia, revelándose y justificándose históricamente. Cuando, a lo largo de su ensayo, Wolf invoca repetidas veces el término *Wissenschaft* («ciencia») tiene en mente, específicamente, la nueva metodología y el nuevo espíritu históricos críticos que estaban arrasando Alemania y que pronto se convertirían en uno de los sellos distintivos del pensamiento europeo del siglo XIX. Con esto en mente, leemos:

El conocimiento científico del judaísmo es lo que debe permitirnos decidir sobre los méritos y los deméritos de los judíos, y sobre su aptitud para gozar de la misma condición y el mismo respeto que otros ciudadanos. Sólo este conocimiento revelará el carácter interno del judaísmo, y separará lo esencial de lo accidental, lo original de lo posteriormente añadido.

Y, en los términos menos equívocos:

En todas partes es evidente que el principio fundamental del judaísmo está otra vez en un estado de fermentación interna, luchando por tomar una forma en armonía con el espíritu del tiempo. Sin embargo, de acuerdo con la época, este desarrollo sólo puede tener lugar a través del medio de la ciencia.. *Porque la actitud científica* [léase: la actitud *histórica*] *es la característica de nuestro tiempo.*

Grundlagen der Wissenschaft des Judenthums (Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819)», *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1935): 1-34. Véase también M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (Detroit, 1967), pp. 162 ss. Las citas del ensayo de Wolf que siguen, proceden de la traducción de L. Kochan, «On the Concept of a Science of Judaism (1822) by Immanuel Wolf», *Leo Baeck Institute Yearbook* 2 (1957): 194-204.

El programa explícito de Wolf para un conocimiento científico del judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*) proponía una labor triple y jerárquica: «Primero, el estudio textual del judaísmo; segundo, una historia del judaísmo; y tercero, una filosofía del judaísmo». En esta jerarquía, evidentemente, la tercera labor había de desprenderse de la segunda. Pero ¿de dónde surgió este nuevo espíritu entre los judíos?

A estas alturas debería estar claro que no se derivó del pensamiento histórico precedente ni de escritos históricos anteriores. Tampoco fue fruto de una evolución gradual y orgánica, como es el caso de la historiografía general moderna, cuyas raíces llegan hasta el Renacimiento. La moderna historiografía judía comenzó precipitadamente a partir de aquella asimilación —si vemos el fenómeno desde fuera—, o de aquel derrumbe —si lo vemos desde dentro—, que caracterizó la súbita salida del gueto emprendida por los judíos. Se originó, no como curiosidad académica, sino como ideología, como una entre toda una gama de respuestas a la crisis de la emancipación judía, y como una lucha por obtenerla.¹¹

No uso el término «asimilación» en sentido negativo. He hecho ya hincapié en que la asimilación creativa de influencias inicialmente extranjeras ha sido en general fecundadora para el pueblo judío. La cultura de la comunidad judía española es el ejemplo mejor conocido, pero está lejos de ser el único. Lo que resulta nuevo en esta absorción por parte de los judíos de las perspectivas historicistas de la cultura europea del siglo XIX no es el hecho del encuentro, sino su contenido y consecuencias.

En este sentido, una comparación con la Edad Media puede resultar ilustrativa. Aunque hubo muchos niveles de interacción entre los judíos medievales y sus ambientes cultu-

11. Véase M. Wiener, «The Ideology of the Founders of Jewish Scientific Research», *YIVO Annual of Jewish Social Science* 5 (1950): 184-196; ídem, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (Berlín, 1933), cap. 3 (también en traducción al hebreo [Jerusalén, 1974]); N.N. Glatzer, «The Beginnings of Modern Jewish Studies», en *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. A. Altmann (Cambridge, Mass., 1964), pp. 27-45.

rales, la síntesis más atrevida y más profunda se llevó a cabo en el reino de la filosofía. En contraste con esto, la ausencia de interacción en la esfera de la historiografía es aún más reveladora, como observábamos en el capítulo 2. Ahora bien, en los tiempos modernos sucede, por así decirlo, el fenómeno inverso. Ha habido muy poca compenetración genuina entre la filosofía judía y la filosofía general, y en cambio una profunda y ubicua interacción con el historicismo moderno. En otras palabras, mientras que durante la Edad Media existió un discurso común y una influencia mutua entre las filosofías judía, musulmana y cristiana, en los tiempos modernos no ha sucedido lo mismo entre la filosofía judía y la filosofía general. El principal punto de encuentro intelectual entre el judaísmo y la cultura moderna ha radicado precisamente en una preocupación mutua acerca de la historicidad de las cosas. Como resultado, no existe hoy en día un solo campo del saber judío que, en la medida en que es moderno, no sea «histórico», y sólo en la medida en que están históricamente orientadas, las disciplinas del saber judío han incidido en campos análogos del saber general. Y este proceso sigue creciendo con rapidez.

Sin embargo, hay también una diferencia intrínseca entre la naturaleza de la confrontación medieval y la moderna. En la Edad Media, los filósofos judíos sentían la necesidad de reconciliar una verdad griega con un judaísmo revelado, de cuya verdad estaban igualmente convencidos. En cambio, los judíos que, a principios del siglo XIX, sintieron por vez primera el llamado a examinar históricamente el judaísmo, lo sintieron así porque ya no estaban seguros de qué era ese judaísmo, ni tenían la certeza de que —fuera lo que fuese— pudiera aún ser viable para ellos. Edouard Gans, uno de los espíritus animadores del *Verein*, escribió en un reporte presidencial:

La ruptura con la intimidad de la vieja existencia ha ocurrido realmente, pero el retorno más profundo a esta intimidad no se ha llevado a cabo. El entusiasmo por la religión y por la autenticidad de las viejas relaciones se ha disipado, pero no ha

brotado ningún nuevo entusiasmo, no se ha construido una nueva serie de relaciones.¹²

El esfuerzo moderno por reconstruir el pasado judío comienza en una época en que ocurre una violenta ruptura en la continuidad de la vida judía y, por lo tanto, también un creciente deterioro de la memoria judía de grupo. En este sentido —aunque no fuera más que en éste—, la historia se convierte en lo que nunca había sido antes, en la fe de los judíos caídos. Por primera vez la historia, y no un texto sagrado, se convierte en el árbitro del judaísmo. Prácticamente todas las ideologías judías del XIX, desde la Reforma hasta el sionismo, sentirán una necesidad de apelar a la historia para su validación. Como era previsible, la «historia» produjo las conclusiones más variadas para quienes se las pedían.

Indudablemente, los logros de la *Wissenschaft* no se limitaron a las dimensiones que tuvo en sus orígenes, así como tampoco hoy en día el *corpus* de la moderna historiografía judía está limitado a una *Wissenschaft* que aquella misma trascendió e incluso rechazó de diversas maneras.¹³ La historia completa de la moderna historiografía judía, con todos sus detalles e incluso con sus aspectos externos, todavía está por escribirse. El solo hecho de reflexionar sobre los obstáculos mundanos que se interponían en su camino durante el siglo XIX nos produce desaliento retrospectivo. Había que poner cimientos bibliográficos y archivísticos donde prácticamente no existían; los estudios judíos posbíblicos eran sistemáticamente excluidos de las universidades; los estudiosos

12. Citado por M. Meyet, *The Origins of the Modern Jew*, p. 167.

13. La más severa acusación contra la *Wissenschaft* decimonónica, esencial para comprender su propia obra, ha sido la de Gershom Scholem. Véase su «Mittokh hirkhurim 'al hokhmat Yisrael», publicado primeramente en *Luah Ha-Arez* en 1945, y reimpresso en su *Debarim be-go* (Tel Aviv, 1975), pp. 385-403. Es conveniente señalar que su artículo, un poco más moderado, «The Science of Judaism—Then and Now» (publicado en *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 304-313) no es una traducción de aquel ensayo, sino de una conferencia dictada en alemán en el Instituto Leo Baekh, en Londres, en 1957.

judíos sabían, desde sus comienzos, que no podían aspirar a carreras académicas. El hecho de que hayan seguido su vocación con terquedad frente a la adversidad —que no fue compartida por sus homólogos gentiles ni lo es por sus más favorecidos sucesores actuales— raya en lo heroico o en lo compulsivo. Es digno de subrayarse el hecho de que, a pesar de que los motivos tendenciosos y apologéticos invaden gran parte de la erudición del siglo XIX, el estudioso haya producido tanto y de tanta sustancia una vez sumergido en su investigación. Un momento climático de esta erudición, así como un claro signo de su éxito, pueden verse en el hecho de que Heinrich Graetz, en su historia en varios volúmenes publicada entre 1853 y 1870, fue capaz de ofrecer una síntesis que hubiera sido inconcebible cincuenta años antes.

En el siglo XX se abrieron perspectivas y caminos totalmente nuevos, gracias a historiadores surgidos después del movimiento de la *Wissenschaft*, tales como Simeón Dubnow, en Europa oriental, y Salo Baron, en los Estados Unidos, así como a estudiosos que trabajan desde el interior del renacimiento nacional del pueblo judío en su propia tierra. De éstos es Gershom Scholem, el historiador del misticismo judío, quien ha tenido el impacto más revolucionario. En nuestros días, la bibliografía disponible sobre los estudios judíos es de formidables proporciones, y las investigaciones en curso, de alcance internacional, aumentan continuamente.

En su conjunto, la moderna historiografía judía presenta tanto un aspecto general como un aspecto judío, cada uno de los cuales puede ser objeto de una exposición pormenorizada. El primero tiene que ver con la contribución de aquélla (la moderna historiografía judía), como pura erudición, a la totalidad del conocimiento y de la comprensión históricos del hombre; el segundo, con su lugar como fenómeno cultural y espiritual dentro del mismo judaísmo. Me centraré sólo en el segundo de estos aspectos, e incluso circunscrito a éste, me limitaré a seleccionar unos cuantos problemas.

Para empezar, podríamos preguntarnos si puede decirse

que la historiografía judía de los tiempos modernos revela una problemática propia. La objetividad histórica, la naturaleza de la explicación histórica, el valor de la cuantificación, son todas cuestiones que atraviesan todas las disciplinas históricas. Precisamente debido a que la moderna historiografía judía, por su propia declaración de principios, se mueve sobre el mismo terreno que el resto de la moderna investigación histórica, también comparte cada uno de los aspectos del actual malestar general. Los historiadores son criticados al mismo tiempo por los científicos sociales y por los filósofos. La imagen misma del historiador en la literatura moderna está, en general, deslucida.¹⁴ El historiador de los judíos no puede ser inmune a esto sólo por su tema de trabajo.

Sin embargo, hay otros problemas que no son ni compartidos ni comunes. Algunos surgieron de circunstancias puramente históricas, pero incluso éstos sirven para indicar cómo impulsos idénticos pueden refractarse de manera diferente dentro de un grupo específico. Los padres de la *Wissenschaft* pudieron muy bien haber aceptado de todo corazón los postulados del nuevo saber histórico; y sin embargo, en varios aspectos importantes estaban desfasados con respecto a éste. Tomemos un ejemplo sencillo: mientras que la erudición alemana empezó con la historia política e institucional, y sólo después se volvió hacia la historia intelectual, la *Wissenschaft* se enfocó antes que nada en esta última, ya que la historia política judía parecía no existir, y la social o económica estaba claramente fuera de su alcance.¹⁵

Más trágico y significativo fue el contraste entre los respecti-

14. Hay una discusión, importante y estimulante, sobre la hostilidad del escritor moderno hacia la historia, y su utilización del historiador «para representar el ejemplo extremo de la sensibilidad reprimida en la novela y en el teatro», en H.V. White, «The Burden of History», *History and Theory* 5 (1966): 111-134.

15. Para una excepción, ampliamente ignorada durante su propia vida, véase S.W. Baron, «Levi Herzfeld the First Jewish Economic Historian», *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (Nueva York, 1945), sección inglesa, pp. 75-104; reimpr. en su *History and Jewish Historians*, pp. 322-343.

vos contextos en los que operaron los historiadores judíos, por un lado, y los gentiles por el otro. El siglo de oro de la historiografía europea en la primera mitad del siglo XIX coincidió con el despertar del nacionalismo moderno y tomó de éste gran parte de su brío. El historiador alemán o francés tuvo un lugar vital y muy respetado en el proceso del despertar nacional. Sin embargo, al mismo tiempo, Europa exigía a los judíos —y sólo a ellos— que, como una condición para su emancipación, dejaran de considerarse a sí mismos como una nación y se redefiniieran en términos puramente religiosos. Salvo pocas excepciones (y Graetz fue una de ellas), los estudiosos asociados con la *Wissenschaft des Judentums* aceptaron esto de buena gana. En consecuencia, reconstruyeron un pasado judío en el cual el elemento nacional quedaba prácticamente suprimido, y frente al cual la esperanza de una restauración nacional parecía un anacronismo. Tampoco le fue mejor a la lengua nacional. La *Wissenschaft* realizó prodigios de erudición en el descubrimiento y análisis de textos hebreos, y debemos a sus esfuerzos la mayor parte de la recuperación de la literatura medieval hebrea. Pero, mientras que los estudiosos europeos estaban haciendo el acopio de sus literaturas medievales con la seguridad de poseer lenguas que aún se hablaban y que tenían el futuro asegurado, los estudiosos judíos ni contemplaban la posibilidad de una resurrección del hebreo ni tenían especiales deseos de ella. Cuando le presentaron a Zunz (que había dedicado décadas de su vida a la investigación de la literatura medieval hebrea), en su vejez, a un poeta hebreo contemporáneo que venía de Rusia, se dice que le preguntó: «¿Cuándo vivió usted?».

Si esos problemas, afortunadamente, han quedado ya muy lejos, existen otros de orden casi intrínseco que no pueden ser relegados tan fácilmente a una etapa del desarrollo, porque son de carácter más abarcador.

Hay una tensión inherente en la moderna historiografía judía, aunque esta tensión casi nunca sea perceptible en la superficie y ni siquiera se admita. En la medida en que esta historiografía es realmente «moderna» y exige ser considerada

con seriedad, debe repudiar —al menos funcionalmente— premisas que fueron básicas para todas las concepciones judías de la historia en el pasado. En efecto, debe oponerse tajantemente a su propia temática, pero no en tal o cual detalle sino en su meollo vital: la creencia en que la divina providencia no es sólo el factor último, sino un factor activo de la historia judía; y asimismo la creencia, relacionada con la anterior, en el carácter único de la propia historia judía.

La negación consciente —o al menos la evasión en la práctica— de estas dos premisas cardinales es lo que constituye la esencia de la secularización de la historia de los judíos, en la que se sustenta la moderna historiografía judía. Es cierto que la revolución ya había sido prevista por Spinoza en el siglo XVII («En cuanto a su persistencia tanto tiempo después de la dispersión y de la pérdida del imperio no hay nada de qué maravillarse»),¹⁶ y en el siglo XVIII por Voltaire («hablaremos de los judíos como hablamos de los escitas o de los griegos»),¹⁷ pero la noción de que la historia judía se encuentra en el mismo nivel de realidad que cualquier otra historia, que está sujeta al mismo tipo de causalidad y que es susceptible de los mismos tipos de análisis, no se abrió camino en la escritura de la historia hasta el siglo XIX. Mucho después de que una visión esencialmente secular de la historia mundial había penetrado en círculos europeos cada vez más amplios, lo mismo los cristianos que los judíos aún sostenían con tenacidad —aunque por diferentes razones— una visión providencial de la historia judía. De hecho, esta visión está lejos de haber desaparecido en nuestros días, y la razón de la demora es patente: entre todas las historias, la del pueblo judío ha sido la más refractaria a la secularización porque, para empezar, sólo esta historia, como historia nacional, fue considerada por todos como sagrada. Karl Löwith ha expuesto esta idea en un tono vigoroso:

16. Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, tr. R.H. Elwes (Nueva York, 1955), cap. 3, p. 55.

17. Citado por K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949) p. 110.

Hay sólo una historia particular, la de los judíos, que, como historia política, puede interpretarse en sentido estrictamente religioso...

Los cristianos no son un pueblo histórico. Su solidaridad por todo el mundo es una solidaridad de fe. Desde el punto de vista cristiano, la historia de la salvación no está ya ligada a una nación en particular sino que se ha internacionalizado porque se ha individualizado... De esto se sigue que el destino histórico de los pueblos cristianos no es susceptible de una interpretación específicamente cristiana de la historia política, mientras que el destino de los judíos es susceptible de una interpretación específicamente judía.¹⁸

No hace falta decir que ése no es el rumbo que la moderna historiografía judía ha tomado. Para subrayar esto, permítaseme ofrecer un contraste más bien dramático y —a mi modo de ver— fascinante; en el oscuro año de 1942, un jesuita alemán de la Roma fascista, Peter Browe, publicó un libro titulado: *La misión a los judíos en la Edad Media y los papas (Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste)*. Como el título sugiere, se trataba de una minuciosa historia del intento cristiano por convertir a los judíos durante la Edad Media. Estaba basado en una gran variedad de fuentes primarias, y acompañado de densas e impecables notas a pie de página. Es todavía un trabajo de reconocida autoridad en el tema y sigue siendo de gran interés. Pero la parte más interesante es el último capítulo, que trata del fracaso manifiesto de la misión cristiana al querer alcanzar la totalidad de su meta. En todas partes se habían convertido algunos judíos, en España muchos, pero la comunidad judía medieval en su conjunto no había sucumbido. Este capítulo final, que Browe llamó «Las razones del escaso éxito de la misión a los judíos» (*Die Gründe für den geringen Erfolg der Judenmission*), está dividido en tres partes. La primera es «Las razones desde el punto de vista cristiano» (es decir, qué hubo

18. Löwith, *Meaning in History*, pp. 194-195.

en el enfoque cristiano que impidió un mayor éxito). La segunda, «Las razones desde el punto de vista judío» (a saber: qué cualidad tenían los judíos que les permitió resistir). En este punto, el hasta aquí consistente empirismo de Browe lo deja varado. Habiendo agotado todas las «razones» que le fue posible encontrar, Browe sentía que el fenómeno todavía no quedaba suficientemente explicado. La última parte se titula: «Las razones desde el punto de vista de Dios». Quizás, en última instancia, Dios mismo no quería que el judaísmo fuera borrado de la Tierra. En su conclusión, Browe escribió:

Esta historia toda del pueblo judío, de su vida y su errar a través de los siglos, de la preservación de su raza y de su condición de pueblo en medio de innumerables luchas y persecuciones, no puede explicarse mediante consideraciones puramente políticas y sociológicas... Sólo por medio de la fe podremos comprender, de alguna manera, la solución...¹⁹

Admito que ningún historiador judío actual, cualesquiera que sean sus sentimientos y creencias personales, se animaría a escribir explícitamente un epílogo sobre «las razones de Dios» en una obra de carácter académico. Y —para que no se me malinterprete— no estoy diciendo que debería ser de otro modo; sólo quiero señalar que lo que resultaría inconcebible en una historia de los ingleses, de los franceses o de los alemanes es posible, sin embargo, en un trabajo serio de historia sobre los judíos escrito en el siglo XX.

Si la secularización de la historia judía es una ruptura con el pasado, la «historización» del propio judaísmo ha sido una desviación igualmente significativa. Difícilmente podría ser de otra manera. El descubrimiento de la historia por parte del hombre occidental no es un mero interés en el pasado, cosa que por otra parte siempre ha existido, sino una nueva conciencia, la percepción de una dimensión temporal fluida de la

19. P. Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (Roma, 1942), p. 310.

que nada está exento. La consecuencia más importante para la historiografía judía es que no puede ver el judaísmo como algo dado de manera absoluta y sujeto a una definición *a priori*. El judaísmo es inseparable de su evolución en el tiempo, de sus manifestaciones concretas en determinados momentos de la historia. La *Wissenschaft* tenía todavía la certeza de que debía existir una «Idea» esencial del judaísmo tras las cambiantes formas que la historia nos presenta, y creía que el historiador podía destilar esta idea. En nuestros días, ese idealismo filosófico ha sido ampliamente repudiado, y, de paso, la noción misma de un «judaísmo normativo» ha sido puesta en tela de juicio con seriedad y eficacia.²⁰

No han faltado voces de protesta. En el siglo XIX, Samson Raphael Hirsch, el padre de la llamada «neo-ortodoxia», que era de por sí una respuesta a la emancipación, se opuso con vehemencia al relativamente conservador Seminario Teoló-

20. Quizás el ejemplo singular más radical y con mayor repercusión de esto ha sido el tratamiento de Scholem de los movimientos mesiánicos sabatianos y post-sabatianos de los siglos XVII y XVIII. Ya en su iconoclástico ensayo «Mizvah haba'ah ba-'aberah» (*Knesset*, 2 [1937]: 347-392; tr. por H. Halkin como «Redemption through Sin», en *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 79-141), había anunciado su intención de demostrar que «el sabatianismo debe ser considerado no sólo como un singular desarrollo continuo que retuvo su identidad ante los ojos de sus adherentes, sin importar si ellos mismos permanecían siendo judíos o no, sino también, aunque parezca paradójico, como un fenómeno específicamente judío hasta el final». Scholem permaneció fiel a esta perspectiva a través de décadas subsiguientes de trabajo, que culminaron en su magistral *Shabbetai Zebi veha-tenu'ah ha-Shabbeta'it bi-yemey hayyav* [S.Z. y el movimiento sabatiano durante su vida], 2 vols. (Tel Aviv, 1957); tr. al inglés de R.J.Z. Werblowski, *Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah* (Princeton, 1973). Reiterando su posición fundamental, escribió en el Prefacio: «No apoyo la opinión de aquellos... que miran los acontecimientos de la historia judía a partir de un punto de vista dogmático y fijo, y que saben exactamente si uno u otro fenómeno es "judío" o no. Y tampoco soy un seguidor de esa escuela que procede según la presunción de que hay una "esencia" bien definida e invariable del judaísmo, especialmente no en lo que concierne a la evaluación de los acontecimientos históricos». La obra provocó inmediatamente una ráfaga de críticas, muchas de ellas tan inmoderadas y personales como para obscurecer lo que realmente estaba en juego. Para un panorama juicioso de la controversia y algunos de los temas fundamentales que ella implica, véase D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, Mass., 1979), pp. 155, 172 ss., 192 ss. y *passim* (con una bibliografía completa).

gico Judío de Breslau, por su dedicación a la erudición histórica, y atacó personalmente a Graetz, que había sido su discípulo.²¹ Samuel David Luzzatto, esa flor tardía del humanismo judío italiano que tenía tal pasión por la investigación que había declarado estar dispuesto a entregarle al mismísimo Satanás manuscritos hebreos con tal de que los editara y publicara, miraba desalentado a los estudiosos judíos de Alemania y los amonestaba por carecer de «la fe que busca comprender la *Torah* y los profetas como la palabra de Dios, así como ver en la historia judía la singular crónica de un pueblo singular».²²

Quizá el más refinado y el más conocido repudio del historicismo fue hecho en el siglo XX por uno de los pensadores judíos más originales: Franz Rosenzweig. La negativa de Rosenzweig a considerar el desarrollo histórico como una categoría fundamental para la comprensión del judaísmo o del pueblo judío es doblemente notable, por cuanto se trata de la conclusión de alguien que, por una parte, no desconocía el significado de la modernidad y, por la otra, no dejaba de saber lo que el punto de vista histórico implica.²³ Había regresado al judaísmo desde una asimilación que lo había llevado al borde de la conversión al cristianismo, y había hecho su tesis doctoral sobre «Hegel y el Estado», con Friedrich Meinecke, en la Universidad de Berlín. Y, sin embargo, su *Estrella de la redención* plantea que el pueblo judío ha alcanzado hace ya tiempo una condición de inmovilidad mediante la observancia de una ley atemporal que lo ha apartado del flujo de la historia. La cristiandad está «eter-

21. Sobre el conflicto con Graetz y el Seminario de Breslau, véase N.H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch* (Filadelfia, 1976), pp. 106 ss.

22. Véase la carta de Luzzatto a S.Y. Rapoport, del cinco de junio de 1860, en su correspondencia, *Igerot ShaDaL*, 2 vols. en nueve partes (Przemysl y Cracovia, 1882-1894; reimpr. Jerusalén, 1967), 2 (núm. 646): 1.367.

23. Véase el iluminador análisis de A. Altmann, «Franz Rosenzweig on History», en *Between East and West: Essays dedicated to the Memory of Bela Horowitz*, ed. A. Altmann (Londres, 1958), pp. 194-214; reimpr. en sus *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ítaca, 1969), pp. 275-291.

namente en el camino»; sólo el pueblo judío experimenta la eternidad en el centro mismo de la historia.²⁴

Estos ejemplos, entre otros muchos, sugieren de entrada que el punto de vista histórico de ninguna manera ha gozado del triunfo incondicional entre los judíos. Qué lugar pueda ocupar y cuáles son algunos de los factores que lo han determinado son cosas que habrán de aclararse a medida que volvamos a nuestro punto de partida en estas páginas: la relación entre la historiografía judía y la memoria judía.

Sólo en la era moderna encontramos realmente, por primera vez, una historiografía judía divorciada de la memoria colectiva judía y, en ciertos aspectos cruciales, en completo desacuerdo con ella.

En buena medida, por supuesto, esto refleja una universal y siempre creciente dicotomía moderna. Las tradiciones y los recuerdos de muchos pueblos están en desorden. Al mismo tiempo, la historia nacional en el sentido decimonónico ha cedido cada vez más terreno a otras estructuras temáticas. Si continúo restringiéndome al caso judío no es sólo porque, como historiador de los judíos, me imagino que lo conozco mejor, sino también porque, como historiador judío, me encuentro personalmente involucrado.

Hay muchos judíos hoy que deploran la general decadencia de la memoria judía, aunque no compartan un verdadero consenso en lo relativo a su contenido original o ideal. ¿A quién, entonces, se le puede pedir que lleve el peso de la batalla si no al historiador? ¿Acaso no es su tarea, por elección propia

24. Véanse las elaboradas discusiones de ambos puntos en la obra de Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, tr. de W.W. Hallo (Nueva York, 1970), Parte III, Libro 1 (sobre los judíos), Libro 2 (sobre los pueblos del mundo). Para una comprensión lúcida de la posición de Rosenzweig y sus implicaciones, véase A.A. Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew* (Nueva York, 1962), pp. 120-148. Véase también la interesante comparación de K. Löwith entre «M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity», *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942-1943): 53-77, reimpr. como «M. Heidegger and F. Rosenzweig: A Postscript to *Being and Time*», en Löwith, *Nature, History and Existentialism, and Other Essays in the Philosophy of History*, ed. A. Levison (Evanston, 1966), pp. 51-78.

y por designación de la sociedad, el restaurar el pasado para todos nosotros? La descripción que hizo Eugen Rosenstock-Huessy de la vocación histórica, aunque no tenía en mente al historiador judío, casi podría decirse que representa un particular reto para él: «El historiador —escribió— es el médico de la memoria. Se honra en curar heridas, genuinas heridas. De la misma manera que, sin importar las teorías médicas, el médico tiene que actuar cuando su paciente está enfermo, el historiador tiene que actuar, por una presión moral, para restaurar la memoria de una nación, o de la humanidad».²⁵

Sin embargo, aquellos que exijan al historiador que sea el restaurador de la memoria judía le atribuyen poderes que bien puede no poseer. Esencialmente, la moderna historiografía judía no puede reemplazar a una memoria de grupo erosionada que, en primer lugar y como hemos visto, nunca dependió de los historiadores. Las memorias colectivas del pueblo judío estaban en función de la fe compartida, de la cohesión y de la voluntad del grupo mismo, que transmitía y recreaba su pasado mediante todo un complejo de instituciones sociales y religiosas que estaban entrelazadas y que funcionaban de manera orgánica para lograr este fin. La disminución de la memoria colectiva judía en tiempos modernos es sólo un síntoma del destejarse de aquella red común de creencia y prácticas a través de cuyos mecanismos (algunos de los cuales hemos examinado) se hacía presente el pasado. Allí está la raíz de la enfermedad. En última instancia, la memoria judía no puede «curarse» a menos que el grupo mismo encuentre la cura, a menos que su integridad sea restaurada o rejuvenecida. Sin embargo, para las heridas infligidas en la vida judía por los golpes desintegradores de los últimos doscientos años, el historiador parece ser, en el mejor de los casos, un patólogo; difícilmente un médico.

Al menos eso es, o debería ser, obvio, y puede hacerse a un lado. Cuando nos acercamos al historiador con expectativas

25. E. Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution* (Nueva York, 1964), p. 696.

más modestas y sensatas, dentro de su propia esfera por así decirlo, se nos revela una fisura más profunda.

La memoria y la moderna historiografía, por su misma naturaleza, mantienen relaciones radicalmente diferentes con el pasado. La última no representa un intento de restauración de la memoria, sino una clase de evocación verdaderamente nueva. En su anhelo por entender, pone sobre el tapete textos, acontecimientos, procesos que en realidad nunca formaron parte de la memoria judía de grupo, ni siquiera cuando estaba en su momento más vigoroso. Con energía nunca antes vista, continuamente está recreando un pasado cada vez más detallado cuyas formas y texturas no reconoce la memoria. Pero eso no es todo. El historiador no viene simplemente a rellenar los vacíos de la memoria; de manera constante cuestiona hasta esos recuerdos que han sobrevivido intactos. Más aún, lo mismo que los historiadores de todas las áreas de investigación, pretende, en última instancia, recobrar un pasado total —en este caso el pasado judío completo—, aunque sólo esté directamente interesado en un segmento de él. Ningún tema está en principio fuera de su interés; ni un solo documento ni artefacto, más allá de su atención. Entendemos los motivos que subyacen a esto: el hecho es que todos estos factores van a contrapelo de la memoria colectiva que, como se ha dicho, es selectiva. Algunos recuerdos subsisten y el resto es eliminado, reprimido, o simplemente descartado mediante un proceso de selección natural, que el historiador, sin haber sido invitado, altera e invierte.²⁶ La cuestión sigue siendo si acaso es posible que, como resultado, pueda preverse alguna genuina *catarsis* o reintegración.

Ciertamente que, por el momento, el caso parece ser el

26. Para otros contrastes entre memoria e historia, con énfasis un tanto diferentes, véase M. Halbwachs, *La mémoire collective* (París, 1950), pp. 68-79. La afirmación de Halbwachs (p. 68) de que «en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale», no explicaría la historiografía judía de los tipos que hemos examinado en los capítulos anteriores, pero se aplica especialmente a la historiografía judía moderna.

contrario. Se ha acabado la confianza optimista con que un Graetz o un Dubnow sentían que el total de la historia judía podía arrojar como resultado una estructura unificada y llena de sentido, o un claro patrón de desarrollo. Ahora, mientras esperamos el décimo octavo (y de ninguna manera último) volumen de la monumental *Social and Religious History of the Jews* de Baron, sabemos que probablemente estemos presenciando el último intento serio, hecho por un historiador, de abarcar la totalidad de la historia judía. La señal de los nuevos tiempos es la *World History of the Jewish People*, escrita en colaboración, que se está publicando de manera lenta e intermitente, y cada uno de cuyos volúmenes es una colección de ensayos históricos independientes que, en el mejor de los casos, sólo guardan entre sí una unidad meramente cronológica. Cualesquiera que sean sus evidentes méritos como compendios del estado actual del conocimiento, no podrán —ni siquiera cuando estén terminados— constituir una interpretación de la historia judía. Ninguna sinfonía ha sido jamás escrita por un comité.

Nada ha reemplazado la coherencia y el sentido con que una poderosa fe mesiánica impregnó alguna vez tanto el pasado como el futuro judíos. Quizás nada más pueda hacerlo. De hecho, hay un creciente escepticismo en torno a la posibilidad de que la historia judía pueda someterse a un principio organizador que merezca el asentimiento general. El historiador judío de hoy, que ahonda en áreas de estudio cada vez más circunscritas y no obstante complejas, a menudo logra prodigios de erudición, al mismo tiempo que, de manera concomitante, es capaz de apartarse de los «grandes» temas que sólo el todo puede plantear con cierta urgencia: la singularidad de la experiencia histórica judía (si no en un sentido metafísico, sí al menos en un sentido empírico); lo que alguna vez se llamó «el misterio» de la sobrevivencia judía a través de las épocas; la relación entre los judíos y el judaísmo (¿es judía toda la historia «judía?»); el valor de la historia judía en sí misma, no para el estudioso sino para el pueblo judío. El pa-

sado judío no se despliega ante el historiador como una unidad sino como multiplicidad y relatividad, y esto en un grado que no previeron sus predecesores del siglo XIX.

¿Cómo podría ser de otra manera? Hace más de siglo y medio los estudiosos judíos dieron el paso fatal de revisar el pasado judío desde el ángulo de visión del historicismo occidental. Ahora, habiendo seguido con fidelidad su curso, la moderna historiografía no puede menos que igualar los fracasos tanto como los triunfos de aquel historicismo.

Vista a esta luz, la resistencia —o la indiferencia— de ciertos círculos judíos a la moderna historiografía judía es algo más comprensible. Sin embargo, el verdadero problema es más complicado y más serio. No es que la historiografía judía no haya influido en el pensamiento de tal o cual grupo sino que, a pesar de constituir el esfuerzo intelectual judío más sostenido en tiempos modernos, en general casi no ha incidido en el pensamiento y en la percepción judíos modernos. Y no creo exagerar. Cualquiera que esté familiarizado con lo que ha logrado la investigación histórica judía tendrá que aceptar que este nuevo conocimiento y las perspectivas que ofrece difícilmente han sido afrontados, y menos aún interiorizados.²⁷ En efecto, no es la moderna historiografía judía quien ha mol-

27. Aquí me refiero específicamente a la magra influencia de la investigación histórica y de la historiografía propiamente dichas. Indudablemente, la «historización» de la tradición judía desde principios del siglo XIX se ha extendido ampliamente, pero sólo en el sentido vago y general de contemplar la tradición como condicionada históricamente y mudable, más que como revelada y eterna. Es dudoso que estos cambios hayan sido engendrados por la obra de historiadores judíos, y se puede demostrar, pienso yo, que las modernas filosofías del judaísmo no han asumido los resultados acumulativos de la erudición histórica. Se puede apelar a la historia sin apelar necesariamente a los historiadores. Esta distinción es la que me falta, por ejemplo, en el libro, por otra parte sugestivo, de N. Rotenstreich, titulado *Tradition and Reality: The Impact of History in Modern Jewish Thought* (Nueva York, 1972). De los seis personajes que se consideran en esta obra, cuatro, sin duda, eran ellos mismos historiadores (Zunz, Krochmal, Graetz, Dubnow). En cuanto a los otros dos, el teórico sionista Ahad Ha-Am y el gran poeta hebreo Hayyim Nahman Bialk, no pienso que el propio Rotenstreich pudiera argumentar que una confrontación con la erudición histórica haya sido una influencia decisiva en la formación del pensamiento de ambos. Rotenstreich plantea un asunto clave al

deado las concepciones del pasado que tienen hoy los judíos. La literatura y la ideología han sido mucho más determinantes. Este hecho me parece lo suficientemente interesante como para hacer una pausa y reflexionar.

Ciertamente que el rechazo de la visión histórica no puede ser simplemente descartado como algo debido a la ignorancia o al filisteísmo. Las corrientes antihistóricas en el moderno pueblo judío son de por sí fuerzas activas, y se generan en diferentes fuentes que no tienen otra cosa en común. Aquellos judíos que aún se encuentran dentro del círculo encantado de la tradición, o aquellos que han vuelto a él, encuentran irrelevante el trabajo del historiador. No buscan la historicidad del pasado sino su eterna contemporaneidad. La pregunta de cómo evolucionó éste, planteada directamente por el texto, debe parecerles muy secundaria, cuando no carente de sentido.

Una actitud antihistórica de tipo muy diferente se encuentra en aquellos que han experimentado la moderna existencia judía como algo tan enteramente nuevo que exige que el pasado sea olvidado o demolido. Quizá en la literatura hebrea moderna se perciba mejor la profunda ambivalencia de los judíos modernos hacia el pasado; y en ella, incluso más que en la literatura yidish o anglo-yidish, se refleja el más amplio espectro de la sensibilidad judía moderna. Allí encontramos, por un lado, el más feroz antagonismo hacia el pasado judío; no como idiosincrasia personal sino como un tema primordial que recorre desde la *Haskalah* hasta el presente. Bastará con uno de los más puros ejemplos. En el fulminante cuento del escritor hebreo Haim Hazaz, llamado *Ha-Derashah*²⁸ («El sermón»), se lleva a cabo una reunión en un *kibbutz* en la cual Yudka, que nunca habla en tales ocasiones, sorprende a todos cuando se levanta para dejar caer ciertos pensamientos que

afirmar (p. 77) que «el auge de la conciencia histórica en el pensamiento judío provocó un debilitamiento de los lazos de la tradición», accidente que me parece lo contrario de lo que se había sugerido inicialmente.

28. Las citas que siguen están sacadas de la traducción al inglés hecha por Ben Halpern, *Partisan Review* 23 (1956): 171-187.

no puede contener más. De manera vacilante al principio, declara lo que lo ha estado consumiendo:

—Quiero declarar —dijo Yudka con trabajo en un tono bajo y tenso— que me opongo a la historia judía.

Y después, cuando su tartamudeo cede el lugar a una furia articulada:

—Simplemente prohibiría que se enseñe a nuestros niños historia judía. ¿Por qué diablos hablarles de la vergüenza de nuestros ancestros? Yo sólo les diría: Niños, desde el día en que salimos exiliados de nuestra tierra hemos sido un pueblo sin historia. Se acabó la clase. Salgan a jugar fútbol.

Y, sin embargo, al mismo tiempo, los modernos escritores judíos a menudo han sido presas de dolorosa nostalgia por un desaparecido pasado judío. Ambos impulsos están presentes, atracción y repulsión, rechazo y un sentimiento de pérdida, iconoclastia y tristeza. No es algo simple. Las actitudes anti-históricas solas no son capaces de explicar la falta de resonancia que ha encontrado la moderna historiografía judía. Hoy, muchos judíos están en busca de un pasado, pero está claro que no quieren el pasado que el historiador ofrece. El extraordinario interés actual por el jasidismo ignora por completo tanto sus bases teóricas como la frecuentemente sórdida historia del movimiento. El Holocausto ha engendrado ya más investigación histórica que ningún otro acontecimiento de la historia judía, pero no tengo la menor duda de que su imagen no ha sido forjada en el yunque del historiador sino en el crisol del novelista. Muchas cosas han cambiado desde el siglo XVI, pero, curiosamente, una cosa sigue siendo la misma: ahora, como entonces, parecería que, incluso cuando los judíos no rechazan de plano la historia, no están preparados para enfrentarla directamente, sino que parecen estar esperando un mito nuevo, metahistórico, para el cual la novela proporciona al menos un sustituto moderno y provisional.

No tengo una solución clara que ofrecer a los varios pro-

blemas que he planteado, ni los considero como externos a mí. Estoy lejos de ser inmune a las seducciones del mito, y me considero más consciente que la mayoría del papel que éste desempeña en la vida saludable de un pueblo. Admito francamente que hay veces en que yo mismo cuestiono el valor que tiene estudiar el pasado: inquietantes reflexiones que suelen venir «cuando el sueño anda errante», y ocasionalmente durante el día. No han alterado mi vocación, y confío en que el hecho de admitirlas no desanimará a mis estudiantes. No concluiré con una defensa filosófica de la historia que añadiría poco a las muchas que ya existen. A continuación hago algunas observaciones parciales, como botellas arrojadas al mar hacia cualquiera que sea su destino.

La moderna historiografía judía no puede dirigirse a los judíos que nunca han «caído». El diálogo potencial del historiador es con aquellos que, a sabiendas o sin estar enterados, han probado la fruta prohibida y nunca podrán volver a ser los mismos. Y creo que son la mayoría. Es cierto, Franz Rosenzweig reclamó su derecho de nacimiento sin la ayuda de la historia, mediante una experiencia mucho más decisiva, en una sinagoga en Berlín durante el Día del Perdón. Franz Kafka, moderno judío caído como era, «con un feroz anhelo de antepasados» que ni su padre ni la sinagoga pudieron mitigar, leyó a Graetz «ávida y felizmente». Fue ésta, sin embargo, otra de las tantas búsquedas de su vida que nunca logró su meta.²⁹ Curiosamente, fue Rosenzweig mismo quien declaró: «No hay nadie hoy en día que no esté alienado».³⁰

29. «Sin antepasados, [*ohne Vorfahren*], sin matrimonio, sin herederos, con un ardiente anhelo por antepasados, por matrimonio, por herederos [*mit wilder Vorfahrens-, Ehe- und Nachkommenslust*]» (Franz Kafka, *Diaries* [Nueva York, 1949], 2: 207; *Tagebücher* [s. l. (Frankfurt), 1967], p. 40; entrada para el 21 de enero de 1922). Uno puede ver que los «antepasados» representaban algo más que simple ascendencia biológica, al leer su famosa *Carta al padre* (ed. bilingüe; Nueva York, 1966), pp. 75 ss., donde se acusa al padre por haberle transmitido sólo vulgares fragmentos de su judaísmo. Para la lectura de Graetz, véase la entrada del diario para el primero de noviembre de 1911.

30. A partir del esbozo de un discurso para la inauguración de la *Freies Jüdi-*

Aquí es diferente. Cuando hablé antes de la coincidencia de la moderna historiografía judía y de la decadencia de la memoria judía, tenía en mente una clase específica de memoria del pasado: la de la tradición judía. Pero difícilmente un judío de hoy carece de algún tipo de pasado judío. La amnesia total es aún relativamente rara. La opción para los judíos, así como para los no judíos, no es la de tener o no un pasado, sino más bien qué clase de pasado quiere uno tener.

Yudka, que se opone a la historia judía, tiene un pasado; sólo que en ese pasado hay una interrupción de casi dos milenios. Se frena hasta hacer alto con la caída de Masada en el siglo II y comienza de nuevo con el retorno a Sión a finales del siglo XIX. Lo que sucedió entre los dos es para él una pesadilla que resulta mejor olvidar. El pasado judío suburbano de los personajes de las obras de Philip Roth es también un pasado judío, aunque tan pobre que sólo abarca una generación o dos, e infinitamente más desabrido, por mucho más trivial, que el de Yudka. Podría armarse toda una antología de pasados judíos en el mundo moderno: algunos, sublimes; otros, patéticos y mutilantes. Todos son realidades en sí mismos. Consciente o inconscientemente, inciden en las vidas de aquellos que los cargan y, en última instancia, en la totalidad del pueblo judío.

El que la voz del historiador sea o no escuchada entre este tumulto de pasados flotantes es algo que depende de varios factores, pero la pregunta misma no carece de consecuencias. Por mucho que se tenga una desconfianza justificada hacia el paralelismo histórico, es difícil escapar a la impresión de que el pueblo judío después del Holocausto se encuentra hoy en una encrucijada que no carece de analogías con la encrucijada que atravesaron las generaciones que siguieron al cataclismo de la expulsión de España. Ellos, como hemos visto, optaron finalmente por el mito más que por la historia (por razo-

ches Lehrhaus en Frankfurt, publicada en *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, ed. N.N. Glatzer (Nueva York, 1961), p. 229.

nes que sería inútil cuestionar de manera retroactiva, puesto que no podemos anular las consecuencias). Hoy, el pueblo judío vive una vida bifurcada. Como resultado de la emancipación en la diáspora, y de la soberanía nacional en Israel, los judíos han entrado de lleno en el cauce de la historia, y, sin embargo, su percepción de cómo llegaron y dónde se encuentran es, la mayoría de las veces, más mítica que real. El mito y la memoria condicionan la acción. Hay mitos que sustentan la vida y merecen ser reinterpretados para nuestra era. Hay algunos que nos desvían de nuestro camino y deben ser redefinidos. Otros son peligrosos y deben ser denunciados.

El historiador sigue teniendo la carga de construir un puente hacia su pueblo. No estoy seguro de que esto sea posible. Estoy convencido de que, primero, el historiador ha de desearlo verdaderamente y después actuar en consecuencia. No intentaré hacer un catálogo de remedios; yo mismo no los conozco todos. Obviamente, parte del problema está en la decisión de los historiadores en cuanto a qué estudiar y sobre qué escribir. La idea de que vale la pena conocer todas las cosas del pasado «por el valor que tiene en sí mismo» es un mito de los historiadores modernos, como lo es el persistente recelo de que una responsabilidad consciente hacia los intereses vivos del grupo ha de dar como resultado una historia que, de alguna manera, sea menos académica o «científica». Ambas cosas no llevan a la ciencia sino al trabajo del anticuario. También es pertinente, en relación con esto, la manera como escriben los historiadores. Lo que tengo en mente no tiene que llevarnos al ahora tedioso debate en torno a la cuestión de si la historia es una «ciencia» o un «arte» (debate que simplemente perpetúa la falacia de que el contenido de una obra histórica puede separarse de la forma en que el historiador la presenta). El divorcio de la historia y la literatura ha sido tan calamitoso para la escritura de la historia judía como para la de la historia en general, no sólo porque ensancha la brecha entre el historiador y el hombre lego, sino porque afecta la misma imagen del pasado resultante. Los que están alienados

del pasado no pueden acercarse a él mediante la pura explicación; necesitan igualmente de la evocación.

Si es que ha de ser escuchado, el historiador debe sobre todo confrontar de lleno una realidad contemporánea. Yudka, por ejemplo, es definitivamente una parte de esa realidad, y sus demandas son apremiantes. Yo lo comprendo muy bien; en cierto sentido es transparente. Su rechazo hacia la historia judía del exilio se debe, en parte, al hecho de que la concibe únicamente como la historia de cómo los judíos murieron y de los libros que escribieron. Es una opinión fomentada en su mayor parte por los propios historiadores de la *Wissenschaft*. La historiografía judía la ha superado hace mucho.³¹ Pero el historiador que piense que todo lo que Yudka necesita es el conocimiento, fácilmente reunido, de que existió una rica y abundante vida judía durante la Edad Media, o una prueba de que los judíos no fueron de ninguna manera pasivos ante la historia, se equivoca. Pues el mismo Yudka balbuciente que se opone a la historia también posee agudos instintos históricos, aunque sencillos. Por ejemplo, sabe, por lo menos visceralmente que el sionismo fue una revuelta en contra del mesianismo judío, y que el despertar nacional y el regreso a la tierra son, en las palabras que Hazaz le presta, «no una continuidad sino una ruptura, lo opuesto a lo que existía antes, un nuevo comienzo».

Para que tenga sentido dirigirse a Yudka, y a todos los demás judíos modernos que han experimentado las otras «rupturas» radicales acarreadas por la moderna existencia judía, es necesaria una reorientación. El trabajo no puede seguir limitándose a encontrar continuidades en la historia judía, ni si-

31. La visión decimonónica de la historia judía como una historia que se ocupa predominantemente de cultura y sufrimiento, fue, en último término, una metamorfosis de la preocupación judía medieval sobre el martirologio y la «cadena de tradición», y puede así constituir la única línea de continuidad entre la *Wissenschaft* y la Edad Media. El rechazo de la «concepción lacrimosa de la historia judía» debe mucho a Salo Baron, quien acuñó la frase al principio de su carrera, y que ha combatido activamente esta visión a lo largo de su obra.

quiera continuidades «dialécticas». Tal vez ha llegado la hora de mirar más de cerca las rupturas, las fisuras, las grietas, más de cerca, para identificarlas con más precisión, para ver cómo las sobrellevaron los judíos, para comprender que no todas las cosas valiosas que existieron antes de una ruptura fueron o recuperadas o metamorfoseadas, sino que se perdieron, y que, con frecuencia, algo de lo que cayó en el camino puede hacerse, mediante nuestra recuperación, significativo para nosotros. Sin embargo, para hacer eso, el moderno historiador judío primero ha de comprender hasta qué grado él mismo es producto de la ruptura. Una vez consciente de esto, no sólo está destinado a aceptarlo, sino que está en libertad de usarlo. Todas estas páginas han sido, en uno de sus niveles, un rechazo de los *pedigrees* que algunos historiadores judíos han tratado de asignarse,³² un reconocimiento del abismo que separa a la moderna historiografía judía de todas las formas en las que los judíos se han interesado alguna vez por su pasado.

A lo largo de estos capítulos, y especialmente en este último, he hablado sin ruborizarme en íntimos términos judíos. Confío, sin embargo, en que los principales temas que he tratado no se considerarán como válidos únicamente intramuros. Difícilmente habrá alguno, creo, que no pueda ser traducido y generalizado, aunque ése no haya sido ese mi propósito aquí. Cerraré de la misma manera, utilizando algunos adjetivos judíos más, aunque uniéndolos con costuras más ligeras. Pueden desprenderse fácilmente.

He hecho hincapié en que la moderna historiografía judía nunca podrá sustituir a la memoria judía, pero estoy igualmente convencido de que una historiografía que no aspire a ser memorable está en peligro de sufrir un crecimiento desenfrenado. A medida que el torrente de monografías y libros inunda mi escritorio cada año, me pregunto con frecuencia por qué un estudioso elige un tópico en particular cuando, con el mismo equipo lingüístico y metodológico, podría haber escogido otro.

32. Para ejemplos específicos, véase mi artículo «Clío y los judíos», pp. 609-611.

Cada vez que escucho que un joven y prometedor estudioso «no ha publicado lo suficiente», algo dentro de mí protesta. La aventura se ha hecho autogenerativa; la búsqueda, fáustica.

Jorge Luis Borges cuenta una historia, «Funes el memorioso», que me ronda continuamente porque, aunque Borges no lo pretendió así (la llamó «una metáfora del insomnio»), se cierne como una parábola quizás demoníaca de un parcial desenlace de la moderna historiografía en su conjunto.³³ Es un cuento acerca de un uruguayo, Ireneo Funes, que, a consecuencia de una caída de caballo a la edad de diecinueve años, descubre que no puede olvidar nada, absolutamente nada. Le dice a Borges: «Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo». Pero he aquí las propias palabras de Borges:

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho... En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil.

33. Aunque yo no estaba consciente de esto cuando por primera vez escribí estas líneas, me he dado cuenta posteriormente de que Nietzsche ya había apuntado hacia el insomnio como metáfora de la obsesión por la historia, cuando declaró: «Así, incluso es posible una vida feliz sin recuerdos, como lo muestran las bestias; pero la vida en cualquier sentido verdadero, es absolutamente imposible sin olvido. O bien, para expresar mejor mi conclusión, hay un grado de insomnio, de reflexión, de "sentido histórico", que lastima y finalmente destruye al ser vivo, sea hombre, pueblo o sistema de cultura» (*The Use and Abuse of History*, tr. por A. Collins [Indianápolis-Nueva York, 1957], p. 7).

Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez...³⁴

La sombra de Funes el memorioso se cierne sobre todos nosotros. Hoy, la historiografía se convierte, cada vez más, en el objeto de la investigación histórica. Aquí, yo he contribuido perversamente a ello. Posiblemente, algún día podría haber una historia de la historia de la historiografía, y luego una historia de eso, y así sucesivamente en una espiral interminable. Es suficiente como para importunarnos y sacarnos de nuestros pensamientos.

Yo prosigo mi trabajo en medio de tales meditaciones. No sé si la vasta empresa que es la moderna erudición histórica será duradera para los judíos o para otros. El anillo de Salomón, que tenía la facultad de hacerlo feliz cuando estaba triste, y triste cuando estaba feliz, tenía grabadas las siguientes palabras: «También esto pasará». Puede muy bien llegar un tiempo en que prevalezca una nueva conciencia que se preguntará por qué tantos de nosotros estábamos inmersos en la historia; o bien que no se moleste por nosotros en lo absoluto. Tal vez la idea de esa posibilidad sea finalmente lo que me ayuda a mantenerme en mi tarea. La sola capacidad de concebir un tiempo, ya sea en el futuro o en el pasado, en que los hombres y las mujeres piensen de manera diferente a nosotros, es fruto de esa conciencia histórica que es nuestra en el presente. No podemos evadirla sin violencia interna o traición, aunque sepamos que lo que hacemos puede ser provisional. Pero eso está bien. En el aterrador tiempo en que vivimos y creamos, la eternidad no es una preocupación inmediata.

34. Jorge Luis Borges, «Funes el memorioso», en sus *Ficciones* (Buenos Aires, 1956), pp. 123, 125.

POSDATA

REFLEXIONES SOBRE EL OLVIDO

(Discurso leído en el Colloque de Royaumont,
el 3 de junio de 1987)

PRELUDIO A MODO TENTATIVO

Hace meses se hizo mención de un coloquio que tendría lugar durante el tiempo en que yo iba a estar en Francia, pero como no escuché nada más al respecto, me olvidé completamente del asunto. La invitación llega a Nueva York justo cuando estoy terminando el semestre en Columbia y preparándome para enseñar por primera vez en la *École des Hautes Études*. El tema es: *Usages de l'oubli* («Los usos del olvido»). No, no lo he leído mal...

El título que se me ha asignado provisionalmente es: «Hipertrofia de la memoria; olvido de la historia». Y tengo que rechazarlo. Si acaso hubiera que tener un título, sería: «Atrofia de la memoria; hipertrofia de la historia», pero prefiero no tener ningún título, o uno que sea lo más vago posible. De hecho, he de confesar que preferiría con mucho que el admirable Jacques Le Goff hablara y yo simplemente escuchara, pero no ha de ser así. Puesto que he escrito sobre la memoria, aparentemente debo expiar ese atrevimiento hablando ahora del olvido. Acepto ese destino con nerviosismo. ¿Qué puedo decir que no esté ya implícito en cuanto he escrito?

Una coincidencia que, supersticiosamente, he decidido interpretar como de buen agüero ha mitigado hasta cierto punto mi pánico inicial.

Pocos días antes de recibir el aviso del coloquio, compré y devoré rápidamente dos libros del gran sicólogo ruso Alexandr Romanovitch Luria. Uno es: *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*; el otro: *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*.¹ Ambos, como ustedes seguramente sabrán, son historias de casos reales, obras clásicas de la siquiatria. Uno es el reflejo especular del otro. Bueno, al menos tendré algo en qué pensar durante el vuelo a París...

I

El hombre cuyo mundo había sido destrozado había recibido un disparo en la cabeza en la batalla de Smolensk, durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque sobrevivió, había perdido la mayor parte de la memoria, hasta la misma capacidad de recordar. Por pura fuerza de voluntad, y haciendo un esfuerzo increíble, empezó a escribir. Escribió unas cuantas frases al día, durante un período de unos veinticinco años. Lenta y dolorosamente fue capaz de recobrar algunos fragmentos de su pasado e incluso de ordenarlos en una secuencia que de alguna manera tenía sentido. Sin embargo, aunque su actividad le proporcionaba un tenue lazo con la vida, la vida normal le había sido negada. En un momento dado exclama: «¡No recuerdo nada, absolutamente nada! ¡Sólo trozos separados de información... pero eso es todo! ¡No tengo conocimiento verdadero sobre ningún tema. Mi pasado simplemente ha sido borrado!».

El memorioso, por otra parte, había sido dotado desde la infancia con una memoria tan prodigiosa que consternaba a los sicólogos que lo estudiaban y al público que iba a verlo actuar en el escenario.

La tragedia del hombre que fue herido en Smolensk nos sorprende; estamos acostumbrados a considerar la am-

1. A.R. Luria, *The Man with a Shattered World*, tr. de Lynn Solotaroff, prefacio de Oliver Sacks (Cambridge, Mass., 1987); *idem*, *The Mind of a Mnemonist*, tr. de Lynn Solotaroff, prefacio de Jerome Bruner (Cambridge, Mass., 1987).

nesia como algo patológico. Y, sin embargo, el caso del memorioso no es menos patológico. Si el hombre con daño cerebral no podía recordar, el memorioso no podía olvidar. Y así, hasta leer era algo difícil para él, y no porque, como el hombre de Smolensk, hubiera olvidado el significado de las palabras sino porque, cada vez que intentaba leer, otras palabras e imágenes surgían del pasado y ahogaban las palabras del texto que tenía entre las manos. Refiriéndose al memorioso, al que llama «S.», Luria expone sucintamente el problema:

Muchos de nosotros estamos ansiosos por encontrar la forma de mejorar nuestra memoria; ninguno de nosotros tiene que vérselas con el problema de cómo olvidar. Sin embargo, en el caso de S. sucedía precisamente lo contrario. El gran problema para él, y el más preocupante, era cómo aprender a olvidar.²

Irremediablemente, esto nos recuerda a Nietzsche, quien ya desde 1874 proclamó la crisis del historicismo en términos de enfermedad: «Todos sufrimos de una maligna fiebre histórica, y al menos deberíamos reconocer este hecho».³ Y otra vez: «La vida, en un sentido verdadero, es imposible sin el olvido...».⁴ Y, tras estos arranques iniciales, esta mesurada observación:

[...] debemos reconocer el momento adecuado para olvidar tanto como el momento adecuado para recordar, y percibir instintivamente cuándo es necesario sentir de manera histórica y cuándo de manera no histórica. Éste es el punto que el lector debe tener en cuenta: que lo histórico y lo no histórico

2. Luria, *The Mind of a Mnemonist*, p. 67.

3. «... wir alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, das wir daran leiden», F. Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» (= *Unzeitgemässe Betrachtungen II*), en *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, vol. I (Munich, 1966), p. 210.

4. *Ibid.*, p. 213: «... es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben».

son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de una comunidad, y de un sistema cultural.⁵

Sí, por supuesto. El lector asiente con la cabeza, pues la afirmación es esencialmente trivial. También se da por sentada. Lo saludable, podríamos decir, se encuentra en algún punto intermedio entre el memorioso y el hombre de Smolensk, pero, dada la necesidad que tenemos tanto de recordar como de olvidar, ¿dónde debemos trazar los límites? En este aspecto, Nietzsche no nos es de gran ayuda. ¿Cuánta historia necesitamos? ¿Qué clase de historia? ¿Qué debemos recordar? ¿Qué es lo que podemos permitirnos olvidar? ¿Qué es lo que debemos olvidar? Estas preguntas están hoy tan lejos de ser respondidas como entonces; sólo se han hecho más acuciantes. Me temo que tampoco (y por razones que aún tenemos que discutir) las responderemos ahora ni en un futuro previsible.

II

Sin embargo, hemos ido ya más allá de nosotros mismos. Nuestra terminología básica es aún inmadura. No podemos hablar sensatamente de «olvidar» sin que al mismo tiempo estemos considerando aquello que queremos decir con «recordar». Así pues, haré una distinción provisional entre memoria (*mneme*) y reminiscencia (*anamnesis*). La memoria, para nuestros fines, será lo que es esencialmente continuo, sin rupturas, y reminiscencia o *anamnesis* servirá para describir el recuerdo o la evocación de aquello que ha sido olvidado. Al más puro estilo judío, por supuesto que he tomado prestados estos términos de los griegos, y específicamente de Platón, que no

5. *Ibtd.*, p. 214: «... davon, dass man ebenso gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert; davon, dass man mit kräftigem Instinkte heraus fühlt, wann es nötig ist, historisch, wann, unhistorisch zu empfinden. Dies gerade ist der Satz, zu desen Betrachtung der Leser eingeladen ist: *das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultu nötig*».

los utiliza para referirse a la historia, sino al conocimiento filosófico de las Ideas eternas. A excepción de aquellos raros individuos cuyas almas conservan rastros de los recuerdos prenatales del mundo de las Ideas, todo verdadero conocimiento es reminiscencia, y todo verdadero aprendizaje, un esfuerzo por recordar lo que se ha olvidado. Hay un curioso paralelo de esto en el *Talmud* [tratado *Niddah*], donde se nos dice que, en el vientre materno, el feto conoce toda la *Torah*, y puede ver de un extremo al otro del mundo, pero, en el momento mismo del nacimiento, llega un ángel y le da al bebé una palmada en la boca (en una leyenda posterior lo besa), instante en el cual el bebé lo olvida todo y (¡ay!) tiene que volver a aprender la *Torah* de nuevo. Ya que aquí hay estudiosos que conocen a los griegos mucho mejor que yo, comenzaré, como es mi costumbre, con los judíos, y luego me iré aproximando a la salida entre consideraciones más generales.

III

«Los usos del olvido»: en la Biblia hebrea no los encontraremos por ninguna parte. La Biblia sólo conoce el terror del olvido. El olvido, que es el reverso de la memoria, siempre es negativo, el pecado capital del que brotarán todos los demás. El *locus classicus* es tal vez el que se encuentra en el capítulo 8 del Deuteronomio:

Guárdate de *olvidar* al Señor tu Dios descuidando los mandamientos, normas y preceptos que yo te prescribo hoy; no sea que... tu corazón se engríe y *olvides* al Señor tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre... Pero si llegas a *olvidarte* del Señor tu Dios... yo certifico hoy contra vosotros que pereceréis [Dt. 8: 11, 14, 19].

Se da por sentada esta asombrosa premisa: el hecho de que no sólo se puede amonestar a todo un pueblo para que recuerde, sino considerarlo como absolutamente responsable

si olvida. Sin embargo, es cierto que la idea de olvido colectivo es una noción cuando menos tan problemática como la de memoria colectiva. Si la tomamos en un sentido psicológico, se convierte en algo virtualmente sin sentido. Estrictamente hablando, las personas, los pueblos, sólo pueden olvidar el presente, no el pasado. Es decir, los individuos que conforman el grupo pueden olvidar acontecimientos que ocurrieron en el lapso de su propia vida, pero son incapaces de olvidar el pasado que los precedió, en el sentido en que el ser humano individual olvida etapas anteriores de la historia de su propia vida. Cuando decimos que un pueblo «recuerda», en realidad estamos diciendo que un pasado ha sido activamente transmitido a la presente generación, y que este pasado ha sido aceptado como significativo. Y, a la inversa, un pueblo «olvida» cuando la generación que ahora posee el pasado no se lo transmite a la siguiente, o cuando ésta última rechaza lo que recibe y no lo sigue pasando a las generaciones sucesivas, lo que viene a ser lo mismo. La interrupción de la transmisión puede ocurrir de manera abrupta o mediante un proceso de desgaste, pero el principio sigue siendo el mismo: un pueblo no puede «olvidar» lo que, para empezar, nunca ha recibido.

Así pues, si el hombre de Smolensk y el memorioso nos han sido útiles como metáforas iniciales, no debemos permitirles que permanezcan como analogías. De la misma manera en que «la vida de un pueblo» es una metáfora biológica, «la memoria de un pueblo» es una metáfora psicológica, a menos que uno personifique al grupo como un organismo dotado de una *psíqué* colectiva cuyas funciones se correspondan de todo punto con aquellas de la *psíqué* individual. O, en otras palabras, a menos que uno decida leer historia con Freud y enfrentar las consecuencias de un *sicolamarckismo*, hoy desacreditado.⁶

6. Freud, *Totem und Taboo, Civilization and Its Discontents*, y sobre todo, *Moses and Monotheism*. Véase el texto «metapsicológico» de 1915, hasta entonces perdido, que fue publicado como *Übertragungsneurosen: Ein bisher unbekanntes Manuskript*, ed. Ilse Grubrich Simitis (Frankfurt, 1985), edición bilingüe: *A Phylogenetic Fantasy*, tr. de Axel Hoffer (Cambridge, Mass., 1987). La crítica del lamarc-

IV

Lo que llamamos «olvido» en un sentido colectivo sucede cuando los grupos humanos dejan de transmitir a su posteridad lo que saben del pasado, y esta omisión puede hacerse a propósito o de manera pasiva, por rebeldía, indiferencia, indolencia, o como resultado de alguna destructora catástrofe histórica. Todas las amonestaciones destinadas a hacer «recordar» y a no «olvidar», que el pueblo judío sentía dirigidas a él, de nada hubieran valido si los ritos y narrativas históricas no hubieran sido canonizadas como *Tora* (literalmente: «Enseñanza», en el sentido más amplio), y si la *Tora*, a su vez, no se hubiera renovado a sí misma constantemente como «Tradición».

PRIMER TEXTO

Moisés recibió la *Tora* desde el Sinaí y se la entregó a Josué, y Josué a los Mayores, y los Mayores a los Profetas, y los Profetas se la entregaron a los Hombres de la Gran Sinagoga.

Así comienza la *Mishnah Avot*, declarando la «Cadena de la Tradición» farisaica (*Shalshet ha-qabalah*), que finalmente se extendería por el período talmúdico hasta alcanzar la edad media. Por lacónico que sea, me parece que este pasaje captura la esencia de la memoria colectiva como un movimiento dual de recepción y transmisión, que sucesivamente se impulsa a sí mismo hacia el futuro. Es este proceso lo que forja la *mnerme* del grupo, la sucesión de su memoria, que es la de los eslabones en una cadena, y no la de un hilo de seda. Los judíos no fueron virtuosos de la memoria. Sin embargo, sí fueron receptores bien dispuestos y soberbios transmisores.

kismo en general y la del seudolamarckismo de Freud en particular ha generado una abundante bibliografía. Para los puntos esenciales, véase Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny* (Cambridge, Mass., 1977), pp. 155-161 y *passim*; Frank J. Sulloway, *Freud. Biologist of the Mind* (Nueva York, 1979), pp. 274 ss., 439 ss.

SEGUNDO TEXTO (Talmud babilónico, tratado Shabbat 138a)

Quando nuestros maestros entraron al viñedo en Yavneh, dijeron: el destino de la *Tora* es ser olvidada en Israel, como está escrito: *He aquí que vienen días, oráculo del Señor tu Dios, en que yo mandaré hambre a la tierra, no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra del Señor [Am. 8: 11].*

El sombrío pasaje es inesperado, casi estremecedor. No puede explicarse solamente como una inevitable exégesis del pasaje bíblico que cita. La clave para su comprensión yace en la fecha y el lugar en que la tradición misma ha ubicado esas palabras. El viñedo de Yavneh era una fortaleza contra el olvido. Allí había sido donde la tradición fue recuperada, estudiada y refundida en formas que asegurarían su continuidad por los siglos venideros. No conozco nada que resuma más vívidamente el poder de Yavneh que el hecho de que, mientras Freud el sicólogo rechazó la «cadena de la tradición» a favor de la cadena de la repetición inconsciente, Freud el judío aún comprendía y sentía el significado de aquel remoto acontecimiento. En agosto de 1938, habiendo huido de su vienesa Jerusalén tras el *Anschluss*, instintivamente recurre a Yavneh en busca de una transparente parábola consolatoria que envía, por medio de Anna Freud, a la diáspora psicoanalítica reunida en París para el quinto Congreso Internacional:

La desgracia política de la nación [judía] les enseñó a apreciar en su verdadero valor la única posesión que habían conservado, su Escritura. Inmediatamente después de la destrucción del Templo a manos de Tito, el rabí Yohanan ben Zakai pidió permiso para abrir en Yavneh la primera escuela para el estudio de la *Torah*. De allí en adelante fue el Libro Santo, y el esfuerzo intelectual dedicado a él, lo que mantuvo al pueblo unido.⁷

7. Freud, demasiado viejo y enfermo para asistir, envió a Anna a que leyera sólo una breve sección de la tercera parte, entonces aún no publicada, de su *Der*

Tal cual. Así pues, resulta aún más extraño que la fatal predicción sobre el olvido de la *Torah* haya sido hecha por aquellos que pusieron los cimientos de su transmisión futura, pero ellos, claro está, no podían saber qué tan perdurable sería su trabajo. Se trata, entonces, no tanto de una predicción como de una proyección de la angustia que en ese momento sentían por el hecho de que la *Torah* estaba en peligro de ser olvidada. ¿Qué es entonces la *Torah* para los sabios de Yavneh? Después de todo, la Enseñanza incluye también una buena cantidad de historia. Sin embargo, como el debate subsecuente revela inmediatamente, esta angustia no se debe tanto al olvido de la historia, sino específicamente al olvido de la *halajah*, la Ley. Las prioridades están claras: lo primordial es la *halajah*. Y en efecto, sólo se recordaba la historia que era relevante para el sistema de valores de la *halajah*. El resto fue ignorado, «olvidado».

TERCER TEXTO (*Talmud* babilónico, tratado *Sukah* 20a)

[...] en tiempos remotos, cuando la *Torah* fue olvidada desde Israel, surgió Ezra en Babilonia y la instituyó. [Una parte de ella] fue de nuevo olvidada y Hillel el babilonio surgió y la instituyó. Una vez más, [una parte de ella] fue olvidada, y R. Hiya y sus hijos surgieron y la instituyeron.

Así que la tradición también sabe de tres ocasiones en que la *Torah*, en parte o en su totalidad, fue realmente olvidada y luego restaurada. El sentido general es evidente: lo que el pueblo ha «olvidado» puede, bajo ciertas circunstancias, ser recuperado. El primero de los tres ejemplos es el mejor conocido y el más significativo. En el capítulo octavo del libro de *Nehemías*, Ezra reúne al pueblo ante la Puerta de Agua en Jerusalén para lo que podemos llamar un ejercicio dramático

Mann Moses und die monotheistische Religion (III. 2. c. «Der Fortschritt in der Geistigkeit») que contiene el pasaje aquí citado. Véase la *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Image* 24 (1939), pp. 6-9, y el programa del congreso en el *Korrespondenzblatt* (*ibíd.*, pp. 363 ss.).

de remembranza nacional. No obstante, tal como sucede en cualquier reminiscencia colectiva, lo que es recuperado es también metamorfoseado. Por primera vez, durante los siete días de los Tabernáculos, Ezra y sus compañeros leen en voz alta y de corrido el texto completo de la *Tora* (aquí el término se refiere a los cinco libros de Moisés) como un solo «libro» (*sefer*), de manera pública, ante todo el pueblo, mientras que los levitas explican su significado. Es decir, por primera vez en la historia, el texto sagrado se transforma en propiedad común de un pueblo y no únicamente de sus sacerdotes. Así nace la Escritura. Así nace la exégesis. Así, el judaísmo se convierte en la religión de la antigua Israel, y Yavneh se hace posible.

V

No estamos reunidos en la Puerta de Agua sino en Royau-mont, y no voy a cansarlos más con textos antiguos. He traído éstos ante ustedes para que sirvan de paradigmas, sin duda incompletos, del funcionamiento de la memoria colectiva, de una crisis del olvido, y de la reminiscencia colectiva; todo ello dentro de una tradición específica en la cual el problema del olvido y la memoria ha ocupado siempre un lugar privilegiado. Nuestros textos son limitados; no es posible que cubran todo el campo del olvido. Claro está que hubo una especie de olvido que, por su naturaleza misma, nunca se menciona en las fuentes, ya que hubo cosas, incluso cosas extraordinarias, que fueron real y completamente *olvidadas*. Para no dar más que un ejemplo: a medida que el monoteísmo fue arraigándose en la antigua Israel, el mundo completo de la rica e imponente mitología pagana del Cercano Oriente fue suprimido y olvidado, de manera que todo lo que de él se recordó fue su profética caricatura como mera idolatría, la adoración de figuras inanimadas de madera y piedra.

Nuestros textos son paradigmáticos, propongo, porque los temas que plantean trascienden sus contextos judíos, porque la fenomenología de la memoria y del olvido colectivos es

esencialmente la misma para todos los grupos sociales, aunque los detalles puedan variar mucho. Para cualquier pueblo hay ciertos elementos fundamentales del pasado (mítico o histórico, y a menudo una fusión de ambos) que se convierten en *Tora*, ya sea oral o escrita, una enseñanza que constituye un consenso canónico, compartido, imperante; y sólo en la medida en que esta *Tora* se convierte en «tradición», sobrevive. Cada grupo, cada pueblo tiene su *halajah*, ya que *halajah* no es «Ley», *nomos*, en el sentido alejandrino, y no digamos paulino. El nombre hebreo se deriva de *halaj*, «caminar», de donde *halajah* (el Sendero donde uno camina, el Camino, el *Tao*) el conjunto de ritos y creencias que le dan a un pueblo su sentido de identidad y determinación. Sólo se transmiten esos momentos del pasado que se consideran como formativos o ejemplares para la *halajah* de un pueblo tal como es vivida en el presente; el resto de la «historia» cae, podríamos decir casi literalmente, «a un lado del camino».

En determinadas coyunturas, también los pueblos son capaces de *anamnesis*, de reminiscencia, aunque no sea el grupo como tal quien inicie el proceso, sino individuos sobresalientes o *élites*, Ezras y Levitas, si se quiere. Cada «renacimiento», cada «reforma» se remonta a un pasado casi siempre lejano con el fin de recuperar elementos olvidados o desatendidos, frente a los cuales se siente una repentina simpatía, una sensación de empatía, de reconocimiento. Inevitablemente, cada una de esas reminiscencias transforma también el pasado recobrado en algo nuevo, e inexorablemente denigra el pasado intermedio como algo que merece ser olvidado. En cualquier caso, si el logro no ha de ser efímero, debe convertirse en una tradición, con todo lo que esto conlleva.

Aunque la historiografía moderna pueda producir la ilusión de ser tanto *mneme* como *anamnesis*, tanto memoria como reminiscencia, no, es en realidad ni memoria colectiva ni reminiscencia en ninguno de sus anteriores sentidos, sino una empresa radicalmente nueva. El pasado que constantemente recrea es, a menudo, apenas reconocible para lo que

queda de la memoria colectiva; el pasado que recupera es, en efecto, un pasado perdido, pero no es el que creemos haber perdido. He escrito lo suficiente acerca de esto en *Zajor*, y no hace falta explayarse aquí en lo mismo.

La separación entre el historiador moderno, por un lado, y el grupo y su memoria, por el otro, no ocurrió de un momento a otro. El historiador en el siglo XIX empieza su trabajo arraigado aún en la vida orgánica de su pueblo, y dentro de una cultura paneuropea compartida, como modelador, refinador y restaurador de la memoria. Más que un erudito y escritor de historia se siente, con cierta razón, un actor en la historia, pero en el camino descubre también que, gracias a sus métodos, es capaz de una *anamnesis* que va más allá de lo que el grupo podría siquiera concebir. Todo el pasado se ha hecho accesible a sus métodos de indagación, y no puede resistirse a la búsqueda de este pasado total. Al mismo tiempo, su creciente deseo de objetividad científica parece demandar de él que se distancie cada vez más de las preocupaciones de subsistencia del grupo y, de hecho, de su propio tema. Ambas tendencias parecen ahora, en retrospectiva, casi inevitables. Así, la historia se convierte en una disciplina con un impulso independiente, en continua aceleración, hasta que Nietzsche le diagnostica malignidad. Lo que empezó como una cura se ha convertido en la enfermedad, y él es sólo es el primero entre muchos otros en considerarla como tal.

El problema con el cual comenzamos: cuánto recordar y cuánto olvidar, nunca puede ser respondido desde dentro de la disciplina misma, porque no es la memoria lo que le preocupa. Esto no quiere decir que la historiografía moderna no sea selectiva, sino que sus principios de selectividad son internos: el estado del ramo, la coherencia del argumento, la estructura de la presentación. Sin embargo, en principio, desde la misma perspectiva interna de la disciplina, ningún aspecto del pasado, incluyendo sus detalles más arcanos, es indigno de indagación y de publicación. Y por supuesto, así es como debe ser. Ya que, si es el conocimiento del pasado lo que bus-

camos, ¿quién va a decidir *a priori* cuál de los hechos no es potencialmente valioso? ¿Qué historiador en funciones no ha encontrado, en alguna seca y oscura monografía, el eslabón pequeño pero fundamental que requería para proseguir un tema más amplio? Para el historiador, Dios, efectivamente, vive en los detalles, aunque la memoria arguye que los detalles se han convertido en dioses. No hay salida de este atolladero porque el problema está en otra parte.

Nuestro verdadero problema es que estamos sin una *halajah*. Como el hombre del campo de Kafka, añoramos la ley, pero ella ya no es accesible para nosotros. Lo que durante mucho tiempo se ha llamado la crisis del historicismo no es más que un reflejo de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual. Si acaso hay malignidad, su origen no está en la búsqueda histórica sino en la pérdida de la *halajah* de una que sepa qué cosa apropiarnos y qué cosa dejar atrás, una comunidad de valores que nos permita transformar la historia en memoria. Y esto no puede lograrlo el historiador solo. Puede, efectivamente, escribir una historia del olvido aún no escrita (y, de haber elegido eso, habría podido traerles hoy un pequeño capítulo), pero no puede decirnos qué debe ser olvidado porque esa es la prerrogativa de la *halajah*.

EPÍLOGO DISONANTE

Llegado a este punto, me detengo de manera abrupta para preguntarme por qué me ha sido inusualmente difícil escribir este ensayo, por qué ha sido una constante lucha. La presión del tiempo, la transición de Nueva York a París, no bastan para explicarlo. Como he hecho tantas veces, me repito el título de esta conferencia y luego, de repente, creo que sé por qué me arriesgo a presentarla en público.

«Los usos del olvido»: el título es encantador, provocador, con su toque de paradoja, un tanto preciosista quizás, y ciertamente original, pero me doy cuenta demasiado tarde de que dentro de mí algo se ha estado rebelando contra este título

durante todo este tiempo. Una voz interior susurra: ¿puedes imaginarte una conferencia así en Praga o en Santiago de Chile?... Y para mi desaliento empiezo a preguntarme si no habré contribuido yo mismo (de manera involuntaria e indirecta) al surgimiento de este tema preciso que ahora provoca mi más firme resistencia.

Hacia el final de *Zajor* me apropié el cuento de Borges «Funes el memorioso» (el hermano del memorioso de Luria en el terreno de la ficción), como una parábola de los excesos de la historiografía moderna. Desde entonces, me he dado cuenta de que, quizá debido a esta parábola, algunos lectores han interpretado todo el libro como un rechazo de mi parte hacia la aventura histórica *per se*, o como una nostalgia de formas premodernas de percepción histórica. Yo, por supuesto, no intentaba nada semejante y tuve el cuidado de decirlo de manera explícita. Mi propósito en *Zajor* fue hacer una clara distinción entre memoria colectiva e historiografía y subrayar la hipertrofia de ésta última. No me retracto de nada de esto, pero en una conferencia titulada «Los usos del olvido», debo añadir esta posdata por el bien de la claridad.

La historiografía, seguiré insistiendo, no puede ser un sustituto de la memoria colectiva, ni muestra señales de crear una tradición alternativa capaz de ser compartida, pero la dignidad esencial de la vocación histórica permanece, y su imperativo moral me parece ahora más urgente que nunca. Pues, en el mundo en que vivimos, esto no es ya sólo cuestión del deterioro de la memoria colectiva y de la declinación de la conciencia del pasado, sino del agresivo saqueo de lo que queda de memoria, la distorsión deliberada del registro histórico, la invención de pasados mitológicos al servicio de los poderes de la oscuridad. Contra los agentes del olvido, los que trituran documentos, los asesinos de la memoria, los enmendadores de enciclopedias, los conspiradores del silencio, contra aquellos que pueden, en la maravillosa imagen de Kundera, cubrir de pintura con un atomizador la fotografía de un hombre, de manera que no quede de él más que su sombrero, sólo el his-

torizador, con su austera pasión por el hecho, la prueba, la evidencia, que son centrales para su vocación, puede montar guardia eficazmente.

Así pues, y tomando todo eso en consideración, no podemos marcar las fronteras entre el exceso y la falta de investigación histórica, puesto que no tenemos una *halajah* más allá de nosotros mismos. Si ésta es la opción, me pronuncio por el «exceso» antes que por la «falta», pues mi terror de olvidar es mayor que mi terror de tener demasiado que recordar. Que siga creciendo el torrente de libros y monografías, aunque sólo los lean los especialistas. Que los ejemplares sin leer reposen en los estantes de muchas bibliotecas para que, si alguna es destruida o trasladada, queden otras. Para que quienes lo necesiten puedan descubrir que tal persona sí existió, que tales acontecimientos sí ocurrieron, que tal interpretación no es la única. Para que aquellos que tal vez un día forjen una nueva *halajah* puedan discernir y recuperar lo que necesiten.

Poco antes de salir de Nueva York, mi amigo Pierre Birnbaum me envió una página de *Le Monde* con una encuesta que ese periódico había hecho sobre si debía o no someterse a juicio a Klaus Barbie. La pregunta central estaba formulada de la siguiente manera: *Des deux mots suivants, oubli ou justice, quel est celui qui caractérise le mieux votre attitude face aux événements de cette période de la guerre et de l'Occupation?* (De las siguientes palabras: *olvido* o *justicia*, ¿cuál es la que mejor caracteriza su actitud frente a los acontecimientos de este período de la guerra y de la Ocupación?).⁸

¿Será que los periodistas se han tropezado con algo más importante de lo que tal vez habían imaginado? ¿Es posible que el antónimo de «olvidar» no sea «recordar», sino «justicia»?

Estas reflexiones fueron apuntadas nerviosamente y en soledad. Tal vez estén lejos de lo previsto por los que planearon este coloquio. Si es así, que el Ángel del Olvido descienda rápidamente sobre ustedes.

8. *Le Monde* (2 mayo 1987), p. 9.

ABREVIATURAS

<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>MJC</i>	<i>Medieval Jewish Chronicles</i> , ed. A. Neubauer
s. f.	sin fecha de edición
s. l.	sin lugar de edición
s. a.	serie antigua
<i>PAAJR</i>	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
TB	<i>Talmud</i> babilonio
TP	<i>Talmud</i> palestino

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aboab, Immanuel: *Nomología*, 91 n.
- Abraham, 13, 44
- Abravanel, Isaac, 72
- Adriano, 30
- Akedah*: como paradigma para el martirio, 44
- Akiba, Rabí, 29
- Alejandro, judíos de, 86
- Alejandro *Jannaeus*, 30
- Alemania: como «Ashkenaz», 41; persecuciones en, 55; revolución historiográfica en, 93; difusión de la *Haskalah* en, 96-97; erudición en, 104, 110
- Alianza: eterna, 9, 29; exige el recuerdo tanto de parte de Dios como de Israel, 2 n.
- Almosnino, Moisés, 77 n.
- Amán, 41
- Amilander, Menahem Man, 91 n., 96
- Anacronismo histórico: en la literatura rabínica, 19, 21; conciencia rabínica del, 21 y n., 22 n.
- Anno mundi*, 48
- Antigüedades judías* (Josefo Flavio), 18
- Arduziel, Abraham b. Salomón, 69 n.
- Arquetipos y pensamiento arquetípico, 7 y n., 41
- Asesinato ritual, 59
- «Ashkenaz», 41
- Ashkenazi, Joseph, 89 n.
- Asimilación creativa, 100
- Asiria, 26
- Asmoneos, dinastía de los: actitud rabínica respecto a la, 24, 29 y n., 30
- Babilonia, 17, 27, 43 n., 48, 51
- Bar Kojba, 29
- Baron, Salo Wittmayer, 95, 103, 114; *Social and Religious History of the Jews*, 114
- Basnage, Jacques, 91 n., 95, 96
- Benjamin Nehemiah b. Elnatan, 70 n.
- Biblia: orden de recordar en la, 2, 4 n., 8; arquetipos en la, 7; como historia, 12, 13, 14 n.; libros históricos de la, 16; lecturas públicas de la, 17 y n.; y la erudición moderna, 19
- Blois: martirio de, 59, 61, 63
- Borges, Jorge Luis, 123
- Breslau: seminario de, 109-110

- Browe, Peter, 107, 108
 Burckhardt, Jacob, 10
- Cábala (*véase también Kabalah*), 89, 91-93
 «Cadena de tradición» (*shalshet ha-qabalah*), 34, 35 n., 80, 95-96, 121 n.; Maimónides, sobre la, 35, 37 n.; sobrevivencia de la, literatura, 46
- Calendarios judíos: *Megillat Ta'anit*, 24; sujetos a escrutinio histórico, 69; expulsión de los judíos de España añadida a los, 72 n.
- Capsali, Elías, 67, 70, 76, 79
 «Carta de Aristeeas», 69
- Cátedra Miller, 95
 «Causa natural» (*ha-sibah ha-tib'it*), 79
- Cercano Oriente, motivos mitológicos del, 18
- Civilizaciones del Lejano Oriente, 4, 5 n.
- Cohen, Gerson, 45
 Comentario al Pentateuco, 71
- Comunidad judía medieval (*véase también* Historiografía judía medieval): indiferencia hacia la historia en la, 34, 36, 64; y memoria colectiva, 50, 51, 53, 54
- Comunidad judía portuguesa, 57; exilio de la, 39; conversión forzada, 71; expulsión, 72
- Concilio de las Cuatro Comarcas, 61
- Concilio rabínico en Yabneh, 16, 18
- Conforte, David, 91 n.
- Conquista de México, La* (Gómara /Ha-Kohen), 76
- Consolaçam as tribulaçoens de Israel* (Usque), 67
- Conversión de judíos en la edad media, 107
- Cristiandad: y significación en la historia, 6; costumbre de leer crónicas históricas, 38; arquetipo para la, 41; lucha con el islam, 79; cualidad ahistórica de la, 107; y la conversión de los judíos, 107; Franz Rosenzweig, acerca de la, 110
- Crónicas históricas judías: bíblicas, 16; helenísticas, 16; medievales, 39, 41; de las Cruzadas, 43-45; de los siglos xvii y xviii, 90 n.
- Cronología, sistemas judíos de, 48
- Cruzadas: crónicas hebreas de las, 43; comparadas con las matanzas cosacas, 60
- Cultura árabe, influencia de la, 36
- China, historiografía de la, 5 n., 6 n.
- Chmielnitzky, Bogdan, 60
- Deuteronomio: historia en el, 8, 10, 11
- Días de ayuno posbíblicos, 47, 58-62 y n., 63
- Días de fiesta y festivales, como un canal para la memoria (*véase también* Días festivos y días santos), 11, 12, 47
- Días festivos y días santos (*véase también* Días de fiesta y festivales), 48-50
- Dibrey ha-yamim le-mahljey Bet Otoman ha-Togar* (Ha-Kohen), 68, 75, 78, 82
- Dibrey Shalom ve-Emet* (Weisel), 96

- Dios: y la orden bíblica de recordar, 2 y n.; y la dialéctica de obediencia y rebelión, 7; conocido sólo «históricamente», 7; actos en que interviene en la historia, 10; verdadero héroe de la historia, 12
- Dubnow, Simeon, 103, 114
- «Edom», como connotación para la cristiandad, 41
- Egipto, 58
- Eliade, Mircea, 4 n.
- Elías, 57
- 'Emeq ha-baja* (Ha-Kohen), 68, 75, 78
- Emden, Jacob, 83 n.
- Era de la Creación, 48
- Era seleúcida (*minyān shetarot*), 48 y n., 49 n.
- Eras, 48
- Erudición (*véase también* Historiografía judía moderna): orientación histórica judía moderna de la, 103
- Eruditos rabínicos, historia de los, 66
- «Esaú», 41
- Escritura histórica humanista del renacimiento, 73, 85-86, 110
- Escritura histórica, poco aprecio de la: en la comunidad judía premoderna, 81, 87, 93
- España: época de oro de la comunidad judía española, 37; como «Sefarad», 41; historiografía de, 43; y la interpretación mesiánica de la historia, 45; y Segundo *Purim* por la victoria de Granada, 56; aristocracia judeo-española, 80; cultura judía en España, 70-71, 100
- Esther, libro de, 58
- Estrella de la redención* (Rosenzweig), 110
- Europa oriental, 60-63, 103
- Éxodo de Egipto, 11, 12; contrastado con el exilio de Jerusalén, 52
- Expulsión de España: exilio de la comunidad judía española, 39; escritura histórica sobre la, 66, 70 n., 71, 72 y n., 73, 77, 83; significado de la, 71, 72; fecha de la, 48 n.
- Fariseos, 30
- Farissol, Abraham, 92 n.
- Filón de Alejandría, 69
- Filosofía judía, 89
- Francia: como «Zarefat», 41; persecuciones en, 55; *Purim* de Narbona, 56; libelo de sangre de Blois, 59, 61-63; Joseph Ha-Kohen, acerca de la historia de, 78, 79
- Gans, David, 69, 70, 77, 81
- Gans, Edouard, 101
- Gersonides, 71
- Ginzberg, Louis, 20
- Gog y Magog, 42, 79
- Graetz, Heinrich, 103, 105, 110, 114, 118
- Granada, victoria de y Segundo *Purim*, 56
- Guerra judía* (Josefo Flavio), 18
- Ha lahma 'anya*, diversas lecturas, 53 y n.
- Ha-Derashah* (Hazaz): «Yudka», 116, 121

- Hagadah* (Pascua), 53 y n., 54
Hagadah: rabínica, 18, 19;
 anacronismo en la, 19-21;
 historicidad de la, 20 n., 21;
 y las relaciones entre judíos y
 gentiles, 41; sujeta a escrutinio
 histórico, 69, 89; interpretación
 literal de la, 89 y n.
- Ha-Indiah ha-hadashah* (Gómara /
 Ha-Kohen), 76
- Halajah* rabínica, 47, 64
- Halbwachs, Maurice, XXXIV,
 XXXV, 113 n.
- Halevi, Judá, 8 n.
- Halevi, Zerariah, 82, 83
- Hanukah*, bendición de la, 31 y n.
- Ha-sibah ha-tib'it* (causa
 natural), 79
- Haskalah*, 96, 97
- Hazaz, Haim (*Ha-Derashah*):
 «Yudka», 116, 117, 121
- Hebrea, literatura moderna, 116
- Heilprin, Yehiel, 91 n.
- Heine, Heinrich, 98
- Helenístico, historiografía judía
 del período, 16
- Heller, Yom Tob Lipmann, 61, 62
 y n., 63
- Heráclito, 9
- Heródoto, 5, 6
- Herzfeld, Levi, 104 n.
- Hirsch, Samson Raphael, 109
- Histoire du peuple juif* (Basnage), 95
- Historia general de las Indias*
 (Gómara / Ha-Kohen), 76
- Historia (*véase también* Memoria
 colectiva, Historiografía,
 Memoria, Tiempo): contra el
 mito, 4 y n., 8; significado en la,
 6 y n., 10, 15; cíclica, 8, 9 n., 17
 n., 49; resistencia a la novedad
 en la, 63; primera cátedra de
 historia judía, 95; política,
 social, económica, 104;
 providencia en la historia,
 80 n., 106; y «judaísmo
 normativo», 109; divorcio de
 la literatura, 120; «terror de la»,
 4 n.; «recurrencia», 9 n.;
 «concepción lacrimosa» de la,
 121 n.
- Historiadores judíos modernos:
 dificultades iniciales de los,
 102; y secularización de
 la historia judía, 106;
 y restauración de la memoria,
 112, 113; creciente
 especialización de los, 114;
 elección del tema, 120, 122
- Historiografía: y la memoria
 colectiva del pueblo judío, 2;
 en la India, 4, 5 n., 31; griega, 5,
 6 y n., 16; judeo-helenística, 16,
 17 n.; islámica, 36; española, 43;
 renacentista italiana, 73, 85-86;
 francesa, 79, 105; alemana, 93,
 105, 110; china, 5 n., 6 n.;
 judeo-holandesa, 91 n.; judía
 bíblica: tratamiento del tiempo
 en la, 13; concreción de la, 13; y
 los libros históricos de la Biblia,
 16; y la profecía, 15 y n.; obras
 perdidas, 16 y n.; y la erudición
 moderna, 19; judía posbíblica:
 brecha en la, 17; talmúdica, 20
 y n.; ausencia comparativa de,
 en la literatura rabínica, 23-31;
 prominencia asignada a la, en
 el siglo xvi, 75, 79; judía
 medieval: escasez de la, 34, 37,
 38, 64; clases de la, 39-45; visión
 esquemática de la, 45;
 y la imprenta hebrea, 46;
 memoria colectiva en la edad

- media, 50, 51, 53, 62; nuevo valor asignado a la, en el siglo xvi, 75; judía del siglo xvi: resurgimiento de la escritura, 66-71; conciencia de la novedad, 74-77; temas mesiánicos en la, 78-80; poco aprecio de la, 81, 87, 90; «libros de guerras», 85; fuentes históricas no judías, 89; judía de los siglos xvii y xviii, 90-91 n., 93; de las matanzas cosacas, 91 n.; judía moderna (de los siglos xix y xx): esfuerzos iniciales, 95-98; *Wissenschaft*, 102-105, 109, 121 y n.; orígenes del nuevo espíritu de la, 100; y el nacionalismo, 105; tensión en la, 105; secularización de la, 106; historización de la, 108, 110, 111; y la memoria colectiva, 111-113 y n.; como vocación, 112; falta de impacto en el pueblo judío, 115 y n., 116; y las actitudes antihistóricas, 109-111, 116, 117
- Historisches Journal*, 93
- Historización del judaísmo, 108, 110, 111
- Holanda, 91 n., 95, 96
- Holocausto, 117, 119
- Ibn Abi Zimra, Rabí David, 49 n.
- Ibn Daud, Abraham, 43, 45, 46
- Ibn Ezra, Moisés, 37, 38
- Ibn Nagrela, Samuel, 56
- Ibn Verga, José, 84
- Ibn Verga, Salomón, 38, 66, 70, 73, 78-80 y n.; *Shebet Yehudah*, 38, 66, 73, 79, 83 n.
- Ibn Yahia, Gedaliah, 68, 70, 73, 77, 80
- Ibn Yahia, Tam, 39, 40, 73, 83
- 'Igeret 'orhot 'olam (Farissol), 92 n.
- 'Igeret Teman (Maimónides), 36
- 'Igeret Rab Sherira Gaon, 35, 46
- Imperio otomano (*véase también* Islam), 57, 76, 79
- Imperio romano (*véase también* Roma), 26, 28; levantamientos contra el, 29, 45; martirio de eruditos, 30 y n.
- Imprenta hebrea, la: y el legado histórico medieval, 46
- India, historiografía de la, 4, 5 n., 31
- Influencia gnóstica, 92
- Isaac, atadura de, 44
- Islam: y el significado en la historia, 6, 8, 10; arquetipo para el, 41; lucha contra la cristiandad, 79
- «Ismael», como una connotación para el Islam, 41
- Israel: y la orden bíblica de recordar, 2 y n.; y el significado en la historia, 6, 15; función de la historia en el antiguo, 15
- Italia: ciudades-estado en, 73; humanismo renacentista de, 73, 85-86, 110; prohibición del libro de Azariah de' Rossi, 88
- Jasidismo, 117
- Jerusalén, caída de, 26
- José b. Zadik de Arévalo, 69 n.
- José ben Halafta, 24
- José Ha-Kohen, 18 n., 68, 70, 73-76, 78, 79, 82; traducciones por, 76; *Dibrej ha-yamin*, 68; *'Emeq ha-Bakha*, 68
- Josefo Flavio, 17, 40, 74
- Josué ben Leví, rabí, 27
- Judá Loewe b. Bezalel

(MaHaRaL) de Praga, 53 n.
 «Judaísmo normativo», 109
Judenmission im Mittelalter und die Päpste, Die (Browe), 107
 Judíos ashkenásicos, 44, 55, 63, 91 n.
 Judíos sefarditas, 70

Kabalah (véase también Cábala), 64
 Kafka, Franz, 118 y n.
 Karo, Joseph, 88 n.
 Katz, rabí Shabbetai, 60, 61

Lectura pública de las Escrituras, 17 y n.
Legends of the Jews, The (Ginzberg), 20
 Lejano Oriente, civilizaciones del, 4, 5n.
Lex talionis, 21
 Ley judía (véase también «Cadena de tradición» [Ley oral]): y la *hagadah*, 22; cumplimiento de la, 28
 Ley oral (véase «Cadena de tradición»)
 Ley rabínica: y *lex talionis*, 21; transmisión de la, 34-35
 «Libros de guerras» (*sifrey milhamot*), 85
 Literatura apocalíptica, 42
 Literatura hebrea moderna, 116
 Literatura judeo-helenística, 17 n., 69
 Literatura clásica rabínica (véase también *Hagadah* rabínica; *Midrash*; *Talmud*), 18, 19; tratamiento del tiempo en la, 19; y la historiografía, 21; y los acontecimientos posbílicos, 23, 31

Lituania, 61
 Liturgia: véase Ritual
 López de Gómara, Francisco, 76
 Löwith, Karl, 106
 Luria, Isaac, 91, 92
 Luzzatto, Samuel David, 110

Macabeos, batallas de los, 30
 MacLeish, Archibald, 21
 Maimónides, 36, 37 y n.
 Mainz, 44
 Manasés de Judá, 10, 16
 Mantua, 70, 88
 Mardoqueo, 41
Marranos portugueses, 78
 Martirio: bajo los romanos, 30 y n.; de Blois, 59, 61; durante las Cruzadas, 43-45
 Masada, 119
Maskilim, 93
 Matanzas cosacas, 60, 62
Me'asef, 97
Megillah («Rollo»), 58
Megillat 'Efa, 60
Megillat Antiochus, 47
Megillat Mizrayim, 58
Megillat Ta'anit, 24
 Meinecke, Friedrich, 110
Memorbücher, 55, 56
 Memoria (véase también Memoria colectiva): demanda recíproca hacia Dios y hacia Israel, 2 y n.; *Zajor*, 1; orden bíblica, 2, 8, 10; crucial para la fe, 8; importancia de cómo pasan los acontecimientos, 10; importancia del ritual y de la recitación, 11, 12, 16, 46, 47; y la búsqueda de un pasado, 119; condiciona la acción, 120
 Memoria colectiva, 2, 15-16; en la Edad Media, 50-54; deterioro

- de la, 102; historiografía moderna en contra de la, 112, 113 y n.
- Me'or Einayim* (Azariah de' Rossi), 68, 87; prohibida, 88-90; impresión de, 88 n., 93
- Mesianismo, 29, 41, 42, 45, 78, 79 y n. 93, 121
- Mesías, venida del, 27, 28, 41, 42
- Mesopotamia, 12
- Midrash*, 18, 19, 25
- Milagros, 30, 31
- Minyan shetarot* (era seléucida), 48 n., 49 n.
- Mito (*véanse también* Arquetipos y Pensamiento arquetípico): preferido sobre la historia, 3, 4 y n., 8, 92, 93; motivos míticos del Cercano Oriente en la *Hagadah*, 18; metahistórico, 92, 93, 117
- Mito metahistórico, 92, 93
- Moisés, 7, 13, 22
- Moljo, Salomón, 79 n.
- Moria, monte, 44
- Mosconi, Judá, 39
- Nabucodonosor, 26
- Nacionalismo, 105
- Narbona, *Purim* de, 56
- Narraciones del Pentateuco, 17
- Niebuhr, Barthold, 93
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 123 n.
- Noveno (9.^o) de Ab (*Tish'ah be-'Ab*), 47 y n., 51, 53
- Nuremberg, 55
- Padua, 67
- Pascua, 53 y n., 54
- Pecado, naturaleza del: en la destrucción del Primer y Segundo Templos, 26
- Período del Segundo Templo, 45; historia del (*Yosipon*), 39, 40
- Poesía histórica bíblica, 14 n., 51; *selihot* (plegarias penitenciales), 54, 55, 58-62 y n., 63
- Poesía oral, 11
- Polonia, 60-63, 91 n.
- Praga, 70, 88
- Primer Templo, 45
- Profetas: y la orden de recordar, 8; y el significado en la historia, 15 y n., 16 n.; los rabinos como sucesores de los, 25 y n., 29
- Proust, Marcel, 1
- Providencia en la historia, 80 n.
- «*Purim* de las bombas», 57 n.
- Purim* de Narbona, 56
- «*Purim* de Saragossa», 57
- Purim* «egipcio», 58
- «*Purim* Sebastiano», 57
- Qore ha-dorot* (Conforte), 91 n.
- Rabinos talmúdicos: falta de historiografía entre los, 24-26, 31; como sucesores de los profetas, 25 y n., 29; actitudes hacia la actividad mesiánica, 29
- Ranke, Leopold von, 93
- «Recurrencia», 9 n.
- Redención: ligada a la destrucción, 27, 28; y el *Seder* de la Pascua, 53; inminencia de la, 78
- Resnais, Alain, 1
- Rin, comarca del: suicidio en masa en la (comunidades ashkenásicas), 43, 44
- Ritual (*véase también* Memoria colectiva): preferido a la historia, 4 y n., 63; memoria

- que fluye a través del, 11, 15-16, 46-47; rabínico, 50 y n., 51 n.; de la Pascua, 53; cabalístico, 50 n.
- Rollo de Esther, 58
- Rollo: véase *Megillah*
- Roma (véase también Imperio romano), 26, 28, 45, 51
- Rosenstock-Huessy, Eugen, 112
- Rosenzweig, Franz, 110, 118
- Rosh Ha-shanah*, 49
- Rossi, Azariah de', 68-73, 78, 85-90, 93; *Me'or 'Einayim*, 68, 85-87, 88 n.
- Rotenstreich, N., 115 n.
- Roth, Philip, 119
- Sabatianismo, 109 n.
- Safed (Palestina), 88
- Sambari, Joseph, 91 n.
- Samuel bar Nahmani, rabí, 30
- Samuel ben Nahman, rabí, 27
- «Saragossa, *Purim* de», 57
- Schiff, David Tebele, 91 n.
- Scholem, Gershom, 50 n., 51 n., 92, 102 n., 103, 109 n.
- Sebastian, Dom, 57
- Secularización de la historia de los judíos, 106
- Secularización del pueblo judío, 97
- Seder 'Eliyahu Zuta* (Capsali), 67, 76, 79
- Seder 'Olam Raba*, 24 y n., 46
- Seder 'Olam Zuta*, 46
- Seder ha-dorot* (Heilprin), 35, 91 n.
- Seder Tana'im va-'Amora'im*, 35
- «Sefarad», 41
- Sefer Fernando Cortes* (Gómara / Ha-Kohen), 76
- Sefer Ha-Qabalah* (Ibn Daud), 43, 45, 46
- Sefer Yuhasin* (Zacuto), 66, 77
- Segundos *Purim*, 56, 57 n.
- Seleuco Nicator, 48
- Selihot* (plegarias penitenciales), 54, 55, 58-62 y n., 63
- Seminario Teológico Judío (de Breslau), 109-110
- Serira, 36
- Shaitan, Ahmed, 58
- Shalshet ha-Qabalah* (Ibn Yahia), 68, 77
- «*Shalshet ha-qabalah*»: véase «Cadena de tradición»
- Shebet Yehudah* (S. Ibn Verga), 66, 73, 75, 79, 83 n.; «causa natural», 80; popularidad del, 83-85
- Shelomoh bar Shimshon, 44
- Sheyris Yisroel* (Amilander), 91 n., 96
- Sicilia, 56
- Sifrey milhamot* («libros de guerras»), 85
- Sionismo, 121
- Sipurey Venezia* (Capsali), 67
- Sobre el concepto de una ciencia del judaísmo* (Wolf), 98
- Social and Religious History of the Jews* (Baron), 114
- Spinoza, 106
- Suleimán el Magnífico, 58
- Talmud*, 18-30, *passim*: citas de la *Hagadah*, 22, 27, 28; poco interés por registrar acontecimientos actuales, 23; y los judíos de la Edad Media, 54; y la matanza de los judíos de Alejandría, 86
- Talmúdico, período, historia del, 20 y n., 24, 34
- Tam, rabí Jacob (Rabbenu Tam), 59

- Templo, destrucción del: razones para la, 26 y n.; días de ayuno vinculados con la, 47; era de la, 48
- Thibaut, conde, 59
- Tiempo (*véanse también* Arquetipos; Memoria colectiva; Memoria; Mito): abolición mítica y ritual del, 4 y n., 7; lineal contra cíclico, 8, 9 n., 49; en la historiografía bíblica, 13, 19; en la literatura rabínica, 19; percepción hebrea y griega del, 6 n.
- Tish'ah be-'Ab*: véase Noveno (9.º de Ab)
- Tit ha-yeven*, 91 n.
- Torah she-be'al peh* (ley «oral»), 22
- Torah she-biketab* (ley escrita), 22
- Trompf, G.W., 9 n.
- Turquía (*véase también* Imperio Otomano), 58
- Ucrania, 60
- Universidad de Columbia, 95
- Usque, Samuel, 67, 70, 75, 78
- Venecia, 67
- Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, 98, 101
- Vico, Giovanni Battista, 80 n.
- Voltaire, 106
- Weisel, Naftali Zvi, 96
- Wissenschaft des Judentums*, 99, 100, 102 y n., 103-105, 109, 121 y n.
- Wolf, Immanuel, 98-100
- World History of the Jewish People*, 114
- Yabneh, 16, 18
- Yemen, 36, 49 n.
- Yeven mezulah*, 91 n.
- Yom Kipur*, 49
- Yosipon*, 39, 40, 46, 74
- Za'ar bat rabim*, 91 n.
- Zacuto, Abraham, 66, 70, 72, 77, 80
- Zajor («recuerda»), 1
- «Zarefat», 41
- Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 98
- Zemah David* (David Gans), 69, 77
- Zunz, Leopold, 98, 105
- Zuq ha-itim*, 91 n.



Eduardo Cohen, *El profeta advierte*, 1989, tinta sobre papel, 18 x 25 cm

Eduardo Cohen (1939-1995). Artista nacido en México, D.F., produjo a lo largo de su vida una vasta obra plástica que incluye dibujos, pasteles, óleos, gráfica, vitrales y murales. Su trabajo, exhibido en numerosas ocasiones tanto en México como internacionalmente, se inserta dentro de la corriente expresionista que cambia y altera las acostumbradas convenciones de la forma para expresar una emoción profundamente personal. Se dedicó, además, por muchos años, a la docencia publicando el libro *Hacia un arte existencial. Reflexiones de un pintor expresionista*, editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1993. Este texto constituye el testimonio de que Cohen fue un artista que no sólo trabajó con disciplina y apasionamiento, sino que también fue capaz de reflexionar con inusitada lucidez sobre su quehacer creativo.

ÍNDICE

Reconocimientos	X
Preámbulo, <i>por Harold Bloom</i>	XI
Prefacio a la edición de 1996	XXVI
Prefacio a la edición de 1989	XXVIII
Prólogo a la edición original	XXXII
1. FUNDAMENTOS BÍBLICOS Y RABÍNICOS. Significado en la historia, la memoria y la escritura de la historia . . .	1
2. LA EDAD MEDIA. Vasos y vehículos de la memoria judía . .	33
3. TRAS LA EXPULSIÓN DE ESPAÑA	65
4. DILEMAS MODERNOS. La historiografía y sus descontentos	94
POSDATA. Reflexiones sobre el olvido	125
<i>Abreviaturas</i>	140
Índice de nombres	141