

El regreso de los judíos hispanos a Tierra Santa

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO
UNED

RESUMEN

Tras un breve análisis acerca del lugar que la ciudad de Jerusalén y la Tierra Prometida ocupan en el judaísmo y en la conciencia colectiva del pueblo judío, y del papel que la Ciudad Santa desempeña como meta de los peregrinos judíos, se estudian los movimientos de migración de los judíos hispanos hacia Palestina, a lo largo de la Edad Media y hasta el siglo xvii.

ABSTRACT

After a brief analysis about the importance of Jerusalem and the Promised Land in the Judaism and in the collective consciousness of the Jewish people, and the role played by the Holy City as a destination for the Jewish pilgrims, the migration movements of the Spanish Jewish to Palestine are studied, along the Middle Ages, until the 17th century.

PALABRAS CLAVE

Jerusalén, Palestina, Tierra Santa, peregrinación, sefardíes, emigración-inmigración, mesianismo.

KEY WORDS

Jerusalem, Palestine, Holy Land, pilgrimage, shephardics, emigration-inmigration, mesianism.

1. INTRODUCCIÓN: JERUSALÉN Y LA TIERRA PROMETIDA EN LA CONCIENCIA COLECTIVA DEL PUEBLO JUDÍO

Parece fuera de cualquier duda que entre las grandes religiones monoteístas el judaísmo es la que está más estrechamente vinculada a un territorio concreto: la Tierra Prometida o Tierra de Israel (*Eretz Yisrael*)¹, y, más en particular, la ciudad de Jerusalén. Como acertadamente señala Kristel Stendahl,

¹ A lo largo del trabajo utilizo, preferentemente, el término Palestina, más habitual en la historiografía española.

«Para los cristianos y mahometanos, el término *Lugares Santos* es una expresión adecuada de aquello que tiene importancia para ellos. Aquí se encuentran lugares sagrados, rodeados por el aura de los acontecimientos más santos, aquí se encuentran los lugares de peregrinaje, el verdadero centro de devoción más elevada, pero para el judaísmo es diferente. Los lugares sagrados del judaísmo no poseen santuarios, su religión no está ligada a *lugares*, sino a la tierra; no a lo que había ocurrido en Jerusalén, sino a Jerusalén mismo. Jerusalén como lugar de peregrinación para todos los judíos existe también después de su destrucción, también en nuestros días»².

Desde los tiempos del rey David (c^a 1010-970 a.C.), Jerusalén se convirtió en el auténtico centro del judaísmo, tanto desde el punto de vista religioso y ritual como del político, y en la referencia más importante para el pueblo hebreo. El lugar que esta ciudad ocupa en la conciencia colectiva del pueblo judío se refuerza por el hecho de que es considerada morada de Yahveh, el Señor, lo que le otorga el carácter de ciudad santa y de vínculo de unión entre Dios y los hombres³.

Al mismo tiempo, la preferencia de Dios por Jerusalén, y la presencia divina (en hebreo *shekinah*) en el Templo, guardan estrecha relación con la residencia en esta ciudad del pueblo de Israel, del «pueblo elegido». En palabras de Elio Paseto, la razón principal por la que Yahveh escoge Jerusalén como su morada terrenal es su pueblo, y es a través de él como se hace presente en el mundo⁴. Así, por tanto, el papel trascendental que, desde la óptica judía, desempeña Jerusalén en la historia de la humanidad, se encuentra en estrecha relación con la fusión en ella de tres principios fundamentales: Dios, el pueblo de Israel y la Tierra Prometida.

En definitiva, Jerusalén ha sido siempre, a través de las generaciones, y en las más diversas circunstancias históricas, el auténtico centro de la vivencia judía, de forma que esta ciudad aparece íntimamente ligada al concepto judío de salvación. Considerada punto de convergencia entre el cielo y la tierra, el papel que se le reserva en el futuro es el de germen del proceso de unión entre todas las naciones. La noción de Jerusalén como ciudad universal y patrimonio de todos los hombres se reforzaba entre los judíos por el hecho de que nunca había sido dividida entre

² Kristel Stendahl es profesor de Religiones Comparadas en la Universidad de Harvard.

Cita tomada de Rabino Dr. Esteban VEGHAZIK, «El significado de Jerusalén para los judíos», en *El Olivo*, XX, 43-44 (1996), págs. 205-216 (en concreto, pág. 212).

³ El carácter sagrado de la tierra de Israel se manifestaba de múltiples maneras: en el respeto con el que los sabios y los maestros de la Ley besaban las piedras de Tierra Santa; en la afirmación de algunos rabinos de que los pecados de quienes residían en Israel se perdonarían más fácilmente; o en la creencia común de que la venida del Mesías se manifestaría antes en Israel que en cualquier otro lugar. Todo ello empujaría a numerosos judíos a emigrar desde sus lugares de residencia a Palestina, no tanto para vivir en esta tierra como para morir en ella y figurar, por tanto, entre los primeros que resucitarían tras la venida del Mesías. De este modo, a lo largo de la Edad Media fue común entre los judíos el convencimiento más absoluto acerca de la primacía religiosa de quienes residían en la Tierra Prometida y, más en concreto, en la ciudad santa de Jerusalén.

⁴ Elio PASSETO, «El significado de Jerusalén en la Biblia y en la tradición de Israel», en *El Olivo*, XX, 43-44 (1996), págs. 153-174 (en concreto, pág. 157).

las distintas tribus de Israel por lo que, de hecho y de derecho, pertenecía por igual a todo el pueblo hebreo.

Esta unión íntima y especial entre el pueblo judío, por una parte, y la Tierra Prometida y Jerusalén, por otra, perduró a través de los tiempos, y a pesar del exilio, y ello por dos motivos, principalmente. En primer lugar porque, al verse privados en el exilio de los derechos y de las prerrogativas inherentes a la ciudadanía, se incrementó en los judíos el sentimiento de añoranza por Israel. Y, en segundo lugar, porque a través de la fe y la doctrina, expresadas en las enseñanzas que les instruían en la religión y en las oraciones que recitaban a diario, los judíos se consideraban residentes despojados de la Tierra Prometida, aunque sólo circunstancialmente, porque la consideraban como propia y vivían con la permanente esperanza de retornar a ella ⁵. De este modo, aunque aceptaban el exilio como una manifestación más de la voluntad divina, confiaban también firmemente en la promesa divina de que un día retornarían a Israel; y esta esperanza fue lo que les otorgó la necesaria fortaleza de ánimo para afrontar las penalidades y los sufrimientos derivados del exilio.

Por todo ello, a través de las generaciones, Jerusalén permaneció viva en la memoria colectiva del pueblo judío en el exilio, que a diario recuerda a la ciudad santa en las oraciones y en las bendiciones que jalonan su vida cotidiana. Así en la oración judía por excelencia, el *Shemah Yisra'el* (= Escucha Israel) ⁶, en la bendición décimocuarta se implora a Yahveh con las siguientes palabras:

«Retorna con gracia a Jerusalén, tu ciudad, morando en ella como lo prometiste; reconstrúyela pronto, aún en nuestros días, cual reconstrucción perenne, restableciendo en ella el trono de David. Bendito seas, oh Señor, constructor de Jerusalén».

Especial significación encierra la frase que se pronuncia al concluir el *séder* de *Pésah* ⁷, «*el año que viene en Jerusalén*», que no sólo es expresión de la esperanza de un inmediato retorno a la Jerusalén restaurada de la era mesiánica, sino también de la confianza en alcanzar la Jerusalén celestial ⁸.

En definitiva, se procuraba que a través de la oración, que constituía la conciencia religiosa del pueblo hebreo que vivía en el exilio, lejos de Israel, los fie-

⁵ Rabino Dr. Esteban VEGHAZIK, «El significado de Jerusalén para los judíos», pág. 206.

⁶ Oración que recoge los principios fundamentales de la religión judía, y en la que se afirma de forma indubitable la unidad divina. Debe ser recitada por los judíos al menos dos veces al día, por la mañana y por la noche.

⁷ Cena ritual que se celebra en todos los hogares judíos la noche en que se inicia la fiesta de la Pascua, y cuya estructura está minuciosamente fijada en la *Mishnah* (código legal rabínico, elaborado a base de una compilación de leyes orales. La redacción definitiva la llevó a cabo Yehudah ha-Nasi, alrededor del año 200 d.C.).

⁸ El concepto de una Jerusalén celestial fue desarrollado por el judaísmo rabínico en el período intertestamentario. Según un pasaje del *Midrash* (interpretación de la Escritura, cuya finalidad consiste en desvelar el significado pleno de la ley bíblica y obtener de ella un principio moral o un concepto teológico), la Jerusalén celestial sería sólo un reflejo de la terrenal; debido a su gran amor por la Jerusalén terrenal, Dios habría construido otra ciudad igual en el cielo. Para otros autores judíos, por el contrario, la Jerusalén terrenal habría sido construida según el arquetipo de la ciudad celestial.

los judíos recordaran permanentemente a Jerusalén y mantuvieran la esperanza de retornar a la Tierra Prometida y de reconstruir la ciudad santa. El momento en el que esto tuviera lugar no era relevante, ya que lo que de verdad importaba era que el pueblo judío confiara en que esta esperanza se haría realidad.

2. JERUSALÉN, META DE LOS PEREGRINOS JUDÍOS

Coincidiendo con la designación de Jerusalén como la capital de los reinos judíos y con su conversión en el centro espiritual del judaísmo, acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos del rey David, esta ciudad se convirtió también en meta de las principales peregrinaciones judías.

La peregrinación a Jerusalén⁹ estaba vinculada en época bíblica a las tres grandes fiestas de peregrinación del judaísmo, conocidas genéricamente como *shalosh regalim*, y que son la fiesta de *Pésah* o Pascua, que se celebra los días 14 a 21 del mes de *nisán*; *Shavu'ot* o fiesta de las Semanas, que se celebra el día 6 del mes de *siván*; y *Sukkot* o fiesta de los Tabernáculos, que se celebra los días 15 a 22 del mes de *tishri*. Los orígenes de estas peregrinaciones hay que buscarlos en los antiguos ritos agrícolas de los cananeos, quienes hacían ofrenda en sus templos de las primicias de los frutos de la tierra en las mismas épocas del año, es decir coincidiendo con el comienzo de la primavera, del verano y del otoño. Los peregrinos llegaban a Jerusalén desde los más diversos rincones de Palestina, y aún desde Babilonia, y en su viaje debían hacer frente a innumerables peligros; con el fin de facilitarles el viaje, las autoridades públicas promovían la reparación de las vías y caminos que conducían a Jerusalén y la excavación de pozos, procuraban facilitar el alojamiento de los peregrinos, y decretaban el fin del luto público desde treinta días antes del comienzo de la fiesta.

Las peregrinaciones continuaron tras la destrucción del Segundo Templo (70 d.C.) y el consiguiente éxodo del pueblo hebreo, aun cuando perdieron su inicial carácter alegre, el propio de una fiesta popular, y se convirtieron en una manifestación más de duelo por la ruina del Santuario. Así, cuando los peregrinos llegaban a las ruinas del Templo para orar ante el Muro de las Lamentaciones, se rasgaban las vestiduras en señal de aflicción y recitaban el versículo 64, 10 del profeta Isaías:

«Nuestra santa y hermosa Casa, donde nuestros padres Te alababan, fue quemada a fuego, y todas nuestras cosas valiosas fueron arrasadas».

Aun cuando el flujo de peregrinos no cesó en ningún momento, es indudable que la dispersión de los judíos y la sujeción de Palestina al control político de Roma, primero, y de Bizancio, después, limitaron considerablemente los movi-

⁹ En hebreo, el concepto de peregrinación se designa con el término *aliyyá*, derivado del verbo 'alá, que significa subir, en alusión a la subida de los peregrinos a la ciudad y al Templo de Jerusalén.

mientos hacia Tierra Santa. Sólo a partir de la conquista de Jerusalén por el sultán de Egipto y de Siria Saladino, en el año 1187, se suavizaron en alguna medida las condiciones que dificultaban la afluencia de los peregrinos judíos, y se les permitió el acceso libre a sus Santos Lugares; no obstante, a lo largo de la Edad Media fue muy frecuente que los gobernadores cristianos o musulmanes de Tierra Santa obligaran a los peregrinos judíos al pago de diversas tasas y gravámenes para permitirles el acceso a Jerusalén. En cualquier caso, y pese a las duras condiciones, las peregrinaciones no cesaron en ningún momento.

Pero si a lo largo de la Edad Media Jerusalén ostentó la primacía absoluta como centro de peregrinaciones judías, los hebreos del Próximo Oriente peregrinaban también, a imitación de los musulmanes, a las tumbas de algunos varones santos y a lugares con un protagonismo relevante en la historia bíblica. Eran centros de peregrinación en Palestina, entre otros, la ciudad de Burak, entre Jerusalén y Belén, donde los peregrinos acudían a visitar la tumba de Raquel, la esposa del patriarca Jacob; el monte Carmelo, en las proximidades de Haifa, en una de cuyas grutas la tradición afirmaba que el profeta Elías se había refugiado durante las persecuciones de Ajab; o Merom, junto a Safed, donde se recordaba al famoso *tanna* Simeón ben Yohay (siglo II d.C.). Asimismo eran lugares de peregrinación en Mesopotamia el mausoleo del sumo sacerdote Yehoshua, en las proximidades de Bagdad; la supuesta tumba del profeta Ezequiel en Kefil; y la tumba de Ezra en Basora. En el Kurdistán se peregrinaba a las tumbas del profeta Daniel y de sus compañeros en Kerkuk, y a la gruta del profeta Elías en Bar Tanura; en Persia al mausoleo de Ester y Mardoqueo, en Hamadán; y en Egipto a la tumba de Jeremías, en Fostat¹⁰.

En el siglo IX se poseen ya noticias documentales acerca de una peregrinación de judíos occidentales a Tierra Santa; es la peregrinación dirigida por el judío italiano Rabí Ahimaz el Anciano, procedente de Venosa, pequeña localidad situada al sur de Foggia¹¹.

Pero fue en el siglo X cuando el caraismo, una herejía judía surgida en Babilonia a mediados del siglo VIII y que aspiraba a hacer de Jerusalén el centro neurálgico de su doctrina, impulsó un importante movimiento migratorio hacia esta ciudad, protagonizado por grupos de judíos procedentes de diversos territorios sometidos políticamente al Islam¹².

¹⁰ *Enciclopedia Judaica Castellana*. México, 1948-1951, 11 vols. (en concreto, vol. , pág. 381, voz «peregrinación»).

¹¹ *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem. Keter Publishing House Ltd., 16 vols. (en concreto, vol. 13, pág. 513, voz «pilgrimage»).

¹² El caraismo atacaba los cimientos mismos de la tradición judía; defendía la exclusiva validez de la Ley escrita y negaba, por tanto, cualquier valor a las enseñanzas de la *Mishnah* y del *Talmud*; acusaba al *Talmud* de haber desnaturalizado el judaísmo, y defendía el retorno de la religión al texto de la *Torah*. Profundamente individualistas, racionalistas y ascéticos, los caraitas negaban también toda forma de autoridad humana, tradicional o institucional, que sería reemplazada por la decisión individual derivada de la aplicación del intelecto y de la conciencia a las Escrituras; así, pues, para los caraitas el camino a seguir estaría marcado por la conciencia individual y no por las enseñanzas de los maestros. De este modo,

Establecidos en buen número en Jerusalén¹³, vivían de forma austera, manifestando su pesar por la destrucción del Templo y rogando por su pronta restauración. Dentro del caraísmo de Jerusalén se desarrollaron posturas aún más radicales, como la encabezada por el persa Daniel al-Cumisí, quien consideraba que el único lugar santo en el mundo era la ciudad de Jerusalén, por lo que se oponía a la consagración de cualquier sinagoga en la Diáspora, porque para él y para sus seguidores no era posible santificar ningún lugar en tierra impura. Asimismo criticaba duramente a sus correligionarios judíos, a los que acusaba de haber olvidado a Jerusalén por interesarse sólo por el lucro, más fácil de alcanzar en la Diáspora que en Israel. Con el fin de promover el traslado temporal a Jerusalén de un número importante de caraitas, al-Cumisí propuso la organización de una *haluqqah* o residencia para peregrinos, que dispondría de una financiación propia; asimismo animaba a que cada comunidad de la Diáspora enviara a cinco de sus miembros a la ciudad santa con lo suficiente para su mantenimiento, de forma que «estaríamos así unidos para rogar constantemente a nuestro Dios en las montañas de Jerusalén»¹⁴.

En cualquier caso, la inmensa mayoría de los judíos permaneció unida a la dirección y a la instrucción de los rabinos, y fiel a la guía de las *yeshivot*¹⁵ de Babilonia y Palestina, de forma que la influencia caraita, además de limitada, se diluyó progresivamente; a fines del siglo XII el caraísmo había desaparecido prácticamente de todas las comunidades judías europeas.

El movimiento de judíos desde Occidente hacia Palestina se incrementó de forma considerable a partir de los siglos de la Plenitud medieval. Simultáneamente, fue conformándose en la intelectualidad hebrea una interesante doctrina acerca del exilio y la redención, en relación con Israel, que tuvo algunos de sus más destacados representantes en Sefarad.

3. LA CONFORMACIÓN EN LA INTELLECTUALIDAD HISPANO-HEBREA DE UNA DOCTRINA DE REDENCIÓN EN RELACIÓN CON ISRAEL EN LOS SIGLOS XII Y XIII

Entre los intelectuales sefardíes que dedicaron en su obra una atención especial a la Tierra Prometida y a la ciudad santa de Jerusalén como referentes fun-

el caraísmo negaba toda autoridad religiosa a los rabinos y a los gaones, lo que ponía en serio peligro los cimientos socio-religiosos sobre los que se asentaba el judaísmo, por cuanto el gran logro y la razón de ser de las autoridades rabínicas había sido la compilación de la Ley oral y su imposición como norma legal en la comunidad hebrea.

¹³ Eran conocidos como *Abbelé Sión* (= Los dolientes de Sión), *Sosanim* o *Rosas* (Haim Hillel BEN-SASSON, *Historia del pueblo judío. II. Edad Media*. Madrid. Alianza Editorial, 1988, pág. 532).

¹⁴ H. H. BEN-SASSON, *Op. cit.*, págs. 533-534.

¹⁵ Academias rabínicas para la formación bíblica y talmúdica. La institución de la *yeshibah* en el judaísmo medieval y moderno es una prolongación de la actividad de las academias de Babilonia y Palestina de los periodos talmúdico y gaónico.

damentales en el judaísmo, cabe destacar en primer lugar al médico, poeta y apologista Yehudah ha-Leví (c^a 1070-1141), quien nació en Tudela y residió en distintas ciudades andaluzas, principalmente en la de Córdoba, de donde el sobrenombre de «el cordobés» con el que era conocido¹⁶. Como otros destacados representantes de la intelectualidad judía medieval, Ha-Leví se interesaba por el que consideraba inminente advenimiento del Mesías que, según una revelación que había recibido en sueños, tendría lugar en el año 1130. Pasada esta fecha sin que este acontecimiento tuviera lugar, Ha-Leví sufrió una profunda decepción, que le llevó a considerar que el error en los cálculos de predicción obedecía a sus pecados. Es muy probable que fuera en este momento cuando tomara la firme determinación de trasladarse a Tierra Santa, si bien no se puso en camino hasta el año 1140; tras permanecer unos meses en Egipto, donde compuso sus conocidos *Poemas del mar* y *Poemas de Egipto*, en los que expresa continuamente su anhelo por llegar a Palestina y su deseo de ser enterrado en Tierra Santa, en mayo de 1141 partió en barco desde Egipto hacia Palestina, perdiéndose desde este momento su rastro. Su muerte debió producirse entre mayo y fines de septiembre de 1141, sin que pueda saberse a ciencia cierta si llegó a ver cumplido su deseo de alcanzar Jerusalén¹⁷.

Entre 1130 y 1140 redactó su obra apologética titulada *El Kuzarí* (= El libro del Jázar), que está considerada como la más profunda de las apologías del judaísmo. En esta obra, Ha-Leví presenta al rey de los jázaros José consultando a un filósofo, a un cristiano, a un musulmán y a un judío, antes de decidirse a elegir una religión; convencido por los argumentos del judío, decidiría convertirse al judaísmo, y con él todo el pueblo jázaro¹⁸. En *El Kuzarí*, Ha-Leví sintetiza bien la esencia de la religión judía, y se esfuerza por demostrar la superioridad del pueblo hebreo sobre

¹⁶ Para profundizar en el estudio de esta interesante figura de la cultura hispano-hebrea puede acudirse, entre otros muchos, a los estudios de José M^a MILLÁS VALLICROSA, *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista*. Madrid-Barcelona. C.S.I.C., 1947; Aviva DORON, *Yehudah ha-Leví. Repercusión de su obra*. Barcelona. Riopiedras Ediciones, 1985 (prólogo de Fernando Díaz Esteban en el que se hace una completa semblanza de Ha-Leví); Aurora SALVATIERRA OSSORIO, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. Ha-Leví y S. Ibn Gabirol*. Universidad de Granada, 1994; Ron BARKAI y Aviva DORON, «Mi corazón en el Oriente y yo lejos de la tierra de las palmeras. La poesía de añoranza andaluza musulmana y la poesía de Sión de Yehudah ha-Leví», en *Helmantica*, 32, 1981, págs. 239-251; y Antonio ANTELO IGLESIAS, *Judíos españoles de la edad de oro (siglos XI-XII). Semblanzas, antología y glosario*. Madrid. Fundación Amigos de Sefarad-UNED, 1991 (págs. 197-253).

Su producción poética cuenta con una excelente edición en el libro titulado *Yehuda ha-Leví. Poemas*. Introducción, traducción y notas, Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Dorón. Edición Bilingüe. Madrid. Clásicos Alfaguara, 1994.

¹⁷ Una leyenda que recoge en el siglo XVI el judío italiano Rabí Gedalyah ben Yosef ibn Yahyá (1515-1578) en su *Salselet ha-Qabbalah* (= Cadena de la Tradición), presenta a Ha-Leví recitando su elegía «Sión, ¿es que no demandas?» frente a Jerusalén, cuando fue abatido por un jinete árabe. Sin embargo, el científico, exégeta y filósofo judío italiano Samuel David Luzzatto (1800-1865) rechaza la autenticidad de esta leyenda, señalando que en ese tiempo Jerusalén estaba bajo dominio cristiano y no musulmán; en su opinión, Ha-Leví debió morir en el desierto, antes de llegar a Tierra Santa.

¹⁸ Pueblo de origen turco que habitó en el sur del Cáucaso, de donde fueron expulsados por los musulmanes. Entre los siglos VII y X se establecieron en el curso bajo del río Volga, donde fundaron un poderoso reino. La conquista por los rusos de la capital del reino jázaro Itil provocó la desaparición de este reino en el año 969.

los demás pueblos de la Tierra y el lugar central que ocupa Palestina en la historia de la humanidad, lo que le lleva a afirmar que es preferible vivir en Palestina, aun rodeado de paganos, que fuera de Tierra Santa, aun entre judíos. Para Díaz Esteban, esta «divinización» de Palestina puede guardar alguna relación con la *arabiyya* (= arabismo) islámica, para la que la mejor de todas las tierras era Arabia, y dentro de Arabia la tribu de Qurais, a la que pertenecía Mahoma¹⁹. Ha-Leví defiende asimismo la idea de que sólo en Tierra Santa es posible alcanzar la plenitud de la relación entre Yahveh y el pueblo elegido (*shekinah*), lo que explica su decidido propósito de trasladarse a Jerusalén para morir en la ciudad santa; esta actitud debe ser puesta en relación con las corrientes mesiánicas que por entonces se manifestaban con fuerza en el judaísmo hispano, y ha sido definida por Millás Vallicrosa como de «sionismo teológico»²⁰.

Yehudah ha-Leví compartía, así pues, un sentimiento muy extendido en el judaísmo medieval, que insistía en la santidad de Jerusalén; y a este sentimiento, y a su profunda fe mesiánica, responde la composición de unos poemas conocidos como *Poemas de Sión* (o *Siónidas*), en los que expresa su anhelo por llegar al monte Sión para orar ante las ruinas del Templo. Son unas composiciones que se alejan de la temática convencional de la época y que carecen de parangón en la poesía hebraico-andalusí; así, aunque la expresión de añoranza por Israel es un tema habitual en la poesía religiosa hebrea, en el caso de Ha-Leví este sentimiento es algo más personal e íntimo, de forma que el retorno a Tierra Santa adquiere en su obra una dimensión nueva. Como señala Aurora Salvatierra, en el ardiente deseo de Ha-Leví de trasladarse a Jerusalén se trasluce, además de un fuerte sentimiento religioso y nacional, una gran carga emocional²¹.

Los estudiosos hebreos Ron Barkai y Aviva Dorón encuentran un precedente del sentimiento de nostalgia por la patria lejana que se expresa en los *Poemas de Sión* en los escritos de geógrafos e historiadores sirios descendientes de los llegados a al-Andalus en el año 754, tras ser desterrados de Siria como consecuencia de la revolución abasí²². Este sentimiento alcanza su mayor expresión en algunas composiciones poéticas de autores sirio-andalusíes, en las que Siria es presentada como la tierra perfecta por excelencia, y al-Andalus es concebida como un destierro temporal que, pese a sus excelencias, no podía hacer olvidar la tierra de origen, a la que añoraban regresar. Un excelente ejemplo de la poesía sirio-andalusí de añoranza es el poema conocido como *¡Ay, palmera!*, que se ha atri-

¹⁹ Prólogo de Fernando Díaz Esteban al libro de Aviva DORÓN, *Yehudah ha-Leví. Repercusión de su obra*, pág. 27. Véase de este mismo autor el trabajo titulado «La lengua del Paraíso», en *Anuario de Filología*, 8 (1982), págs. 111-135 (en particular, págs. 125 y ss.).

²⁰ José M^a MILLAS VALLICROSA, *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista*, pág. 191.

²¹ Aurora SALVATIERRA, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. ha-Leví y S. Ibn Gabirol*, pág. 56.

²² Ron BARKAI y Aviva DORÓN, «*Mi corazón en el Oriente y yo lejos de la tierra de las palmeras. La poesía de añoranza andalusí musulmana y la poesía de Sión de Yehudah ha-Leví*».

buido a Abd al-Malek ibn Amar, nieto del califa omeya Marwan I ibn al-Hakam (684-685), que fue uno de los primeros acompañantes de Abd al-Rahmán I en la península Ibérica:

«¡Ay, palmera, al igual que yo, solitaria
en la tierra, alejada de tu familia!
Tú lloras —¿es que deploras enmudecida
las simientes en la montaña perdidas?—
Ciertamente, posees el don de llorar
a las aguas del Éufrates y al país de las palmeras.
Empero, tú allí no podrás retornar y yo expulsado fui
del seno de mi familia odiado por los hijos de Abbás.»²³

Como en las composiciones poéticas sirio-andalusíes, las *Siónidas* manifiestan bien la íntima unión existente entre el sentimiento individual del poeta y la memoria colectiva del pueblo hebreo. Las *Siónidas* expresan también, a un mismo tiempo, el sentimiento de nostalgia por la patria lejana y por las virtudes atribuidas a esa tierra como morada de Dios; pero no sólo expresa el dolor por la lejanía de Israel, sino también la esperanza en un próximo retorno. Así, en tanto que en otros poetas hebreos la imagen de Jerusalén aparece como algo remoto, sentido de forma mística e intelectual, en Yehudah ha-Leví se manifiesta como un sentimiento intenso de redención. Como señala Millás Vallicrosa, Ha-Leví anhela la restauración del culto judío y del pueblo hebreo en la Tierra Prometida, de forma que se fundieran culto, pueblo y tierra en la unidad de la vida bíblica; se trataba, por tanto, de una restauración nacional, si bien supeditada a los fines religiosos de carácter universal de que era depositario el pueblo judío²⁴.

Unos decenios después del traslado a Tierra Santa de Yehudah ha-Leví tuvo lugar el viaje a Jerusalén de otro célebre judío tudelano, Rabí Benjamín de Tudela, quien dejó un magnífico relato de su periplo, titulado *Séfer Masa'ot shel Rabbi Binyamin* (= Libro de viajes de Rabí Benjamín)²⁵. Pero los motivos que impulsaron a Rabí Benjamín a emprender un viaje de tales proporciones (desde Navarra llegó hasta Bagdad, a través de Provenza, Italia, Constantinopla y Palestina) parecen haber sido de índole comercial y no propiamente religiosa. En cualquier caso, la narración de su viaje se hace particularmente pormenorizada al tratar sobre Palestina, y muy en especial al relatar su estancia en Jerusalén, lo que es un claro indicativo de su interés por Tierra Santa, pese a que su viaje no pueda considerarse, propiamente, una peregrinación. En definitiva, el libro de Rabí Benjamín ofrece una valiosísima información acerca de las regiones que atravesó y que, normalmente,

²³ Ron BARKAI y Avova DORON, «Mi corazón en el Oriente y yo lejos de la tierra de las palmeras. La poesía de añoranza andaluza musulmana y la poesía de Sión de Yehudah ha-Leví», pág. 243.

²⁴ José M^o MILLÁS VALLICROSA, *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940, pág. 101.

²⁵ La mejor edición de este libro es la realizada por José Ramón MAGDALENA NOM DE DEU, *Libro de Viajes de Benjamin de Tudela*. Versión castellana, introducción y notas por José Ramón Magdalena Nom de Déu. Barcelona. Riopiedras Ediciones, 1989.

es veraz y objetiva; sin duda alguna, el mayor interés del relato se centra en los datos que facilita sobre las comunidades hebreas de las ciudades que visita, así como sobre los grandes centros artesanales y mercantiles de Occidente y Oriente y las principales rutas mercantiles.

En el siglo XIII se incrementó el número de judíos que se dirigían a Tierra Santa procedentes de distintas regiones de la Europa occidental, como consecuencia de las crecientes dificultades socio-políticas que comenzaban a padecer, y que venían a unirse a los numerosos peregrinos que llegaban desde Damasco, Babilonia y Egipto con ocasión de las fiestas de *Pésah*, *Shavu'ot* y *Sukkot*. A fines del siglo XIII, Nahmánides decía en una carta a su hijo que

«muchos hombres y mujeres llegan a Jerusalén desde Damasco, Babilonia y sus proximidades a ver el emplazamiento del Templo Santo y a lamentar su destrucción»²⁶.

Especial relevancia debió tener la emigración a Israel en el año 1211 de alrededor de trescientos sabios y rabinos hebreos de Francia e Inglaterra, a los que siguieron otros grupos de judíos. Muchos de ellos se establecieron en Jerusalén, constituyendo sociedades con el fin de apoyarse mutuamente²⁷.

En 1267 llegó a Jerusalén otro sefardí notable, Rabí Mosheh ben Nahmán (1195-1270), más conocido como Nahmánides, un miembro destacado de la aljama hebrea de Gerona, en la que ejercía como rabino. Talmudista, cabalista y comentarista bíblico, tuvo una intervención relevante en la llamada Disputa de Barcelona, de 1263, en la que tuvo como principal contrincante al converso Paulo Christiano. Desde su llegada a Jerusalén, Nahmánides se esforzó por restaurar la comunidad judía de esta ciudad, que había desaparecido prácticamente en 1260 después de que los mongoles invadieran Palestina y destruyeran la ciudad santa; muchos judíos murieron como consecuencia del ataque mongol, y los restantes se trasladaron en su mayor parte a Siquem, en Nablus (Cisjordania). A este fin, promovió la reparación de una antigua residencia para peregrinos judíos y su transformación en sinagoga, así como la apertura de una *yeshibah*, que atrajo a numerosos estudiantes jóvenes procedentes de las comarcas situadas al otro lado del río Éufrates.

Desde unos años antes de su partida hacia Tierra Santa, aún en Sefarad, Nahmánides expresaba en su obra literaria su anhelo por acudir a Jerusalén. Ya en Palestina, y al final de su *Comentario a la Torah*, canta las alabanzas de Jerusalén e informa a los exiliados de Sefarad acerca de la esplendor y la santidad del país de Israel, así como de la degradación que sufre por la ausencia de sus hijos, todo ello, probablemente, con el fin de animarles a trasladarse a Tierra Santa. Así, señala a Jerusalén como el lugar

²⁶ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, pág. 513, voz «pilgrimage».

²⁷ H. H. BEN SASSON, *Op. cit.*, págs. 551-552.

«donde estaba firmemente asentado el mundo y donde los fundamentos y los límites de la tierra comenzaron a ramificarse..., de donde surgió la profecía y se extendió hacia el alma de sus hijos —Israel—... De ahí extrae Israel su elevación y su permanencia... y ahí es donde el monte del Templo es grande y sagrado, consagrado para el santuario... Esto es realmente lo menos que se puede decir en alabanza de la ciudad... Y hoy he visto su santidad y también una penosa visión. Encontré dentro de la ciudad un judío oprimido y sufriente; es tintorero y está lleno de desprecio. En su casa se reúnen grandes y pequeños, no alcanzando a formar un grupo suficiente para orar²⁸. No hay bastantes personas para formar una comunidad, ni entre los ricos y los propietarios, y ni aún entre los pobres y los necesitados... Te comparo con una mujer a quien se le ha muerto su hijo de pecho; la leche le produce dolor, y amamanta cachorros... Tus mismos enemigos te compadecen, te recuerdan épocas anteriores y glorifican la ciudad santa, diciendo: *Nos la entregan como herencia*. Y cuando van a visitarte y encuentran todo lo que deleita la vista, corren como si huyeran del enemigo cuando no hay nadie para perseguir. Sí, está todo abandonado, toda la tierra, espaciosa y fértil, porque no son dignos de ti, y tú no eres suelo para sus plantas»²⁹.

Nahmánides falleció en 1270, siendo enterrado en la ciudad de Haifa, junto a la tumba de Yehiel ben Yosef de París, quien había fallecido alrededor del año 1265³⁰. Pese a la brevedad de su estancia en Palestina, su acción fue decisiva en orden a la restauración de la comunidad hebrea jerosolimitana, que sustentó firmemente sobre la *Torah*.

Nahmánides es un fiel reflejo del sentimiento de añoranza por Tierra Santa que en la segunda mitad del siglo XIII crecía entre los judíos hispanos de forma simultánea a los cada vez mayores interrogantes sobre el exilio y el Mesías, lo que tiene mucho que ver con el progresivo declive de su posición socio-política. De este modo, entre los siglos XII al XIV se manifiesta en los sectores intelectuales hispano-hebreos un creciente interés por los problemas del exilio, la redención y la santidad de Israel; este sentimiento tiene su reflejo en la obra de los intelectuales de orientación mística (cabalistas) y en la de los racionalistas; unos y otros ejercían una considerable influencia sobre la comunidad judía, a la que transmitieron sus emociones acerca de Tierra Santa, lo que contribuyó, en cierta medida, a un incremento de las migraciones hacia el Próximo Oriente.

4. LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS HACIA TIERRA SANTA EN LOS SIGLOS XIII AL XVI

Pese a que la documentación medieval ofrezca algunas noticias acerca de grupos de judíos que desde distintos ámbitos de la Europa occidental se dirigieron a

²⁸ Se refiere al *minyán*, es decir al número mínimo de diez varones mayores de trece años necesario para la oración pública.

²⁹ H. H. BEN SASSON, *Op. cit.*, págs. 627-628.

³⁰ Gran conocedor del Talmud y de la *Tosefta* (= «complemento», «adición»: colección de tradiciones tanaitas no recogidas en la *Mishnah*), intervino en la disputa religiosa celebrada en París en tiempos del rey San Luis IX frente al judeoconverso Nicolás Donin. En 1260 emigró a Acre, donde ejerció como director de una academia rabínica.

Tierra Santa, no cabe hablar en ningún momento de movimientos multitudinarios, que no hacían posibles la enorme distancia para aquella época y las dificultades que comportaba un viaje de tales características. En cualquier caso, el impacto que el retorno de ciertos grupos a Israel causaba en la memoria colectiva del conjunto de la comunidad hebrea en el exilio debía ser de una honda significación, sobrepasando con creces las dimensiones reales del fenómeno.

En 1286, el cabalista Rabí Meir ben Baruk de Rothenburg³¹, indignado con las enormes cargas fiscales que pesaban sobre los judíos del Sacro Imperio Romano Germánico, organizó un movimiento migratorio hacia Tierra Santa. Pero fue detenido en Lombardía y conducido a prisión, donde murió algún tiempo después, por el temor del emperador a que se produjera una huida masiva de la población hebrea³².

A lo largo de los siglos XII y XIII, los inmigrantes judíos en Palestina se establecieron, preferentemente, en la zona de dominio cristiano, en la franja litoral, donde algunas ciudades, como Acre y Tiro, conocían una intensa actividad comercial. Tras la caída de Acre en poder de los mamelucos en 1291, lo que puso fin a la presencia de los cruzados en Palestina, comenzaron a desarrollarse algunas comunidades hebreas en el interior de Palestina —Jerusalén, Ramle, Lydda, Tiberíades, Safed—, si bien la anarquía política y el caos económico que caracterizan el período mameluco acarrearón un deterioro en las condiciones de vida de los judíos. No obstante, a lo largo de todo el siglo XIV está documentada la llegada de sucesivos grupos de inmigrantes judíos, que propiciaron una renovación espiritual y material de las comunidades hebreas palestinas.

En los reinos hispánicos, las persecuciones que en 1391 asolaron buena parte de las comunidades judías renovaron el movimiento migratorio a Tierra Santa³³. Algunos grupos de judíos castellanos atravesaban el reino de Aragón, con el fin de embarcarse en distintos puertos de Cataluña y Valencia con dirección a Palestina; al parecer, en la academia que dirigía en Zaragoza el célebre filósofo antirracionalista Hasday Crescas (1340-1412) se expedían cartas de recomendación para otras comunidades hebreas a judíos que tenían el propósito decidido de emigrar a Palestina³⁴. En 1392 partió desde el puerto de Barcelona un barco con dirección a Alejandría y Beirut, que fue interceptado por orden regia ya que, además de judíos, viajaban en él también varios judeoconversos con el fin de retornar al judaísmo en

³¹ Se trata de un famoso halakista alemán, cuyas *responsa* y *novellae* sobre el Talmud fueron muy utilizadas en épocas posteriores.

³² Carlos DEL VALLE RODRIGUEZ, *El mundo judío*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976, pág. 58.

³³ Véase sobre este particular, B. DINUR, «The emigration from Spain to Eretz Yisrael after the Disorders of 1391» (en hebreo), en *Zion*, XXXII (1967), págs. 161-174.

³⁴ Esta decidida actitud obedecería, sin duda, al impacto que debió causar al célebre rabino y teólogo de origen barcelonés el asesinato de un hijo suyo en los disturbios antijudíos de 1391 en Barcelona. Pasados los críticos momentos de la persecución, Hasday Crescas se esforzó por evitar las conversiones de judíos al cristianismo, y puso todo su empeño en el resurgimiento de las comunidades hebreas (Yitzhak BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Madrid. Altalena, 1981, 2 vols. (en concreto, vol. II, pág. 433).

Tierra Santa. Entre los judíos que por entonces emigraron a Palestina cabe destacar al anciano astrónomo mallorquín Rabí Yishaq Nifoci, quien se había ocupado de la fabricación de astrolabios en la corte de Pedro IV de Aragón y en la casa del infante don Juan; convertido al cristianismo, emprendió viaje a Tierra Santa, ya con edad avanzada, con el ánimo de retornar al judaísmo³⁵.

Como es habitual en el judaísmo en épocas de persecución, las comunidades judías hispanas vivían inmersas a fines del siglo XIV en un ambiente de expectación mesiánica, en abierto contraste con el abatimiento en el que habían caído los círculos intelectuales. No son muchas, sin embargo, las noticias que se han conservado acerca de este repunte del mesianismo popular, algunas de las cuales están asociadas a la figura de Hasday Crescas quien, según denunció Jerónimo de Santa Fe al comienzo de la llamada Controversia de Tortosa (1413-1414), habría predicado que el Mesías había nacido en la localidad palentina de Cisneros; del mismo tiempo se conserva noticia de una carta dirigida a Hasday Crescas, en la que se le pide que actúe contra los visionarios que estaban alterando a la comunidad hebrea. Del mismo modo, en su *Or Adonay* (= Luz del Señor)³⁶ se encuentran algunas referencias que dan idea del interés que por entonces existía entre los judíos hispanos por la situación política de Palestina, sujeta al gobierno de los mamelucos³⁷. Asimismo, en un opúsculo sobre la fe cristiana escrito en 1416 por maestro Juan el Viejo, un converso toledano, se mencionan diversos cálculos escatológicos que no se habían cumplido, y entre ellos el de Rabí Yishaq Abendino quien, basándose en la *gematría*³⁸ del versículo de *Habacuc 2.3*, habría predicho que la venida del Mesías tendría lugar en el año 1391³⁹.

A mediados del siglo XV se produjo en las comunidades judías hispanas un importante rebrote del mesianismo popular, que debe ser puesto en relación con la caída de Constantinopla en poder de los turcos en 1453; los visionarios y quienes se dedicaban a los cálculos escatológicos en el judaísmo vieron en el derrumbe del Imperio Bizantino una señal incuestionable que anunciaba la inminente venida del Mesías.

El *Fortalitium fidei* (1460), una obra en la que fray Alonso de Espina recopila las acusaciones vertidas contra los judíos en toda la Europa occidental desde los siglos de la Plenitud medieval, ofrece valiosas noticias acerca de este despertar del mesianismo en las comunidades judías hispanas, así como sobre grupos de judeoconversos que salían de los reinos hispánicos con dirección al Próximo Oriente, con el fin de retornar allí al judaísmo. En 1464 fueron detenidos en Valencia numerosos judeoconversos que habían embarcado con destino a Damasco; en el

³⁵ Yitzhak BAER, *Op. cit.*, vol. II, pág. 740, nota 60.

³⁶ Obra escrita en 1410, y en la que Hasday Crescas trata acerca de las raíces de la *Torah* refutando los argumentos expuestos por Maimónides en su *Guía de perplejos*.

³⁷ Yitzhak BAER, *Op. cit.*, vol. II, págs. 434-435.

³⁸ Ciencia de la interpretación de un texto sagrado según el valor numérico de las letras de las palabras. Se utilizó mucho durante la Edad Media por parte de los cabalistas, y en época moderna por los seguidores de Sabbetay Sebi.

³⁹ Yitzhak BAER, *Op. cit.*, vol. II, págs. 433-434.

proceso inquisitorial que se siguió contra ellos, se hace alusión a unas cartas llegadas desde Sicilia en las que se daría cuenta de otras setenta familias de judeoconversos valencianos que se habían trasladado a la ciudad albanesa de Valona, donde habían retornado al judaísmo⁴⁰.

El *Fortalitium fidei* hace referencia también a unas cartas, supuestamente llegadas desde Constantinopla, en las que se insistía en la próxima venida del Mesías, y da noticia de distintas versiones que acerca de su llegada corrían entre los judíos y los judeoconversos hispanos; en estas profecías se identificaba a los turcos con el Anticristo, que destruía las iglesias cristianas y que, por el contrario, hacía mucho honor a los judíos y a sus sinagogas. Por todo ello, en dichas cartas se animaba a judíos y judeoconversos a trasladarse a Constantinopla, donde encontrarían todos los bienes que dejaban en Sefarad, en tanto que los que permanecieran aquí no tendrían ni para comer, ya que iba a producirse un gran derramamiento de sangre⁴¹.

Todas estas profecías, que corrían de boca en boca, debieron producir una enorme conmoción en las comunidades de judíos y judeoconversos, animándose unos a otros a elaborar proyectos para trasladarse en grupo al Próximo Oriente.

La caída de Constantinopla en poder de los turcos coincidió en el tiempo con la aparición de un cometa, lo que contribuyó a reforzar la creencia, generalizada en algunos círculos de judeoconversos, en torno a la venida del Mesías en Oriente. Haim Beinart ha estudiado la incidencia que este fenómeno tuvo en la comunidad judeoconversa de Ciudad Real, a través de un análisis exhaustivo de los procesos inquisitoriales promovidos a fines del siglo xv contra varios judeoconversos vecinos de esta ciudad. Estos procesos ponen de manifiesto que los judeoconversos se reunían en la casa de Sancho de Ciudad, uno de los miembros más destacados de la comunidad judeoconversa, para conversar acerca de los acontecimientos políticos que estaban teniendo lugar en Oriente, así como sobre el significado del cometa que había aparecido en el cielo. Es ilustrativa del sentimiento que reinaba en aquel momento entre los judeoconversos de Ciudad Real la declaración de Catalina Fernández, quien afirma que

«... vido que estavan muchos conversos e conversas desta çibdad ençima de la torre de Sancho de Çibdad mirando aquella señal de aquella estrella, e que dezían grandes apellidos ya que nascido es el que nos ha de salvar»⁴².

La huida de judeoconversos hispanos hacia el Próximo Oriente no fue algo inusual a lo largo de la segunda mitad del siglo xv, viéndose favorecida tanto por la

⁴⁰ Yitzhak BAER, *Op. cit.*, vol. II, págs. 540-541.

⁴¹ Yitzhak BAER, *Op. cit.*, vol. II, págs. 451-542.

⁴² Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, leg. n.º 145. Haim BEINART, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem, 1974-1981, 4 vols. (en concreto, vol. I); *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona. Riopiedras Ediciones, 1983. pág. 73, nota 44.

expectativa mesiánica como, principalmente, por el temor ante los motines anti-conversos que sufrieron diversas ciudades castellanas. Unos huían a través de la frontera del reino de Granada, embarcando en el puerto de Málaga, y otros lo hacían a través del reino de Aragón, embarcando en algún puerto de Cataluña o de Valencia, en ambos casos con rumbo al Próximo Oriente. El movimiento migratorio se incrementó de forma considerable en los años ochenta del siglo xv, a raíz de las primeras actuaciones del tribunal de la Inquisición; todo parece indicar que, incluso, hubo propaganda animando a los judeoconversos a huir hacia el Próximo Oriente para retornar allí al judaísmo.

Pero este movimiento migratorio hacia el Próximo Oriente de los judíos y judeoconversos hispanos se engloba en un fenómeno más amplio que afecta a otras diversas áreas de la Europa occidental, en particular a la península Itálica. Desde hacía mucho tiempo, las comunidades hebreas italianas mantenían estrechos contactos con las de Palestina, interesándose por su devenir histórico. De este modo, en los *responsa*⁴³ del judío italiano Rabí Yosef Colón se contienen noticias acerca del envío regular de contribuciones económicas a Jerusalén por parte de las comunidades judías italianas, que disponían, incluso, de unos oficiales especiales nombrados con el fin de proceder a la recaudación de las cantidades correspondientes.

A fines del siglo xv se reforzaron los lazos de unión entre las aljamas italianas y las palestinas, lo que se vio favorecido por los viajes que en los años ochenta realizaron a Tierra Santa algunas destacadas figuras del judaísmo italiano, como Rabí Mesullam de Volterra o Rabí Obadyá ben Abraham de Bertinoro (c^a 1450-c^a 1516)⁴⁴, quienes dejaron por escrito las impresiones que habían obtenido acerca del estado de las comunidades hebreas palestinas⁴⁵.

Por último, cuando en 1492 y en 1497 se produce la expulsión de los judíos de Castilla y la Corona de Aragón y de Portugal, respectivamente, una importante corriente de judíos hispanos y portugueses se dirigió hacia el Próximo Oriente. La llegada de los sefardíes tuvo lugar en tres oleadas, principalmente: la primera en los años siguientes a la salida de España y de Portugal; la segunda y más numerosa, unos decenios después, fue protagonizada por grupos de judíos que se habían establecido inicialmente en Italia o en el Magreb; y la tercera fue la integrada por grupos de judaizantes portugueses que huían de la Inquisición.

La proximidad de Tierra Santa al Imperio Otomano, y la favorable acogida que les dispensó el sultán turco Bayaceto II⁴⁶, hizo de los antiguos territorios bizantinos

⁴³ Respuestas dadas a preguntas sobre cualquier aspecto de la ley judía por parte de las autoridades rabínicas, desde tiempos de los gaones hasta la actualidad.

⁴⁴ Rabino italiano y comentarista de la *Mishnah*; su comentario es uno de los más consultados para la interpretación del texto misnaico, y se reproduce en casi todas las ediciones de la *Mishnah*.

⁴⁵ H. H. BEN SASSON, *Op. cit.*, págs. 671-672.

⁴⁶ Los sefardíes tenían fama de competentes en el ejercicio de diversas actividades hacendísticas, artesanales y mercantiles, por lo que las autoridades otomanas los consideraron un factor potencial de desarrollo económico y tecnológico.

un lugar de refugio especialmente atractivo para los judíos sefardíes. La protección imperial y la promulgación de la orden que otorgaba a los sefardíes el derecho de residencia en el Imperio Otomano tuvieron también mucho que ver con la decisiva mediación de los dirigentes de las comunidades hebreas autóctonas quienes, además, procuraron ayuda material a los inmigrantes que llegaban en peores condiciones. De este modo, al poco tiempo de su llegada, los sefardíes constituyeron algunas comunidades importantes, entre las que sobresalen las de las ciudades de Constantinopla (Estambul), Salónica, Adrianópolis y Esmirna, todas ellas pujantes centros mercantiles⁴⁷.

Otros grupos de sefardíes se establecieron en distintas localidades palestinas. La incorporación de Palestina al Imperio Otomano, en el año 1516, propició un importante desarrollo económico de las ciudades del litoral a lo largo del siglo XVI, del que se favorecieron también en buena medida las comunidades hebreas.

Los dos grandes centros de la inmigración sefardí en Palestina fueron Jerusalén y, principalmente, Safed, ciudad ésta que se transformó en el siglo XVI en un emporio económico y en un gran centro religioso y cultural. Varios fueron los motivos que pudieron contribuir a la elección de Safed como lugar de inmigración preferente de los sefardíes en Palestina: su posición estratégica, en las proximidades de Siria y en la ruta por la que desde el noroeste del Imperio Otomano los judíos se dirigían en peregrinación a Jerusalén; la falta de interés religioso de cristianos y musulmanes por esta ciudad, que no era para ellos lugar sagrado; y el aura de santidad que Safed tenía para los judíos, pues en sus proximidades se localizaban las tumbas de diversos *tannaim*⁴⁸, entre las que sobresalía la de Simeón ben Yohay⁴⁹ en la localidad de Merom⁵⁰.

En el segundo cuarto del siglo XVI la comunidad hebrea de Safed experimentó un importantísimo crecimiento demográfico, del que nos dan cuenta algunas fuentes de la época. En la crónica de la que es autor el judío italiano Mosheh Bassola de Ancona, en la que narra el viaje que realizó por Palestina entre 1521 y 1523, se señala que por estas fechas residían en Safed unas trescientas familias judías, que era un número similar al de la comunidad hebrea de Jerusalén. Tres decenios después, en 1551, un viajero no judío que visitó Safed fijaba entre ocho y diez mil el

⁴⁷ Una buena aproximación a la historia de la presencia sefardí en el Imperio Otomano es la de Jacob BARNAI, «Los sefardíes en el Imperio Otomano (siglos XV-XIX)», en María Antonia BEL BRAVO (Coordinadora), *Diáspora Sefardí*. Madrid. Editorial Mapfre, 1992, págs. 91-165.

⁴⁸ Término arameo que puede traducirse por «maestros» (en singular, *tanna*). Así se denomina a los antiguos sabios y maestros del judaísmo de los siglos I y II d.C., que fueron fundamentales para la aparición del movimiento rabínico por su estudio de la ley judía (*Torah*) y la formulación de la parte central de la ley oral (*Mishnah* y *Midrashim*).

⁴⁹ Tanna palestino del siglo II d.C.; es uno de los cinco discípulos de Akiba que sobrevivieron al fracaso de la rebelión de Bar Kochba (132-135 d.C.). Tradicionalmente se le ha considerado el autor del *Zohar*, un comentario místico a la *Torah* y a partes de los Hagiógrafos, si bien la mayor parte de los investigadores lo atribuyen realmente a quien primero lo publicó, el cabalista castellano Mosheh ben Shem Tob de León (1250-1305).

⁵⁰ H. H. BEN-SASSON, *Op. cit.*, pág. 744.

número de judíos que residían en esta ciudad; entre ellos tenían un peso muy especial los sefardíes, de forma que a lo largo del siglo xvi la lengua usual en esta ciudad era el castellano⁵¹.

Desde el punto de vista económico, Safed sobresalió a lo largo del siglo xvi como centro de un activo comercio de grano y de productos textiles entre Palestina, Siria y Líbano, así como por su industria textil, lo que abría enormes posibilidades a artesanos y pequeños mercaderes.

Por lo que respecta a la cultura, en la centuria décimosexta residieron en Safed algunas de las figuras más destacadas de la intelectualidad hebrea del momento, como el cabalista palestino Rabí Yisshaq ben Shelomoh de Luria (1534-1572), cuyas ideas influyeron profundamente en la evolución del misticismo judío; el toledano Rabí Yosef Caro (1488-1575), codificador talmúdico y autor del *Sulhan Aruk* (= Mesa Preparada), una recopilación abreviada de la ley judía (*Halakah*) que se convirtió en código legislativo autorizado para el judaísmo ortodoxo; o el también toledano Yaaqob Berab, quien protagonizó, junto con Rabí Yosef Caro, un intento fallido de restauración del *Shanedrín*⁵².

Otros grupos de sefardíes se dirigieron hacia Galilea, dando lugar a la conformación de algunas pequeñas comunidades de carácter rural. Pero el grupo más numeroso se concentró en la ciudad de Tiberíades, que fue revitalizada en un ambiente de marcado mesianismo, bajo la dirección de una acaudalada familia de judíos de origen portugués, los Nasí, quienes lograron hacerse con el favor de las autoridades otomanas. Su proyecto de reconstrucción de Tiberíades, para el que contaron con la colaboración de numerosos artesanos sefardíes, fue dirigido por don Yosef Nasí Mendes (c^a 1524-1579) y su tía doña Gracia Nasí. Don Yosef nació judeoconverso en Portugal, y en 1537 acompañó a su tía doña Gracia a Amberes, donde permanecieron hasta 1545, año en el que se trasladaron a Venecia; en el año 1553 se establecieron en Estambul, donde don Yosef se convirtió al judaísmo y contrajo matrimonio con Reyna, hija de doña Gracia. De la importancia de estos personajes da buena idea el hecho de que la autorización del dux de Venecia para que pudieran abandonar el ducado fue otorgada a petición del sultán otomano Selim II, quien en 1556 concedió a don Yosef el título de duque de Naxos y de las Cícladas. Don Yosef alcanzó una considerable influencia en la corte otomana, de forma que con frecuencia los embajadores de estados europeos recurrían a él como mediador ante el sultán⁵³.

En 1560, con la aquiescencia del sultán y de las autoridades otomanas, don Yosef y doña Gracia arrendaron del gobernador de Damasco la ciudad de Tiberíades y siete aldeas de sus alrededores, por una cuantía de mil piezas de oro anuales, con el fin de promover su repoblación con judíos. Era una comarca especial-

⁵¹ Carlos del VALLE RODRIGUEZ, *El mundo judío*, pág. 61.

⁵² Asamblea de 71 ancianos que actuaban como la corte y la asamblea legislativa supremas judías durante el período rabínico. Dejó de actuar antes del siglo iv d.C.

⁵³ H. H. BEN SASSON, *Op. cit.*, págs. 746-747 y 772-773.

mente apta para el cultivo de la caña de azúcar, así como del árbol de morera, lo que propiciaría un considerable desarrollo de la manufactura de la seda. Asimismo, don Yosef impulsó la restauración de los antiguos baños de la ciudad, que se abastecían de las fuentes de agua caliente ubicadas en las proximidades del lago de Tiberíades, con la idea de atraer a un importante número de visitantes no sólo judíos, sino también musulmanes y cristianos.

Con el fin de proceder a la repoblación de Tiberíades, don Yosef escribió a los dirigentes de las principales comunidades hebreas del ámbito mediterráneo, principalmente de la península Itálica, reclamando el envío de pobladores, en particular de artesanos. Para su traslado a Galilea, don Yosef contrató varios buques y compró grandes cantidades de alimentos en Venecia y Ancona. El capítulo 187 del *Emeq ha-Bakha* (= El Valle del Llanto), una crónica hebrea del siglo XVI de la que es autor el judío de origen español Yosef ha-Kohén (1496-1577), está dedicado íntegramente a narrar la experiencia de restauración de Tiberíades⁵⁴.

El proyecto de don Yosef Nasí combinaba el impulso repoblador y colonizador con unos indudables anhelos mesiánicos, de forma que se promovía el establecimiento de una colonia judía en la tierra en la que, según la tradición judía, tendría lugar la venida del Mesías y la redención de Israel. Como es fácil deducir de algunas referencias de autores de fines del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, como David Kaufmann (1852-1899)⁵⁵, el naciente sionismo de esa época, que aspiraba a hacer de Palestina la patria judía, recordaba aún con nostalgia el proyecto colonizador de Tiberíades, utilizándolo como argumento de su acción política.

En definitiva, la empresa fue dirigida por algunas poderosas y acaudaladas familias judías italianas, si bien muchas de ellas de origen español, y fue llevada a cabo con numerosos artesanos, también en su mayor parte sefardíes, quienes impulsaron el desarrollo de una artesanía sedera y textil, para lo que se procedió a la construcción de numerosas plantaciones para la cría de gusanos de seda y a la importación de lana de tipo merino de origen castellano.

A la muerte de don Yosef Nasí, en 1579, la empresa fue proseguida por Shelomoh Abenaes, duque de Mitilene, otro destacado cortesano judío de Estambul, originario también de la península Ibérica.

Pero tanto Safed como Tiberíades entraron en una grave crisis económica, espiritual y cultural a fines del siglo XVI, lo que motivó el traslado de muchos de sus pobladores a ciudades de Turquía y de Egipto; por este motivo, Jerusalén volvió a ser a lo largo del siglo XVII el centro más importante del judaísmo palestino⁵⁶.

⁵⁴ Una excelente edición de esta crónica en: YOSEF HA-KOHEN, *El Valle del Llanto (Emeq ha-Bakha). Crónica hebrea del siglo XVI*. Introducción, traducción y notas por Pilar León Tello. Barcelona. Riopiedras Ediciones, 1989 (capítulo 187, págs. 164-165).

⁵⁵ Graduado por el seminario judío alemán de Breslau, fue uno de los primeros maestros de la escuela rabínica de Budapest, y una de las más destacadas figuras de la intelectualidad judía en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX.

⁵⁶ Jacob BARNAI, «Los sefardíes en el Imperio Otomano (siglos XV-XIX)», pág. 113.

Pese al fracaso de la empresa, la reconstrucción de Safed y Tiberíades supuso una restauración transitoria de la actividad económica, de la creación intelectual y del sentimiento religioso judío en Tierra Santa, que serviría de modelo y de fundamento para proyectos posteriores.

5. CONCLUSIÓN: LA EMIGRACIÓN JUDÍA A PALESTINA EN LOS SIGLOS XVII AL XIX

En el siglo XVII las condiciones de vida se hicieron especialmente difíciles en Palestina, lo que influyó en un estancamiento demográfico de la población hebrea, al disminuir la inmigración⁵⁷. A mediados de esta centuria podían ser unos quince mil los judíos que residían en Palestina, y de ellos algo más de la cuarta parte lo hacían en Jerusalén; por entonces, la comunidad hebrea de Safed había visto reducidos drásticamente sus efectivos demográficos, y la ciudad de Tiberíades se encontraba totalmente asolada a causa de la crisis económica provocada por los enfrentamientos entre las tribus autóctonas, y su comunidad hebrea había emigrado en su práctica totalidad⁵⁸.

Durante todo el siglo XVII el peso sustancial del judaísmo palestino siguió correspondiendo a los sefardíes de origen español, llegados en su mayor parte desde Turquía y los Balcanes, y que habían logrado hacerse con el control de las comunidades ciudadanas por su mayor preparación intelectual y religiosa. Sólo algunas comunidades, en particular las establecidas en distintas aldeas de Galilea, mantuvieron el carácter arabizante previo a la inmigración sefardí.

En esta misma centuria, y debido a las crecientes dificultades económicas que conocieron las comunidades hebreas palestinas, se ensayó un sistema de subsistencia basado en las aportaciones realizadas por las comunidades judías de la Diáspora (más tarde conocido como *haluqqah*), y que serviría de modelo para proyectos posteriores en el tiempo⁵⁹.

Desde el siglo XVIII se constata una creciente inmigración de judíos ashkenazíes, procedentes de la Europa central y oriental, que daría lugar a una alteración sustancial en el poblamiento hebreo en Palestina, que hasta entonces había sido mayoritariamente sefardí. Como había sucedido en el siglo XVII con las inmigraciones de inspiración sabbetiana, la mayor parte de los movimientos migratorios del siglo XVIII se hicieron también bajo el signo del mesianismo⁶⁰. Pero, en cualquier

⁵⁷ Únicamente es de reseñar la llegada a Palestina, en la segunda mitad de esta centuria, de diversos grupos de judíos, en su mayor parte procedentes de Turquía, y que eran seguidores de Sabbetay Sebi (1626-1676), un erudito originario de la ciudad turca de Esmirna, quien se dedicó al estudio talmúdico y cabalístico. En 1665 fue proclamado mesías por Natán de Gaza, lo que dio lugar a un importantísimo rebrote del fervor mesiánico. En 1666 fue apresado en Estambul, y se convirtió al islamismo para salvar su vida, lo que produjo una honda conmoción entre sus seguidores, algunos de los cuales, pese a todo, siguieron proclamándolo como mesías.

⁵⁸ Jacob BARNAI, *Op. cit.*, pág. 139.

⁵⁹ Jacob BARNAI, *Op. cit.*, pág. 140.

⁶⁰ Jacob BARNAI, *Op. cit.*, págs. 140-141.

caso, no fueron numéricamente significativos. Sólo desde comienzos del siglo xx, tras la constitución del movimiento sionista en 1897⁶¹, un número cada vez mayor de judíos europeos comenzó a emigrar a Palestina, contando con el respaldo económico del movimiento sionista norteamericano y de algunos judíos filántropos ingleses, como sir Mosheh Montefiore o el barón Edmond de Rothschild. Desde entonces, la migración judía adquirió también unos tintes más políticos y nacionalistas que los propiamente religiosos y mesiánicos que hasta entonces la habían caracterizado. Pero esto constituye ya parte de otro tema, también de indudable interés, pues sus consecuencias las vivimos todavía en la actualidad, pero que se aleja ya de la cuestión concreta que nos ocupaba.

⁶¹ Se considera fundador del sionismo político a Theodor Herzl (1869-1904), escritor y periodista austriaco nacido en Budapest, quien combatió la asimilación judía en Europa y promovió la constitución de una patria judía en Palestina. En 1897 convocó en Basilea el primer congreso sionista, en el que se acordó la creación de la Organización Sionista Mundial, de la que fue elegido su primer presidente; desde este momento desplegó una intensa actividad política encaminada a la creación de un Estado judío en Palestina, para lo que entabló negociaciones con los principales líderes mundiales.