

# Espacios de libertad en el judaísmo rabínico clásico

José Ramón AYASO MARTÍNEZ

Universidad de Granada  
jayaso@ugr.es

## 1. Tolerar, soportar, sufrir la diferencia

Los grupos humanos se conciben organizados en sociedades uniformes, homogéneas, formadas por iguales, por gentes que mantienen lazos de parentesco (poco importa que sean reales o ficticios) o que comparten los mismos dioses, lengua y cultura. No se suele contemplar la diferencia, no entra en las previsiones ideales. En la uniformidad se fundamenta la concordia. La diferencia, por el contrario, es un problema, una temida fuente de conflictos, un accidente que se debe solucionar de manera rápida y efectiva. Quizás la convivencia armoniosa sólo sea posible entre semejantes: de hecho, los seres humanos tendemos a vernos reflejados en la gente con la que nos relacionamos (afinidades, gustos, etc.). Pero la realidad suele seguir un camino diferente al de nuestros deseos y expectativas, y es siempre más compleja que nuestras construcciones teóricas.

Históricamente se ha impuesto el pragmatismo, permitiéndose la presencia de los otros *bajo ciertas condiciones*, que se pueden resumir en segregación, discriminación y carácter temporal de su estancia. A los diferentes, extranjeros y/o infieles no se les deja otra opción que acatar lo que tan graciosamente se les otorga, y que se les puede quitar de la misma manera caprichosa y arbitraria. Por tanto, la situación resultante ha sido siempre inestable, por asimétrica. Con demasiada frecuencia se ha visto quebrada la paz social, aunque no siempre con la misma intensidad. No todo es violencia sísmica o cataclísmica: hay otros tipos de violencia más sutiles (de eso saben mucho los judíos). El propio término tolerancia tiene esa carga conflictiva, violenta, pues tolerar es «sufrir, llevar con paciencia» y también «dissimular, o permitir algunas cosas, que no son lícitas, sin castigo del delincente; pero sin dispensarlas expresamente» (R.A.E., *Diccionario de Autoridades*). Creo, por tanto, que es preferible abandonar el término *convivencia* (que implica una intimidad que no ha sido la norma) y utilizar el de *coexistencia*, mucho menos ambicioso, pero más realista.

En estos días se habla continuamente de tolerancia sin tener una idea clara de lo que es o lo que debe ser, y lo que requiere la verdadera tolerancia. De la misma manera, se ensalza el diálogo, otro concepto «políticamente correcto», olvidándose de que lo verdaderamente importante es indicar con claridad los requisitos para que

éste sea efectivo, viable, como nos recuerda Fernando Savater en un reciente artículo de opinión (“El mito del diálogo”. *El País*, 29 de enero de 2007). También se mira al pasado, y se mitifican con nostalgia ciertos momentos señeros que aparecen como paraísos perdidos. Cuando se profundiza en su historia, esos supuestos paraísos van perdiendo brillantéz y luminosidad, adquieren tonalidades más oscuras. La Historia tiene esa virtud: no hay ni Bien ni Mal absolutos. Mitos como el de al-Andalus (o de la tan manida España de las Tres Culturas) son, sin duda, mitos necesarios, cumplen una función positiva entre la ciudadanía a pesar de su falsedad (¿o es precisamente gracias a ella?), pero se abusa de esos mitos como se abusa de otros productos de consumo masivo. Y ahí hay que tener mucho cuidado, y no sobrepasar cierto límite.

Para que el término tolerancia no se desgaste como un canto rodado hay que utilizarlo con absoluta precisión. La verdadera tolerancia es un concepto muy reciente, es una virtud ética y política que es hija de la Modernidad europea. Toda tolerancia anterior no es tolerancia. A falta de otro término mejor, se debería hablar de *falsa tolerancia*, o de tolerancia antigua o religiosa. Quizás la expresión *tolerancia religiosa* sea la más adecuada, porque es la verdad religiosa la que establece una situación de absoluta asimetría entre las partes. La verdadera tolerancia no tiene nada que ver con la religión ni con los sacerdotes. Se apoya en una certeza epistemológica y en una certeza moral: en que no hay verdad absoluta y en el respeto a las personas, el imperativo moral por excelencia. Una tolerancia que exige reciprocidad y que establece unos límites que no se pueden traspasar. Creo que los valores de la Modernidad son todavía válidos a pesar de que nuestras sociedades están evolucionando hacia las incertidumbres de una *Nueva Edad Media*, en la que van a tener que coexistir comunidades cuya situación es completamente asimétrica. Esa asimetría va a hacer muy difícil, si no imposible, que se produzca la reciprocidad que exige la verdadera tolerancia. Debemos, por tanto, repensar nuestras sociedades, aplicar otros modelos híbridos e intentar ganar tiempo, hacer que el tiempo corra a favor de la solución menos conflictiva. El profesor Francisco Márquez Villanueva reivindica desde hace años el *modelo del mudejarismo hispano* frente a otros modelos más ominosos, en los que primaron la violencia y el fanatismo. Tiene muchas razones para ensalzarlo, sin duda. Pero también hay muchas razones para denostarlo, en especial cuando se ve desde el punto de vista de las minorías «protegidas».

Hace poco más de cuarenta años, en la portada de la revista *Time* se preguntaba si Dios estaba muerto (*Is God Dead?* *Time*, 8 de abril de 1966). Hoy el Dios que se creía muerto no lo está, goza de una excelente salud y ha vuelto con fuerza a la política. Nuestras sociedades se están convirtiendo en sociedades multiculturales en las que conviven no tres culturas sino ochenta mundos, setenta lenguas. En estos tiempos de perplejidad, la reflexión histórica tiene mucho que decir ante los retos de la ciudadanía compleja. El caso de los judíos y el Judaísmo es especialmente interesante por la multitud de lecturas que permite. En el presente trabajo sólo voy a exponer algunas ideas generales (y provisionales).

## 2. Disidencia(s) en el Judaísmo Rabínico Clásico

En el *Tratado teológico-político* (capítulos XVII-XVIII), Baruj Spinoza se detiene a analizar el Estado que los hebreos, liberados del odioso yugo egipcio, fundaron bajo la tutela de Moisés: sus peculiaridades, sus logros y fracasos, su evolución y las causas de su desaparición. En aquellos tiempos de gloria sólo Dios gobernaba sobre los hebreos, los enemigos del Estado eran enemigos de Dios, los derechos del Estado eran derechos y mandatos de Dios, quien faltaba a la religión dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo, etc. En suma, era una teocracia pura, perfecta, llamada a ser eterna, pero que desapareció con la destrucción del Primer Templo. Una vez desaparecido sólo queda el recurso al recuerdo, a la nostalgia, pues su absoluta singularidad lo hace irrepetible: ésa es la principal enseñanza que se extrae de la reflexión histórica. Para Spinoza ni era posible volverlo a poner en práctica ni aconsejable hacerlo, pues sólo podría ser útil «a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás».

Spinoza sabía muy bien de lo que hablada. Hijo temprano de la Modernidad judía, fruto sin duda demasiado precoz, en el trasfondo de sus palabras están los problemas que tuvo con las autoridades de la comunidad sefardí de Amsterdam, que terminaron por excomulgarlo como a otros miembros hetedoxos de la *Nação* (la Nación española y postuguesa de Amsterdam): Uriel da Costa, Juan de Prado. La «teocracia» judía no había, pues, desaparecido del todo sino que, en cierta manera, había pervivido en el gobierno de las aljamas judías de la Edad Media: la intolerancia en el interior fue la respuesta a la opresión de la sociedad circundante dominada bien por el Cristianismo, bien por el Islam. Pero en tiempos antiguos la situación era muy diferente. En la Antigüedad clásica los judíos se beneficiaron de un ambiente más abierto en el que ellos no eran los únicos elementos extraños, ni estaban estigmatizados como lo estuvieron en tiempos posteriores en la Europa cristiana. Hay una evidente interacción entre la comunidad judía y la sociedad circundante. Pero volvamos a Palestina y al Judaísmo Rabínico.

En el Rabinismo Clásico, que nace tras el Desastre del año 70 d.C., *los reveses políticos y militares salvaron al Judaísmo de sí mismo*: evitaron los excesos a los que puede llegar una mezcla tan explosiva, contradictoria y conflictiva como es el monoteísmo étnico, sólo superado en violencia por el monoteísmo universalista. Esa historia adversa, difícil y dramática tuvo otra consecuencia: ha ido manteniendo al Judaísmo dentro de una aureola de pureza e inocencia de la que no ha salido hasta tiempos muy recientes, y lo ha hecho de momento sólo de manera muy tímida. Me temo que la memoria victimista sea la causa de que el Judaísmo no haya reflexionado suficientemente sobre la tolerancia. Resulta significativo que no se le dedique una entrada especial en las obras básicas de referencia, enciclopedias y diccionarios. Tampoco he encontrado la entrada «fundamentalismo». Por lo visto, el Mal siempre

está fuera. Pero esto es sólo una sospecha que no debería expresar en este momento porque requiere una mayor profundización. El final de la Primera Guerra Judía (66-70 d.C.) supuso el final de una época. El pueblo judío se tuvo que acostumbrar a vivir con tres ausencias importantes: *sin un Estado, sin una Tierra* y, lo que es más grave, *sin el Templo y su sacerdocio*. El Estado no era tan importante: Judea había estado bajo dominio extranjero desde que Nabucodonosor conquistara el reino de Judá y, vistas las malas experiencias tenidas con asmoneos y herodianos, era preferible una potencia extranjera, cuyo modelo ideal eran los persas («ruega por la paz del Reino, puesto que si no existiera su temor cada uno comería vivo a su compañero» MAbot III, 2). En cuanto a la Tierra, los judíos siguieron siendo numerosos en Siria-Palestina, un territorio muy complejo y diverso, pero ya no era posible mantenerse completamente aislados. La ausencia más traumática fue la del Templo.

El período persa, helenístico y romano, que en la historiografía judía recibe el nombre de período del Segundo Templo, estuvo dominado, a pesar de reyes impíos y grupos sectarios refugiados en el desierto, por los sacerdotes de Jerusalén, cuyo progresivo desprestigio no puso en serio peligro su posición central de poder. El Templo era el centro de la vida judía en Palestina y en la Diáspora. Es muy ilustrativa la imagen que utiliza Filón de Alejandría cuando describe la situación de la dispersión judía en el siglo primero de la Era: los judíos han establecido colonias por toda la ecumene que miran continuamente hacia su metrópoli, Jerusalén y el Templo. Por todo esto, obviamente, la destrucción del Templo fue la pérdida más dura y la que permitió un cambio que se venía madurando desde tiempo atrás. Del templo y sus sacrificios se pasó a la Ley, a la sinagoga y a la escuela, a la oración y al estudio. Flavio Josefo, testigo privilegiado de los acontecimientos de la Palestina del siglo I d.C., no lo vio, no se dio cuenta que iba a ser el último de su estirpe y que nada iba a ser igual a partir de entonces, y nos describe en sus obras un mundo que sólo existe en su memoria y que nos llega con el filtro de su mirada nostálgica.

La reconstrucción del Judaísmo va a tener tres pilares: la Ley, los Sabios y el Patriarcado. Los criterios del nuevo grupo dirigente se fueron imponiendo paulatinamente, y sin duda encontraron oposición. El fracaso de la revuelta de Bar Kojba (132-135 d.C.) fue determinante para la evolución posterior del Judaísmo.

*La Ley y el príncipe de Salina.* El judaísmo de los rabinos, heredero del judaísmo de escribas y fariseos, no es propiamente una religión, en el sentido en el que lo son Cristianismo e Islam; es más bien una forma de vida centrada en la Ley, en su estudio y en su cumplimiento hasta en los más mínimos detalles, en especial los temas relativos a la pureza. Pero también es algo más complejo y rico que un estricto (y gris) legalismo, como se le suele presentar de manera popular. Es frecuente en estos días de globalización informativa encontrarse noticias relativas a alguno de los aspectos más estrafalarios de la *halajá* judía, que constituyen una cantera inagotable para las secciones más ligeras de la prensa escrita y otros medios de comunicación.

Con el Santuario único en ruinas, el Judaísmo se convierte en una *religión mueble*, nómada, capaz de adaptarse a todo tipo de condiciones y avatares. Y enormemente *flexible*, un rasgo en el que no se suele insistir y que, en mi opinión, es su característica más sobresaliente. Porque la Ley es doble, Escrita y Oral, lo que constituye un feliz y fructífero descubrimiento. Con la doble *Torah* el Judaísmo cambia negando el cambio. La asunción de la doble *Torah* es la respuesta a un período convulso plagado de falsos profetas y mesías fracasados (como Teudas, Judas el Galileo y Jesús de Nazaret, a los que se refiere Gamaliel el Viejo en *Hechos de los Apóstoles* 5, pp. 34ss.): la Ley es inmutable, eterna. ¡Es probable que ni siquiera el Mesías pueda derogarla! La Ley Oral, desarrollo y ampliación de la Ley Escrita, no es reconocida como tal, sino que se la considera tan antigua como la Escrita, con la que está indisolublemente unida. El inicio del tratado *Abot* de la *Misná* lo expresa claramente: «Moisés recibió la Ley en el Sinaí y la transmitió a Josué. Josué a los ancianos. Los ancianos a los profetas. Los profetas a los miembros de Gran Asamblea,...» (MAbot I, 1). Cuando la Ley Oral es recogida por escrito en el corpus talmúdico se le supone un largo camino recorrido, una ininterrumpida cadena de transmisión (*shalshélet ha-qabbalah*) que desde el Sinaí llega hasta los sabios.

En el *Gatopardo*, la célebre novela de Giuseppe di Lampedusa, el príncipe siciliano Fabrizio de Salina, después del triunfo de las tropas garibaldinas y el final del reino borbónico de las Dos Sicilias, animaba a su joven pupilo a hacer carrera en la corte de los Saboya para que su linaje siguiera estando entre la clase dirigente de la nueva Italia. Es decir, le animaba a cambiar para que todo siguiera igual. En el caso del Judaísmo rabínico se puede dar la vuelta a la célebre frase y decir que los sabios negaron oficialmente cualquier tipo de cambio, por pequeño que fuera, para que las cosas no siguieran igual y pudieran adaptarse a un futuro todavía incierto.

*Hillel y Shamay*. El estudio de la *Torah* es la actividad más elevada a la que puede dedicarse un judío. Todo el mundo puede aspirar a ello: basta con que busque un maestro que lo instruya, convirtiéndose en un nuevo eslabón de la cadena. Los maestros son muchos y están repartidos por Palestina y Babilonia. No constituyen una casta ni el estudio de la Ley se puede considerar un oficio remunerado. Está expresamente prohibido enriquecerse con la Ley, siendo bueno acompañar el estudio con una profesión temporal. El sabio, por tanto, es algo completamente opuesto al sacerdote. La vieja aristocracia sacerdotal estaba formada por un selecto grupo de linajes celosos de sus privilegios. Como grupo aparte y especial, los sacerdotes se regían por un código propio y se sometían a unos estrictos controles de pureza. El orgullo sacerdotal no desapareció tras la destrucción del Templo: el prestigio de ser de linaje real o sacerdotal fue el recurso tradicional de las grandes familias aristocráticas que dirigieron con mano firme las comunidades judías medievales. Y sigue funcionando como elemento de prestigio en nuestros días. De vez en cuando, en la sección de noticias insólitas, aparece en los periódicos alguna información al respecto: como el caso de un rabino que despegó del aeropuerto Ben Gurion de Lod ais-

lado dentro de una bolsa hermética. El avión en su despegue sobrevolaba un cementerio y no quería impurificarse. Otros casos plantean dramas personales, como el juez o fiscal, no recuerdo bien, que conociera el escritor judío estadounidense y premio Nóbel Saul Bellow durante su estancia en Jerusalén, al que, por su condición de *kohen* (sacerdote), la *halajá* no le permitía casarse con una mujer divorciada.

Pero el mundo de la aristocracia sacerdotal es un mundo fosilizado, muerto. Es el mundo de un ayer no negado pero tampoco necesario. Gentes inertes que viven en un mundo congelado. Como los gases nobles de Primo Levi en su *Sistema periódico*. El nuevo grupo dirigente es un *grupo abierto*, en el que sigue habiendo individuos de origen sacerdotal pero en el que van incorporándose otros de origen más humilde, hombres nuevos que se han hecho a sí mismos y que se convierten, como rabí Aquiba, en algunos de los sabios más respetados de su generación. El prestigio no les viene necesariamente de la estirpe, sino de su conocimiento de la Ley y de su capacidad para resolver los problemas que su cumplimiento planteaba en la vida cotidiana. Es un grupo heterogéneo, formado por gentes de muy diferente procedencia y sin estructuras jerárquicas estables, lo que permite una mayor diversidad de opiniones, como se aprecia claramente en las obras de la literatura rabínica. El gran legado de las generaciones de sabios (*hajamim*, *talmidey hajamim*) fue el corpus de la Ley Oral, *Misná* y *Talmud*, unas obras que más que solucionar un problema te plantean otros nuevos, por la diversidad de opiniones que recogen a pesar de la labor editorial, lo que supuso sin duda una importante criba.

Hillel, el babilonio, discípulo de Semaya y Abtalión, y Shamay fueron los dos sabios fariseos más famosos e influyentes de época herodiana. De Hillel se alaba su humildad, su actitud receptiva hacia los prosélitos y su compasión al juzgar los errores del pueblo llano, los menos instruidos, que en las fuentes rabínicas se denominan *am ha-aretz*, la «gente del país». Sus escuelas ejemplifican las dos opciones básicas de abordar y solucionar una cuestión haláquica: la más moderada y la más estricta, aunque a veces se intercambian los papeles, como se puede ver en el tratado *Eduyot* (Testimonios) de la *Misná*. Lo interesante, y que quería resaltar aquí, es que ambas escuelas forman un tándem similar al de la doble Ley.

*¿Un patriarca de la casa de David?* La institución oficial del Judaísmo palestinese ante el poder romano y los judíos de Palestina y la Diáspora fue el patriarcado. Pero el patriarca, *nasí* en hebreo, que era el título del presidente del sanedrín antes de la destrucción del Templo, no llegó a tener el poder necesario para ejercer de autoridad central indiscutible en el Judaísmo palestinese. Si duda, lo intentó, pero sólo lo logró de manera excepcional: cuando el puesto de patriarca fue ocupado por un miembro destacado de la dinastía, como Yehudá ha-Nasí, Rabí, quien junto al prestigio de su familia gozó de enorme respeto por sus dotes intelectuales. A él se atribuye, precisamente, la edición de la *Misná*, la primera recopilación de la Ley Oral, una obra de complejo proceso de formación hasta su definitiva canonización a mediados del siglo III d.C. Las relaciones entre el patriarcado y los sabios fueron, por lo gene-

ral, tensas, y éstos no ocultaban su desagrado ante las pretensiones dinásticas de la familia Gamaliel, que llegó incluso a proclamar que su linaje entroncaba con el del rey David. En los textos se recogen algunos dichos o anécdotas en los que se ironiza sobre esa más que dudosa y espúrea genealogía. En fin, no parece que se produjera una grave crisis cuando el Imperio, ya oficialmente cristiano, abolió el cargo.

En la consolidación de la institución del patriarcado tuvo un papel fundamental un factor externo: la importante labor de intermediación que la familia Gamaliel desarrolló después de la destrucción del Templo. Como otras influyentes familias de las aristocracias provinciales del Imperio, su labor benefactora, evergética, le granjeó el favor de las autoridades del Imperio y le ayudó a crear una amplia red de relaciones clientelares entre los judíos de Palestina. La suya fue una labor privada e independiente, que tuvo a la larga su recompensa: el reconocimiento oficial de la institución en tiempos de los Antoninos. Roma encontró por fin un interlocutor en los asuntos judíos, y los judíos alguien que podía intervenir directamente ante las más altas magistraturas del Imperio. En la literatura rabínica hay un buen número de relatos que nos presentan a los sabios viajando a Roma o entrevistándose con el mismísimo emperador. Aunque no sean históricamente fiables, no hay duda de que estos cuentos reflejan la realidad de unos usos y prácticas en los que era necesario el concurso de la influyente familia Gamaliel, una familia que unía el prestigio de la antigua aristocracia sacerdotal de Jerusalén, con la que emparentó en época herodiana, y los valores que representaban los Sabios, pues era la familia de Hillel, y entre sus miembros estuvieron destacados protagonistas de la vida judía de los primeros siglos de la Era. Como Gamaliel el Viejo, nieto de Hillel, mencionado en Hechos de los Apóstoles; Simeón ben Gamaliel I, enemigo de Josefo, que murió durante el asedio de Jerusalén por los romanos, probablemente a manos de los grupos más radicales; Gamaliel II, o Rabbán Gamaliel de Yabneh, que, junto a Yohanán ben Zakkay, tuvo un importante protagonismo en la reconstrucción de la vida judía tras el desastre del 70 d.C.; Simeón ben Gamaliel II, que se instaló en Galilea tras la revuelta de Bar Kojba, y finalmente Yehudá ha Nasí (segunda mitad del siglo II y principios del siglo III), con el que se asienta definitivamente la institución del patriarcado.

Una Ley Doble, Escrita y Oral, Vieja y Nueva a la vez. Un heterogéneo grupo dirigente de sabios, que ejercen su labor independiente con sus discípulos. Una institución central como la del patriarcado, reconocida por Roma, pero con un limitado poder real, siempre en entredicho, dependiendo de la personalidad del *nasí*. Son los tres componentes básicos del Judaísmo Rabínico Clásico. De todo esto se desprende una imagen de un Judaísmo diverso y complejo. En las obras de la literatura rabínica, a pesar de una labor editorial tendente a dulcificar las tensiones y los problemas, quedan indicios más que suficientes de esa riqueza de puntos de vista, divergencias y disidencias de todo tipo: entre el pueblo inculto y los sabios, entre escuelas o corrientes de sabios, entre los sabios y el patriarcado.

Creo que fue Alejandro Díez Macho quien afirmaba que el Judaísmo no era propiamente una ortodoxia sino una ortopraxis, porque era más importante lo que se

hacía que lo que se pensaba o se creía. Las creencias son importantes, pero para asegurar la supervivencia del pueblo (el elemento étnico se impone siempre sobre el puramente religioso), se desvía la mirada del *Más Allá*, evitando posibles conflictos, se permite una gran libertad de pensamiento en el ámbito privado y, mientras no llega la tan deseada redención, el Judaísmo rabínico dedica todos sus esfuerzos al *Más Acá*, a los pequeños problemas cotidianos, a las miserias de la vida diaria. Se podría afirmar, retomando la afirmación de Díez Macho, que el Judaísmo Rabínico Clásico es una «ortopraxis de *banda ancha*», que acepta un cierto grado de heterodoxia, de disidencia. Los márgenes son tan amplios que permiten la existencia de corrientes más o menos subterráneas que se mueven en los límites sin traspasarlos: corrientes místicas, apocalípticas, esotéricas, que enriquecen y complementan al judaísmo legalista de escribas y fariseos, como afirma Gershom Scholem en *Las grandes tendencias de la mística judía* (Madrid, Siruela, 1996).

### 3. Espacios y tiempos de libertad en la ciudad pagana

La cuestión de la violencia en las sociedades pluri- o multiculturales es bastante compleja, y su estudio se presta a muy diferentes puntos de vista. Frente a las interpretaciones tradicionales que asociaban la violencia al pueblo llano, al populacho, a los elementos marginales, últimamente se reivindica con más fuerza la tolerancia de la cultura popular, una cultura que es difícil de rastrear porque se transmite oralmente. Incluso se puede enfocar desde una perspectiva de género. Las posibilidades son múltiples, y es bueno que así sea. Por otro lado, existen, ciertamente, datos para construir imágenes más amables del pasado, aquellas que insisten en la coexistencia pacífica entre individuos concretos de distintas comunidades o credos, porque la vida siempre se impone a los prejuicios y no respeta barreras. Sin embargo, creo que todos estos datos y enfoques no invalidan una imagen general menos amable, más pesimista: la que nos presenta unas *sociedades estructuralmente violentas con los diferentes*. La violencia puede ser de muy diverso carácter y de intensidad variable, y a veces no es fácilmente apreciable, o sólo es visible a ojos del diferente. Expresiones, pequeños desplantes, agravios menores, barreras invisibles, etc. Hay toda una amplia gama de pequeñas heridas que desde el punto de vista de la sociedad mayoritaria son insignificantes, carecen de importancia, pero que son dolorosas para el o la que las sufre. Estas violencias son las que fundamentan, en nuestros días, las exigencias de un vocabulario políticamente correcto, por poner un ejemplo actual y cercano que muchas veces es tratado con excesiva ligereza en los medios de comunicación y que es objeto de chistes y chascarrillos en la calle. El conflicto, por tanto, no se reduce a la violencia sísmica: hay también una *violencia de baja intensidad*, cotidiana, rutinaria y constante que deja una fuerte impronta en las conductas de las minorías. Es necesario un cambio de perspectiva y adoptar la visión de los vencidos para que no se nos pasen desapercibidos algunos aspectos importantes en las relaciones intergrupales en las sociedades complejas.

Volviendo a la cuestión que nos interesa, la tolerancia religiosa en el mundo antiguo, quizás la violencia más intensa sea la que ejercen los monoteísmos universalistas y asimilacionistas, ya que no admiten o conciben una presencia extraña que no sea excepcional y transitoria. El destino final es la conversión. En lo único que puede haber duda es en el método a emplear para que los infieles reconozcan el Error en el que viven y la Verdad que se les ofrece: si basta una «invitación pacífica» (sic) o si hay que emprender acciones más contundentes. Los politeísmos son más tolerantes. No cabe duda alguna. Sus sociedades se nos presentan más abiertas, más dispuestas a admitir la diversidad, lo que de ninguna manera quiere decir que el panorama haya sido idílico. Las tendencias sincréticas tenían un límite. No valía todo. No daba igual todo. Un buen ejemplo son las conflictivas relaciones entre helenismo y judaísmo, los encuentros y desencuentros de Atenas y Jerusalén.

El Judaísmo, en el que históricamente ha primado más su exclusivismo étnico que el universalismo de su Dios, tiende a ser segregacionista. Desconoce la idea de misión (aunque admite un proselitismo pasivo, ser una especie de «luz entre las naciones»). Al extranjero (*ger*) se le concede un espacio bajo ciertas condiciones y, si éstas se respetan, la situación de alteridad puede matener, en teoría, indefinidamente. El tratado que los israelitas hacen con los gabaonitas en *Josué* 9 nos puede servir de modelo: aunque los de Gabaón consiguieron el pacto mediante un engaño, se les repetó la vida y, como el autor deuteronomista comenta al final del relato, «Josué los puso como leñadores y aguadores de la comunidad y del altar de Yahvé hasta el día de hoy» (Jos 9,27). Los judíos esperan que se les trate de igual manera y se les conceda un sitio donde poder vivir en paz bajo un poder extranjero.

En la ciudad helenística y romana los judíos tendrán que buscar su sitio, su espacio y sus tiempos. Primero en la Diáspora y después también en Palestina. Vamos a ver primero cómo la ciudad asumió a la población judía y sus creencias y, en segundo lugar, cómo los judíos trataron de encontrar resquicios en el espacio público que les permitieran desarrollar su actividad sin renunciar a su «estricto» monoteísmo.

Las dos comunidades judías mejor documentadas de la Antigüedad son las de Alejandría y Roma. Los judíos se organizaron en cada una de ellas de manera completamente diferente. En Alejandría los judíos tenían un status especial y formaban una ciudad dentro de la ciudad. Los judíos eran un pueblo (*ethnos*) y administraban sus asuntos de manera autónoma y pública. Este modelo se aplicó en otros lugares, por ejemplo en la Cirenaica, pero no debió ser el único para las comunidades judías del mundo helenístico. Por el contrario, en Roma, el judaísmo se beneficiaba de su condición de *religio licita*, y como tal los judíos podían celebrar sus ritos en el ámbito privado, siempre y cuando no alterasen el orden público. No gozaban de un status especial reconocido, sino que se organizaban siguiendo el modelo de las asociaciones convivales o funerarias, *collegia* y *sodalicia*. Como muestran las inscripciones de las catacumbas judías de Roma, las diferentes congregaciones, que se formaron a lo largo del tiempo por gentes de la misma procedencia o que vivían en una misma zona de la Urbe, tenían sus propios magistrados, celebraban sus reunio-

nes y banquetes, y cumplían una función benéfica, en especial en los ritos de enterramiento.

Este modelo privado de las comunidades judías occidentales, mucho más flexible y más apropiado para comunidades formadas por emigrantes, debió ser también muy común en el mundo helenístico, en especial en las ciudades de Asia Menor, donde hubo grandes comunidades judías en las que los prosélitos o gentes con un status intermedio constituían un grupo muy importante e influyente. Lorena Miralles, de la Universidad de Granada, ha estudiado en su tesis doctoral el *marzeaj* judío u oriental y el *thiasos* griego (Granada, 2005), dos instituciones muy antiguas que favorecieron la integración social de gentes de otras religiones. Ambas instituciones eran muy similares, se confundían pues tenían prácticas de sociabilidad muy semejantes: un grupo específico con un líder al frente, patronazgo divino, capacidad sincrética, organización económica, consumo de comida y bebida exquisitas, etc. Curiosamente, los disturbios antijudíos más violentos y sangrientos de la Antigüedad tuvieron lugar en Egipto y en Cirenaica, donde se había impuesto el otro modelo. En Alejandría los disturbios fueron endémicos, como muestra los testimonios contemporáneos de Filón (*Legatio ad Gaium*) y Flavio Josefo (*Contra Apión*), por citar sólo a los más conocidos. El malestar entre comunidades griega, judía y egipcia en el Egipto helenístico y romano culminó con las revueltas de los judíos en Egipto y Cirene durante la campaña pártica de Trajano. Con todo, no se puede hablar de un antisemitismo eterno que empieza en Elefantina y termina en nuestros días, como hace Ben Zion Netanyahu en su conocidísimo y polémico libro *Los orígenes de la Inquisición* (Barcelona, Crítica, 1999): sitúa los antecedentes históricos de la cuestión judía en el siglo V a.C., cuando se produjeron los ataques contra la colonia de soldados judíos que habían asentado los persas en Elefantina (Jeb), en el Alto Egipto, acontecimientos con los que se inicia «una reacción en cadena que estaba destinada a afectar para siempre a la historia del pueblo judío y, con ella, la de la humanidad». Sobra cualquier comentario.

Una vez visto el status al que se acogieron los judíos en la ciudad antigua, es el momento de analizar brevemente el problema desde otra perspectiva: *cómo transitaban por ese espacio cargado de simbolismo que es el espacio público de la polis*. En este segundo apartado creo que puede resultar interesante recurrir a los textos clásicos del Rabinismo. Abandonamos, pues, la Diáspora y nos centramos en Palestina. El caso del judaísmo palestino es un caso aparte, pues los judíos se vieron inmersos en un traumático proceso de alienación, de extrañamiento en su propia tierra, lo que justifica el rigorismo con el que aborda las relaciones «ideales» con los gentiles. En Palestina, en *Eretz Israel* (la Tierra de Israel), también acabó imponiéndose la polis. Primero por las llanuras y las vías de comunicación. Posteriormente por la montaña de Galilea, Samaría y Judea, con las fundaciones herodianas, flavias y antoninas. *Eretz Israel* era santa, pero no toda ella en igual proporción. Palestina, como tierra de paso, siempre fue una realidad multicultural. La santidad de la Tierra variaba, y los sabios establecieron unos círculos concéntricos

de santidad decreciente y que les obligaba de manera diferente, por ejemplo en el caso de la propiedad de la tierra, su venta o alquiler a los gentiles. Tras las dos guerras judías, el entorno santo de Jerusalén se desjudaizó. No era posible el compromiso. La extraordinaria santidad de la ciudad se oponía a ello. Pero la vida judía se mantuvo sin sobresaltos en Galilea. En Galilea y otras zonas de Siria-Palestina, aunque hubo un cierto proceso de ruralización, fue del todo imposible vivir de espaldas a la ciudad pagana. Los judíos de Palestina, que durante algún tiempo se habían mantenido al margen de la evolución general del Oriente romano, se vieron forzados a vivir en un ecosistema que no les era propio, pero que no era necesariamente hostil; o, mejor dicho, que no era hostil hasta el extremo de que les resultara insostenible. Se impuso, como en otros casos, el pragmatismo.

El Judaísmo es enormemente práctico, es su rasgo más sobresaliente, y piensa en términos espaciales. Para solucionar conflictos define espacios de memoria, espacios de olvido (perdón), espacios sagrados y profanos, puros e impuros. También espacios para la diferencia. En suma, espacios de excepción. Los define y los busca. Los otorga y los exige. En la *Misná* se dedica un tratado a la Idolatría (*Abodá Zará*, culto extraño). Está en el orden *Neziqín* (Daños y perjuicios), el cuarto de los seis órdenes o temas mayores en los que se estructura la *Misná*. En el orden *neziqín* se tratan las cuestiones relativas a lo que en la actualidad es el derecho civil (daños a las personas y propiedades, cuestiones monetarias y de préstamo, ventas y documentos) y derecho criminal, juramentos, testigos, etc. En el tratado *Abodá Zará* se recogen disposiciones sobre el trato con ídólatras, para evitar un contacto demasiado estrecho con ellos o con los ídolos, así como prescripciones para purificar objetos comprados a los gentiles. Si no nos dejamos llevar por la primera impresión, del contenido del tratado se desprende una evidente conclusión: que los contactos con los gentiles debían ser amplios y frecuentes, y que se producían de manera fluida en el marco de la ciudad, lugar de transacciones comerciales, pleitos y, sin duda, ocio. Como resultado de los casos concretos que se fueron planteando a los rabinos y a los que fueron dando solución, se mencionan productos o animales que se pueden vender a los gentiles, productos y animales que no se les debe comprar, etc. Todos los mencionados podían servir de ofrenda a sus dioses o se podían consumir después de serles ofrendados, como el vino de libación. Otros productos, la mayoría, no presentan problemas, aunque sean de origen gentil, como el atún de Hispania, por poner un ejemplo cercano, un salazón que es mencionado en el tratado *Shabbat* porque su proceso de preparación (remojo en agua) debía ser tenido en cuenta para no contravenir el descanso sabático (MShabbat XXII, 2). En suma, un curioso y aparentemente desordenado catálogo de actividades permitidas y prohibidas, con esa sensación de provisionalidad que tienen las obras rabínicas, siempre incompletas, llenas de excepciones o puntualizaciones de sabios de reconocido prestigio. La preocupación fundamental es la de evitar el contacto directo o indirecto con cualquier tipo de culto idolátrico. Y dentro de esta preocupación general, creo que la cuestión más interesante que se aborda es el uso del espacio público, un espacio definido por el

grupo dominante o mayoritario y que está dedicado a sus dioses. En suma, el problema que tienen todas las minorías de pasar de la casa a la plaza, de lo privado (propio y de sus dioses) a lo público (extraño y de otros dioses).

Voy a terminar con dos cuestiones relativas al uso del espacio público: las fiestas y los servicios o instalaciones de uso público.

1. Lo público se delimita no sólo espacial sino también temporalmente. Hay espacios y tiempos. Y los tiempos que requieren un especial cuidado son los de las fiestas de la ciudad.

Fiestas de los paganos son: «las calendas, las saturnales, el día de la victoria (de Actium), el día del aniversario de los reyes, el día del nacimiento y el día de la muerte» (MA.Z. I,3). Fiestas públicas en las que está prohibido «tener trato comercial con ellos, prestarles o recibir de ellos prestado, pagarles o hacerse pagar por ellos» (MA.Z. I,1), «tres días antes y, para otros, como Rabí Ismael, tres días después». Con las fiestas privadas hay, obviamente, menos restricciones: «El día del rasuramiento de la barba o del bucle, el día en que torna de un viaje marítimo, el día en que se sale de prisión o en que un pagano celebra un banquete de boda para su hijo, no está prohibido sino aquel día solo y con aquella persona sola» (M A.Z. I,3).

En Tosefta se introduce un elemento nuevo: aunque esté prohibido contacto con gentiles en los días de sus fiestas, si algún judío se cruza con ellos en su trabajo diario puede y debe saludarlos para que haya paz y buen entendimiento entre judíos y gentiles (Tos. A.Z. 1,1). En el talmud de Jerusalén se recoge una tradición tannaítica que viene a decir que judíos y gentiles, cuando viven juntos en una ciudad, contribuyen al bien común general, pues de las obras de caridad, beneficencia, cuidado de enfermos, enterramiento, etc. se benefician tanto judíos como gentiles. La paz, la concordia dentro de la ciudad aconsejan ser flexibles, pero hay que tener cuidado de traspasar un límite, como se ejemplifica en el diálogo posterior entre un excesivamente liberal R. Ami y R. Ba. El primero termina por reconocer el peligro de aplicar hasta sus últimas consecuencias el criterio de mantener la paz y las buenas relaciones con los paganos (TJ A.Z. 1,3).

2. En cuanto a los edificios públicos de la ciudad, espacios básicos de socialización, en el capítulo III de *Abodá Zará* se recoge una anécdota protagonizada por Rabbán Gamaliel II. Un gentil, Proclo el hijo del Filósofo (¿?) le preguntó por qué utilizaba el baño de Afrodita de Akko si su Ley era tan estricta con los cultos idolátricos. La respuesta que le dio Rabbán Gamaliel a la salida (pues no quiso tratar el tema dentro de las instalaciones termales) es muy curiosa. Afirmó que no tenía problemas en utilizar el baño público de Akko porque no consideraba que hubiera entrado en un dominio de la diosa: la diosa era posterior y secundaria, había sido puesta como ornamento a las instalaciones termales, y no al contrario. Además, siguió argumentando, el público que utilizaba las instalaciones no se comportaba ante la estatua con el decoro que requería: iban desnudos, orinaban, tenían poluciones. ¡¡La estatua misma estaba en la boca de la cloaca!! Concluía, por tanto, que no existía ningún problema en entrar y utilizar aquellos sitios en los que, aunque hubiera un

ídolo, sus creyentes no se comportaban como si estuviera realmente presente la divinidad (MAZ III, 4).

En el talmud de Jerusalén se discute por qué Gamaliel no le dio respuesta dentro del baño, una respuesta además que algunos consideran poco seria, sólo para quitárselo de encima, ya que en algunos cultos idolátricos, como el de Baal Peor, se exhibían los órganos sexuales y sus fieles orinaban y evacuaban en presencia del dios. En el talmud de Babilonia, R. Hama defiende los argumentos de Rabbán Gamaliel frente a las objeciones de otros sabios, que los consideran falaces (TB A.Z. 44b). Con todo, la conclusión de esta pequeña anécdota, que no queda claro si es del propio Gamaliel o del editor de la Misná, es muy sencilla y enormemente práctica: lo que se trata como un dios está prohibido, pero lo que no se trata con el respeto debido a un dios está permitido.

El espacio público es un lugar de encuentro y de uso conjunto, pese a los prejuicios de unos y otros. Las relaciones con los gentiles son obligadas y necesarias. Las prohibiciones cada vez más amplias y complicadas deben pasar por el tamiz del sentido común y del deseo de mantener la paz social. Algo así como la humildad, paciencia, amor al prójimo y deseo de paz que exhibió durante su vida el gran maestro Hillel, que éste, en palabras de E. Urbach, supo conjugar con el rigor de sus convicciones éticas y religiosas. Por último, la respuesta de Gamaliel pudo ser una respuesta ligera. Quizás me gusta por eso. Se le puede hacer una lectura actual, y es que el humor, la ironía te abre una vía de conciliación y de paso, y es la única arma eficiente frente a unos textos sagrados que, como aparecía en un chiste de El Roto, escribe Dios pero interpreta el Diablo.