

Capítulo 27. La emancipación moderna

Los judíos religiosos • La asimilación judía al cristianismo durante el siglo 19 • La *haskalá* de los *masquelim* • Dos movimientos sionistas • El judaísmo reformista • ¿Los nuevos colores del shabetaísmo?

...[L]os judíos alemanes habían adoptado los prejuicios de la sociedad alemana que los rodeaba... [y] la hostilidad muy particular que sentían los alemanes hacía los judíos del Este [europeo]..., abrazando la esperanza de que si metían distancia entre ellos mismos y aquellos odiados judíos, reducirían la hostilidad contra sus comunidades [judías alemanas].

—Kenneth Levin, *El Síndrome de Oslo: Delusiones de un Pueblo Sitiado* (2005:53)

En 1848 los pueblos de Occidente se levantaron, todos juntos, a exigir el mundo moderno. Y lo parieron. Demostraron entonces con brío que en 1815, con la derrota de Napoleón, la Revolución Francesa había sido aplazada, no cancelada. Forzaron a las aristocracias occidentales a inaugurar sistemas constitucionales, parlamentarios, liberales, democráticos, republicanos. Se proclamaron cartas de derechos. Floreció la prensa. Se habló de ‘progreso.’ El cambio—anunciaban confiados los liberales—apenas comenzaba. Pero quizá el salto

más dramático fuera para el emocionado pueblo de Moisés: la emancipación, siempre postergada, había finalmente llegado.

Las consecuencias fueron profundas. Yacía en la población judía un asombroso potencial profesional, emprendedor, administrativo, artístico, y científico desaprovechado hasta entonces en las sociedades occidentales. Una vez liberado, impulsó con fuerza el desarrollo de la civilización moderna. La emancipación produjo también, sin embargo, una oleada de *asimilación* a la cultura cristiana que inició un proceso de fragmentación ideológica y social dentro del pueblo judío cuyas últimas consecuencias no hemos visto todavía. Se abrieron abismos entre judíos pobres y ricos, religiosos y seculares, revisionistas y laboristas, del Este y del Oeste. Estas divisiones empalman: la alta cima adinerada e influyente de la comunidad judía occidental se fue poblando de judíos asimilados y aliados con el sionismo laborista y con la dirigencia cristiana en un franco esfuerzo por abolir la religiosidad ortodoxa de la enorme y humilde masa de la judería euroriental, defendida por el sionismo revisionista.

Las traiciones del liderazgo judío en el preludio a la Segunda Guerra Mundial, y durante el Holocausto, no fueron sino la continuación de estas divisiones y conflictos intestinos que afloraron en el contexto de la emancipación decimonónica. Para entender el Holocausto es necesario, por ende, considerar la crisis de identidad que abrumó entonces a los judíos occidentales con posiciones de responsabilidad. En especial nos interesa la ideología de los líderes *alemanes*, pues tanto en Europa, como en Estados Unidos, como en Palestina, serían sobre todo acomodados judíos alemanes quienes se encargarían

de sabotear una defensa efectiva al ataque nazi, desamparando a sus hermanos.

¿Cuál sería la influencia del movimiento shabetaista radical (y clandestino) sobre este funesto liderazgo? Es la pregunta que dejamos colgando al final del capítulo anterior. Una vez explicado el conjunto de las otras influencias, regresaremos a este tema para cerrar el capítulo y colocar en su contexto la influencia shabetáica. Con esto habremos preparado una introducción suficiente que nos permitirá apreciar el contexto ideológico, social, cultural, religioso, y político de las traiciones que narramos en los capítulos que siguen.

Los judíos religiosos

Los líderes seculares (es decir, no religiosos, asimilados) de la judería occidental se ofendían y se desesperaban con el rumbo que tomaba la religiosidad judía, y apoyaron políticas diseñadas para abolir, de hecho, el culto. Lo primero, por lo tanto, será describir brevemente los contornos del judaísmo religioso en el siglo 19 para ver aquello contra lo cual reaccionaban los líderes seculares.

En el siglo 18, luego de la apostasía de Shabtai Tzvi y la gran decepción que produjo (CAPÍTULO 26), el grueso del pueblo judío se regresó a su judaísmo tradicional y lanzó una persecución contra los shabetaístas rejejos. Entonces, explica Gershom Scholem, “quedaron sólo tres caminos abiertos a la cábala.” Uno era hacer como si no hubiera pasado nada, la opción de muchos cabalistas ortodoxos “que continuaron en el antiguo camino sin preocuparse demasiado de las nuevas ideas.” Pero según Scholem esa pretensión fracasó porque no

podía negarse que el cabalismo ahora contenía un elemento mesiánico explosivo y peligroso. Otro camino fue aislar a la cábala nuevamente en los aposentos meditativos de los estudiosos, renunciando a cualquier acercamiento popular. “Ésta fue la actitud de algunos de los representantes más importantes del cabalismo posterior.” Por ejemplo, entre 1750 y 1800 en la Galitsia polaca “floreció un cabalismo ortodoxo antishabetaico que tuvo seguidores entusiastas.” Finalmente estaba la opción del nuevo movimiento hasídico, lanzado por el Rabino Israel Baal Shem Tov en la segunda mitad del siglo 18 y que pronto había conquistado a la mitad de la judería del Este europeo.¹

El sesgo del hasidismo, dice Scholem, es “hacer accesible a las masas el mundo de la cábala,” enfatizando cuentos más que discusiones teóricas. Por ello, fue más populachero todavía que en la fase luriana. Sin embargo, ésta era una cábala domesticada, mejor portada. “El hasidismo representa un intento de preservar aquellos elementos del cabalismo capaces de despertar una respuesta popular, pero despojados de su sabor mesiánico al que debieron sus principales éxitos durante el periodo anterior.”² No estamos diciendo, en absoluto, que se abandonara el mesianismo, pero aquí ya no es la obsesión que fue en el periodo luriano, y mucho menos en su etapa shabetaica (CAPÍTULO 26).

Aunque en cierta forma revolucionario, al hasidismo se le siente como un retorno a las raíces, pues como apunta Joseph Dan, “fue sin duda hasta cierto punto un movimiento que revivió y trajo consigo un nuevo entusiasmo e ímpetu a la práctica de las normas éticas y ritualistas tradicionales,” y ha jugado un papel importante en la supervivencia de la

religiosidad judía.³ Además, desde el punto de vista práctico, ético, aquí no hay nada nuevo:

...debe enfatizarse que es muy difícil, si no es que imposible, señalar siquiera una idea religiosa central que le sea característica al movimiento hasídico como tal y perteneciéndole sólo a él... fuera del concepto del *tsaddic* y la relación entre la comunidad y el líder. Todas las ricas ideas intelectuales y espirituales que se encuentran en la multitud de libros escritos por los líderes hasídicos desde las últimas dos décadas del siglo 18... al día presente son ideas que pueden encontrarse en otros libros judíos de ética y homilética...—excepto por las ideas teológicas concerniendo el papel del *tsaddic*.—Dan (1991:178-79).

Aquellas ideas sobre el *tsaddic* y su relación con la comunidad sí que eran nuevas:

el *hasid* cree que su líder y maestro, el *tsaddic*, posee inspiración divina, y que su alma se conecta con las fuerzas más altas en la jerarquía divina (un simbolismo que el hasidismo toma de la cábala). El *tsaddic* [hasídico] por lo tanto representa un poder divino, es un intermediario entre el creyente y Dios mismo.—Dan (1991:178)

Pero como no hay conceptos éticos nuevos el ascenso místico del líder no produce, aquí, una ‘revelación’ radicalmente novedosa como la de Shabtai Tzvi (CAPÍTULO 26). En el plano normativo, el hasidismo es conservador.

Lo que hizo este movimiento fue reorientar el énfasis místico de la cábala sobre la *ética*, interpretada como evidencia de una verdadera comunicación divina. El *tsaddic* es concebido

como un hombre ejemplarmente bueno cuya autoridad práctica y social emana de la percepción de su virtud, misma que implica una comunicación directa con Dios. Donde el shabetaísmo había predicado la extraña y funesta doctrina de “la santidad del pecado” (CAPÍTULO 25), la reacción hasídica predicaba nuevamente la santidad de la santidad.

Un detalle curioso es que la santidad del *tsaddic* se transmite de padre a hijo (o, en algunos casos, de padre a yerno). Así, se fueron creando comunidades hasídicas alrededor de distintas dinastías de *tsaddiquim*. Hay similitudes, nuevamente, con el modelo carismático del Jesús paulino que nos encontramos en el movimiento shabetaico, y también un énfasis mágico. Pero a diferencia del shabetaísmo aquí domina un nuevo enamoramiento con la Ley de Moisés. “Los santos más importantes del hasidismo,” explica Gershom Scholem, “amaban a los judíos, y su glorificación mística de este amor no sólo no disminuyó sino que contribuyó a aumentar la eficaz influencia social de este amor.”⁴ Para que preservara y no destruyera el judaísmo, el hasidismo canalizó en aguas mansas las ansias de las masas judías por una unión más inmediata, emotiva, y personal—más *física* (que se sienta en la piel, que haga temblar)—con Dios, como la que disfrutaban, por ejemplo, los cristianos evangélicos. Por así decirlo, el hasidismo le arrancó la mecha a los aspectos más explosivos del movimiento cabalista de masa.

Todo esto, claro está, alejó a los judíos hasídicos aun más del racionalismo. La ciencia moderna que ya se iba desarrollando “era bastante menos popular entre los *hasidim*” que entre otros grupos judíos.⁵ Así pues, las corrientes racionalistas que habían sobrevivido en el judaísmo percibieron

una amenaza, dando lugar a “la lucha de los *mitnagdim*, o de los judíos talmúdicos tradicionales, contra el hasidismo.”⁶ Por ejemplo, “el Rabino Elías [ben Salomón Zalman],” el Gaón de Vilna, un entusiasta de los aportes de la ciencia para el estudio de la Torá, “fue una de las figuras clave en la campaña tradicionalista contra los *hasidim* a finales del siglo 18, y una de sus principales críticas era contra el antiintelectualismo que percibía en el hasidismo,” pues era “la antítesis, decía, del racionalismo esencial de la creencia judía y llevaría finalmente al debilitamiento de los principios judíos.”⁷ Pero el Gaón de Vilna no era ningún enemigo de la cábala como tal, sino todo lo contrario. En parte por ello, y en parte porque los líderes hasídicos amaban a los judíos, se evitó una mayor confrontación, y con el tiempo el hasidismo fue asentándose como una variante más o menos aceptada. También debió ayudar que “contrastando con los primeros maestros hasídicos..., los rabinos hasídicos de hoy tienden a adoptar como el centro de su vida religiosa mucho del programa de estudio y observancia de la ley de los *mitnagdim*..., reduciendo la brecha cultural entre el hasidismo y el Gaón de Vilna.”⁸

Luego está lo que podríamos llamar el judaísmo ortodoxo ‘propiamente dicho.’ Éste—*ojo*—también es un movimiento *nuevo*, como lo apunta Moshé Samet, no simplemente una continuación de lo que había antes, y tiene su fundador en R. Moshé Hasofer o Hatam Sofer, fallecido a mediados del siglo 19. Al principio Hasofer se opuso al hasidismo, pero terminó por seducirle el rechazo a la modernidad que imperaba en aquella variante. Su movimiento ortodoxo, después con una variante adicional *ultra* ortodoxa, surgió en *reacción* a los movimientos modernizadores

masquéricos y reformistas que trataremos en este capítulo, y sobre todo en reacción, dice Samet, a la virulencia y el carácter personal de los ataques de estos movimientos contra los rabinos ‘tradicionalistas.’ Quienes emitían esos ataques buscaban asimilarse a la cultura cristiana, así que Hasofer insistió sobre los elementos *nacionales* del judaísmo: fue un ardiente defensor del hebreo y del asentamiento judío en Palestina.

El vértigo de Moshé Hasofer ante la velocidad del cambio en el mundo ‘moderno’ congeló a la Ley. Se insistió en una observancia total y completa que antes era más bien para los líderes rabínicos y ahora sería para toda la comunidad. Se insistió también, sin distinción, en la importancia de *todas* las leyes, por insignificantes que fueran, reduciendo casi por completo el espacio de maniobra para una vida y jurisprudencia flexibles. En un pronunciamiento extremo e inédito en la historia judía, Hasofer declaró en 1819 que “‘Cualquier cosa nueva está prohibida por la autoridad de la Torá.’” Más que el viejo judaísmo ésta era la *nueva ortodoxia*. En los países musulmanes, por contraste, donde no hubo un cambio repentino hacia la modernidad, el judaísmo tradicional preservó una flexibilidad y tolerancia hacia los judíos menos observantes que contrasta marcadamente con la ortodoxia (‘lituana’) europea, una diferencia perceptible aun hoy.⁹

Con lo anterior podemos hacer una pintura de grandes brochazos representando las grandes tendencias dentro del judaísmo al cuajarse en derredor suyo el nuevo mundo ‘moderno’ occidental. Primero, el nefasto shabetaísmo se encogió muchísimo pero no desapareció; más bien se sumergió en la clandestinidad (volveremos a ello). Mientras tanto, la

milenaria ética judía de hermandad y justicia—si bien sujeta en una camisa de fuerza de resistencia al cambio cultural—triunfó en el tradicionalismo *mitnagdim*, en los nuevos movimientos ortodoxo y ultra ortodoxo, y en el también nuevo hasidismo, movimientos que tuvieron éxito sobre todo en Europa del Este donde vivía la gran mayoría de los judíos europeos. Yendo hacia occidente, al disminuirse la comunidad judía en un salpicado de minorías pequeñas y acomodadas, lo que dominó en varias formas fueron los movimientos masquíllico y reformista que actuaban como un gran sifón, succionando a los judíos y diluyéndolos luego entre los cristianos. A estos últimos les pondremos ahora mucha atención, pues estas poblaciones produjeron a los líderes de las grandes organizaciones judías.

La asimilación judía al cristianismo durante el siglo 19

Si el siglo 20 parió finalmente al mundo moderno, el siglo 19 fue el largo preludio de contracciones: una serie de estragos sociales y políticos impulsados por las ondas secundarias de choque de la Revolución Francesa. Una consecuencia de estos procesos fue que la situación política de los judíos se fue liberalizando. En un país tras otro fueron obteniendo inclusive derechos cabales de ciudadanos, iguales a los de los cristianos, con un importante desenlace cultural:

A lo largo del siglo 19, muchos judíos abandonaron el yidish como primer idioma para hablar, por ejemplo, 'buen' alemán, y segmentos importantes de la comunidad lograron dejar atrás las ocupaciones

comerciales de sus padres para convertirse en poetas, compositores, filósofos, e intelectuales de varias otras índoles.—Levin (2005:3)

Este nuevo empuje liberal que dos pasos adelante y uno para atrás soltaba los grilletes legales de los judíos fue recibido por muchos de ellos con un entusiasmo comparable a la emoción producida por Shabtai Tzvi, pues el anhelo desesperado de redención había si acaso crecido después de la gran decepción shabetaica. Pero la emancipación fue otro falso Mesías, y las multitudes de judíos que lo siguieron, al intentar desvanecerse en el mundo gentil, fueron adoptando los prejuicios antijudíos que ahí cundían. Fue en parte por esto—por la facilidad con la cual muchos judíos fueron reclutados a los ataques antisemitas modernos—que la versión moderna del antisemitismo se volvió tan difícil de combatir, muy a pesar de los innegables éxitos del liberalismo.

La nueva situación era muy distinta a la experiencia anterior. A la sombra de crucifijo y espada hubo, en los siglos medievales, harta apostasía; pero al mismo tiempo multitudes de judíos eligieron privarse de todo antes que abandonar su religión. ¿Cómo explicar su tenacidad? Mucho tuvo que ver, pienso yo, que vivieran en una civilización superior a la sociedad que los rodeaba y oprimía. James Carroll, un historiador católico, escribe:

Al terminar el primer milenio, la vida judía era compasiva y vibrante... Yo leo esta historia desde el punto de vista de un cristiano, pero me parece justo decir que el sistema talmúdico había producido una cierta forma de pensar simplemente por la seriedad con la que se consideraban los tratados de los rabinos. Esta forma de pensar, a su vez, le dio forma a

la vida comunitaria judía. Los problemas y las crisis de los judíos se abordaban y resolvían por medio del estudio crítico acumulativo—un compromiso fundamental hacia los textos, la lectura, la imaginación, y la comunidad. Toda esta organización giraba alrededor de un admirado grupo cuya autoridad residía en el estudio mismo, y en la probada sabiduría de su ‘respuesta,’ las respuestas que daban a las preguntas. Aunque basada sobre la Ley de Moisés, el judaísmo se había cuajado como una comunidad ordenada no por decreto legislativo sino por la influencia de los intérpretes de la ley, los cuales ponderaban siempre la compilación de tratados de antiguos maestros. Ésta es la cultura del Talmud, una cultura no de codificación sino de conversación, escrita y oral; una cultura no de desigualdad sino de mutualidad.—Carroll (2001:248)

La sociedad judía era por tradición más libre, más socialmente justa, mucho más ética, y muchísimo más alfabetizada que la cristiana. Sin duda la obvia superioridad del judaísmo alimentó el orgullo y fortaleció el compromiso del judío medieval con su religión, pese a la interminable avalancha de ataques, logrando así la supervivencia insólita de la comunidad.

En el siglo 19, consecuencia de la Ilustración Europea y su hija pródiga, la Revolución Francesa, las cosas empezaron a cambiar—y rápido—. En las sociedades cristianas de Occidente floreció la prensa y una variedad de opiniones comenzaron a expresarse al mismo tiempo que el poder censurante de la Iglesia retrocedía. Los bordes más cortantes de las desigualdades sociales perdieron algo de filo. La educación fue volviéndose cada vez más accesible. Estos logros eran

parciales, cierto, y consecuencia de duras batallas desde abajo que las aristocracias europeas resistían, pero los avances a lo largo del siglo eran palpables, no despreciables, y daban una impresión de acelerada evolución—no sólo en política, sino en ciencia, arte, e industria—. Aunque el vértigo de la transformación inspiraba el pesimismo apocalíptico de unos, a otros—y en especial a los judíos asimilados—les parecía benéfico, y su dirección inexorable, inevitable, irresistible. El cambio—y la conciencia de él—se convirtieron en las obsesiones de aquella generación, y la definición misma del modernismo fue aquel culto del ‘progreso’ (no se ha perdido del todo).

Para muchos judíos este mundo que ahora se formaba, y que en el entusiasmo de los liberales sería cada vez mejor, lucía más atractivo que la religiosidad tradicional. Sin ser forzados unos eligieron convertirse al cristianismo; otros se convirtieron a medias, asimilándose a la cultura cristiana y abandonando la judía, pero—y éste es el punto clave—*fungiendo socialmente todavía como judíos e inclusive como líderes con mucho peso en su comunidad*. Eso tendría sus consecuencias.

El nuevo antisemitismo y su atractivo para muchos judíos

Poco antes de la Revolución Francesa sucedió en Bordeaux un incidente que ilustra una interesante estructura. Los judíos de aquella ciudad, que llevaban varios siglos asimilándose a los cristianos y gozaban de una posición económica envidiable, “se encargaron de expulsar de Bordeaux a los judíos de Avignon”—muy pobres, ellos—“diciendo que eran mendigos y parásitos incapaces de mantenerse, y cuya presencia amenazaba su posición.”¹⁰ Como el rocío de lluvia que el

viento impulsa delante de una tormenta, en esta anécdota hay un anuncio de lo que serían las actitudes de muchos judíos acomodados y asimilados de Europa occidental hacia las masas empobrecidas y observantes de sus hermanos en el Este europeo durante los siglos 19 y 20, y de la alianza que forjarían con las autoridades cristianas para oprimirlos.

La segunda mitad del siglo 19 inaugura nuevos ataques cristianos contra el judaísmo desde una postura ‘progresista’: se representa a la ortodoxia judía como un necio empeño en permanecer en una cultura retrógrada que contamina a la ‘sociedad moderna’ con sus influencias supuestamente nefarias. El racismo pseudocientífico, entonces en su apogeo, y alimentado por los brotes nacionalistas que se extienden por el continente europeo como lumbre de pradera, añade que la supuesta degeneración de la cultura judía es producto de su objetable *naturaleza biológica*. A este caldo la Iglesia contribuye una extendida campaña dedicada a encender la sospecha de los cristianos sobre el supuesto gran poder clandestino que los judíos han adquirido con la emancipación, y las intenciones malvadas de la judería internacional organizada (CAPÍTULOS 9 y 10).

Los impulsores de los argumentos ultraderechistas eran los “adversarios tradicionales tanto de los judíos como del liberalismo de la Ilustración; decían que los judíos eran una nación aparte y que por lo tanto no podían ser absorbidos como ciudadanos de las naciones europeas.” Hemos de apuntar, sin embargo, que los argumentos de la ‘oposición liberal’ no eran muy distintos: “Las figuras de la Ilustración,” explica Kenneth Levin, “casi todas insistían que los judíos tendrían que abandonar sus conceptos de nacionalidad judía... Otros fueron

más lejos y atacaron los fundamentos del judaísmo como inmoral, inhumano, e inconsistente con la sociedad civilizada.” Quienes defendían la postura ‘liberal,’ pues, “apoyaban la integración [de los judíos] pero típicamente limitando sus derechos ciudadanos y otorgándoles aquellos derechos sólo cuando renunciaran a mucha de su herencia cultural.”¹¹

La mano ‘derecha’ era un puño y la ‘izquierda’ se extendía a cambio de abolir la Ley de Moisés. No habría verdadera tolerancia para los judíos a menos que dejaran de serlo. Pero en realidad ni así, pues el argumento racista alegaba que no podían sacudir su identidad. *Jaque mate*. Este jaque es la esencia misma del consabido ‘Problema Judío.’ *Damned if you do, damned if you don’t*. (No se pierda de vista.)

Ante este dilema Teodoro Herzl, padre del sionismo, buscó reclutar a los liberales europeos al proyecto de establecer un Estado donde su pueblo pudiera ser democrático y libre, y a los racistas les dijo: si no quieren a los judíos, constrúyanles un Estado a donde puedan enviarlos. Era un genio: cual hábil cinta negra de judo, Herzl buscaba aprovechar la energía de sus enemigos para extraer a su pueblo de la imposible combinación que le habían aplicado. Por desgracia, los antisemitas también conocían el judo. Le dejaron claro a los judíos que la ciudadanía moderna tendría su precio: proclamarse del lado cristiano y a favor de las nuevas acusaciones antisemitas. Con eso, reclutaron las energías de muchos judíos y le hicieron la vida imposible a Herzl.

La ironía en estas dificultades es que el judaísmo de cierta forma había triunfado. Su *espíritu* tradicional—el racionalismo y la ética—llegando a los cristianos a través de Tomás Aquino y Baruch Spinoza, ambos muy influenciados

por Moisés Maimónides, había conquistado Occidente, produciendo la Ilustración Europea (CAPÍTULO 8). Esto había transformado el marco legal y político en Europa en dirección de la libertad, la justicia, y la compasión. ¿Se precisaba pues, todavía, de la Ley judía *como tal*? Eso preguntábase los judíos asimilados. Antes un refugio y promesa de liberación, la Ley para ellos se había convertido en un pesado lastre medieval que arrastraban de las piernas y que les impedía ingresar plenamente en la ‘sociedad moderna,’ saboteando el anhelo milenario de la redención: la pasión por vivir—¡al fin!—en un mundo donde pudieran ser ‘normales.’

Nadie sentía ese lastre más pesado que los judíos adinerados, quienes, con un pie adentro de las sociedades cristianas y el otro ya medio fuera del judaísmo, se imaginaron que ingresaban a las clases gobernantes europeas. Se dejaron seducir entonces por las nuevas prendas de seda que la vieja mona del antisemitismo ahora vestía. El odio antijudío, terminaron por pensar, era una respuesta cristiana a la necia resistencia ‘ortodoxa’ a ingresar en el mundo moderno. (¡Era comprensible!) ¿Cómo entonces combatir el antisemitismo? *Eliminando la ortodoxia.* Pero aquella ‘explicación’ del antisemitismo delataba una ignorancia casi completa de la historia hebrea, y por demás hacía a un lado la evidencia contemporánea: no hay ningún movimiento que se proponga abolir o exterminar a los Amish, movimiento más empeñado en rechazar la modernidad que cualquier variante del judaísmo ortodoxo. Los Amish, de hecho, difícilmente alzan la ceja de los tolerantes cristianos modernos entre quienes florecen.

Otro factor que contribuyó a seducir a muchos judíos asimilados a una posición antisemita es uno que explica Joseph

Dan. Hay “una profunda ambivalencia en el alma del judío moderno [*modernizado*],” dice, pues conlleva “el rechazo a las normas prácticas del judaísmo tradicional como ‘medieval’ e ‘ignorante,’ por un lado, y un aprecio nostálgico por las hondas raíces del pasado,” por el otro.¹² Helo ahí el problema: es incómodo afectar nostalgia por algo que no consiente en desaparecer: los judíos del Este europeo insistían orgullosos en la relevancia de las leyes talmúdicas y eran la gran mayoría de la judería europea. En consecuencia, los modernizados, desligados de la Ley que define al judaísmo, se sentían inferiores *en su autenticidad como judíos.* ¿Qué hacer? *Eliminar la observancia tradicional para que sea objeto de una genuina nostalgia.* Abolir la cultura talmúdica, sentían los asimilados, era la solución a todo problema. La dolorosa ironía es que, beneficiándose del liberalismo moderno, los asimilados no les otorgaran a sus propios hermanos la protección del principio liberal y moderno de la tolerancia cultural y religiosa.

Apunto que no se trataba nada más de una creciente enemistad con los judíos religiosos sino también de una negación casi total de cualquier orgullo judío. Se destapó de forma dramática este fenómeno cuando el judío francés Alfred Dreyfus—completamente asimilado y en absoluto religioso—fue injustamente acusado de traición a la patria al finalizar el siglo 19 (CAPÍTULO 17). “La burguesía judía de Francia,” escribe Amos Elón, “se atemorizaba o se engañaba demasiado como para apoyar su causa. El ansia de asimilarse, el afán de conformarse, hizo que muchos adoptaran su propio antisemitismo frívolo. Bernard Lazare, el gran defensor de Dreyfus, se quejó de que contra las tres docenas de hombres en Francia listos a defender a Dreyfus, miles de judíos franceses

estaban listos a sentar guardia en la Isla del Diablo [donde lo tenían prisionero].”¹³

¿Qué lo explica? *La estructura social*. Los judíos asimilados querían congraciarse con los cristianos. Los cristianos eran antisemitas. La combinación produjo un judío que se abaja y denuncia a su pueblo. Éste, para los antisemitas cristianos, es el ‘buen judío.’ Hoy en día el ‘buen judío’ establece su estatus, y recibe sonrisas y palmazos, cuando presume en voz alta (todo sea con alarde de angustia) su oposición al Estado judío.

Teodoro Herzl

El moderno Estado judío fue creación de un movimiento lanzado por Teodoro Herzl. Para entender mejor las presiones y traumas de los judíos asimilados será instructivo ver a este personaje bien de frente. Es indudablemente atractivo, pues no puede negarse su heroísmo patriota judío, y su ambición caza gigantes que lo proyecto en el escenario del mundo y lo convirtió en hacedor de historia; pero por lo mismo es instructivo un breve análisis de su trayectoria intelectual, pues el propio Herzl—como el resto de la judería asimilada a la cual pertenecía—tuvo que forcejear con prejuicios autodestructivos al interior de su psique.

Antes de decidirse sobre la idea de un Estado judío, Herzl, soñador romántico, había resuelto ya que sería el salvador de su pueblo y debatía la forma de hacerlo. “En su agitación,” muy preocupado por el vertiginoso crecimiento del antisemitismo, su primera solución grandiosa fue “un plan fantástico” mediante el cual retaría a duelo a los tres

principales líderes del antisemitismo austriaco: Karl Lueger, el príncipe Alois Lichtenstein, y Georg von Schönerer. “Sería con pistolas y peleado a muerte.” Primero, utilizando sus considerables talentos literarios, escribiría una carta que pudiera “turbar y capturar la consciencia del mundo.” Así, de morir en el duelo, aquello le traería un público enorme a su carta, publicada simultáneamente; pero si mataba a los otros entonces convertiría su juicio en una plataforma propagandística para combatir el antisemitismo.¹⁴

Si bien esta idea febril, que no avanzó, era melodramática y hasta cursi, exigía de Herzl un papel heroico. Su segunda idea (también melodramática) no inspira el mismo respeto: iría a Roma para pedir la ayuda del papa católico contra el antisemitismo, y a cambio—absurdo—se ofrecería para liderar la conversión en masa al catolicismo de la judería Europea! ¿Cómo explicar semejante tontería?

Careciendo de cualquier lazo con su religión ancestral, y acomodado en la clase burguesa del Imperio Austrohúngaro, a Herzl le parecía que el judaísmo invitaba con cierta justicia la crítica. Amos Elón cita una carta de aquel entonces en la que Herzl dice ver “buenos aspectos en el antisemitismo. Yo digo que el antisemitismo educará a los judíos.” No entendía lo que estaba proponiendo abolir porque no conocía ni la Ley de Moisés ni la historia del pueblo judío. Lo dominaba la idea de proteger a su descendencia y al resto de la judería europea como personas *físicas*, no como portadores de una cultura esencial para el futuro de Occidente, y le parecía sensato eliminar la diferencia que producía la persecución.¹⁵

Ningún judío que escuchó la idea herzliana de conversión en masa al catolicismo la encontró práctica. Más de

uno la consideró ofensiva. Entonces Herzl buscó otro camino: en tres semanas de frenesí literario escribió una obra de teatro, *El Nuevo Gueto*, cuyo objetivo era demostrar que, a pesar del liberalismo oficial, “nuevas murallas invisibles habían sido erguidas para reemplazar las de los guetos de antaño. Los mejores judíos hacían esfuerzos vanos por escapar. Pero el mundo daba oídos sordos a su sufrimiento.” El protagonista, un abogado judío modelado en parte en el propio Herzl, “trata de escapar, en vano, del gueto judío social y moral, y en el proceso,” cuando acude a batirse en duelo para defender su honor de judío, “es asesinado por un aristócrata antisemita.” Si bien la obra de Herzl “ataca... a los gentiles por su brutalidad y prejuicio,” hemos de aclarar que aquel enemigo acampaba ya en su propia mente y le dictaba sus argumentos. Elón comenta que “un lector moderno se avergonzará seguramente de las caricaturas que dibuja Herzl de judíos materialistas y vulgares, inclusive rabinos que no hablan más que de la bolsa de valores.” El autodesignado salvador de los judíos debía resolver primero su neurosis. Si bien jamás tuvo una pizca de religioso, es significativo que en este periodo seminal de apropiación de su identidad judía—proceso que culminaría en la invención de un moderno nacionalismo hebreo—, se paró por primera vez en una sinagoga.¹⁶

Su amigo el dramaturgo Arthur Schnitzler, entonces volviéndose muy exitoso, estuvo de acuerdo en presentar *El Nuevo Gueto* a consideración de varios teatros en Viena, Berlín, y Praga como la de un tal Albert Schnabel, el seudónimo bajo el cual Herzl escondía su autoría. Pero a Schnitzler, comenta Elón, no le había gustado nada la pieza. “¿Eran los judíos en verdad tan antipáticos como los

representaba Herzl? ¿Acaso era justo decir que *no sabían cómo morir?*” En una carta a Herzl que cita Elón, Schnitzler le recordó el heroísmo histórico del pueblo judío: “Érase una vez que los judíos fueron quemados por los miles en la hoguera... Y tampoco es cierto que en el gueto... los judíos iban de aquí para allá oprimidos e interiormente sórdidos. Hay otros judíos—y estos son los que más odian los antisemitas—. La obra debería incluir algo de esto.” Pero Schnitzler no logró convencer a su amigo de modificar su pieza, ni tampoco a los teatros de producirla. “Los directores judíos se escandalizaron con la impertinencia de la obra. Los directores no judíos temían que fuera malentendida.”¹⁷

En el análisis final Herzl es un verdadero patriota. Y terminó por defender, especialmente, a los judíos religiosos del Este. Pero el camino tortuoso que habría de andar es la mejor evidencia de la agonía mental de los judíos asimilados. Queriendo formar parte de una sociedad cristiana que los rechazaba, inseguros de su identidad como judíos, y seducidos a medias o más por la propaganda antisemita, se consumían en un limbo neurótico y desesperado. Muchos de ellos no siguieron el camino de Herzl de inventar un nacionalismo moderno como reacción a los nacionalismos europeos que los excluían. En su esfuerzo de apaciguar a los cristianos, inventaron un nuevo judaísmo despojado de casi toda su tradición, para evitar así—o por lo menos eso esperaban—ofenderlos. Aquí yace la génesis del movimiento *haskalá*, el cual equivale, de cierta forma, a una estrategia de ‘conversión masiva.’

La *haskalá* de los *masquilim*

El movimiento *haskalá* se autodenomina la ‘Ilustración Judía’ y busca muy conscientemente ennoblecerse con el manto de la Ilustración Europea. Los líderes de este movimiento se denominaban *masquilim*. No fueron nada más las diferencias religiosas judías cuya desaparición programaron, sino también casi cualquier marca de particularidad nacional o cultural.

A finales del siglo dieciocho y en el diecinueve, a los judíos [tradicionalistas] en Europa central se les dijo que el yidish [su idioma] era una lengua bastarda y sucia que reflejaba la naturaleza degenerada de los judíos y que ilustraba su falta de aptitud para los derechos ciudadanos. Muchos líderes judíos y miembros de la elite cultural [judía] abrazaron este ataque y urgieron que se abandonara el yidish pues, según uno de ellos, se trataba de “un idioma de tartamudos, corrupto y deformado, repulsivo a quienes pueden hablar de forma correcta y ordenada.”—Levin (2005:2)

El comentario derogatorio sobre el yidish que arriba cita Kenneth Levin es de Moisés Mendelssohn, el primer *masquil*. No puede decirse, precisamente, que Mendelssohn fuera antisemita, pues “se adhirió toda su vida a la práctica tradicional del judaísmo, se preocupaba por el bienestar de sus hermanos judíos, y ayudó en lo que pudo a las comunidades judías europeas que se encontraban en aprietos con las autoridades.”¹⁸ Pero el comentario de Mendelssohn sobre el yidish revela que su recomendación a sus correligionarios de obtener una educación más allá de la lengua judía no era un mero consejo práctico para poder participar con mayor plenitud en las sociedades cristianas. El yidish (naturalmente...) era un

idioma como cualquier otro, y produjo una literatura importante y rica, pero Mendelssohn había absorbido algo del prejuicio cristiano contra su pueblo. Eso fue todavía más cierto de sus seguidores, “pues fueron pocos aquellos *masquilim*, si los hubo, que compartieron el compromiso de Mendelssohn con la práctica tradicional judía. Al contrario, había una concordancia prácticamente unánime por deshacerse de ella.”¹⁹

Las consecuencias de los *masquilim* en Rusia

A finales de la Edad Media, muchos judíos se habían ido refugiando de las persecuciones en Europa occidental en territorio polaco. Gracias a la autonomía que permitieron los reyes polacos, como antes vimos, la comunidad judía en estas tierras se aproximaba más que cualquier otra a la realización cumbre de lo que es una sociedad judía religiosa, expresión de su sistema completo de leyes talmúdicas (CAPÍTULO 2). En el siglo 18, sin embargo, aquello comenzó a cambiar cuando el Estado polaco fue desmembrado y dividido entre Prusia, Austria, y Rusia.

Hemos visto ya como en 1827 el Zar Nicolás I de Rusia, para destruir el judaísmo, inició un reclutamiento masivo de niños judíos al ejército zarista (CAPÍTULO 2). Muchos de los reclutas eran menores de 18 años e inclusive menores de 12; los colocaban en escuelas especiales llamadas Batallones Cantonistas donde eran preparados para su servicio militar de 25 años que empezaba al cumplir los 18 de edad. “Nicolás, determinado en sus metas, se propuso bautizar a los cantonistas y convertirlos en ‘buenos rusos’ antes de que llegaran a la edad de alistamiento.” Pero Nicolás no se volcaba sobre los judíos *clase alta*. “Los reclutas eran en su gran mayoría de familias

pobres. A las familias adineradas y a aquellos que tenían estatus en la comunidad [judía] casi siempre se les exentaba, aunque tuvieran muchos hijos.” Con esto se compraba la cooperación del liderazgo judío con las políticas de exterminio paulatino que había puesto en marcha el zar.

La responsabilidad de llenar las cuotas de conscripción caía sobre los líderes de cada comunidad, el *kajal*. La conscripción misma la hacían *japeros*, secuestradores de niños judíos nombrados por los líderes de la comunidad para hacer el trabajo sucio. Típicamente, los *japeros* eran miembros de la comunidad; hábiles en el engaño, atraían a los niños con mentiras, y en ocasiones se los robaban de sus casas a luz plena.—Ofek (1993:277-78)

Sobre la estela de estos ataques, los *masquilim*—es decir, judíos asimilados de las clases altas—se convirtieron en líderes del esfuerzo zarista por separar a los judíos del Talmud (el más famoso quizá fuera Max Lilienthal).

Los *masquilim* en tierras alemanas

La experiencia rusa fue traumática, sobre todo cuando empezaron los famosos pogromos (CAPÍTULO 2). Pero la alianza de los *masquilim* con las clases altas cristianas *en tierras alemanas* tendría las más grandes consecuencias.

En Prusia y Austria había quedado tan sólo un remanente de judíos luego de abolir la autonomía de los rabinos, expulsar a la gente humilde, y forzar al resto a integrarse por completo al marco legal del Estado. En consecuencia, aquellas comunidades judías en Alemania “eran por lo general pequeñas y relativamente adineradas, y sus

líderes estaban bien conectados con los centros de poder y las elites de las sociedades que los rodeaban.” De esta posición resultaron ciertas presiones: “El contacto con los altos niveles de la sociedad, y el atractivo de esos niveles, la frustración producida por las restricciones que acompañaban el ser judío, y la ausencia de una comunidad sólida con instituciones comunitarias... llevaron a algunos de estos judíos a abandonar el judaísmo, y se convirtieron ellos mismos o bautizaron a sus hijos,” completando así su integración a las elites alemanas.²⁰ Otros no tomaron el pasó final de la conversión pero el enfoque de su identidad de todas formas cambió por completo: “Filosóficamente, los asimilacionistas ya no se consideraban judíos que vivían en Alemania, sino alemanes que por accidente natalicio”—¿por desgracia?—“eran judíos.”²¹

Las consecuencias de adoptar semejante identidad no se hicieron esperar: de los 550,000 judíos que fueron emancipados entre 1869 y 1871 en tierras alemanas, para 1930 un total de 60,000, o el 10%, se habían desligado *totalmente* de su religión ya sea por medio de la apostasía, por ser criados en matrimonios mixtos sin identidad judía alguna, o simplemente por haberse separado completamente de su anterior comunidad.²² En el porcentaje restante había muchos cuyo vínculo al judaísmo, si no del todo abolido, se había vuelto ya muy tenue. Cuando estas minorías en Alemania se encontraron cara a cara con los anexionados judíos ‘polacos’—mucho más religiosos, en general de bajos ingresos, vistiendo ropas tradicionales, y de habla yidish—pensaron: ¡con razón nos odian los cristianos! Veían a estos alienígenas, portadores de una cultura que ni reconocían como propia, *con horror*, y los consideraban “el obstáculo cuya reforma era indispensable para

convencer a la sociedad cristiana de aceptar a los judíos.” Por lo mismo, “de rehusarse los judíos ‘polacos’ a reformarse, [los judíos alemanes] estaban listos a culparlos por la persistencia del prejuicio y las discriminaciones contra los judíos en general.”²³

El apoyo de los *masquilim* prusianos y austriacos a los esfuerzos de José II de empujar a los judíos fuera de sus ocupaciones establecidas estaba dirigido sobre todo contra los judíos de Galitsia, es decir, la parte de Polonia que ahora controlaba Austria. Y estos judíos en pro de la reforma de la judería polaca no percibían esto simplemente como un paso pragmático sino que lo representaban como el intercambiar una vida intrínsecamente primitiva, corrupta, y degenerada por una más buena.

...[V]arios *masquilim* trabajaron por avanzar los esfuerzos prusianos, austriacos, e inclusive rusos por dismantelar los vestigios de autonomía que persistían en los antiguos territorios polacos, sin fijarse en el daño que le estaban haciendo a las comunidades judías de estas regiones.—Levin (2005:40, 42)

Los *masquilim* no solo abogaban por la educación estatal de los judíos sino que querían restringir su educación religiosa, y por encima de esto “abrazaron los ataques contra el Talmud que por siglos habían sido el centro de los ataques antijudíos,” representando el estudio de aquel libro como lo hacían los antisemitas cristianos: como “primitivo, arcano, y hasta corrompedor, y desde luego inconsistente con la integración y participación de los judíos en el mundo moderno y sociedad civil.”²⁴

El más hondo propósito de los *masquilim* era “convencer a la opinión no judía y lograr asimilarse dentro de las culturas y sociedades que los rodeaban.”²⁵ Querían asegurarles a los cristianos con quienes se asimilaban que *ellos* no tenían cosa alguna en común con los sucios trogloditas medievales que tanto despreciaban. Al mismo tiempo querían aparentar un proyecto *ético*. Por eso representaron la destrucción del judaísmo como un esfuerzo íntegro de la Ilustración: una forma de mejorar el mundo moderno. Así, los asimilados militantes se convirtieron en enérgicos defensores de los derechos de todos *menos* de sus hermanos ortodoxos. Fueron adoptando prácticamente todos los prejuicios de los cristianos contra los judíos, incluyendo las acusaciones contra sus ocupaciones, mismas que se convertirían en eje central del antisemitismo moderno: *los judíos aman el dinero, y su dinero los vuelve corruptos y poderosos*.

El dinero y Karl Marx

¿Por qué había en Europa un prejuicio tradicional contra el manejo del dinero que se ligaba al prejuicio antisemita? Comencemos por el dinero.

En el mundo antiguo grecorromano, la acumulación de capital a través de métodos no bélicos tenía que ver sobre todo con el *comercio*. En esa actividad no participaban los autores de los textos clásicos que tanto influenciaron a la aristocracia europea del Medioevo. Como explica Keith Hopkins en *El Comercio en el Mundo Antiguo*,

...prácticamente todos los griegos y romanos adinerados que conocemos eran, sobre todo,

[grandes] terratenientes. ...En la sociedad griega y romana, en general, el comercio era una cosa marginal comparada con el latifundismo. ...En la estructura económica antigua, la tierra y los trabajadores eran los dos factores productivos más importantes. Por eso el latifundismo, suplementado con la posesión de esclavos o el control sobre los labradores, resultaba en semejante estatus social; y por eso en parte el estatus dependía de la riqueza latifundista. ...En la sociedad antigua no había ninguna presión moral para la inversión productiva, ni para la maximización de utilidades... El estatus implicaba un gastadero competitivo y ostentoso... La adquisición vulgar se dejaba a los subordinados. Si tenían éxito, se les asimilaba rápidamente a la cultura despilfarradora dominante.—Garnsey, Hopkins, & Whittaker (1983:xii-xiv)

Para la clase latifundista grecorromana *la guerra* era la actividad con mayor prestigio. La ‘gloria’ de hecho se obtenía con baños de sangre realmente dramáticos. Naturalmente que era preferible salir victorioso de una batalla, pero una victoria no era ‘gloriosa’ a menos que muriera muchísima gente. El ‘triumfo,’ la máxima condecoración del Estado romano, se otorgaba al general que asesinara a más de 5000 personas en una sola batalla (ver INTRODUCCIÓN). En las guerras se obtenían nuevas tierras, y nuevos esclavos para labrarlas—eran un componente funcional de la economía agraria—. El comercio era una actividad vulgar y despreciada. No era valioso ganarse el dinero sino tenerlo por derecho de origen. Ese desprecio por el sudor y el ingenio comercial fue una herencia de los aristócratas grecorromanos para los aristócratas germánicos—

igualmente latifundistas—que crearon el mundo medieval católico.

En ese mundo medieval, sin embargo, el comercio fue adquiriendo una importancia cada vez mayor, y hacía falta gente que se encargara tanto de eso como de los préstamos de capital. Los judíos cumplieron ambas funciones y a cambio se ganaron el desprecio de las clases gobernantes, tanto terratenientes como clericales. Como estas clases eran los *meaning makers* definidores de la cultura, se creó un desprestigio generalizado del manejo del dinero y de la acumulación de capital a través de esfuerzo e inversión, todas actividades ‘judías.’

Es absurdo culpar a un pueblo porque se gana la vida con ingenio comercial (en vez de trabajar con esclavos tierras heredadas). Pero peor aun cuando este pueblo no tiene remedio, pues ha sido *forzado* por los cristianos a ganarse la vida así. Aquí no había libre elección. Los gremios artesanales del Medioevo excluían a los judíos y la clase política les prohibía la tenencia de tierra. ¿A qué se iban a dedicar si no podían ser ni agricultores, ni sacerdotes, ni artesanos? “El préstamo de dinero se convirtió en la ocupación de los judíos a todos niveles. Los judíos más ricos eran los financieros de los reyes, la nobleza, e inclusive las iglesias y monasterios; los judíos más pobres... le extendían pequeños préstamos a los mercaderes y artesanos...”²⁶ Hemos de acotar esto apuntando que se trataba de un fenómeno *occidental*. La gran mayoría de los judíos estaban en Europa Oriental y ahí se empleaban sobre todo como humildes artesanos debido a las libertades que se les habían otorgado bajo los reyes polacos, mientras que unos

pocos, más acomodados, fungían como administradores de los grandes latifundios aristocráticos.

Ahora bien, obsérvese con cuidado la atención a la estructura. La Iglesia no permitía que los cristianos fueran prestamistas porque eso era ‘pecado’; mejor que ese trabajo lo hicieran los ‘pecadores’ judíos. Se añadía así otra columna a la armazón del antisemitismo eclesiástico, promoviendo el prejuicio de la naturaleza supuestamente parasítica e improductiva de los judíos, consumidos por un ‘materialismo capitalista.’ Como siempre, el desvío de la mirada protegía a la verdadera clase parasítica: los terratenientes.

Más de un judío alemán asimilado y ‘modernizador’ abrazó las absurdas acusaciones tradicionales. Un ejemplo famoso es el padre de Karl Marx, quien sin duda influyó a su hijo. “Al igual que varios provocadores antisemitas de su tiempo, Marx argüía que... los judíos y su religión eran irremediabilmente materialistas y degenerados y que por eso se dedicaban al comercio.”²⁷ No me parece coincidencia que el padre de Marx se hubiera convertido al cristianismo (bautizó al joven Karl de seis años). Tenemos aquí al prototipo mismo del ardiente asimilado—recordemos a Pablo Cristiá (CAPÍTULO 24)—cuyo afán es demostrarle a los cristianos que es un ‘buen judío,’ aceptable porque ataca a su propio pueblo. Marx hacía un gran alarde de su antisemitismo.

En su ensayo, “Sobre la Cuestión Judía” (1844), Marx arguye que la mente judía es demasiado limitada y el pensamiento judío demasiado concreto como para crear una verdadera religión. Lo que había creado era una seudoreligión cuya expresión práctica era el materialismo y el comercio. También a causa de su

naturaleza limitada, los judíos son incapaces de la creatividad y la sensibilidad estética. ...Marx escribe en su ensayo, “¿Cuál es el culto mundano del judío? La trampa. ¿Cuál su dios mundano? El dinero. ...Aquello que la religión judía contiene en el abstracto—el desprecio de la teoría, del arte, de la historia, y del hombre como un fin en sí mismo—es la postura real y consciente del hombre de dinero.”—Levin (2005:7)

¿Cómo había llegado Marx a estas conclusiones? Allan Arkush explica que para Marx, “si uno quiere entender el judaísmo, ... uno debe examinar no la literatura religiosa de los judíos sino a los judíos mismos.”²⁸ ¿Pero con qué ojos examinaría Marx a los judíos? *Con ojos cristianos*. Y con ellos no podía ver las grandes masas de empobrecidos judíos que sufrían en el Imperio Ruso, sino a la minoría de supuestos ‘capitalistas despiadados’ en el Occidente europeo, según él los verdaderos opresores de las poblaciones cristianas. Sin duda algunas religiones merecen el epíteto de “opio de los pueblos,” ¿pero acaso el acuñador de esta frase inmortal se había desintoxicado ya? La ideología que el cristiano bautizado Karl Marx pregonaba en contra de los judíos repetía una propaganda *del Vaticano* que durante el siglo 19 envenenó las mentes de los europeos (CAPÍTULOS 9 y 10).

Marx terminó por culpar a su anterior pueblo del capitalismo que su ideología habría de extirpar del mundo. Su programa era: “¡liberar al mundo de la ética judía!”²⁹ Y entre más atacaban a Marx por ser judío, más se esmeraba él en

demostrar que no lo era, subiéndole el volumen a sus ataques antisemitas.*

Pero veamos. La Ley de Moisés que tanto despreciaba Marx es la ley de los esclavos liberados, diseñada con mucho cuidado para proteger las libertades y los derechos de los trabajadores. Si Marx era enemigo de la constitución judía, ¿podía ser realmente el amigo de los trabajadores? La

* Apunto que Marx era además un racista anti negro. En sus cartas Engels y Marx a menudo tomaban prestado del inglés el término *nigger* que no tiene traducción exacta al castellano y quizá tampoco al alemán (podiera traducirse como ‘sucio negro’). Sus editores modernos, en calidad de apologistas, afirman que en el siglo 19, en New England, el término no tenía las connotaciones negativas que tendría después (a). Pero eso no es verdad. El término más educado era *coloured* mientras que *nigger* era despectivo. Lo deja claro el propio Marx, pues en los artículos que publicaba a la vista de todos (y donde criticaba amargamente la esclavitud en el Sur estadounidense) se distanciaba de *nigger*, poniéndolo entre comillas (b). Mientras tanto, en sus cartas privadas a Engels utilizaba el término ofensivo libremente. En una de ellas se refiere a un judío que no le caía bien como “*nigger* judío” y especula que tiene sangre negra, achacándole a esa sangre todas las cualidades negativas que ve en él (c). En otra carta construye la categoría “*idiotas y niggers*” (d). [*Marx and Engels Collected Works*. London: Lawrence & Wishart, a: (1987) Vol.42, p.167, b: (1984) Vol.19, p.260, c: (1985) Vol.41, p.388, d: (1987) Vol.42, p.320]. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/index.htm>

trayectoria de su ideología sugiere que no: pocas cosas en la historia han sido peores para los trabajadores que el marxismo. La ‘izquierda’ antiliberal que fundó terminaría por reesclavizar a los trabajadores donde quiera que triunfara, asesinandolos por millones.

El rechazo

La tremenda ironía: “el esfuerzo judío de asimilación fue recibido con el antisemitismo histórico de los nuevos partidos antisemitas en Alemania y Austria.”³⁰ La asimilación no era la panacea contra el odio. Herzl habría de conocerlo en carne propia.

Antes un asimilado y orgulloso nacionalista *alemán* (aunque de nacimiento fuera húngaro), Teodoro Herzl recuperó finalmente—en reacción—su identidad judía, y lanzó el movimiento sionista como fenómeno mundial y políticamente relevante. Pero muchos otros asimilados quedaron en un limbo: atrapados entre el rechazo persistente de la sociedad cristiana y su incapacidad de solidarizarse con la tradición judía que habían abandonado y atacado. Así, carentes de una verdadera identidad, y de un verdadero hogar comunitario, acabaron concluyendo que realmente eran inferiores. Terminaron por odiarse—literalmente—a sí mismos, y en algunos casos colmaron eso con el patético absurdo (aunque ideológicamente consistente) del suicidio.

Fue el caso, por ejemplo, del judío austriaco Otto Weininger, quien se convirtió al cristianismo en 1902, seguido de su familia. Un año después alegó en *Sexo y Carácter* que las mujeres eran inferiores en todo, dedicándole un capítulo

también a la inferioridad de los judíos. Se esmeró en aclarar que él no quedaba excluido de su crítica antijudía. Luego de otro año dio el paso lógico y tomó su vida.³¹

Dos movimientos sionistas

Quienes más peligraban con el crecimiento del así llamado ‘antisemitismo político’ en tiempos modernos eran los judíos del Este, bastante religiosos y además la gran mayoría de la judería europea (90%). No debe sorprendernos, por lo tanto, que el apoyo al movimiento sionista viniera sobre todo de las masas judías rusas y polacas. No obstante aquello, quienes estaban en posición de *liderar* el movimiento eran los asimilados clase alta del occidente europeo. Como Herzl. Pero la fuerte solidaridad de Herzl con la judería euroriental lo convertía en la excepción, y la creciente riña entre asimilados y religiosos produjo una fisura en el movimiento sionista que fue ensanchándose hasta ser un profundo y enorme abismo separando los dos bandos. Era de esperarse: se construía el avenir, y los militantes de la asimilación no querían ortodoxia en el futuro judío.

El primer movimiento telúrico sucedió cuando Jaim Weizmann y Teodoro Herzl mecieron su peso en direcciones opuestas, cada cual sobre su placa tectónica.

Weizmann contra Herzl/Jabotinsky

Jaim Weizmann y otros jóvenes judíos de Rusia, luego de que las cuotas zaristas les cerraran las puertas de la universidad, se habían ido a estudiar a Alemania, donde la militancia de

asimilación era la más fuerte. Weizmann se adhirió al movimiento sionista pero fue influenciado por los socialistas rusos. Estos eran marxistas ‘modernistas’ de ideología *ferozmente* antirreligiosa, enemigos de la democracia liberal que defendía Herzl, y empapados de antisemitismo.

Aliándose con otros sionistas de igual temperamento, Weizmann rompió con Herzl y dividió a la Organización Sionista, creando dentro de ella la mal nombrada ‘Facción Democrática.’ Entonces “Herzl, preocupado por la posible defección en masa de los sionistas rusos ortodoxos a consecuencia de la campaña antirreligiosa de la Facción Democrática, organizó apresuradamente una junta de seguidores sionistas rusos—ortodoxos y no—en febrero de 1902 en Vilna. Aquí se formó el partido religioso sionista Mizraji como contrapeso a la Facción Democrática en la Organización Sionista.” Pronto el Partido Mizraji se había ganado el apoyo de muchos grupos sionistas religiosos en todo Rusia, algo que no gustaba nada a Weizmann. ¿Su reacción? “ ‘El partido rabínico se está organizando como los jesuitas, y veo todas sus maquinaciones con asco. Todo es vulgar y maloliente.’ ”³²

Herzl murió a sus 44 años, en 1904, y Weizmann se quedó como líder de la Organización Sionista cuando Max Nordau, aliado de Herzl, se rehusó a tomar el mando. Eso fue una catástrofe. En línea con su ideología marxista, Weizmann puso manos a la obra para purgar de la Organización Sionista todo lo que fuera clerical, burgués, y conservador. Quería importar a Palestina nada más “una élite... —libre de los bemoles del capitalismo burgués judío y de la religiosidad tradicional—que construiría una utopía socialista en Eretz

Israel [la Tierra de Israel].”³³ Eso dejaba fuera a los judíos religiosos del Este europeo que más necesitaban un refugio, y ponía a Herzl de cabeza. De hecho, Weizmann explicó con gran claridad en una carta de 1918 que le preocupaba que pudieran ser expulsados los judíos europeos. No por el sufrimiento que conllevaría, sino porque entonces “tendremos a las puertas de Palestina todos los miserables refugiados que echarán de Polonia, Galitsia, Rumania, etc. Nos inundarán en Palestina y no podremos crear una comunidad que valga la pena.”³⁴

Nordau había avisado en 1911 que las clases gobernantes de Occidente estaban planeando aniquilar a 6 millones de judíos.³⁵ En ese contexto, la postura de Weizmann sugiere que prefería ver a los judíos del Este *morir en Europa* a verlos expulsados a Palestina. ¿Será posible? Eso ya lo contestamos. Vimos que cuando se presentó la oportunidad de salvar a 800,000 judíos húngaros (unos ortodoxos y otros—los más—cabalmente burgueses), Weizmann no se movió—o peor aún: sí se movió para sabotear el rescate (CAPÍTULO 21). En el capítulo siguiente veremos más evidencia dramática delatando la antipatía de Weizmann hacia el pueblo judío.

Fallecido Herzl, el líder de la rebelión contra las políticas de Weizmann fue Vladimir Zeev Jabotinsky.

Jabotinsky seguía una línea similar a la de Herzl pero le añadía un temple militar. Había comenzado por organizar fuerzas de autodefensa entre los judíos de Rusia para que no fueran víctimas impasibles de los pogromos. Al estallar la Primera Guerra Mundial, se convenció de que “la participación de los judíos en la contienda armada”—una Legión Judía contribuyendo a la conquista británica de Oriente Medio—“les

daría derecho a exigir su parte” tras la victoria y podrían construir su Estado. “Hicieron falta tres años de testarudo esfuerzo por parte de Jabotinsky, con harta agitación de otros, para lograr la Legión Judía,” una fuerza que reunió 5000 soldados.³⁶ Pero los británicos rápidamente la deshicieron al formar el Mandato Británico de Palestina, y los judíos quedaron otra vez indefensos. Cuando, asistido de los británicos, Hajj Amín al Husseini organizó su oleada terrorista de 1920 (CAPÍTULO 2), “Jabotinsky nuevamente organizó el *Haganá*, el cual, muchos años después, se convirtió en el núcleo del ejército israelí.”³⁷

El contraste entre Weizmann y Jabotinsky no puede ser más dramático. Weizmann buscaba, en sus palabras, nada más “‘un lugar donde [*sus* seguidores] fueran un componente importante de la población... por pequeño que fuera.’”³⁸ condenando nuevamente a un puñado de judíos a vivir sin protección en tierra antisemita y dejando al resto igualmente sin amparo en Europa. Jabotinsky opinaba, por contraste, que “sólo trayéndose al máximo número de judíos posibles en el plazo más corto podrían los judíos convertirse en una mayoría repentina con la posibilidad de declarar un Estado nacional.”³⁹ Mientras que Weizmann se codeaba y se congraciaba todo el tiempo con los grandes millonarios *antisionistas* judíos en Gran Bretaña y buscaba incluirlos en una expandida Agencia Judía para que le ayudaran a desarrollar Palestina, Jabotinsky “se oponía irrevocablemente” a semejante oxímoron ideológico. Él prefería el mercado libre al socialismo, pero “no se abrazaba de los capitalistas—especialmente de los muy ricos—sin reservas,” como lo hacía el ‘marxista’ de Weizmann.⁴⁰

En su contexto histórico es obvio que Jabotinsky acertaba, pues en Palestina Husseini asesinaba a toda su oposición entre los árabes, dejando nada más a quienes se aliaban con su proyecto de exterminar a los judíos. Los inmigrantes que se escapaban de los pogromos rusos llegaban a los pogromos palestinos (CAPÍTULO 2). *El exilio (galut) no había terminado*. Sin una política de autodefensa militar contra la violencia de Husseini para crear un verdadero Estado con mayoría judía, decía Jabotinsky con harta razón, no habría una solución de largo plazo.

David Ben Gurión y la Agencia Judía en Palestina

Aliado con Weizmann estaba David Ben Gurión, líder del Partido Mapai. “Mapai, o el sionismo laborista,” explica Edwin Black, “veía a Palestina como el hogar de una élite judía cuyo sudor se vertería sobre las nobles vocaciones del trabajo manual y la agricultura. Su orientación era comunal, socialista. ...El Israel de Mapai no sería para todo judío... [sino] para un grupo selecto y aprobado de pioneros.” Los líderes laboristas imaginaban una patria ‘judía’ sin judaísmo, asentada por marxistas antirreligiosos y asimilados a la cultura cristiana que irían adquiriendo, de forma glacialmente incremental, territorio en Palestina. Nada tenía que ver esto con salvar a los judíos de carne y hueso que peligraban en Europa—al contrario—. Se trataba del proyecto utópico de construir una sociedad ‘ideal’ y en la utopía marxista aquella abstracción siempre es más importante que la gente de carne y hueso, la cual habrá de sacrificarse por el ‘bien’ de la utopía.⁴¹ Por contraste, el sionismo revisionista de Vladimir Jabotinsky “rechazaba la exclusividad y quería una nación de judíos comunes en una

sociedad mixta, urbana y rural. El sistema sería el mercado libre, no el socialismo.” Quería representar y asistir a *toda* la población judía europea, no a unos cuantos marxistas. El “apoyo de masa” del Partido Revisionista eran “sobre todo judíos eurorientales, especialmente polacos.” Muchos eran devotamente religiosos.⁴²

Ahora bien, el principal problema para la autodefensa judía en Palestina era que “la Agencia Judía, liderada por Ben Gurión, [Moshe] Sharett, y otros” había sido *creada por los británicos* (fue establecida en 1923). Ostensiblemente, se suponía que este órgano implementaría el mandato de la Liga de Las Naciones: “preparar una patria para los judíos en Palestina.”⁴³ Sin embargo, no tenía poder alguno que no le delegasen graciosamente los británicos. “En realidad,” escribe Edwin Black, “la Agencia Judía era simplemente el alter ego de la Organización Sionista [de Weizmann], coordinando la mayoría de sus decisiones políticas importantes anteladamente con Londres.”⁴⁴

En *Perfidy*, Ben Hecht lo explicó así:

El gobierno británico les pidió a los líderes sionistas que prepararan una lista de judíos que fueran aceptables como jefes de la nueva Agencia Judía. La lista fue entregada para que la bendijeran los británicos. De ahí en adelante la Agencia Judía se convirtió en la faz judía del gobierno británico en Palestina—una especie de caricatura de autoridad para que los judíos le entregasen su lealtad—. ...No era un cuerpo electo, sino designado. Y así como había sido impuesto por decisión británica, podía ser disuelto por decisión británica... [y] se mantuvo

firmemente leal a la política de Gran Bretaña.—Hecht (1991[1961]:233-34)

¿Cuál era esa política británica a la cual se mantuvo siempre “firmemente leal” el liderazgo de la Agencia Judía?

Los británicos habían creado al terrorista Hajj Amín al Husseini, asistiendo sus ataques antisemitas para justificar con esa violencia la restricción de inmigración judía a Palestina y el encogimiento del territorio donde tenían derecho a asentarse (CAPÍTULOS 2, 3, y 15). No se limitaban a eso. Además prohibían la entrada a Palestina a todo judío que no se presentase con el equivalente de £1000 (\$5000), cerrándole así las puertas a la empobrecida judería rusa y polaca, de tendencia religiosa.⁴⁵ Encima la clase gobernante británica se aliaba con otras elites eugenistas europeas para darle a Hitler todo lo que buscaba con aquella política de supuesto ‘apaciguamiento’ que en realidad era una política *pro nazi* (PARTES 4, 5, y 6). Si fuera poco, los británicos asistieron directamente el genocidio, cerrando las puertas de Palestina a los desesperados judíos en el momento más crítico, y luego también condenando a cientos de miles de judíos húngaros cuando podrían haberlos salvado. Inclusive en lo último Weizmann, Ben Gurión, y aliados serían “firmemente leal[es] a la política de Gran Bretaña” (CAPÍTULO 21).

El movimiento revisionista de Jabotinsky, por el contrario, montó una resistencia apasionada a las políticas británicas. En 1923, año en que se formó la Agencia Judía, Jabotinsky “renunció de forma dramática no sólo a su posición ejecutiva, sino a la Organización Sionista, en disputa contra el liderazgo de Weizmann.” Luego regresaría para luchar, con su Partido Revisionista, por el liderazgo de la Organización.⁴⁶ Siempre fieles a sus amos, Weizmann y Ben Gurión lanzarían

para los británicos un ataque tras otro contra el movimiento de Jabotinsky.

La estructura de la Organización Sionista

La Organización Sionista era una especie de Estado sin tierra conteniendo varios partidos que se disputaban su gobierno. Los judíos sionistas en todo el mundo—siempre y cuando hicieran su contribución simbólica de un *shekel*—tenían derecho a votar y las votaciones decidían la representación proporcional de los partidos en el Ejecutivo Sionista. Un Partido importante eran los Sionistas Generales, donde “La Facción ‘B,’ identificada con Jaim Weizmann, colaboraba mucho con los sionistas laboristas” de Mapai, el partido de Ben Gurión.⁴⁷ Además de la Agencia Judía, “el liderazgo de la Organización Sionista... estaba dominado cada vez más por Mapai.”⁴⁸ Los únicos partidos sionistas que se oponían de forma consistente y frontal a las políticas del eje Weizmann/Ben Gurión/Mapai eran el Partido Revisionista de Jabotinsky y sus aliados en el partido religioso Mizraji.

Para quienes ponían atención las cosas quedaron claras durante la tremenda oleada terrorista que organizó Hajj Amín al Husseini contra los judíos del Mandato Británico en 1929 (CAPÍTULO 2). Los líderes sionistas en Palestina obviamente no querían utilizar al *Haganá* que había creado Jabotinsky para defender a los judíos. Quedó claro, también, que claudicaban ante la política británica de fomentar ataques árabes para hacer marcha atrás con el proyecto de construir una patria judía. Así pues, “a partir de 1929, hubo un cambio fundamental en la estructura del movimiento sionista... [y] se consolidaron los

partidos políticos”: los revisionistas de Jabotinsky por un lado, y el movimiento laborista por el otro.⁴⁹

...[E]l impacto chocante de los disturbios de 1929 le dio una ventaja a la oposición militante de Jabotinsky... [pues] podía recordarle a los votantes [sionistas] cómo había venido advirtiéndolo que el liderazgo sionista [*laborista*] llevaba al movimiento a un callejón sin salida, cosa que los votantes podían ver. Como líder de la oposición que quería pelear, [Jabotinsky] estaba en la cumbre de su fama, mientras que Weizmann, el Presidente del movimiento sionista, había tenido que renunciar.—Tzahor (1988:18)

Previo al 17 Congreso de la Organización Sionista de 1931 hubo elecciones para decidir la representación proporcional de los diputados. Los revisionistas ganaron el 21% del voto, triplicando el apoyo que habían recibido en las elecciones de 1921—una consecuencia del desprestigio de Weizmann y los laboristas tras la debacle de 1929—. Pero Weizmann y sus aliados tenían todavía muchísimo apoyo.

Jabotinsky siempre había querido salirse y formar una organización paralela. Ahora formuló una plataforma política llamada ‘el objetivo último’ que le exigía a la Organización Sionista comprometerse con el establecimiento de un *Estado*, de ambos lados del río Jordán, con mayoría judía. Si el Congreso lo aceptaba, ya había ganado, “si no, entonces no se trataba de un verdadero movimiento sionista, y los revisionistas, concluyendo lo obvio, escindirían.”⁵⁰

Semejante compromiso cabal con el establecimiento de un Estado judío no era lo que querían los británicos y por lo tanto tampoco lo que querían sus mansos servidores

Weizmann, Ben Gurión, y aliados. Buscando que los revisionistas se salieran,

Ben Gurión movilizó todos sus poderes de persuasión para evitar que los delegados de Mapai apoyaran la propuesta [de Jabotinsky]. ...[Luego,] en el momento cumbre, llegó un cable de Palestina de Eliyahu Golomb y Saadia Shoshani diciendo que de aceptarse el ‘objetivo último’ aquello provocaría un pogromo árabe en Palestina. El que llegara ese cable en aquel momento preciso produjo sospecha, sobre todo entre los revisionistas. Sin embargo, le dio un empujón a quienes titubeaban y la propuesta fue rechazada.—Tzahor (1988:19-20)

Por supuesto que era falso que los pogromos de los árabes contra los judíos tuvieran cosa alguna que ver con las políticas de la Organización Sionista (a menos que se hable del incentivo al pogromo que implicaba la inacción de la Agencia Judía ante el terrorismo árabe). Hajj Amín al Husseini quería exterminar judíos y punto. Si venían 10,000 más o 10,000 menos a Palestina daba igual: él quería matarlos a todos. Si establecían un Estado o una región autónoma también daba igual: los mataría a todos. Si exigían derechos de iguales en un Estado árabe daba igual: los mataría a todos. Su ideología era la *yihad*, la cual estipula que solo puede vivir un judío o cristiano que consienta en ser esclavo de los musulmanes (CAPÍTULO 3). Por lo tanto, la única manera de proteger a los judíos era optando por las políticas de Jabotinsky: creando una mayoría judía, bien armada, que pudiera defenderse de los ataques antisemitas. Pero esa política había sido derrotada por Mapai. Así, Jabotinsky “expresó su desprecio total por el Congreso en un gesto dramático, haciendo trizas su credencial

de membresía y declarando: ‘Éste no es un Congreso Sionista.’”⁵¹

Aunque Jabotinsky fuera muy popular en el Partido Revisionista que había fundado, sus seguidores no quisieron salirse. Acababan de triplicar su apoyo y pensaban que pronto controlarían el movimiento. Mientras que los laboristas se consolidaban, se unían, y se organizaban, esta riña interna sobre qué hacer dividió mucho a los revisionistas.⁵² Aquello costaría caro. Dos años después, en 1933, Adolfo Hitler tomaría el poder en Alemania, y los revisionistas fracasarían—en parte debido a sus divisiones internas—en salvar un boicot contra los alemanes que estuvo a punto de destruir el nazismo. Mapai, en parte gracias a su superior organización, exitosamente saboteó el boicot y salvó a los nazis (CAPÍTULO 28).

Pero Mapai no hizo esto por sí sólo—contribuyeron enormemente los líderes judíos establecidos en Estados Unidos y en Europa—. Éstos eran en su mayoría judíos asimilados y en especial judíos reformistas.

El judaísmo reformista

El así llamado movimiento reformista en el judaísmo nació en Alemania y se fue extendiendo mucho también entre las poblaciones judías de los países occidentales. Es un fenómeno del movimiento asimilacionista que en una vertiente distinta se convirtió en la *haskalá* de los *masquilim*.

A principios del siglo 20 no era controvertido opinar que “el movimiento puede y debe trazar sus orígenes al círculo de Mendelssohn,” porque, “de hecho, los primeros reformistas

se jactaban de ser descendientes intelectuales de Moisés Mendelssohn; y el bando opuesto [el judaísmo ‘ortodoxo’] le achacaba la responsabilidad de la nueva herejía y todas sus consecuencias supuestamente perniciosas.” Más tarde, cuando los reformistas pasaron a declarar que la Ley judía había muerto, Mendelssohn fue relegado al bando ‘ortodoxo’ por haber insistido en la Ley como revelación divina. Pero “en todo caso, Mendelssohn, aunque no haya sido reformista, puede ser identificado como el padrino e inspirador del movimiento reformista..., alguien que anticipó mucha de la filosofía del movimiento e indicó la línea que seguiría.” En la opinión de algunos, sin embargo, “hay mucho en el movimiento reformista que Mendelssohn hubiera desaprobado,” cosa que también se afirma sobre el movimiento *haskalá*.⁵³

Los asimilacionistas querían que el culto judío “se fuera conformando más con la práctica cristiana,” y por ende preferían un énfasis sobre “la Biblia Hebrea, sagrada para ambas fes.” El Talmud quedaba fuera. Querían también “reformular el libro de oraciones y reemplazar el hebreo con el alemán” y “buscaban imponerle a la práctica religiosa de los judíos por lo menos una similitud superficial a la práctica protestante, esperando que esto volviera a la religión judía menos ajena a sus vecinos y así ganar su aceptación.” Representaban todo esto, dice Levin, como “el deshacerse de algo primitivo y sucio por algo progresivo, moderno, y bueno.” Había que “remover toda referencia a Jerusalén o Sión de la liturgia que pudiera sugerir un nacionalismo judío” para evitarse un conflicto con los países en que vivían.⁵⁴ Pensaban “que la etnicidad judía”—aquello que volvía a los judíos una

cultura y sociedad distintivas: su apego al sistema de leyes talmúdicas—“debía negarse,” explica Edwin Black. Estas tendencias eran más fuertes en Alemania y fueron “estos judíos alemanes [quienes] desarrollaron el judaísmo reformista.”⁵⁵

Las consecuencias sociales de la ‘reforma’

En 1922, en un artículo intitulado ‘La Misión del Judaísmo Reformista,’ Samuel Cohon, un defensor del movimiento, lo explicaba así:

El judaísmo reformista representa la última etapa en la evolución del pensamiento judío. Creció del esfuerzo posmendelssohniano de adaptar la fe judía histórica a las nuevas condiciones de la vida judía que siguieron a la Revolución Francesa. Sus pioneros se proponían luchar contra la apostasía, por un lado, y contra la ortodoxia rígida, por el otro. Originando en Alemania, el movimiento de reforma se extendió a otros países del occidente de Europa, y encontró un hogar especialmente favorable en los democráticos Estados Unidos. Su teología, formulada por Abraham Geiger y sus seguidores, se basa sobre la razón y el estudio científico de la Biblia, el Talmud, y la tradición judía. Con el énfasis renovado sobre el lado ético de la vida, el judaísmo reformista le añadió nuevo vigor a la vieja religión de Israel.—Cohon (1922:27)

Como vemos en la defensa de Samuel Cohon, oficialmente se suponía que el judaísmo reformista se oponía no solo a la ortodoxia sino a la *apostasía*. Es decir, se representaba como una forma de salvar al judaísmo: “Quienes abogaban por la reforma argüían contra sus críticos que sin la reforma no podría retenerse a aquellos judíos para quienes la

ortodoxia era incompatible con las exigencias de la modernidad.”⁵⁶ Pero es obvio que había algo más. Como lo explica Cohon, el judaísmo reformista era “posmendelssohniano,” es decir, inspirado y liderado por los *masquilim* que siguieron a Moisés Mendelssohn y que, a diferencia de él, no sentían ningún amor por el judaísmo tradicional, buscando enérgicamente abolirlo. Max Lilienthal, por ejemplo, el principal *masquil* que se alió con el gobierno zarista para tratar de destruir la ortodoxia judía en Rusia, “emigró a los Estados Unidos en 1845 y se convirtió en un prominente rabino reformista.”⁵⁷

“Ciertamente,” confiesa otro defensor de la reforma, “algunos de los cambios que se hicieron en la vida judía los aproximaron a la cristiana: la música de órgano, la nueva arquitectura de las sinagogas, [y] el sermón.”⁵⁸ También las vestimentas de los rabinos reformados imitan las de los pastores protestantes. O sea que tanto en el fondo—deshacerse del Talmud—como en las formas, el judaísmo reformista iba en dirección del cristianismo protestante. ¿Era realmente ésta la forma de evitar la apostasía al cristianismo? ¿O se trataba más bien de construir una antesala a la apostasía, un paso intermedio que facilitaba la conversión? Las estadísticas son elocuentes: hoy en día más del 50% de los judíos criados en el judaísmo reformado se casan con gentiles y por lo general no educan a sus hijos en el judaísmo—ni en el reformista—.⁵⁹ Esta tendencia se vio desde el principio: “Inclusive muchos de los pioneros del judaísmo reformista terminaron por convertirse al cristianismo.”⁶⁰

Cohon arriba nos explica que la teología del reformismo fue “formulada por Abraham Geiger y sus

seguidores.” Ciertos aspectos de su ideología quedaron al descubierto en su reacción de 1840, cuando el ‘libelo de sangre’ medieval fue revivido contra los judíos de Damasco. Como vimos (CAPÍTULO 9), en aquel año los judíos damascenos fueron acusados de haber asesinado a un monje capuchino y a su sirviente musulmán para utilizar su sangre en sus presuntos ritos satánicos.⁶¹ Resultaron “disturbios y un pogromo contra los judíos.”⁶² Varios judíos fueron torturados a muerte en las interrogaciones. Hubo una protesta europea: “judíos importantes levantaron sus voces contra el libelo y varios se unieron a una delegación que fue a Egipto a quejarse.” Cuánto mejor si este personaje tan sólo se hubiese callado, “pero Abraham Geiger, un fundador clave del judaísmo reformista, criticó a la delegación. Declaró Geiger: ‘Para mi, que puedan los judíos poner una farmacia en Prusia, o ser abogados, es más importante que la salvación de la población judía entera de Asia y África, aunque como ser humano me hermano con ellos.’ ”⁶³ ¿Se hermanaba con ellos?

Si así pensaba el fundador del judaísmo reformista, cabía mucha aprehensión sobre el impacto del movimiento.

El judaísmo reformista en Estados Unidos

Como nos explicó arriba Samuel Cohon, el reformismo floreció sobre todo en Estados Unidos, y fueron en aquel país pensadores y predicantes *alemanes* quienes lideraron las congregaciones judías en el camino de la reforma.⁶⁴ Su influencia política se canalizaba a través de dos organizaciones importantes: el Comité Judío Americano (*American Jewish Committee*), y el B’nai B’rith, fundadas por “por judíos alemanes clase alta con una visión especial.”⁶⁵

¿Cuál era esa “visión especial”? Edwin Black explica que “se aferraban a su identidad nacional de origen,” es decir, a su identidad *alemana*, y que “estaban económicamente bien establecidos.” Eso impartía una consciencia de *clase*: “muchos judíos alemanes se consideraban *hoffjuden*, judíos de la corte, y a sus correligionarios de Polonia y Rusia los veían como ‘incivilizados’ y vergonzosos,” forjando así un vínculo más con sus pares en la clase gobernante cristiana que con sus correligionarios humildes. “El sesgo se resumía bien en el periódico judío germano-estadounidense, el *Hebrew Standard*, en junio de 1894, cuando declaró que el judío estadounidense totalmente asimilado está más cerca del ‘sentimiento cristiano a su alrededor que del judaísmo de estos miserables y oscuros hebreos.’ ”⁶⁶

Había una tercera organización judía de importancia en Estados Unidos: el Congreso Judío Americano (*American Jewish Congress*), formado en 1917 por las multitudes judías religiosas inmigradas del Este de Europa que resentían los prejuicios de los *hoffjuden* alemanes. Es importante, en lo que sigue, no confundir al Congreso con la mancuerna del Comité y del B’nai B’rith.

El contraste pudo verse luego de formado el Congreso, pues al año siguiente terminó la Primera Guerra Mundial y una delegación combinada del Comité y del Congreso fue a negociar los derechos de los judíos a Versalles. Sin embargo, los líderes del Comité “escindieron... cuando—a los ojos del Comité—los derechos planteados”—*¡para los judíos europeos!*—“fueron ‘demasiado lejos.’ ” En Versalles se estaba creando un nuevo mapa de Europa supuestamente para crear Estados con homogeneidad nacional, y para garantizar los

derechos de las minorías que quedaran dentro de los nuevos ‘Estados nación.’ Los alemanes del Comité se oponían a la exigencia sionista de considerar a los judíos una minoría *nacional* con derecho a su propio Estado—en Palestina—. Esto era consistente con el propósito central de los *masquilim* de abolir toda representación del pueblo judío como *nación*, pues lo que ellos querían—hablando muy francamente—era que los judíos *desaparecieran*, asimilándose a los cristianos. Pese a todo ello, “los líderes del Congreso Judío Americano,” es decir, los representantes sobre todo de la judería religiosa en Estados Unidos, “habían regresado de Versalles en triunfo—habían ayudado a crear una patria judía—.”⁶⁷

Para cuando toma Hitler el poder “el Congreso era la más representativa y vocal de las organizaciones judías,” una fuerza democrática y de masa representando al grueso de los judíos estadounidenses, cuya membresía era “sobre todo de la judería euroriental,” donde ardía el amor por el judaísmo. A pesar de su vasta membrecía el Congreso estaba siempre escaso de fondos pues estos eran judíos de bajos recursos. Por contraste, el B’nai B’rith era “poco más que una orden fraternal..., [y] el Comité, en 1933, representaba básicamente los intereses de como trescientos cincuenta miembros judíos prominentes.” Pero estas organizaciones ‘alemanas’—“que a menudo actuaban como grupo de presión binario—eran respetadas, influyentes, y bien financiadas, con acceso a los círculos más poderosos del gobierno e industria estadounidenses.”⁶⁸

Los líderes del Comité y del B’nai B’rith repetían en Estados Unidos el patrón alemán de judíos *masquilim* y reformistas clase alta que se asimilaban a las clases

gobernantes cristianas. Estos judíos se sentían mucho más alemanes que judíos, y amaban a Alemania más que al judaísmo (muchos despreciaban francamente el judaísmo). Un biógrafo de Madison Grant (un antisemita íntimo del presidente Theodore Roosevelt, y uno de los grandes líderes del eugenismo) comenta así: “Los judíos que conocían a Grant personalmente—los Schiff, los Warburg, los Schemerhorn, los Guggenheim, los Seligman—eran todos judíos alemanes de la zona residencial [de Nueva York],” es decir, eran familias adineradas y establecidas. Ellos “se sentían igual de repelidos que Grant por la miseria de sus primos eurorientales recién bajados de los barcos. En el mejor de los casos sentían condescendencia y en el peor hostilidad a sus extrañas prácticas culturales.”⁶⁹

Los amigos cristianos de estos adinerados judíos alemanes integraban los “círculos más poderosos del gobierno e industria estadounidenses” y dirigían y financiaban el *eugenismo*, cuya prédica era la superioridad biológica de los alemanes y su destino como raza maestra gobernante mundial. Esos mismos círculos nutrirían el crecimiento del nazismo en Alemania (PARTE 2). Para los acomodados judíos alemanes que dominaban el Comité Judío Americano y el B’nai B’rith, su oposición al judaísmo ortodoxo, su identificación con los eugenistas cristianos de las clases altas a las que se asimilaban, y su identidad primeramente alemana volverían difícil una oposición firme al régimen de Adolfo Hitler y a sus defensores occidentales.

Lo anterior, sin embargo, no explica por qué el *Congreso Judío Americano*—muy bueno organizando grandes protestas, y repleto de miembros que deseaban luchar contra el

nazismo—fracasó cuando llegó el momento de enfrentarse a los nazis, pues estaba muy bien parado para hacerlo. Ese fracaso será el tema del capítulo siguiente, pero adelantamos brevemente la conclusión: si bien el Congreso representaba sobre todo a las masas de judíos tradicionalmente religiosos que habían inmigrado del Este europeo, el fundador y líder de esta organización, Stephen S. Wise, *era un rabino reformista*. Había un ‘espía,’ por decirlo así, en la cima del Congreso.

Cuando se habla de Wise es común oír que se involucró públicamente con causas progresistas como la defensa de los derechos de los judíos, de las mujeres, de los sindicalistas, y de los negros. Hay otra manera de verlo. Stephen Wise era muy cercano al eugenista radical Woodrow Wilson,⁷⁰ quien fuera pionero de la ley eugenista estatal de Nueva Jersey y aliado del Ku Klux Klan (CAPÍTULO 7). El mejor amigo de Wise era Louis Brandeis, un judío asimilado y juez de la Suprema Corte que en 1924 votó a favor del fraude eugenista que legalizó las esterilizaciones forzadas en Estados Unidos (CAPÍTULO 6).⁷¹ Y Wise, como veremos, era en lo sumo lambiscón hacía su amigo Franklin D. Roosevelt, cuya política fue un desastre para los judíos.

El papel paradójico de Stephen Wise, parado en la cima de la organización que representaba a los judíos eurorientales en Estados Unidos, se ve sobre todo en los duros ataques que lanzó contra los representantes del sionismo revisionista. Pues éstos buscaban defender, precisamente, a los judíos del Este. Pero es que la ideología de Wise, aliado del sionismo laborista, era la de Weizmann,

El rabino reformista Stephen Wise, el máximo líder de los judíos organizados en Estados Unidos, decía que

[el líder revisionista] Jabotinsky era un ‘traidor’ por predicar la evacuación de más de un millón de judíos eurorientales. ...Además, decía Wise, el movimiento de Jabotinsky se estaba trayendo sin seleccionar a judíos “no aptos” para Palestina. Como escribió Henry Montor [un aliado de Wise], el director del United Palestine Appeal, “Ninguna persona responsable jamás ha sugerido que Palestina pueda sostener a todos los millones de judíos que necesitan refugio.” Montor condenaba a quienes ignoraban la “necesidad” de seleccionar judíos “merecedores” de asentarse en Palestina: “Creo que es justo señalar que muchos de quienes son traídos a Palestina por los revisionistas son prostitutas y criminales.”—Rapoport (1999:32)

En los siguientes dos capítulos veremos con detalle el asombroso y enérgico papel del Rabino Stephen Wise—y sus numerosos aliados en la alta cima de la clase gobernante de la comunidad judía—saboteando todos los esfuerzos de los revisionistas por defender al pueblo judío. Este liderazgo judío emergió de los movimientos reformista y *haskalá* de los *masquelim*: se trataba de judíos acomodados y asimilados a las clases gobernantes cristianas. El comportamiento de estos líderes nos impone la pregunta: ¿Por qué? Sabotear la defensa de un pueblo que está siendo exterminado, y que se supone que es el pueblo de uno, es un comportamiento perfectamente *extremo*. Un afán de asimilación con dificultad lo explica. Por lo cual, para terminar este capítulo, debemos considerar el tema postergado: ¿Qué influencia pudo haber del movimiento shabetaísta radical—cuyo propósito era destruir el judaísmo—sobre los movimientos reformista y *haskalá*?

¿Los nuevos colores del shabetaísmo?

Antes vimos cómo en el siglo 17 el falso Mesías Shabtai Tzvi, en un fenómeno jamás visto, convenció a enormes multitudes de judíos, de Londres a Persia, que estaba próxima la redención (CAPÍTULO 26). Esa ‘redención’ fue más bien gran decepción cuando Tzvi se convirtió al islam. El movimiento se encogió mucho y los testarudos shabetaístas que quedaron “fueron perseguidos durante el siglo 18 con todos los medios a disposición de las comunidades judías de la época.”⁷²

Puede entenderse la emoción de los perseguidores pues los shabetaístas a ultranza buscaban abolir el judaísmo con su “doctrina funesta... de la santidad del pecado.” Dice Scholem: “A medida que se acercaba el fin esta paradoja se hacía necesariamente universal,” pues para los shabetaístas “la conducta [pecaminosa] del Mesías [Tzvi] constituye un ejemplo a seguir y un deber. Las consecuencias de estas ideas religiosas fueron absolutamente nihilistas...: *Todos* tenemos que descender al reino del mal a fin de vencerlo desde dentro.”⁷³ ¿Pero por qué era un *deber* religioso poner la Torá de cabeza y violar sus mandamientos? En las paradojas de la teología shabetaísta el nihilismo pecaminoso es una magia cabalista que acerca el momento de la redención, mientras que la ética del judaísmo tradicional lo retrasa. ¡Para salvar el cosmos había que destruir la Ley de Moisés!

Un remanente shabetaísta sobrevivió la persecución y “continuó llevando una saludable vida clandestina.”⁷⁴ Se reportaba a mediados del siglo 18 que el shabetaísmo radical seguía vibrante y que “el Sefer Zóhar... puede ser considerado el Talmud, sino es que la Biblia, de los seguidores de Shabtai

Tzvi.”⁷⁵ Estos ‘judíos,’ si todavía podemos llamarlos así, practicaron su franco antijudaísmo “de varias formas y hasta en las zonas más alejadas”⁷⁶ La frase “de varias formas” quiere decir, en parte, que los shabetaístas se disfrazaban en algunos lugares de musulmanes, en otros de católicos, y en otros más de judíos tradicionales. A partir del siglo 18 “el movimiento se difundió rápidamente en Alemania y en el Imperio Austrohúngaro.” La doctrina se transmitía en familias y muchas de ellas eran conocidas (aunque no por shabetaístas), acomodadas, e influyentes. Así, practicado en secreto, el shabetaísmo “en Europa Central y Oriental,” es decir, en las tierras alemanas y austrohúngaras, “continuó proliferando hasta principios de la era de la Emancipación en la primera parte del siglo 19.”⁷⁷

Es sugestivo el empalme. Las corrientes reformista y *haskalá* de la Emancipación, mismas que arrancan a principios del siglo 19, emergieron precisamente de tierras alemanas y austrohúngaras, y produjeron líderes como Geiger y luego Wise que delataron actitudes y comportamientos en franca antipatía hacia la tradición y la defensa del pueblo judío. Para quien busca explicar por qué ‘líderes judíos’ salidos de estos movimientos gastaron tanta energía—con comportamientos extremos, insólitos—para evitar que sus hermanos europeos se salvaran del Holocausto (CAPÍTULOS 21, 28, 29 y 30) es atractivo especular que quizá el shabetaísmo no haya hecho más que cambiarse de traje. Después de todo, su ideología afirmaba como estrategia piadosa que se aparentase ser otra cosa. Trazaremos aquí el desarrollo de la ideología y movimiento shabetaístas y veremos que existe evidencia para apoyar esta

hipótesis.

El desarrollo de la ideología shabetaísta

En la tradición judía la idea de redención mesiánica desde antaño implica el advenimiento de una nueva comprensión de la Torá, en dos sentidos: *restaurativo* y *utópico*. En el sentido restaurativo el Mesías trae consigo un “regreso a un periodo primitivo... y contiene obviamente un elemento conservador. Se trata de reinstaurar una conexión con algo que se había perdido y que será recuperado con la redención.” En el sentido *utópico*, por contraste, “algo emerge que nunca ha existido, ... algo totalmente nuevo es expresado sin lugar a duda.” Si el movimiento mesiánico enfatiza más lo utópico que lo restaurativo puede introducir cambios radicales y, en principio, acarrear una verdadera crisis de tradición. Pero los rabinos de la antigüedad no esperaban eso. Ellos anticipaban que “la redención representaría un desarrollo más completo de todo lo que previamente se había podido hacer de forma incompleta—*pero no su abrogación*—. Esto es cierto sobre todo para los documentos literarios del mesianismo temprano, como son los *midrashim*” (énfasis mío).⁷⁸ En resumen, los rabinos de la antigüedad esperaban un Mesías que los asombraría con una apreciación más profunda de su tradición; en absoluto lo imaginaban llegando a remplazar la Ley de Moisés—mucho menos a negarla por completo y predicar que fuera explícitamente violada—. Semejante idea, naturalmente, era absurda.

Entonces, ¿de dónde salió la doctrina shabetaísta de la “santidad del pecado”? Para entender eso es preciso conocer primero el mundo de la cábala y la forma como a partir del

Medioevo infestó la tradición judía de paradojas supersticiosas y místicas (CAPÍTULOS 25 y 26). Explica Scholem que mucho antes de Shabtai Tzi, “en la última sección del Zóhar,” ‘Biblia’ de los cabalistas, una profecía anuncia “la liberación de Israel de todas las limitaciones que el yugo de la Torá le ha impuesto en el *galut* [exilio]. ... En esta concepción, la redención [mesiánica] se convierte en una revolución espiritual que descubre el significado místico, la ‘verdadera interpretación’ de la Torá.”⁷⁹ Hablando normalmente uno pensaría que la ‘verdadera interpretación’ de un texto será la que mejor lo explique, *no una sustitución de su contenido por otro*. Pero el ‘método’ del cabalista es enteramente libre y cualquier acrobacia intelectual es bienvenida si genera un nuevo significado que por su originalidad y extravagancia pueda confundirse—precisamente porque invierte los supuestos anteriores—con una profundidad espuria. Nada más original y extravagante que controvertir a la misma Torá—la Escrita—, afirmando que su texto no es sino una interpretación o reflejo de la ‘Torá Espiritual’ que solo los místicos pueden realmente conocer. Aquí no se trata ya de *interpretar* la Torá sino de afirmar un contenido distinto—al cual no se tiene acceso más que por inspiración mística—como el más puro o verdadero. Los shabetaístas se apoyaron en estos desarrollos cabalistas para afirmar que en el advenimiento de la redención mesiánica ese contenido ‘más puro’ les exigía *pecar*.

La primera motivación para esta teoría fue el comportamiento del presunto mesías Shabtai Tzvi, un enfermo mental cuyos accesos de euforia lo incitaban a transgredir varios mandamientos y en particular los sexuales (CAPÍTULO 26). Fue Natán de Gaza, su ‘profeta,’ quien elaboró la nueva

teología para justificar las locuras de su ‘mesías’ como una magia especial, un ‘descender al mal’ (disque para vencerlo). Cuando Shabtai Tzvi se convirtió al islam, una religión cuyo libro sagrado, el Corán, es un inverso casi perfecto de la Torá (CAPÍTULO 3), hubo que extender el argumento: había que justificar no solo el pecado *sino la apostasía*. Había que afirmar que el Mesías “debía completar su misión pasando o descendiendo al inframundo de las naciones [los no judíos].”⁸⁰ Pero nada es imposible para la cábala, que no conoce el rigor o la disciplina intelectuales (CAPÍTULO 25).

Inicialmente, es verdad, se justificaban nada más las transgresiones y la apostasía de Tzvi, pero el que primero resbala pronto esquiá—y luego cae libremente—. Desde el principio Tzvi le pedía a algunos de sus seguidores que transgredieran mandamientos como prueba de su fe, e inclusive que se convirtieran al islam. Pronto un buen número de sus seguidores concluyeron por sí solos que debían volverse musulmanes. La ‘conversión’ era un fraude: adoptaban las formas externas de musulmanes y en secreto eran shabetaístas. Otros concluyeron que debían seguir llamándose judíos, y “buscaron darle a su nueva conciencia mesiánica expresión dentro de la comunidad judía sin dar pasos simbólicos para separarse de ella.” Estos fueron de hecho la gran mayoría de los shabetaístas.⁸¹ Y no eran pocos. Gershom Scholem, el gran experto del shabetaísmo, se esmera en dejar esto claro:

...pero quiero enfatizar en esta coyuntura que fueron grandes multitudes de judíos, especialmente entre los sefardíes, que continuaron siéndole fieles a Shabtai Tzvi aún después de su conversión. Inclusive opositores del shabetaísmo como Jacob Sasportas, quien afirmó que los seguidores del movimiento eran

ahora una “minoría insubstancial,” se vieron forzados a conceder en otras ocasiones que la minoría en cuestión era considerable, especialmente en Marruecos, Palestina, Egipto, y la mayor parte de Turquía y los Balcanes. La mayoría de los grupos shabetaístas en estas áreas mantenían contacto unos con otros de forma constante y se disputaban la interpretación correcta de su ‘santa fe.’ De estas regiones vinieron los primeros teóricos del movimiento, hombres como Natán de Gaza, Samuel Primo, Abraham Miguel Cardozo, y Nehemías Hayon.—Scholem (1971:2056-2062)

Estos seguidores de Tzvi produjeron un “movimiento subterráneo que ante el mundo externo parece estrictamente rabínico pero es interiormente shabetaísta, es decir, desde el punto de vista judío, hereje.” En su segunda etapa, a pesar de la persecución, el movimiento se extendió como lumbre de pradera a distintas partes de Europa y “jugó un papel importante en el fermento espiritual que se apoderó de la judería europea en las siguientes tres o cuatro generaciones.”⁸²

Es importante no olvidar que en los corazones de esta gente ardía la convicción de que *tenían razón*, y que su razón contenía la llave de la redención cósmica. Se tomaban muy en serio que ellos sí entendían la estructura y el proceso de la redención y veían la persecución como el martirio necesario para llevar a cabo su gran tarea. Ellos eran los ‘creyentes’ (así se autodenominaban); los judíos tradicionales eran infieles. Por lo tanto su actitud hacia el judaísmo tradicional se volvió ferozmente antagonista—no solo porque estaban siendo perseguidos, y porque sus perseguidores eran ‘infieles,’ sino porque la testaruda resistencia de los judíos a aceptar al

‘mesías’ y su proceso de invertir la Torá estaban obstaculizando la redención—. El tenor de esta orientación puede verse en los escritos del primer teórico, Natán de Gaza, quien “elaboró sus ideas en numerosas cartas abiertas y tratados pero especialmente en un manuscrito cuyo título hebreo (*Zemir Aritzim*; cf. Isa. 25:5) implica: ‘El Derrocamiento de las Fuerzas Enemigas’ o ‘Derrocamiento de los Tiranos,’ i.e., de quienes obstaculizan la redención.”⁸³

La justificación piadosa para mantener sus creencias en secreto y aparentar en público ser otra cosa—musulmán, cristiano, o judío tradicional—vino de Abraham Miguel Cardozo. Éste descendía de cripto judíos sefardíes, es decir, de una familia que había adoptado las formas externas del catolicismo cuando las persecuciones españolas. Su familia había regresado al judaísmo abierto en Venecia, en 1648. Los cripto judíos (llamados ‘marranos’) habían batallado mucho desde su ‘conversión’ al cristianismo con los estragos morales de mantener una doble identidad y el sentimiento de culpa y traición interna que eso conlleva, especialmente cuando otros judíos habían elegido las consecuencias de la persecución y el exilio. Shabtai Tzvi trajo consigo la catarsis de esta neurosis. Para Cardozo, “la apostasía del Mesías representaba una especie de máxima justificación de la apostasía de los marranos españoles en 1391 y 1492.” Escribe: “Se ha ordenado que el Rey Mesías se ponga las vestimentas del marrano y así vaya incógnito entre sus hermanos judíos. En una palabra, se ha ordenado que se convierta en un marrano como yo.” En la opinión de Scholem fue precisamente esta catarsis, importante para tantísimos marranos, la que produjo el terreno fértil para el florecimiento clandestino del shabetaísmo: “la doctrina

shabetaísta del Mesías estaba perfectamente diseñada para la mentalidad marrana.” De la pluma de Cardozo se desprenderían argumentos, “bajo influencia del profeta Natán,” para justificar que los shabetaístas aparentaran ser otra cosa, como antes lo habían hecho los ‘marranos.’⁸⁴

Al principio los shabetaístas eran ‘moderados’ (así los llama Scholem) y afirmaban que la apostasía era solo para el Mesías, pero con el tiempo no se aguantaron las ganas de seguirlo y el movimiento se volvió ‘radical’:

La psicología de los shabetaístas ‘radicales’ era totalmente paradójica y ‘marrana.’ Su principio guía esencial era: Quienquiera que sea como parece no puede ser un verdadero ‘creyente.’ En la práctica esto quería decir lo siguiente: La ‘verdadera fe’ no puede ser la fe que los hombres profesan en público. Al contrario, la ‘verdadera fe’ siempre debe permanecer oculta. De hecho, es deber de uno negarla exteriormente, pues es como una semilla que ha sido plantada en la tierra y que no puede crecer a menos que primero se le cubra. Por esta razón todo judío debe volverse marrano.—Scholem (1971:2392-2397)

Los ‘marranos voluntarios’ que se sumergieron en el islam estaban casi todos en Turquía. Quienes conservaron una apariencia externa de judíos tradicionales estaban sobre todo en Polonia, Bohemia, Rumania, Hungría, Moravia. Algunos de ellos eran frankistas, seguidores de Jacobo Frank. Otros frankistas se convirtieron al catolicismo. Cualquiera que fuera la vestimenta aparente, todos practicaban en secreto el shabetaísmo. “A pesar de las diferencias entre los grupos, todos eran parte de una misma identidad más grande. Como todos los ‘radicales’ sostenían que la apariencia externa no era

indicación alguna de la verdadera fe, la apostasía no los dividía. ...Esencialmente, los ‘radicales’ todos habitaban el mismo mundo intelectual.”⁸⁵

Cardozo también llevó a su consecuencia pasajes del Zóhar que afirmaban la inferioridad de la Mishná (la primera gran codificación de la jurisprudencia judía) relativo al orden místico de la cábala, y la cancelación mesiánica de ciertos aspectos de la Torá. Para Cardozo, entonces, “lo que era mandamiento se vuelve una franca prohibición. Y de aquí no había mas que un paso corto a la siguiente consecuencia: los actos antes prohibidos ahora se volvían no solo permisibles sino incluso santos.”⁸⁶ Sobre esta pendiente resbalaron los shabetaístas, y aunque “la doctrina de la santidad del pecado... la restringían en un principio algunos ‘creyentes’ al desempeño de ciertos actos específicos, por su propia lógica interna tendía a abrazar más y más de la Ley Mosaica, especialmente las prohibiciones bíblicas.”⁸⁷

Jacobo Frank y los frankistas

“En el siglo que siguió la muerte de Shabtai Tzvi [1676],” escribe Harris Lenowitz, “muchos continuaron adhiriéndose al shabetaísmo, y muchos personajes se jactaron de haber heredado el alma mesiánica de Tzvi.” Sin problema, porque la teología cabalística que parió al shabetaísmo desde hace mucho afirmaba la verdad de la reencarnación (CAPÍTULO 26). La más importante de las presuntas reencarnaciones de Tzvi sin duda fue el judío polaco Jacobo Frank, “[cuyas] maniobras tenían como objetivo ganar el acceso a las esferas más altas de la sociedad europea... abrir la asimilación a los judíos como una estrategia para ganar poder en la sociedad dominante no judía.”

Eso naturalmente le imponía un repudio del judaísmo y los judíos pero la ideología shabetaísta ya incluía eso. “Los estudiosos judíos ven el movimiento [de Frank] como la culminación final de la degradación shabetaica y el abandono de todos los valores éticos y religiosos del judaísmo.”⁸⁸

Jacobo Frank nació en Polonia en 1726. “Su padre era un vendedor ambulante... que a menudo llevaba a su hijo consigo en viajes al oeste cruzando el Río Dniester, y hacia el sur por los Balcanes dentro del reino de los turcos otomanos.” Ahí entraban en contacto con miembros de algunas sectas que todavía consideraban a Tzvi el Mesías.⁸⁹ El hijo también se puso a comerciar, llevando caravanas, y

Mientras iba adquiriendo las costumbres, idioma, y hábitos de sus proveedores y clientes, parece que le pidieron, o decidió por sí solo, ocuparse de lo que han llamado “el liderazgo del movimiento shabetaísta en Polonia.” De hecho no existía en ese momento un movimiento unificado, solo celdas salpicadas por Europa Central y Oriental; una de las metas de Frank era unificarlas. Cruzando el Dniester para adentrarse en Polonia en 1755 logró conseguir algunos seguidores. Todo Polonia estaba en un estado de flux en ese momento; los levantamientos cosacos dentro de Polonia y la rapacidad de sus vecinos eran en parte responsables, y también el estancamiento económico y la irresponsabilidad política. La integridad y autonomía de la comunidad judía se había colapsado.—Lenowitz (1998:171)

* Se refiere a Austria, Prussia, y Russia, que terminarían por partir y repartirse Polonia en 1772, y luego otra vez en 1793 y 1795 (CAPÍTULO 2).

Luego de los disturbios masivos que había producido Shabtai Tzvi en Polonia, ahí las autoridades judías estaban al acecho, y persiguieron a Frank por promover prácticas orgiásticas. El gobierno polaco lo apresó pero luego lo soltó cuando Frank se jactó de ser súbdito otomano. Se regresó a Turquía. Luego de convertirse al islam, regresó a Polonia “siguiendo las enseñanzas de Barukhia Russo.” Aquel, llamado Osman Baba luego de convertirse al islam, se consideraba el Mesías y además divino, y los shabetaístas que habían considerado a Tzvi divino lo consideraron su heredero. “Sus enseñanzas incluían la idea de que el Dios Supremo no tenía responsabilidad o preocupación por este mundo, y que la Torá más alta (la *torá di-atzilut*, de Emanación, la más alta de los cuatro mundos de las *sefirot*), ordenaba que se consumaran los actos más rigurosamente prohibidos en la Torá (la Torá de *beria*, de creación [la Torá Escrita del judaísmo tradicional]) que gobierna el reino más bajo.” Vemos nuevamente la doctrina de la *anti* Torá, de la “santidad del pecado” de los shabetaístas. “Con Russo, estas prohibiciones/mandamientos incluyeron actividades sexuales prohibidas—incesto, adulterio, prácticas orgiásticas—así como alimentos prohibidos y festivales nuevos.” Los seguidores shabetaístas de Russo serían una “influencia profunda” sobre Jacobo Frank.

El misticismo de Frank “hace referencias al Zóhar, a la cábala luriana, y al shabetaísmo,” y están las ideas cabalísticas del desastre (*shevirat ha-kelim*) y la restauración (*ticún*). Sobre esta base desarrolla sus propias innovaciones, muchas de ellas organizadas para sustentar su exigencia de obediencia total en sus discípulos y, siguiendo el ejemplo de Isaac Luria (CAPÍTULO 26), “atribuía los fracasos y desastres presentes a la falta de fe y

conducta correcta entre sus seguidores.” El asunto de la obediencia es especialmente interesante porque “era militarista y le dio entrenamiento militar a sus seguidores.” Pero no se trataba de defender a los judíos de los ataques antisemitas de las aristocracias europeas, pues Frank buscaba unirse con ellas.⁹⁰ Su militarismo más bien expresa la adopción de la perspectiva belicista de esas aristocracias. Siguiendo la lógica shabetaica de la santidad del pecado, “¡No Matarás!” se volvió “¡Matarás!” Tiene sentido: Frank se había convertido al islam.

Cuando los seguidores de Frank se tornaron un movimiento considerable los rabinos de Polonia los excomulgaron. Entonces Frank buscó el apoyo de la Iglesia Católica polaca, y lo obtuvo, pues “había convencido a la Iglesia de la posición zohárica y antitalmudista de su movimiento, y dijo que aceptaría bautismo.” Como arriba vimos, en esta época la autonomía de los judíos en Polonia ya se iba resquebrajando y la corona se aliaba con la Iglesia para debilitarlos. La Iglesia polaca se servía de conversos judíos al catolicismo para disputar en público contra los rabinos y propagar el famoso libelo de sangre: la acusación de que los judíos secuestraban niños cristianos y se los comían en ritos satánicos. Frank prestó sus servicios en esta empresa, y el obispo decidió que los frankistas habían ganado el debate. A esto siguieron quemazones del Talmud. Tras la muerte del obispo hubo nuevas persecuciones judías contra los frankistas y Frank nuevamente huyó, pero volvió al poco tiempo apoyado por la corona polaca. Previo a un segundo debate, Frank y sus seguidores se convirtieron al catolicismo, pero luego la Iglesia decidió que la conversión no era sincera y arrestó a Frank, que para estas fechas se había convertido en el *Barón Jakob Jozef*

Frank. Da la impresión que la Iglesia quería simplemente controlarlo mejor, pues desde prisión, donde estuvo 13 años, Frank dirigió el movimiento y acercó su doctrina a la católica al añadir sabores de mariología cristiana a la *Shejiná*—la presencia divina de Dios (de atributos femeninos) de los cabalistas—. La llamó la ‘Matronita’.⁹¹

Sus emisarios estaban en contacto con la corona rusa y cuando los rusos conquistaron Polonia fue liberado en 1773. Ahora que su esposa había muerto, su hija Ewa heredó su papel de Matronita encarnada. Se asentó cual noble adinerado y respetado en Brünn (Moravia), donde estableció una corte que incluía una academia para educar a sus seguidores en asuntos militares y de etiqueta y preparar con ello su ingreso a las clases aristocráticas europeas. Trató de acercar esos tiempos venideros buscando afectar los asuntos de Estado en Turquía, Rusia, y Austria-Hungría (fue recibido por María Teresa de Austria). Era muy excéntrico. Aparecía en público con gran pompa y trajes exóticos; se convirtió en mascota de aristócratas como el Príncipe de Ysenburgo; se codeaba mucho con otros aristócratas que jugaban a los ritos masónicos, empapados de misticismo y muy amenos a la cábala.⁹² Luego de haber quebrado a Brünn, Frank se fue a Offenbach, Alemania, donde vivió con gran lujo, mantenido por frankistas polacos y moravios. La mayoría de los frankistas terminaron por volverse católicos, y “muchos de ellos luego se convirtieron en miembros prominentes de la nobleza polaca.”⁹³

Me detengo un momento sobre el siguiente punto, que me parece importante. El dato sobre el involucramiento de Frank con ‘masones’ lo transmite Harris Lenowitz, muy de pasada, así:

En los días de Brünn y Offenbach Frank estaba cercanamente ligado a los fundadores de una logia francmasónica conocida como los Hermanos Asiáticos, contribuyendo ideas a su constitución y adoptando algunas de sus prácticas, la vestimenta y el estilo de la francmasonería.—Lenowitz (1998:173)

Ahora bien, las bondades de tener un modelo es que identifica contradicciones que estimulan nueva investigación para ponerlo a prueba. Los francmasones eran liberales identificados con el ‘progreso,’ habían estado contribuyendo al cambio revolucionario en Francia, y eran enemigos de la Iglesia Católica. Pero por estas fechas no admitían todavía judíos a sus logias. Por lo tanto cualquier involucramiento con francmasones del ‘judío’ Jacobo Frank—cuya ideología era una combinación de misticismo nihilista, catolicismo, islam, militarismo, y aristocracia tradicional—es sorprendente, pues parece violar el modelo. Cuando leí el breve comentario de Lenowitz propuse la siguiente hipótesis: si Frank estaba asociado con ellos, entonces estos ‘francmasones’ alemanes de Brünn y Offenbach no podían ser genuinos, y el comentario de Lenowitz—que no explica eso—pudiera deberse a su falta de familiaridad con esa logia. Leyendo un poco más confirmé precisamente eso.

El historiador Jacob Katz, en su libro *Saliendo del Gueto: El trasfondo social de la emancipación judía, 1770-1870*, escribe que

...la Orden de los Hermanos Asiáticos era una especie de imitación, o burla, de los francmasones pero nunca reconocida por ellos. La Orden se fundó en 1781-1783 en Viena y estableció sucursales en Praga, Berlín, Hamburgo, y otras ciudades alemanas.

Los fundadores eran aristócratas venidos a menos, espiritualistas charlatanes, entre ellos algunos judíos—uno de ellos bautizado—afectados por la tradición judía e iniciados en el amor de la cábala.—Katz (1973:55)

El judío bautizado cuyo nombre Katz aquí no incluye es naturalmente Jacobo Frank.

En otro de sus libros, Katz explica que la Orden de los Hermanos Asiáticos había sido creada en 1780-81 por el aristócrata bávaro Hans Heinrich von Ecker und Eckhoffen, de tendencias místicas, e interesado en darle a su grupo un sabor ‘oriental’ para distinguirla de las logias francmasónicas. Ese lo obtuvo gracias a un tal Moisés Dobruschka, “de hecho un miembro activo del movimiento shabetaísta” quien asumiera el nombre cristiano Thomas von Schoenfeld. Éste “incorporó grandes porciones de la doctrina shabetaica a las enseñanzas de la Orden.” Katz explica que “la membrecía de los judíos [en la Orden] se condicionaba... a que abandonasen el judaísmo que prevalecía en aquel entonces.” Es decir, tenían que repudiar el judaísmo tradicional y ser shabetaístas puros; para ponerlos a prueba se les exigía participar en un rito solemne en el cual comían cerdo con leche.⁹⁴

La contradicción ha sido resuelta: los ‘francmasones’ que no eran francmasones admitían ‘judíos’ que no eran judíos.

Frank produjo para sus discípulos “más de 2000 dichos dogmáticos.” Scholem comenta que “es parte de la naturaleza de las doctrinas nihilistas no ser proclamadas públicamente y, aun en los tratados escritos, nunca son pregonadas sin reservas. En el caso de Frank, sin embargo, el entusiasmo ilimitado y la devoción de sus seguidores los llevó a preservar este

documento único. Para ellos, su maestro fue la encarnación de Dios y su palabra inspiración divina.” Esa palabra era “de un salvajismo primitivo y de moral malsana,” y produjo “un misticismo depravado [que] entró en conflicto abierto con todos los dogmas de la religión tradicional.” Se proponía abolir el judaísmo: en la cosmovisión de estos shabetaístas “la Torá... tiene que pudrirse en la tierra a fin de florecer y dar frutos, la Torá debe ser subvertida a fin de aparecer en su verdadera gloria mesiánica.” Era tan extrema esta pasión antinómica que “se practicaban actos y ritos que tendían deliberadamente a la degradación moral de la personalidad humana.” Delatando su perplejidad ante todo esto, Scholem comenta que “es como si hubiera tenido lugar una rebelión anarquista dentro del mundo de la Ley.”⁹⁵

Del shabetaísmo a la Emancipación

Según Scholem, “después de 1815... el movimiento [shabetaísta] y sus miembros fueron absorbidos en la sociedad judía secular,” es decir, en aquella sociedad judía que se despojaba del Talmud y adoptaba el judaísmo reformista o la ilustración *haskalá* para asimilarse mejor a las normas culturales de la mayoría cristiana moderna en el contexto de la emancipación legal que siguió a la Revolución Francesa.⁹⁶

Desde cierto punto de vista es un poco sorprendente la hipótesis, misma que Scholem afirma de paso como si de un hecho incontrovertible se tratara. Sin duda *da la impresión* que los shabetaístas europeos desaparecieron por aquellas fechas, diluyéndose en los movimientos de la Emancipación. Pero los shabetaístas—según la documentación que con tanto trabajo reunió el propio Scholem—eran fanáticos extremos cuya

ideología orgullosa era aparentar otra cosa en público para esconderse en la clandestinidad mientras obraban en secreto una poderosa magia que acercaría el momento de la redención cósmica, lo cual requería destruir el judaísmo tradicional. Y como acabamos de ver, los más radicales de entre ellos se fusionaban a finales del siglo 18 con sociedades secretas de la aristocracia antisemita en Alemania, el país desde el cual pronto emergerían los movimientos reformista y *haskalá* de la Emancipación. ¿Por qué no considera Scholem siquiera la hipótesis de que, después de 1815, el shabetaísmo simplemente adoptó un nuevo nivel de duplicidad? ¿Por qué no se pregunta si los nuevos movimientos seculares judíos no fueron sino las nuevas vestimentas de los cripto shabetaístas, con las cuales aparentar otra cosa y continuar con su misión de destruir el judaísmo? Es en particular notable que Scholem no se lo pregunte porque nuevamente es él mismo quien documentó, con gran esfuerzo, ¡que los líderes de los movimientos reformista y *haskalá* emergieron del liderazgo shabetaísta!

A mediados del siglo 19 “Leopold Loew, el líder del movimiento reformista judío de Hungría, que en su juventud estuvo en contacto con los shabetaístas de Moravia, escribió que en estos círculos se hizo mucho por propagar y alentar el nuevo movimiento racionalista”—es decir, los movimientos reformista y *haskalá*—. “Pero en ningún libro de historia judía,” se quejaba Scholem en 1974, “se encuentra alguna referencia a esta relación extraordinariamente importante entre los herejes místicos y los representantes del nuevo racionalismo.” Y había una buena razón para ello: “Algunas comunidades judías famosas, donde los grupos shabetaicos desempeñaron un papel destacado hasta comienzos del siglo

19, tuvieron la precaución de destruir todos los documentos que contuvieran los nombres de las personas pertenecientes a la secta, cuyos hijos o nietos hubieran alcanzado una elevada posición social, en muchos casos debido a sus relaciones con el nuevo mundo de la Emancipación.”⁹⁷ Fue el trabajo investigativo de Scholem el que desenterró la conexión.

Vale la pena una cita larga de Scholem para dejar claras estas raíces shabetaicas de los nuevos movimientos de judíos acomodados que se aliaban con el antisemitismo cristiano.

Alrededor de 1850, la consciencia de este vínculo entre el shabetaísmo y la reforma seguía viva en algunas partes. En círculos allegados al movimiento reformista moderado, una tradición notable e indudablemente auténtica sostenía que Aharón Chorin, el pionero del judaísmo reformado de Hungría, había sido en su juventud miembro del grupo shabetaico de Praga. Prosnitz y Hamburgo, los dos centros de propaganda shabetaica en el siglo 18 y escenarios de enconadas luchas entre los ortodoxos y los herejes o sus simpatizantes, figuraron entre los principales baluartes del movimiento reformista a comienzos del siglo 19. Los hijos de estos frankistas de Praga, que en 1800 aun peregrinaban a Offenbach, ciudad que se encuentra cerca de Francfort, la sede de los sucesores de Frank, y que educaban a sus hijos en el espíritu de esta secta mística, figuraban entre los líderes de la primera organización ‘reformista’ de Praga, en 1832. Los escritos del mismo Jonas Wehle, líder espiritual de estos místicos de Praga alrededor de 1800, ya revelaban una asombrosa mezcla de misticismo y racionalismo. Entre sus numerosas obras hay un comentario sumamente interesante de las *aggadot* talmúdicas, que se ha

conservado en forma de manuscrito, en el que queda claro que en el panteón particular de su autor había un lugar para Moisés Mendelssohn y para Emmanuel Kant junto a Shabtai Tzvi y a Isaac Luria. En el año de 1864, su sobrino, que vivía en Nueva York, alabó extensamente en su testamento a sus antepasados shabetaicos y frankistas como los portaestandartes de la “verdadera fe judía,” es decir, de una comprensión espiritual más profunda del judaísmo.—Scholem (1993[1974]:330)

Esta evidencia sugiere que los shabetaístas no necesariamente se transformaron *en su interior*. Quizá encontraron simplemente la manera de adoptar otra forma y de continuar el ataque. La ideología shabetaísta permitía el disfraz musulmán, católico, o judío tradicional, y ahora también el disfraz racionalista de la Ilustración Europea.

Sobre lo siguiente no hay controversia: los nuevos líderes ‘judíos seculares,’ quienes tomaron las riendas de todas las grandes organizaciones judías de Occidente, pusieron en marcha, aliados con las clases gobernantes cristianas a las cuales se asimilaban, una serie de políticas diseñadas para destruir el judaísmo tradicional, como hemos visto en este capítulo. La hostilidad de los movimientos *haskalá* y reformista generó la introvertida y dogmática reacción ortodoxa, y se volvió imposible encontrar un término medio razonable. Muchos que deseaban modificar su tradición para continuar siendo judíos en el mundo moderno quedaron sin amparo. Si bien para un observador lejano como yo la rigidez que desarrolló el judaísmo ortodoxo es lamentable y en lo sumo frustrante, me veo forzado a reconocer que los judíos tradicionales quienes optaron por la nueva ortodoxia tenían

razón en percibir que sus adversarios se proponían más que una ‘reforma’ del judaísmo: buscaban su abolición.

Aquel afán encaja muy bien con las raíces shabetaístas del masquilismo y el reformismo. Y por lo tanto, una vez establecido que los líderes de los movimientos de la Emancipación salieron del liderazgo shabetaísta, es atractiva la hipótesis de que estos líderes nunca abandonaron su religión nihilista y antisemita. Pero, ¿podemos hacer una conexión entre el shabetaísmo y las traiciones *del Holocausto*? Es posible que sí.

Muchísimos de los judíos europeos que perecieron en la Solución Final, si no es que la mayoría, eran judíos tradicionalistas amantes del Talmud—preservaban la tradición cuya destrucción es el objetivo escatológico de los shabetaístas, para quienes destruir el judaísmo tradicional ejecuta una poderosa magia que empuja el cosmos a la redención—. Los judíos que obraron las traiciones en el contexto de los ataques nazi eran, precisamente, judíos seculares: reformistas e ‘ilustrados,’ egresados de los movimientos de la Emancipación que impulsaron los líderes shabetaístas, y estaban muy bien integrados con las clases gobernantes eugenistas de Estados Unidos. Uno de ellos, Louis D. Brandeis, juez de la Suprema Corte estadounidense, votó a favor de las esterilizaciones forzadas en el juicio de *Buck v. Bell* en 1924, estrategia clave del movimiento eugenista y antisemita que en ese momento preciso estaba pariendo al nazismo alemán. Brandeis, como documentó Scholem, era descendido de frankistas.⁹⁸ Y Brandeis era el mejor amigo del rabino reformista Stephen S. Wise, el gran protagonista de las traiciones que buscamos explicar aquí.

No es tan difícil, al final, explicar por qué Scholem prefería la hipótesis que afirma el desvanecimiento del movimiento shabetaísta. Scholem estaba totalmente enamorado de la cábala y fue él más que ningún otro quien inauguró y edificó el estudio académico de la misma. El desvanecimiento de los shabetaístas evitaba un mayor desprestigio para el movimiento místico que tanto amaba.

Como explica uno de sus amigos, “el fundamento de la visión de Scholem sobre la historia judía era la premisa de que el poder que formaba y movía la experiencia judía, era tras era, venía desde dentro,” sin tomar nada prestado de los gentiles. Era tan pronunciado este sesgo que “en el corpus vasto de su trabajo, Scholem dijo poco sobre los filósofos judíos del Medioevo, porque estas figuras, incluyendo a Maimónides, el más grande de ellos, habían escrito sus trabajos bajo la influencia de Aristóteles.” Claro que aquí había una doble contradicción: 1) la postura ‘aristotélica’ de utilizar la razón y examinar la evidencia de hecho existe como mandamiento dramático en el *Deuteronomio*, mientras que la superstición y la magia son condenadas con pasión a lo largo de toda la Torá (CAPÍTULO 25); 2) los místicos judíos que tanto apreciaba Scholem habían robado sus ideas del paganismo greco-egipcio (CAPÍTULO 25). Pero esas influencias Scholem las minimizaba. Para él la cábala representaba una poderosa evidencia de la vitalidad, creatividad, y originalidad *internas* del judaísmo. “La cábala, especialmente en su reinterpretación por el Rabino Isaac Luria del siglo 16, era la fuente de un esfuerzo activo por acercar la redención,” y esta postura vanguardista ponía de cabeza el conservadurismo de la jurisprudencia *halájica*. Eso *encantaba* a Scholem. Claro que el horroroso nihilismo del

shabetaísmo—una consecuencia del misticismo de la cábala luriana—le resultaba doloroso, por lo cual es importante entender que documentar las raíces de los movimientos de la Emancipación en el liderazgo shabetaísta hacía menos amargo ese trago para Scholem. Para él esa conexión—*ojo*—no manchaba el prestigio de los movimientos de la Emancipación sino que reivindicaba el shabetaísmo; esa conexión le permitía encontrar, al final, algo bueno en ese extraño movimiento al identificarlo como el impulsor de la modernidad judía en tal que desarrollo interno, sin tomar prestado de los gentiles.⁹⁹

Existían para Scholem dos dificultades adicionales. La primera es que la documentación minuciosa por otros historiadores judíos de las traiciones del Holocausto apenas comenzaba cuando él terminaba su vida. Esa documentación lo pudo haber orillado a preguntarse si el shabetaísmo europeo había sobrevivido, pero no llegó a tiempo. La segunda es que los líderes del secularismo adoptaron la singular estrategia de tachar al judaísmo tradicional—el que había perseguido a los shabetaístas—; de shabetaísmo! “Los *masquilim* enarbolaron el shabetaísmo como metáfora del hasidismo—el objeto inmediato de sus polémicas—y de otros aspectos de la vida contemporánea judía, como el rabinismo y el cabalismo, pues los consideraban oscurantistas y querían rehacerlos y reformarlos.”¹⁰⁰ Esa forma de hablar, para un movimiento que había decidido borrar cualquier traza de sí, que consideraba piadoso aparentar siempre cualquier cosa menos lo que era, y que se enamoraba de cualquier paradoja (y entre más honda mejor), habría sido la estrategia más genial. Bajo la hipótesis alternativa que consideramos aquí el último disfraz de los shabetaístas fue el ‘anti-shabetaísmo,’ y se lo vistieron ¡al

tachar a los judíos tradicionales de presuntos shabetaístas! Los shabetaístas se ocultaron así detrás de una inversión orwelliana.

Una breve reflexión

Cuando comencé a estudiar el tema de las traiciones del liderazgo judío contra su pueblo durante el periodo nazi, me quedé perplejo. No lograba producir un modelo satisfactorio de sus motivos. Ciertamente, muchos judíos asimilados padecían agonías de identidad, sentían una fuerte antipatía contra la religiosidad tradicional, y culpaban a sus extraños hermanos ortodoxos por la persistencia del antisemitismo. Pero todo eso no bastaba para explicar el comportamiento de quienes *dirigían* las grandes organizaciones judías y que asistieron los esfuerzos de los peores enemigos del pueblo judío.

Yo quería postular *cobardía* pero no me servía. Un cobarde huye, se queda quieto, se hace a un lado para que otros peleen, etc. *Un cobarde no se arriesga*. Pero aquellos líderes se arriesgaron a la condena de sus contemporáneos, al oprobio de la historia, y a la venganza de los mismos judíos, y eso sugiere un compromiso ideológico. *Una misión*. Después de todo, bien pudieron cruzarse de brazos: estaban a salvo de los nazis en Estados Unidos, Gran Bretaña, y Palestina. Pero se volcaron enérgicos, como ahora veremos, sobre la tarea de *sabotear* la defensa del pueblo judío en el contexto de un *genocidio*.

¿Cómo explicarlo?

En aquel entonces no conocía el trabajo de Gershom Scholem y otros sobre la historia del misticismo judío. Y no tenía la menor noción de que pudiera ser importante para mi trabajo. Pero entonces me percaté de que algunos *defensores de*

Israel, simultáneamente *enemigos de su gobierno*, lanzaban una acusación interesante: que la razón de que los líderes israelíes no defiendan a su pueblo es que son shabetaístas clandestinos. Acusan también que los líderes responsables de las traiciones en el preludeo a la Segunda Guerra y durante el Holocausto eran también shabetaístas clandestinos.

Cuando empecé a leer sobre Shabtai Tzvi y Jacobo Frank, y luego hacia atrás, para entender las raíces del shabetaísmo en la cábala luriana (CAPÍTULO 25 y 26), empecé a ver ciertos hilos que obviamente habían servido para construir estas teorías. Pero aun así mi primera reacción fue que las acusaciones de shabetaísmo clandestino en la cima del liderazgo judío eran descabelladas, y que harta razón tenían quienes se burlaban de ellas. Con el tiempo, sin embargo, he tenido que reconocer una ventaja de esta interpretación: empata bien con el comportamiento igualmente descabellado de aquel liderazgo.

El trabajo de Gershom Scholem sobre cómo el movimiento shabetaico se sumergió en la clandestinidad, y su documentación de las raíces shabetaicas del liderazgo reformista y masquítico, me fuerza a reconocer que este modelo tiene la virtud de una cierta consistencia. En el mundo antiguo los traidores del pueblo judío habían sido líderes clase alta que se entusiasmaban con el helenismo; si los traidores de la era moderna, igualmente clase alta, son shabetaístas, entonces se repite el patrón, pues el shabetaísmo es la culminación de una atracción judía por el paganismo greco-egipcio (CAPÍTULO 25). Aquí hay un modelo que por lo menos engrana bien con la asombrosa evidencia que debe explicar.

A continuación, una porción de aquella evidencia.

FUENTES

- Arkush, A. (1991). Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx. *Modern Judaism*, 11(2), 211-223.
- Black, E. (1984). *The transfer agreement: The dramatic story of the pact between the Third Reich and Jewish Palestine*. New York: Carroll & Graf.
- Blavatsky, H., & Besant, A. (1897). On the Watch Tower: On the Track of the Atoms. *Lucifer*, 20(115).
- Brenner, F. (2003). *Diaspora: Homelands in exile*. New York: Harper Collins.
- Brown, M. (1989). The New Zionism in the New World: Vladimir Jabotinsky's relations with the United States in the pre-Holocaust years. *Modern Judaism*, 9(1), 71-99.
- Carlebach, E. (1992). Review: Werses, "Haskalah and Sabbatianism". *The Jewish quarterly review*, 83(1/2), 199-200.
- Carroll, J. (2001). *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. Boston: Houghton Mifflin.
- Cohon, S. S., & Vol. 2, N. J., (1922), pp. 27-43. (1922). The Mission of Reform Judaism. *The journal of religion*, 2(1), 27-43.
- Dan, J. (1991). A bow to Frumkinian Hasidism. *Modern Judaism*, 11(2), 175-193.
- Elon, A. (1975). *Herzl*. New York: Hold, Reinhart, and Winston.
- Freehof, S. B. (1955). Reform Judaism in America. *The Jewish quarterly review*, 45(4), 350-362.
- Garnsey, P., Hopkins, K., & Whittaker, C. R. (1983). *Trade in the Ancient Economy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Glenn, M. G. (1957). Some historical background for the rise of Musarism. *The Jewish quarterly review*, 48(2), 99-103.
- Hecht, B. (1991[1961]). *Perfidy*. Jerusalem: Gefen.
- Hersch, I. H. (1907). The French Revolution and the Emancipation of the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, 19(3), 540-565.
- Hertzberg (1979). Foreword to Scholem, G. (1971) *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*. (see below)
- Katz, J. (1973). *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Katz, J. *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lenowitz, H. (1998). *The Jewish Messiahs*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Levin, K. (2005). *The Oslo syndrome: Delusions of a people under siege*. Hanover, NH: Smith and Kraus.
- Ofek, A. (1993). Cantonists: Jewish Children as Soldiers in Tsar Nicholas's Army. *Modern Judaism*, Vol. 13(3), 277-308.
- Peters, J. (2002[1984]). *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. Chicago: JKAP.
- Rapoport, L. (1999). *Shake heaven and earth: Peter Bergson and the struggle to rescue the Jews of Europe*. Jerusalem and New York: Gefen.
- Rubenstein, R. L. (1967). Freud and Judaism: A Review Article. *The Journal of Religion*, 47(1), 39-44.
- Samet, M. (1988). The Beginnings of Orthodoxy. *Modern Judaism*, 8(3), 249-269.
- Schauffler, W. G. (1851). Shabbathai Zevi and His Followers. *Journal of*

the American Oriental Society, 2, 1-26.

Scholem, G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*: Random House, Kindle Edition.

Scholem, G. (1993 [1974]). *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. Madrid: Siruela.

Spiro, J. P. (2008). *Defending the Master Race: Conservation, Eugenics, and the Legacy of Madison Grant*. Lebanon, NH: UPNE (University Press of New England).

Tzahor, Z. (1988). The struggle between the Revisionist Party and the Labor Movement: 1929-1933. *Modern Judaism*, 8(1), 15-25.

Wolf, A. (1908). Review: Dr. Philipson's History of Reform Judaism. *The Jewish Quarterly Review*, 20(4), 866-871.

Wyman, D. S., & Medoff, R. (2002). *A race against death: Peter Bergson, America, and the Holocaust*. New York: The New Press.

¹ Scholem (1993[1974]:354-55)

² *ibid.* (pp.355-56)

³ Dan (1991:180)

⁴ Scholem (1993[1974]:373)

⁵ Levin (2005:44)

⁶ Glenn (1957:99)

⁷ Levin (2005:44)

⁸ Stern (2004:85)

⁹ Samet (1988)

¹⁰ Hersch (1907:547)

¹¹ Levin (2005:40)

¹² Dan (1991:190)

¹³ Elón (1975:127)

¹⁴ *ibid.* (p.113)

¹⁵ *ibid.* (pp.114-16)

¹⁶ *ibid.* (pp.122-24)

¹⁷ *ibid.* (pp.124-25)

¹⁸ Levin (2005:5)

¹⁹ *ibid.* (p.45)

²⁰ Levin (2005:38)

²¹ Black (1984:167)

²² *ibid.*

²³ Levin (2005:40-41)

²⁴ *ibid.* (p.44)

²⁵ *ibid.* (p.46)

²⁶ *ibid.* (p.26)

²⁷ *ibid.* (p.6)

²⁸ Arkush (1991:219)

²⁹ Levin (2005:7)

³⁰ *ibid.* (p.192)

³¹ *ibid.* (pp.10-11)

³² Levin (2005:189-90)

³³ *ibid.* (pp.190-91)

³⁴ citado en Wyman & Medoff (2002:132)

³⁵ Hecht (1991[1961]:nota 4)

-
- ³⁶ Brown (1989:75)
- ³⁷ Brenner (1983:66)
- ³⁸ Levin (2005:195)
- ³⁹ Black (1984:142)
- ⁴⁰ Brown (1989:75)
- ⁴¹ Black (1984:142)
- ⁴² *ibid.* (pp.122, 142)
- ⁴³ Hecht (1991[1961]:234)
- ⁴⁴ Black (1984:82)
- ⁴⁵ *ibid.* (p.83)
- ⁴⁶ Brown (1989:84-85)
- ⁴⁷ Brenner (1983:70)
- ⁴⁸ Black (1984:142)
- ⁴⁹ Tzahor (1988:15)
- ⁵⁰ *ibid.* (p.19)
- ⁵¹ *ibid.* (p.20)
- ⁵² *ibid.*
- ⁵³ Wolf (1908:867-868)
- ⁵⁴ Levin (2005:44-45)
- ⁵⁵ Black (1984:167)
- ⁵⁶ Levin (2005:49)
- ⁵⁷ *ibid.* (p.43)
- ⁵⁸ Freehof (1955:353)
- ⁵⁹ Las estadísticas, recopiladas en el National Jewish Population Survey (“NJPS”) de 1990 fueron presentadas por Anthony Gordon y Richard Horowitz en: “Will your grandchildren be Jews?”; *Jewish Spectator*; Fall, 1996; pp 36-38.
- ⁶⁰ Black (1984:167)
- ⁶¹ Levin (2005:56)
- ⁶² Peters (2002[1984]:62)
- ⁶³ Levin (2005:56)
- ⁶⁴ Wolf (1908:869)
- ⁶⁵ Black (1984:4)
- ⁶⁶ *ibid.*
- ⁶⁷ Levin (2005:5)
- ⁶⁸ *ibid.*
- ⁶⁹ Spiro (2008:97)
- ⁷⁰ Levin (2005:40)
- ⁷¹ Black (2003:120)
- ⁷² Scholem (1993[1974]:326)
- ⁷³ *ibid.* (pp.341-42)
- ⁷⁴ Rubenstein (1967:43)
- ⁷⁵ Schlauffer (1851:14)
- ⁷⁶ Scholem (1993[1974]:341-42)
- ⁷⁷ Scholem (1971:1470-1472, 2067-2068)
- ⁷⁸ *ibid.* (kl. 1250-1287)
- ⁷⁹ *ibid.* (kl.1045-1055)

⁸⁰ *ibid.* (kl.1456)

⁸¹ *ibid.* (kl.1479-1480, 1526-1532)

⁸² *ibid.* (kl.3189-3192)

⁸³ *ibid.* (kl.1499-1501)

⁸⁴ *ibid.* (kl.1501-1504, 2101-2109)

⁸⁵ *ibid.* (kl.2496-2518)

⁸⁶ *ibid.* (kl.1669-1674)

⁸⁷ *ibid.* (kl.2456-2458)

⁸⁸ Lenowitz (1998:167-68)

⁸⁹ *ibid.* (p.170)

⁹⁰ *ibid.* (pp.167, 169-71, 173)

⁹¹ *ibid.* (pp.172-73)

⁹² *ibid.* (pp.167, 172-73)

⁹³ Jacob Frank; *Columbia Encyclopedia*; Rabinowicz (1967)

⁹⁴ Katz (1970:26-36)

⁹⁵ Scholem (1993[1974]:343-46)

⁹⁶ Scholem (1971:2077-2078)

⁹⁷ Scholem (1993[1974]:326-27)

⁹⁸ Scholem (1971:7275-7281)

⁹⁹ Hertzberg (1979:154-164, 202-206)

¹⁰⁰ Carlebach (1992:199)