

MILENARISMO Y CÁBALA ENTRE LOS JUDÍOS HISPANOS

Ángel Sáenz-Badillos

(Universidad Complutense, Madrid)

El término «*milénarismo*» nace en nuestra cultura en un ambiente no muy lejano al judaísmo, del que es una muestra la conocida referencia del libro del Apocalipsis al «*reinado de mil años*». Los círculos apocalípticos cristianos que emplean esa expresión surgen dentro del entorno peculiar que se da en el judaísmo de fines del siglo primero de nuestra era. Con ese término se entienden hoy cosas muy distintas, desde los temores y presagios del fin de los tiempos que se producen en torno al año mil (y que en cierto grado podrían repetirse en este fin de siglo y de milenio), hasta, en general, todo tipo de movimientos de tipo mesiánico. Quizá esta última acepción sea demasiado amplia, ya que estrictamente hablando es claro que milénarismo y mesianismo no tienen por qué identificarse, pero en la práctica tienden a coincidir en lo fundamental¹.

Si nos fijamos en el sentido de las inquietudes ligadas al fin del milenio, puede decirse que ese tipo de milénarismo en el sentido estricto de la palabra no tiene un eco profundo entre los judíos, y en concreto entre los que viven en Occidente, por una razón muy sencilla: el calendario que siguen habitualmente los judíos no coincide con el nuestro. Cuando los europeos veían acercarse el año mil, los judíos se encontraban según su cómputo en el 4760 de la creación del mundo. Por tanto, no tenían motivos para participar de las inquietudes de sus coetáneos cristianos, ya que no tenían ante sí ningún fin de milenio. En la historia del pensamiento judío sólo surge ese tipo de milénarismo, como más adelante comentaremos, en relación con los mil años de la destrucción del Templo de Jerusalén, que tuvo lugar por los años 68-70 de nuestra era, y del destierro consiguiente de la mayoría del pueblo judío. Esto es, se trataba de un milénarismo

1. Véase, por ejemplo, Rucquoi, A.: "Mesianismo y milénarismo en la España Medieval", *Medievalismo* 6, 1996, 9s.

interno para quienes vivían inmersos en la trayectoria particular de este pueblo, más que de una participación en la atmósfera generalizada que se daba en la Europa occidental.

Sin embargo, si lo enfocamos desde otra óptica más general, no cabe duda de que, aunque la figura del mesías pueda tener raíces en el zoroastrismo, son los judíos quienes desde la época de los Profetas bíblicos hasta los tiempos modernos han dado pleno desarrollo a esa idea del mesianismo que tan honda huella ha dejado en la cultura occidental. Y pocos pueblos han tenido siempre ante los ojos la imagen de los últimos tiempos como los judíos. Si esto es verdad en los movimientos apocalípticos que se daban en los siglos que precedieron y siguieron inmediatamente al comienzo de la era cristiana², o en los últimos años de guerra entre el Imperio Bizantino y los persas, antes de la conquista islámica, a comienzos del siglo VII³, los judíos medievales, y en concreto los hispanos, a los que vamos a dedicar ahora nuestra atención, concedían una particular importancia a la llegada de los tiempos mesiánicos, y vivían en buena parte condicionados por la espera de esos acontecimientos. Eso sí, como pueblo con largos siglos de exilio sobre sus espaldas, a diferencia de lo que podía ocurrir con otros grupos y religiones, esperaba los últimos tiempos, con todo lo que pudieran incluir de terribles confrontaciones y desastres o catástrofes casi cósmicas, como algo enormemente positivo, como la liberación y reunificación largo tiempo aguardada, la restauración del orden cósmico en el que, a diferencia del tiempo presente, al pueblo judío le tocaría jugar un papel absolutamente central y dominante.

Las especulaciones judías sobre el Mesías, su venida, y el fin de los tiempos, se basan de modo especial, en algunos textos de los profetas, y muy en particular, en varios pasajes del libro de Daniel: Da 8,14 (“*Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego será reivindicado el santuario*”); 9, 24-27 (“*Setenta semanas han sido decretadas sobre tu pueblo y sobre tu ciudad santa para poner fin a la prevaricación...*”); 12,11 (“*Y desde el tiempo en que sea abolido el sacrificio perpetuo y se establezca la abominación desoladora, mil doscientos noventa días*”); 12,12 (“*¡Dichoso el que tenga esperanza y llegue a mil trescientos treinta y cinco días*”); y asimismo 7,25 y 12,7, con el mismo contenido («*un tiempo, dos tiempos y medio tiempo*», en arameo y hebreo respectivamente).

Desde los tiempos rabínicos la idea mesiánica, según señalaba Klausner, incluye dos concepciones inseparables: la salvación político-nacional y la redención religiosa y espiritual (Klausner 1955: 392). Como rey, el Mesías tendría que derrotar a los enemigos de Israel, establecer su reino y reconstruir el Templo; como redentor, debía acabar con el pecado y fundar el reino de Dios en este mundo. En su estudio clásico sobre el tema, G. Scholem⁴ señalaba la existencia de tres corrientes en el judaísmo

2. Cf. por ejemplo, Klausner, J.: *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955; Mowinckel, S.: *He that Cometh: The Messianic Concept in the Old Testament and later Judaism*, Oxford 1956.
3. Momento en el que se escribe entre otros escritos mesiánicos el *Libro de Zorobabel*, que tendría no poco influjo en el mesianismo popular posterior. Véase J. D[an], “Zerubbabel, Book of”, *Encyclopaedia Judaica*, 16, 1002.
4. Scholem, G.: *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971

rabínico en relación con el mesianismo: una corriente conservadora, preocupada por conservar la pureza de la ley judía, una corriente restauradora, que soñaba con la vuelta de los tiempos brillantes del pasado, y una corriente utópica, que aspiraba a una renovación total con los ojos puestos en un futuro idealizado. El mesianismo judío, para Scholem, habría nacido sobre todo del encuentro de estas dos últimas tendencias. Y. Talmon, que describe muy adecuadamente el milenarismo como «un puente entre el pasado y el futuro»⁵, distingue con acierto los movimientos milenaristas predominantemente restauradores de los que son ante todo innovadores, mucho más comunes, a pesar de que en su opinión estos movimientos suelen ser «restauradores e innovadores a la vez». Si aplicamos esas categorías al judaísmo, seguramente hay que reconocer un predominio claro de las tendencias restauradoras.

En la literatura que se escribe entre los dos «Testamentos», entre el final de la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento cristiano, y en la literatura de los rabinos, se señalan algunos requisitos para la venida del Mesías, entre los que se incluyen los sufrimientos de Israel en castigo por sus pecados, los «dolores de parto», la venida de Elías para ungir al descendiente de David como rey mesías. Entre sus primeras actuaciones públicas se incluye el retorno a Palestina de todos los judíos dispersos, y la guerra contra Gog y Magog, es decir el aniquilamiento de todas las potencias militares y políticas enemigas del pueblo elegido. Una vez destruidos los últimos adversarios y opresores de Israel, comenzarán los tiempos mesiánicos. Todos esos elementos se mantendrán en la mente judía a lo largo del Medievo.

Muchos estudiosos del tema opinan que cuanto más sufre un pueblo, cuando más desesperada es su situación, es cuando surge con mayor fuerza el deseo de cambio, el sueño de un futuro mejor, la esperanza mesiánica. La ilusión por la venida del Mesías estaría en relación directa con la crisis traumática, con la frustración y falta de expectativas de un grupo. Una de las formas más notables de esta convicción puede encontrarse en las principales crónicas judías del medievo, que inician lo que los historiadores de hoy llaman «la historia lacrimógena del judaísmo»: desde la caída de Jerusalén el pueblo judío ha ido sufriendo desgracias y persecuciones cada vez más grandes, hasta que llegue la catástrofe final que dará paso a los días del mesías⁶. Pero entre los historiadores modernos del judaísmo va tomando fuerza otro punto de vista muy distinto, que tiende a desvincular el mesianismo de las condiciones sociales, políticas o económicas⁷, o incluso a buscar una conexión de carácter más positivo: es precisamente en los momentos en los que los acontecimientos históricos permiten entrever una mayor esperanza cuando surgen con mayor fuerza las ideas mesiánicas⁸.

5. Talmon, Y.: “Milenarismo”, en: *Enciclopedia internacional de ciencias sociales*, 104-115.

6. Véase la descripción que hace de esta actitud D. Nirenberg, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996, 9.

7. Cf. S. D. Goitein, “Meeting in Jerusalem: Messianic expectations in the Letters of the Cairo Genizah”, *AJS Review*, 4, 1979, 52-3.

8. Véase M. Idel, *Mesianismo y Misticismo*, Barcelona: Riopiedras Ed., 1994, 21, siguiendo de modo muy particular a B. Mc Ginn.

Sea como sea, los judíos hispanos del Medievo explican muchas veces su situación recurriendo a una expresión bíblica que resume muy bien su vida en los países de la diáspora: *'āsire ha-tiqwah* (Za 9,12), que podríamos traducir literalmente como «cautivos de la esperanza», «cautivados por la esperanza», o como «presos esperanzados». En el momento en el que más arrecian las persecuciones adquiere mayor fuerza la convicción de que se trata de un sufrimiento pasajero, presagio de un futuro inmediato mucho más positivo. Las calamidades y catástrofes que parecen estar apuntando en Occidente se interpretan como el principio de la venganza del Mesías sobre los enemigos del pueblo judío; a ellos ya no les afectarán a no ser en sentido positivo. Son los dolores de parto de los tiempos mesiánicos. En otros casos, se busca más lejos una relación entre la historia y el mesianismo: las expectativas que suscitan las conquistas de los mongoles en el Este de Europa y el Medio Oriente en el siglo XIII, o la caída de Constantinopla en manos de los turcos coinciden con un incremento muy significativo de los cálculos mesiánicos y con la aparición de pretendidos mesías (Idel 1994: 21).

Si hay una inquietud constante, repetida a todas horas entre los judíos medievales, es la de la demora de la llegada del Mesías. Sobre todo, cuando están viviendo en un entorno cristiano, en la Europa occidental, y se ven obligados a entrar en polémica con sus vecinos que sostienen que el Mesías ha llegado ya; o, como ocurrirá en algunas de las disputas públicas más sonadas, con antiguos judíos convertidos al cristianismo, que tratan de convencerles de que sus propios escritos, el Talmud y los midrašim, testimonian que el Mesías ya ha venido. Los judíos repiten sin cansarse que la venida o la aparición pública de su Mesías, rey de carne y sangre, descendiente de David, aún no ha tenido lugar; que su manifestación será repentina, inesperada, en el momento fijado por Dios que nunca se corresponde con las falsas expectativas que se hacen los hombres. Es esa idea la que ha hecho surgir en la leyenda judía la noción del ocultamiento del Mesías: nació ya, el mismo día de la destrucción del Templo, en el momento en que parecía desplomarse toda la esperanza del pueblo judío, y desde ese momento está oculto, siempre dispuesto para manifestarse a los pueblos en el momento que Dios le ha fijado (Scholem 1971: 11). Esa idea, no necesariamente aceptada por todos los judíos, puede mantener viva una llama de esperanza aun en medio de la oscuridad más profunda.

La idea del Mesías y su llegada tiene en el judaísmo medieval múltiples vertientes, que van desde la más popular, que subraya los rasgos espectaculares y apocalípticos, a otra más racional, la que adoptan sobre el tema los filósofos como Maimónides. Aquí vamos a referirnos en primer lugar a la forma más plástica que recoge la poesía de la época, adoptando imágenes vivas y cálidas, aunque más adelante trataremos también de la forma más intelectual, y terminaremos aludiendo a la faceta más popular, con su colorismo escatológico. Y, dada la amplitud del tema, vamos a ceñirnos a los judíos hispanos, comenzando en el siglo X y concluyendo con la generación de la expulsión, que todavía escribe en las primeras décadas del siglo XVI.

La espera de la liberación definitiva, del fin del exilio, de la reunión de todas las tribus de Israel, incluyendo las «diez tribus perdidas» que se encontraban al otro lado

del mítico río Sambatión, es un motivo común y recurrente entre los judíos de Sēfarad. Los cálculos de la fecha de la venida del Mesías eran sumamente frecuentes, y pocos eran los que renunciaban a hacer sus propias especulaciones sobre cuándo tendría lugar la llegada del fin. Algunos estudiosos señalan que esa tendencia es característica del mesianismo de los sefardíes, bastante distinto del que suelen tener los asquenazíes⁹.

Puede decirse que desde que tenemos noticia del despertar de la cultura judía en al-Andalus, a mediados del siglo X, encontramos textos en los que se transparenta la tensión latente de la espera mesiánica. Así, Ḥasday ben Šapruṭ, alto funcionario en la corte de Abderramán III, deja entrever esta preocupación en la carta que escribe al Rey de los jazares, un pueblo junto a la desembocadura del Volga que practica el judaísmo con su monarca al frente, y que podría significar ya por eso mismo uno de los signos de la llegada de la redención. O, en otro plano, numerosas manifestaciones de la vida cotidiana reflejan asimismo que, a nivel personal e incluso profesional, los judíos medievales están pendientes en todo momento de las esperanzas mesiánicas¹⁰.

Veamos cómo se enfoca el problema entre algunos poetas judíos de al-Andalus, entre los pensadores más notables, entre los cabalistas y entre las gentes más sencillas.

1. Entre los poetas

En el siglo X, Mēnahem ben Saruq, secretario de Ḥasday ben Šapruṭ, en el prólogo poético con el que encabeza la carta a los jazares escrita por encargo de su señor, deja entrever ya la inquietud de sus coetáneos judíos ante el retraso de los tiempos mesiánicos: la nación escogida se encuentra «*dispersa por todos los vientos y rincones*», con la marca de los siervos, alejada de su santuario.

*Mucho se han alargado los tiempos y prolongado los días,
mas no aparece la señal*¹¹.

El poema termina con una súplica para que se produzca la llegada del Mesías, que signifique la reunión de los judíos dispersos por el exilio, «*angustiados por el plazo fijado*» (v. 33), su llegada a Jerusalén para contemplar el Templo y el reinado del descendiente de David.

Una atmósfera parecida aparece en la obra de Dunaš ben Labrat, el adversario de Mēnahem. Es el primer poeta que abre el camino de la poesía escandida al modo árabe en Córdoba, y deja ver en su obra la espera viva de la liberación. Un par de poemas

9. Cohen, G. D.: *Messianic Postures of Ashkenarim and Sepharadim (Prior to Sabbathai Levi)*, Leo Black Memorial Lecture, 9, New York 1967.

10. Cf. S. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1967-1993, vol. V, 391 ss.; "Meeting in Jerusalem": Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Geniza", *AJSReview* 4, 1979, 43-57.

11. 'afuddat nezer, H. Schirmann, *Ha-sirah ha-`ibrit bi-Sfarad u-bě-Provence*, I, 6 ss., v. 28.

suyos bastarán para recordarlo: sus versos de invitación a la vida regalada andalusí, *wě-'omer 'al tišan*, y un poema litúrgico que todavía repiten muchas comunidades judías en la sinagoga: *děror yiqra'*. Son dos formas de expresar el clima que respiran los judíos, aun viviendo en una refinada sociedad cortesana musulmana que les abre sus puertas.

*¿Cómo podemos beber vino, cómo levantar los ojos,
si no somos nada, despreciados y aborrecidos?*¹².

Con esas palabras recuerda la situación real del pueblo judío mientras dura el exilio, una situación que le impide entregarse despreocupadamente a la vida placentera que le ofrece la corte. El segundo poema mencionado es un canto que se repite en la sinagoga los sábados y que comienza con un mensaje de albricias: «Anunciará la liberación a jóvenes y doncellas». Al mismo tiempo que recuerda a sus correligionarios que deben observar el precepto del sábado, ruega a Dios que «obre el prodigio de la liberación» escuchando el clamor de los hijos de su pueblo, que aplaste y destruya a sus adversarios y conceda al pueblo judío la paz. El tema central en ambos casos es la esperada llegada de los tiempos mesiánicos¹³.

En el siglo siguiente, el visir de la Granada *zīrī*, Šěmu'el ha-Nagid, uno de los personajes más influyentes de su época, vive inmerso en las turbulencias de la vida política y militar, y en su obra no concede una importancia excesiva al tema mesiánico. Algunos historiadores, al leer sus versos en los que se declara el David de su tiempo, han creído deducir que tenía personalmente pretensiones mesiánicas; pero eso no es sino una deformación gratuita del sentido de sus palabras. Cuando sostiene «Yo soy David en mi generación»¹⁴, está haciendo, lo mismo que otros poetas de su tiempo, el elogio habitual de su propia capacidad de componer himnos, que él compara con los que hicieran el autor de los Salmos y los demás levitas, sus propios antepasados. Como buen judío, no se olvida de Sión¹⁵, se lamenta de la situación en la que se encuentra Jerusalén, en contraste con el esplendor de sus tiempos pasados, y sueña con un futuro idílico de paz y prosperidad del pueblo de Israel en la tierra de sus mayores. A pesar de su situación privilegiada de bienestar en la corte de Granada, no puede olvidar la aspiración secular de su pueblo, la esperanza de ver pronto «la reunión de los dispersos»:

*Estar en el Santuario será para mi alma mejor
y más hermoso que reinar sobre toda criatura*¹⁶.

12. *wě-'omer 'al tišan*, H. Schirmann, *Ha-širah*, I, 34 s., v. 13.

13. *děror yiqra'*, texto hebreo en H. Schirmann, *Ha-širah*, I, 40 s.

14. Šěmu'el ha-Nagid: *Poemas. I, Desde el campo de batalla. Granada 1038-1056*, ed. A. Sáenz-Badillos, J. Targarona, Córdoba: El Almendro, 1988, n^o 7, v. 38, p. 39.

15. Véanse sus poemas n^o 8, 25 y 31 en la obra citada.

16. N^o 25, v. 12, p. 107.

Šelomoh ibn Gabirol, malagueño (de mediados del siglo XI), sin duda uno de los mayores poetas de todo el Medievo hispánico, nos deja entrever asimismo en su poesía litúrgica el clima de espera mesiánica en que viven los judíos andalusíes. Es verdad que ese clima no aparece con la misma claridad en otras facetas de su obra, como la poesía secular. Pero cuando se siente portavoz de la comunidad, al escribir sus bellos poemas para la oración sinagoga, ese sentimiento es muy claro. Son muy numerosas las referencias mesiánicas en buen número de poemas suyos, en especial en las breves introducciones a la oración (*rešuyyot*). Son en total trece los poemas de este tipo en los que Dios e Israel comentan el tema de la redención y la venida del Mesías, presentando a éste con todo tipo de detalles, en un entorno a veces erótico, como expresión de las profundas ansias que por él siente el alma judía.

*Tú que reposas en camas de oro en mi palacio,
¿cuándo dispondrás, Señor, el lecho al de tez rosada?*¹⁷.

El «de tez rosada» es un nombre que aparece en el Cantar de los Cantares y que Ibn Gabirol interpreta como David, o su descendiente, «el Mesías». Lo mismo ocurre con la «gacela»:

*La puerta que se cerró levanta y abre,
y a la gacela que escapó, envía hacia mí*¹⁸.

Se trata, sin duda, de la puerta del exilio, y su apertura apunta claramente a la redención¹⁹. El poeta emplea bellas imágenes tomadas de la poesía amorosa secular y religiosa para describir el deseo que la comunidad de Israel siente por la llegada del Mesías:

*Al alba sube hacia mí, Amado mío, y ven conmigo,
¡sedienta está mi alma por ver a los hijos de mi pueblo!
Dorados lechos para Ti dispondré en mi pórtico,
te aprestaré la mesa, te prepararé mi pan;
la copa te colmaré con los racimos de mi viña,
beberás con corazón alegre, te agradecerá mi manjar.
¡Tanto disfrutaré contigo como gocé con el caudillo de mi pueblo,
el hijo de su siervo Yišay, príncipe de Belén!*²⁰.

17. *šokeḅ ʿāle miṭot*, ed. Yarden, *The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon ibn Gabirol* (heb.), nº 131, II, 457. Véase sobre el tema M^a J. Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, Granada: Universidad de Granada, 1992; A. Sáenz-Badillos, *El alma lastimada*, Córdoba: El Almendro, 1992, 81 ss.

18. *ša`ar ʿāšer nisgar*, ed. Yarden, nº 144, II, 468.

19. Cf. R. Scheindlin, *The Gazelle. Mediaeval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, Philadelphia-New York: Jewish Publication Society, 1991, 95.

20. *šaḥar ʿāle ʿelay*, ed. Schirmann, *Ha-širah*, 241.

En un diálogo entre la comunidad de Israel y el Mesías, se pide su venida inmediata, lamentando la situación en que se encuentra el pueblo judío en tierras musulmanas y cristianas; la respuesta asegura una intervención inminente:

-*¡Desnuda tu espada, amado mío, radiante y colorado!*
 ¡Pon a mi enemigo bajo la planta de tu pie como escabel!
La noche va en declive, ya apunta el día,
 ¡levanta, cabalga venturoso!, ¡levanta, no te duermas!
-*Tiempo ha que he salido, hermana, a liberarte,*
 contra tus adversarios he de luchar sin tregua.
-*Mira, escasa es mi tropa, los comandantes de tu pueblo,*
 pues reyes de Arabia y Edom me han atacado.
-*He aquí que me levanto y monto en mis corceles,*
 ¡la tierra de tus enemigos dejaré como Sodoma!²¹

Suplicando a Dios que envíe al descendiente de David, Ibn Gabirol alude a los «mil años» que han transcurrido desde la destrucción del Templo:

La raíz del hijo de Yišay (el Mesías), ¿hasta cuándo estará enterrada?
 ¡Haz brotar para ti la flor, que el invierno ha pasado!
¿por qué domina un esclavo sobre el hijo de príncipes?...
Desde hace mil años se me redujo a esclavitud,
 me parezco en el exilio a los pelícanos del desierto...²²

Asimismo, en otros poemas escritos para la fiesta de la Pascua, Ibn Gabirol une con frecuencia el tema de la liberación de Egipto y la esperada redención mesiánica. Su visión de la historia pasada es pesimista:

Nuestros años han transcurrido
 entre penuria y humillaciones...
nos dominan esclavos
 mientras nos encontramos en el exilio...

Y termina su primera estrofa con una pregunta insistente:

Señor, ¿cuándo será el tiempo de los prodigios? (Da 12,6).

El tema de los «cuatro reinos» de Daniel aparece claramente en otra de las estrofas en la que se menciona de nuevo una fecha concreta: Ismael, los musulmanes, han destruido y aniquilado a Israel durante cuatrocientos sesenta y un años, esto es, desde el comienzo de la actividad de Muḥammad hasta el año 1068/9, mil años después de la destrucción del Templo. El pueblo judío está en su tercer exilio (después del de Egipto y el de Babilonia), cuyo final está «oculto a todos los ojos»²³.

21. *šəlof ḥarbēka*, ed. H. Schirmann, *Ha-širah*, 240 s.

22. *šoreš beno yišay*, ed. Yarden, n° 103, II, 334.

23. *šənotenu safu*, ed. Yarden, n° 113, II, 359.

En otro poema sobre la redención (*gě'ulah*) para la misma época del año, la comunidad de Israel se queja al mismo Dios:

*¡mi tiempo se prolonga,
se alarga mi oscuridad!*

y aunque el Señor trata de consolarla,

*Aguarda, ¡oh desdichada!,
un poco más, pues
voy a enviar a mi ángel
para que prepare el camino
y sobre el monte Sión
ungiré a mi rey,*

ella se sigue quejando:

*¿Cuánto habré de esperar?...
¿cuándo se aproximará
y llegará el momento?...²⁴.*

Otras veces, sin embargo, sus palabras llevan un tono de esperanza:

*Saltando sobre las colinas ven
a anunciar la buena nueva al pueblo que espera...
La melodía del canto y la voz de la tórtola
desde nuestra tierra han subido a Sión...²⁵.*

*Tu rey estará delante de ti cuando llegue tu tiempo, y en
tu cabeza la gloria del que mora en Jerusalén.
Entonces será para ti la luz de la luna como la del
sol, y la luz del sol siete veces más radiante²⁶.*

Es posible, aunque no nos consta, que Ibn Gabirol tratara de hacer también sus propios cálculos astronómico-astrológicos sobre el momento concreto de la venida del Mesías. Según recuerda el tudelano Abraham ibn `Ezra' en su comentario a Da 11,30, el poeta malagueño (en un escrito que no conocemos) «*trató de unir el fin con la gran conjunción de las dos estrellas más elevadas (Saturno y Júpiter)*»; sin embargo, al propio Ibn `Ezra' le parece que esto no tiene fundamento alguno, puesto que, en su opinión, ni Daniel mismo conocía la fecha del fin de los tiempos.

Yěhudah ha-Levi (ca. 1070-1141), otro de los grandes poetas hispanojudíos, deja ver también claramente en su obra cuál es el sentimiento de la comunidad, y el suyo

24. *šěkulah 'akulah*, ed. Yarden, nº 115, II, 362 s.

25. *šělaḥeka kě-tal*, ed. Yarden, nº 105, II, 336 s.

26. *šikēhi `ānutek*, ed. Yarden, nº 101, II, 333.

propio, si bien en sus poemas la figura misma del Mesías no recibe una atención especial, comparable con la que acabamos de ver en Ibn Gabirol. El poeta de Tudela plantea directamente el diálogo de Israel con su Dios, al que se queja de los largos años de exilio que viene sufriendo.

En un poema secular muy conocido, *namta wě-nirdamta*, nos hace saber cómo esperaba la caída del Islam, comienzo de la liberación, el año 1130 (500 años después de que se levantara Muhammad). Se sumaba así a una idea muy extendida entre los judíos de su tiempo e incluso de los siglos precedentes²⁷. Es posible que su desilusión ante el paso de esa fecha sin que se cumpliera lo esperado tuviera que ver con la decisión de partir hacia Jerusalén para morir allí.

*Dormías profundamente y te levantaste asustado:
¿Cómo era ese sueño que habías soñado?
¿Tal vez te hacía ver a tu enemigo
débil y abatido mientras tú te encumbrabas?
Decid al hijo de Agar: ¡retira tu altiva mano
del hijo de tu señora al que maldijiste!
Humillado y devastado te he visto en un sueño,
quizá al despertar ya estés asolado.
El año 1130 será destruido tu orgullo,
te sonrojarás y avergonzarás de cuanto tramaste.
Tú, que fuiste llamado “onagro humano”,
¡qué pesada fue tu mano, qué poderoso has sido!
Tú, apodado “boca que profiere grandes cosas”,
que has luchado con los santos del cielo,
Tú, barro arcilloso con pies de hierro,
llegaste el último y te encumbraste.
¡Ojalá te hiera Dios con la piedra que golpea
a la estatua, y te castigue por lo que hiciste!²⁸.*

Ese enemigo, hijo de Agar, «onagro humano» (Ge 16,12), la «boca que profiere grandes cosas» (Da 7,8), no es otro que los seguidores de Muhammad, los musulmanes. Bajo la apariencia de un sueño, recurso muy utilizado en su poesía, el poeta, en tono profético, aplica Da 2,40 ss. al Islam, el cuarto y último reino, a punto ya de caer, según la exégesis tradicional de ese pasaje. El tono es de venganza sobre el enemigo que ha oprimido al pueblo de Israel.

En muchos de sus poemas litúrgicos, tanto en los monorrimos como en particular en los estróficos, expresa con repetida insistencia la pregunta que constantemente tienen en su boca sus correligionarios: ¿Por qué no llega todavía el fin de los tiempos?, ¿por qué retrasa Dios la liberación?.

27. Cf. Sarachek, J.: *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: Jewish Theological Seminary of América, 1932.

28. *Yehuda ha-Levi. Poemas*, ed. A. Sáenz-Badillos, J. Targarona Borrás (est. lit. A. Doron), Madrid: Alfaguara, 1994, nº 86. Véase el comentario de R. Scheindlin, *The Gazelle*, 110 ss.

El poeta se identifica plenamente con la situación de destierro y cautiverio en la que se encuentra su nación, «*sola en el pozo de las desdichas*» (nº 91,2):

*Siervo me hiciste de extraños,
siendo cepa de tu diestra (nº 92,5).*

*Se oscurecieron sus auroras, se consumieron sus brasas;
débiles son sus alas, raudos sus perseguidores;...
Allí donde las dispersé cocodrilos las devoran;
los árabes son sus caudillos, los edomitas (cristianos) sus capitanes (nº 104,8-12).*

Esperando siempre esa liberación que no llega, a pesar de haber transcurrido ya mil años desde la destrucción del Templo (la misma fecha que encontrábamos en Ibn Gabirol, 1068/9):

Ha contado ya mil años y no se desunce su yugo (nº 109,5).

*Calculaba en mil años el plazo fijado,
mas se vio defraudada en su cómputo (nº 110,3).*

*Mil años hace ya que en su costado hay púas,
pues nadie las ampara; mas están calculados sus días: (Da 7,25)
un tiempo, dos tiempos y medio tiempo (nº 104,5).*

Las palabras de ese texto de Daniel serán fuente continua de especulaciones en los cálculos del fin que se hacen durante todo el Medievo. O, con una variante, según el número de días de Da 12,12:

*Cual ave cazada en la trampa sin salida
vino a ser propiedad de su rival, sin verse liberada
durante mil trescientos treinta y cinco años (nº 103,8 ss.).*

En no menos de una docena de poemas de nuestra selección el poeta se dirige a su pueblo desterrado y expectante con el cariñoso apelativo de «Paloma», utilizado ya en el Cantar²⁹:

*Mi paloma de noche vaga por las calles,
va buscando al que ama (nº 109,1-2).*

*La paloma lejana va errante por los bosques,
tropieza y no puede levantarse.
Revolotea, asciende, busca asilo,
en derredor de su amado da vueltas agitada (nº 110,1-3).*

*Paloma, ¿por qué andas errante
cual ave solitaria en el tejado?
Y dices: ¿cuándo llegará mi tiempo?.*

29. Véanse los números 96, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112 y 113.

*¡Ten confianza! ¡No sientas temor!
Mira, no será defraudada tu esperanza,
¡Espera, que ya está próxima! (nº 96,3-8).*

Y pone en boca del mismo Dios estas palabras:

*Tú que duermes con corazón en vela, ardiente y triste:
¡Sal, despierta y camina a la luz de mi rostro! (nº 100,1).*

*Paloma, ¿cómo crees que te odio?
¿No ves que te amo con amor eterno? (nº 105,1-2).*

*¿Por qué tienes miedo? ¡Yo te garantizo
que te devolveré a Sión, que allí te haré volver! (nº 105,21-22).*

El mensaje que quiere transmitir a su pueblo y que mejor resume la situación es claramente de esperanza:

*Paloma lejana, tañe armoniosamente;
responde al que te llama con tu mejor tonada,
mira que es tu Dios, ¡date prisa!
¡Póstrate en tierra! ¡Presenta tu ofrenda!
Pon rumbo a tu nido, en dirección a tu tienda,
a Sión, ¡márcate el camino!
Tu amado, que te desterró por tus malas obras,
es hoy tu redentor, ¿qué responderás?
¡Disponte a regresar a la Tierra Hermosa!
¡Arrasa los campos de Edom y de Arabia!
¡Destruye con ira la casa de quienes te asolaron!
¡La mansión del amor para tu amado agranda! (nº 107).*

¿Hay redentor fuera de Ti? ¿Cautivo esperanzado que no sea yo? (nº 99,5).

*¡Redime a tu cautivo
de la morada de servidumbre! ¡Libéralo! (nº 91,6).*

Parece recordar los anuncios de la llegada de la inminente redención formulados por algunos de los grandes profetas de la Biblia. Pero, repetimos, sin que la figura del Mesías adquiera en él un relieve particular. Tampoco lo tiene en su obra filosófico-apologética, el *Kuzari*, en la que se insiste más bien en que la salvación futura enviada por Dios tendrá lugar precisamente en la tierra prometida, en Palestina.

2. Entre los pensadores judíos

Los grandes filósofos judíos que se ocuparon del tema, en Oriente y Occidente, tomaron como punto de partida de sus especulaciones los textos de Daniel que

anteriormente hemos citado. Sě`adyah Gaón, Hanan'el ben Husi'el y Raši figuran entre los primeros pensadores no andalusíes que prestaron particular atención al tema de la venida del Mesías.

Sě`adyah Gaón, en su *Libro de las creencias y las doctrinas*, dedica un tratado entero al tema de la redención³⁰. Dios librará a Israel de su presente estado de dispersión y lo reunirá en su santo lugar. El Mesías juega, desde luego, un papel destacado en ese plan divino de redención. Los plazos del fin merecen también su atención de modo expreso, a partir de los textos de Daniel, dando preferencia, a pesar de las diferencias, a la cifra de 1335 años. El Mesías descendiente de David, al que precederá el Mesías descendiente de José, aparecerá de forma repentina (278). Su venida se verá acompañada por una serie de desgracias que afligirán a los enemigos de Israel: fuego, azufre, piedras, muerte por espada, descomposición de la carne y los huesos, golpes y mutilaciones, etc. (280). Los judíos serán congregados en Jerusalén y se producirá la resurrección de los muertos (283); hasta los niños y los esclavos profetizarán. Se iniciarán tiempos idílicos de paz y felicidad, sin enfermedades, tristezas ni penas, sólo con alegría y dicha (285). Entre los adversarios a los que rebate se encuentran los que aplican las profecías mesiánicas a la época del Segundo Templo y los cristianos.

Hanan'el ben Hushi'el (siglo XI), según Bahya ben 'Ašer, especula sobre la fecha del fin, fijándola en 1218 si los judíos son dignos de ello (Silver 1959: 65). Trescientos judíos importantes de Francia e Inglaterra van en 1211 a Jerusalén a esperar al Mesías.

Raši cree que Da 8,14 y 12,11-12 señalan la fecha de 1352, por *gematriah*, esto es calculando el valor numérico de las palabras hebreas *`ereb boqer* = 574 (+ 2300 = 2874, a contar desde Egipto; 1290 años desde que cesaran los sacrificios, el año 62 d.C.).

Entre los judíos hispanos, Abraham bar Hiyya' en su *Megillat ha-měgalleh* («Libro del revelador», redactado ente 1120 y 1129) defiende la legitimidad del cálculo de los tiempos mesiánicos, autorizada en su opinión por la misma Escritura. Parte de la base de que los plazos de la llegada del Mesías no se han cumplido todavía, ni han aparecido las señales de la salvación. Basa sus propios cálculos en los datos bíblicos y la astrología. En la Biblia encuentra referencias sobre el tiempo de la venida del Mesías tanto en el Pentateuco, como sobre todo en el libro de Daniel. Coincide en esto último con el gaón Sě`adyah. Para ambos los «días» de Daniel deben entenderse como «años». La discrepancia se da en el momento en que hay que empezar a contar esos plazos. Sě`adyah había tomado como punto de partida el año 3 de Ciro en el que se sitúa la profecía de Daniel (Da 10,1), o bien el año de la segunda venida de Nehemías a Jerusalén³¹. En tiempo de Abraham bar Hiyya' no sirve ya ese punto de partida, pues la

30. Versión castellana de L. Dujovne, Buenos Aires: Ed. S. Sigal, 1959, 267 ss.

31. Véase *Abraham bar Hiia. Llibre revelador. Megillat hamegallé*, segons l'edició del text revisat i prologat pel Dr. Juli Guttmann, versió de l'hebreu per J. Millás i Vallicrosa, Barcelona: Editorial Alpha, 1929, xv.

fecha resultante ya ha pasado. Él comienza a contar los 1290 y 1335 años³² a partir de la destrucción del segundo Templo, y los 2300 desde la construcción del primer Templo. Eso le hace llegar a tres fechas diferentes, que en el calendario occidental corresponden a 1358, 1403 y 1468 respectivamente (cap. IV). A la fecha de 1358 había llegado también tras un complejo cálculo basado en De 28,63: “*Acaecerá, pues, que, conforme el Señor se gozó en haceros bien y multiplicaros, así se gozará en destruiros y aniquilaros*”: el tiempo del exilio debe ser igual al que va desde la entrega de la Ley en el Sinaí hasta la destrucción de Jerusalén por Tito. «*Nosotros creemos que será así y que no se demorará*», dice Bar Hiyya³³. La de 1468 (que podría ser también 1448, según otra posibilidad) puede ser según él la fecha de la resurrección de los muertos³⁴.

Bar Hiyya', lo mismo que otros judíos medievales, incluyendo a Maimónides, toma también como base de sus cálculos mesiánicos las palabras de la profecía de Balaám: “*En un tiempo igual se dirá a Jacob y a Israel lo que Dios va a hacer*” (Nu 23,23). En la tradición judía se interpretan esas palabras en el sentido de que entre la creación del mundo y el episodio de Balaám pasará tanto tiempo como entre ese evento y el fin de los días³⁵. Eso lleva a Bar Hiyya' a la fecha de 1216, mientras que su coetáneo Yéhudah ben Barzilay de Barcelona la situaba dos años antes, en 1214. Maimónides, que recogerá años más tarde esa misma tradición en su *Carta a los judíos del Yemen*³⁶, sitúa en esa fecha, muy próxima para él, el regreso de la profecía a Israel, preámbulo de los tiempos mesiánicos.

El hecho de recurrir también a la astrología tiene cierto sentido apologético, para que no le digan que los cálculos de los autores paganos fundados en los movimientos de las estrellas no coinciden con los suyos. Para todos los que investigan la ciencia de las estrellas hay señales que anuncian los grandes acontecimientos que tienen lugar en el universo, y en especial las conjunciones y separaciones de Saturno y Júpiter, los mayores entre los planetas. La conjunción mayor tiene lugar cada 238 años, y la máxima cada 2859 años³⁷. A partir de su observación de las estrellas, Bar Hiyya' espera que la redención llegue en la última de las doce conjunciones mayores, que tendrá lugar en 1358; la conjunción máxima tendrá lugar en 1468 (o 1448), y será el momento de «los nuevos cielos y la nueva tierra», si bien los signos del tiempo mesiánico comenzarán a verse desde bastante tiempo antes³⁸.

32. Cf. *Llibre revelador*, 174 ss.

33. Cf. *Llibre revelador*, cap. II, 62; ver también 77.

34. *Llibre revelador*, cap. IV, 142, 146. En un conocido pasaje del cap. II de esta obra (p. 26), recoge una gran variedad de opiniones de rabinos anteriores sobre la fecha del fin de los tiempos. Comenta el pasaje J. Targarona, en: *Sobre el Mesías*, 125 s.

35. Véase TY, *Šabbat* 39b, y el comentario al tema de J. Targarona en: *Mōseh ben Maimon. Maimónides. Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987, 124.

36. Véase trad. de J. Targarona, 200 s.

37. Cap. V, 191 ss.

38. Cap. V, 250 ss. Véase Silver, A. H.: *A History of Messianic Speculation in Israel from the First Through the Seventeenth Centuries*, New York: The Macmillan Company 1927 (Repr. Boston: Beacon Press, 1959, 69ss.

Abraham ibn Daud desarrolla ampliamente en su *Sefer ha-qabbalah* («Libro de la tradición»), escrito en 1160/61, el tema de los cuatro reinos del libro de Daniel (7,8-28); el último de los cuatro, según corresponde a la realidad histórica de su tiempo, es el del islam, que al igual que los tres anteriores será destruido en un plazo muy breve para dejar paso a los tiempos mesiánicos. Al-Andalus juega en su obra un papel particularmente importante, como punto de encuentro de los reinos islámico y cristiano. El autor busca simetrías históricas (sin temer forzar las fechas), jugando con las 70 semanas de Daniel 9,24 y con los 500 años del nacimiento de Muḥammad, fecha particularmente importante en la tradición musulmana.

Maimónides, el gran filósofo cordobés, intenta elaborar una idea del Mesías que haga compatible la tradición judía con la razón y la filosofía. Como filósofo, Maimónides comparte con otros pensadores medievales el ideal supremo de la contemplación de Dios a través de la actividad del intelecto, y en ese sistema apenas cabe referencia alguna al Mesías: el alma racional podría llegar a su estado definitivo sin mesianismo alguno. Pero como buen judío, una promesa bíblica, un tema tan arraigado en la tradición y en la vida misma de su pueblo, actualizado gracias a la constante aparición de personajes que reclamaban para sí la dignidad de Mesías en todos los puntos del globo, no podía pasar desapercibido para él.

Frente a una visión totalmente utópica, muy extendida, que esperaba que la aparición del Mesías significara una transformación del mundo, una solución venida del cielo para todos los problemas del hombre y del universo, Maimónides prescinde del elemento apocalíptico del judaísmo, reduciendo al mínimo ese factor utópico al someterlo a los límites de la razón. Esa época especial no será sino la realización más intensa de algo a lo que podemos llegar ya en la situación presente. En los días del Mesías la vida contemplativa se convertirá en la ocupación principal de todos, y los israelitas serán entonces grandes sabios. Los tiempos mesiánicos devolverán al hombre y al universo el orden ideal originario, largo tiempo perdido³⁹.

No por eso deja de incluirlo en los 13 Principios de la fe judía. En el *Comentario a la Mišnah* nos dice:

«El duodécimo Principio se refiere a los Días del Mesías. Consiste en creer y reconocer como verdadero que vendrá, y no hay que decir que se retrasa: 'Aunque se demore, espéralo' (Hab 2,3). No debemos fijar la fecha de su aparición, ni interpretar los pasajes bíblicos para deducir el tiempo de su venida... Debemos creer en él, ensalzarle y amarle, y suplicar que venga, de acuerdo con las palabras de todos los Profetas, desde Moisés hasta Malaquías. Y quienquiera que tenga dudas respecto a él o

39. Véase sobre todo Scholem 1971:9, 24-27; Sarachek 1932:126-161. Puede verse además D. Hartman, "Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications", *Daat*, 2-3, 1978/9, 5-33; J. L. Kraemer, "On Maimonides' Messianic Posture", en: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, ed. I. Twersky, Cambridge/Ma: Harvard Univ. Press, 1984; A. Sáenz-Badillos, "Hermeneutik, Messianismus und Eschatologie bei Maimonides", *Edith Stein Jahrbuch*, Band 3, Das Judentum, Würzburg 1997, 74-85.

le tenga por poca cosa, está desautorizando a la Torah que promete explícitamente su venida en el pasaje de Bala`am.»⁴⁰.

Hay en ese pasaje varios puntos clave de la visión que Maimónides tiene del Mesías: la Biblia (y en particular los Profetas) asegura que va a venir, y por tanto eso no puede ponerse en duda. El plazo de su venida está en manos de Dios y el hombre sólo puede suplicar al Señor que lo envíe; de todas formas, no habrá retraso en los planes divinos. Los cálculos de la fecha de su venida son claramente desaconsejados.

En el sistema de pensamiento desarrollado en *Guía de perplejos* apenas caben las referencias al Mesías. Una de las pocas alusiones que allí se encuentran establece la relación entre la vuelta de la profecía, tema que interesa profundamente al Rambam, y la prometida venida del Mesías⁴¹.

En otros lugares de su obra, Maimónides precisa sus puntos de vista sobre cuál es la naturaleza del Mesías y en qué consistirá su función. Lo hace más desde la tradición judía y la interpretación de los textos de la Escritura que desde la filosofía. Así, explica en *Mišneh Torah*, al tratar de las disposiciones sobre los reyes:

«El rey Mesías se alzaré y restituirá el Reino de David como antaño, a su prístina soberanía. Reconstruirá su Santuario y reunirá a los dispersos de Israel. Entonces todas las leyes serán reinstauradas como antaño; volverán a ofrecerse sacrificios y se observarán los años sabáticos y jubilares, según los mandamientos que vienen de la Torah»⁴².

Maimónides quita de su figura cualquier conexión con los milagros, con la intervención del Cielo en la vida de los hombres:

«No pienses que el rey Mesías tenga que hacer milagros y prodigios, o crear algo nuevo en el mundo o resucitar a los muertos ni nada parecido. No es así. Ved que R. Aqiba' fue uno de los grandes sabios de la Mišnah, y se convirtió en hombre de confianza del rey Ben Koziba', y decía sobre él que era el rey Mesías, y creían él y todos los sabios de su generación que era el rey Mesías, hasta que le dieron muerte infaustamente; al resultar muerto supieron que no lo era, pero los sabios no le habían pedido milagros ni prodigios...»

Si surge un rey de la casa de David, que medite sobre la Torah y se ocupe de cumplir los preceptos lo mismo que su padre David, según la Torah escrita y la oral, que obligue a todo Israel a seguirla examinándola cuidadosamente, que pelee los combates del Señor, ése podrá ser el Mesías. Si actúa con éxito, vence a todos los pueblos en derredor, reconstruye el Templo en su lugar, y reúne a los dispersos de

40. Com. Miš., Sanh. 10.

41. «Por idéntica razón, también nos volverá la profecía en tiempo del Mesías (¡manifiéstese pronto!), como se nos ha prometido». *Guía*, II, 36.

42. *Mēlakim*, 11,1.

Israel, es el Mesías ciertamente; pero si no tiene éxito hasta ese punto, o le dan muerte, es seguro que no se trata de aquél que nos prometió la Torah»⁴³.

No es ese halo sobrenatural de los prodigios lo que legitima al Mesías, sino sólo el que muestre su fidelidad total a la Torah y el que su empresa de restauración sea un éxito. Si fracasa, si muere sin conseguir su propósito, no puede ser el Mesías. No sabemos si con esas palabras Maimónides está pensando concretamente en Jesús y en la interpretación cristiana del Siervo sufriente. No los menciona expresamente, ni el contexto es propiamente apologético o polémico, pero la consecuencia se desprende por sí misma.

El Mesías es un rey de carne y hueso, y en consecuencia, mortal. Lo que no obsta para que Maimónides piense que en sus días, una vez restaurado el orden del universo, la vida pueda alargarse años y años. Por otra parte, los «tiempos del Mesías» se prolongarán más allá de la vida de éste, durante el reinado de sus sucesores:

«Pero el Mesías morirá, y su hijo y su nieto reinarán en su lugar. Dios anunció claramente su muerte con estas palabras: 'No desmayará ni se cansará hasta que implante en la tierra el derecho' (Is 42,4). Su reino se mantendrá mucho tiempo, y también se alargarán las vidas de los hombres, porque la ausencia de cuidados y fatigas permite vivir más. No es extraño que su reino dure miles de años, ya que los sabios decían que una sociedad honorable, una vez se ha constituido, no se desintegra fácilmente»⁴⁴.

En la *Carta al Yemen* el mesianismo ocupa un lugar central. En ella más que el filósofo habla el pensador judío, el líder espiritual de su época que quiere transmitir a la comunidad yemenita su seguridad y su fe, previniéndoles del riesgo de creer en falsos mesías⁴⁵.

Para Maimónides, el retorno de la profecía será el inicio de los tiempos mesiánicos. El clima de persecuciones en el que viven no pocas comunidades judías de su tiempo le hace pensar que se encuentran ya en la época de los «dolores del Mesías», en el último de los cuatro reinos de Daniel. Porque «*la época en la que se dará a conocer será de gran angustia para Israel*» (41), el advenimiento del Mesías tendrá lugar «*al arreciar la persecución de Edom [los cristianos] y de los árabes y cuando se extienda por la tierra su reino, como ocurre en la actualidad*» (42).

Se manifiesta en contra de los cálculos mesiánicos:

«No se debe calcular el fin de los tiempos... sino que hay que esperar y creer en el conjunto de todo, como hemos explicado»⁴⁶.

43. *Mělakim*, 11,3-4.

44. *Com. Miš.*, *Sanh.*, 10.

45. Cf. Ed. J. Targarona, p. 79.

46. *Mělakim*, 12,2.

Sin embargo, movido por el deseo de que llegue pronto el fin de esa situación, y en un detalle personal apenas esperable del filósofo racionalista con el que generalmente se le identifica, Maimónides recoge *«una extraordinaria tradición; yo la recibí de mi padre quien la había recibido de su padre y de su abuelo, quien, a su vez, la había recibido del suyo; se remonta a los orígenes del destierro de Jerusalén»* (43). Se trata de la interpretación de la profecía de Bala'am (Nu 23,23): la palabra *ka-`et* (*«en un tiempo igual»*) allí empleada sugeriría que hasta la restauración de la profecía en Israel, comienzo de los tiempos mesiánicos, deberían pasar tantos años como los ya transcurridos desde la creación del mundo hasta ese momento⁴⁷. Y aunque desaconseje hacer más cálculos sobre la fecha exacta de la venida del Mesías, está claro que espera su venida inminente.

«Uno de los fundamentos más importantes de la fe de Israel se basa, hermanos, en que necesariamente surgirá un hombre de la estirpe de Salomón que congregará nuestros miembros dispersos, reunirá nuestra vergüenza y nuestro exilio, dará a conocer la verdadera religión y exterminará a todo el que se rebele contra su palabra tal como nos prometió el Santo ¡bendito sea!...» (41).

La dignidad del Mesías, dice Maimónides, será superior a la de todos los Profetas, exceptuando a Moisés; y como tiene que tratarse de un profeta, ha de poseer, igual que cualquier otro profeta, el conocimiento en sumo grado (46).

Se manifestará primero en tierra de Israel, y luego

«congregará a todo Israel en Jerusalén y en los restantes lugares de Israel, entonces la Nación se extenderá y desparramará a Oriente y a Occidente hasta llegar a vosotros, al país del Yemen y a aquellos otros que moran en la India» (47).

La manifestación del Mesías, continúa diciendo, causará en un principio desasosiego a los demás reyes e irá acompañada de confrontaciones, pero una vez hayan acabado las «guerras de Gog y Magog» cesará todo tipo de conflictos en el mundo (48).

Maimónides, siguiendo la tradición judía, distingue cuidadosamente los «tiempos mesiánicos» del «mundo futuro», que, como veremos más adelante, es una etapa escatológica completamente distinta.

Los «tiempos mesiánicos», inaugurados con la venida del Mesías, no son para el Rambam sino una especie de restauración del orden perfecto, ideal, de este mundo, sin grandes prodigios sobrenaturales, sin que se produzca la anulación de la Torah ni de las

47. Como ya hemos señalado anteriormente, tal interpretación daría origen a especulaciones mesiánicas muy notables. La fecha que esa tradición propone se sitúa, aunque con pequeñas variantes textuales, hacia 1216. Se trataba, como señala J. Targarona (edic. de la *Carta al Yemen*, 123 ss.), de algo más que una tradición familiar, ya que otros pensadores judíos medievales habían llegado en sus cálculos a esa misma fecha. Lo importante aquí es el modo de hacer el cómputo.

leyes de la naturaleza, sin utopías. Sólo la situación libre de Israel, el estudio y cumplimiento sin trabas de la Torah y el conocimiento de Dios serán característicos de este periodo que en todo lo demás seguirá siendo igual a la época que ahora vivimos. Es el estadio preliminar del «mundo futuro». La era mesiánica, de nuevo, no le asegura al hombre el dominio sobre su futuro, sino que le proporciona unas condiciones especialmente propicias para desarrollar plenamente su capacidad (Scholem 1971: 30 s.). Dice el Rambam en *Mišneh Torah*:

«Que nadie piense que en los días del Mesías va a quedar anulada alguna de las leyes de la naturaleza o se va a cambiar nada de la creación originaria: el mundo se seguirá comportando conforme a sus leyes, y lo que dijo Isaías, 'morará el lobo con el cordero y el leopardo con el cabrito se echará' (Is 11,6), es una parábola y un enigma; significa que el pueblo de Israel morará seguro con los malvados de las demás naciones, a los que se compara con el lobo y el leopardo... y volverán todos a la religión verdadera, no robarán ni matarán, sino que comerán tranquilamente cosas permitidas con Israel... Y todas las cosas similares que están escritas acerca del Mesías son parábolas; en los tiempos del rey Mesías se hará saber a todos cuál era el sentido de la parábola y a qué se aludía con ellas»⁴⁸.

La nota más característica de los tiempos mesiánicos será la restauración de la independencia de Israel frente a los demás pueblos:

«Los días del Mesías serán el tiempo en el que volverá la realeza a Israel y retornarán a la tierra de Israel. El rey que reine entonces tendrá a Sión como capital de su reino. Su nombre será grande y llegará hasta los más remotos confines... Las naciones harán la paz con él... No cambiará nada de como es ahora, excepto que Israel tendrá su propio rey»⁴⁹.

Esa liberación de opresiones permitirá a los hijos de Israel dedicarse al estudio de la Torah y hacer méritos para el «mundo futuro»⁵⁰. Los premios y castigos prometidos en la Torah serán una realidad: el «Jardín de Edén», ese lugar fértil con las mayores delicias de la tierra, lo descubrirá Dios a los humanos en algún momento; les enseñará el camino para llegar a él y los hombres podrán ser felices allí. La «Gehenna» en cambio es el nombre de los castigos y dolores que recibirán los malvados⁵¹.

No será una situación utópica: seguirá habiendo ricos y pobres, fuertes y débiles, pero resultará más fácil ganarse el sustento⁵². Se deja abierta la esperanza de un estado ideal, que no será fruto de intervenciones sobrenaturales sino del gobierno de la razón:

48. *Mělakim*, 12,1.

49. *Com. Miš., Sanh.* 10.

50. *Mělakim*, 12,4.

51. *Com. Mišnah, Sanh.*, 10.

52. *Com. Mišnah, Sanh.*, 10

«En ese tiempo no habrá allí hambre, ni guerra, ni envidia ni competencia; habrá cosas buenas en gran abundancia, delicias tan copiosas como el polvo; la única ocupación de todo el mundo será conocer al Señor...»⁵³.

En comparación con eso, todo lo demás, los detalles de cómo ocurrirán las cosas, apenas tienen importancia:

«Por el sentido literal de las palabras de los Profetas parece que al comienzo de los tiempos mesiánicos tendrá lugar la guerra de Gog y Magog, y que antes de la guerra de Gog y Magog surgirá para Israel un Profeta a fin de disponer su corazón, según está escrito: 'He aquí que os envío a Elías, etc.' (Mal 3,23); no vendrá sino a poner paz en el mundo... Algunos sabios dicen que antes de que venga el rey Mesías vendrá Elías; pero todas esas cosas y sus similares no sabe nadie cómo serán hasta que ocurran, pues se trata de palabras herméticas de los Profetas... En todo caso, ni el orden en que sucederán esas cosas ni sus detalles son un principio fundamental de la religión...»⁵⁴.

Nahmánides, el maestro cabalista y gran dirigente espiritual de la Corona de Aragón durante el siglo XIII, se vería obligado a discutir con el converso Pablo Christianus en la Disputa de Barcelona (1263) sobre la llegada del Mesías. El nuevo cristiano trataba de demostrar que esa venida era ya un hecho pasado. En este contexto, Nahmánides quitaba importancia a la figura del Mesías: «no es sino un rey de carne y sangre como tú», le decía al Rey Jaime I⁵⁵. Para él las profecías sobre el Mesías no se han cumplido en Jesús, que por ejemplo, no «ha dominado de mar a mar y del río a los confines de la tierra» (Sal 72,8). Tampoco se le puede aplicar el pasaje de Daniel sobre las «setenta semanas» (Da 9,24)⁵⁶. El texto de Da 12,11 (los 1290 días) lo interpreta igual que Bar Hiyya': 1290 años tras la destrucción del Templo, esto es, en 1358, tendrá lugar la venida del Mesías. Los 1335 años que se desprenden de Da 12,12, apuntan a 1403 como fecha en que hará desaparecer del mundo a los que no sirven a Dios.

En su *Sefer ha-gě'ulah*, («Libro de la redención»), muestra su desacuerdo con la opinión de Abraham ibn `Ezra', que sostenía que los «días» en esos pasajes eran verdaderos días, y no años, según la interpretación ya consagrada desde Sě`adiah, y que por tanto no se referían al fin de los tiempos. En el cap. IV de este libro, Nahmánides discute expresamente los cinco pasajes de Daniel relativos al tema⁵⁷. Nahmánides sigue

53. *Mělakim*, 12,4.

54. *Mělakim*, 12,2.

55. Cf. *Nahmanidė. La Dispute de Barcelone*, Paris: Verdier, 1984, 40.

56. Op. cit., 44 s.

57. *Kitbe Rabenu Mošeh ben Nahman*, ed. H. D. Chawell, Jerusalem: Ha-rav Kook, 1963, 287 ss. Hay traducción catalana de E. Feliu, *El Llibre de la Redempció i altres escrits de Mossé Ben Nahman de Girona*, Introducció, traducció i notes per Feliu, E., Girona-Barcelona, 1993.

en buena parte la línea interpretativa de Abraham bar Hiyya', aunque también introduce modificaciones propias o procedentes de la Cábala, como la idea del «primer Mesías», hijo de Efraím, que estará en lugar de Moisés, precediendo al Mesías hijo de David (294). Utiliza asimismo la *gematriah* de Ge 15,13 en su argumentación, lo que le lleva al número de 1293 años como tiempo de opresión que debe transcurrir entre la destrucción del Templo y la redención⁵⁸.

Yišḥaq Abrabanel (1447-1508), tras salir de España con los exiliados de 1492, escribe en Italia varios tratados en forma de trilogía sobre el tema de la venida del Mesías: *Ma`āyane ha-yěšu`ah*, «Manantiales de salvación» (1496, Ferrara 1551); *Yěšu`ot měšihō*, «La salvación de su ungido» (1497, Königsberg 1861); *Mašmi`a yěšu`ah*, «El que anuncia la salvación» (1498, Saloniki 1526). Se ha dicho de él que tras siglos de ataques al concepto judío del Mesías, cuando la fe judía estaba al borde de la capitulación, le tocó cumplir la tarea histórica de «revitalizar la confianza de los judíos en ellos mismos y las esperanzas nacionales»⁵⁹. Tuvo que demostrar para ello que las profecías de redención que se encontraban en los libros bíblicos no se habían cumplido todavía, como sostenían los cristianos, sino que estaban todavía pendientes de cumplirse en el momento de la llegada de los tiempos mesiánicos. Superando cuanto se había especulado con anterioridad a él, Abravanel elabora una lista de 22 síntomas de la era mesiánica⁶⁰, incluyendo un largo exilio, el regreso de las Diez Tribus perdidas, la venganza contra los enemigos de Israel, la resurrección de los muertos, la vuelta de la profecía y signos milagrosos, el reinado de un descendiente de David, etc. Ninguna de esas señales se dio en el periodo del Segundo Templo. Tras los «cuatro reinos» descritos por Daniel debía venir un quinto, el del Mesías esperado por la tradición judía.

Igual que sus predecesores andalusíes, y basándose asimismo en los textos de Daniel, Abravanel trata de fijar la fecha de una venida del Mesías que considera inminente. El cuarto reino estaba a punto de concluir: en la frase «un tiempo, tiempos y medio tiempo», «tiempo» equivalía a la duración del primer Templo, 410 años; así, la fecha total era la correspondiente a 1503 (1435 años tras la destrucción del Segundo Templo)⁶¹. Al no valer ya las interpretaciones habituales de los otros textos de Daniel, busca nuevas explicaciones. De «1290» deduce la fecha de la caída de Constantinopla en manos de los Turcos, 1453, que habría marcado el comienzo del fin. No obstante, su incesante especulación sobre el tema le llevó también a otros cálculos mesiánicos: según otros textos, el Mesías podría aparecer en la cuarta hora del sexto día, esto es en cualquier momento entre 1490 y 1573, si bien las probabilidades apuntarían sobre

58. Yošua` ibn Šuaib, por la misma época, por Ca 6,10-8,14, sitúa la venida del Mesías entre 1240 y 1440. Simeon ben Semah Duran (1361-1444), en el *Comentario a Job* da como fecha posible la de 1850 (Silver 1959: 83-ss.; 97 ss.).

59. Cf. B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel Statesman and Philosopher*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1982, 202.

60. *Mašmi`a*, 32c ss.

61. *Ma`āyane*, 121b.

todo al momento central del periodo, 1531, que marcaría la compleción final del proceso⁶².

3. Entre los cabalistas

La cábala, como conjunto de especulaciones de tipo esotérico, «místico», que surge en el Sur de Francia a fines del siglo XII y pasa muy pronto a Cataluña y otros lugares de la Península Ibérica, no tiene en su origen un carácter claramente milenarista, y el mesianismo no es uno de sus principios más destacados. Los seguidores de este tipo de pensamiento tratan más bien de explicar las relaciones entre Dios y el mundo, la obra por Él creada, de salvar la distancia entre el Dios «sin límites» (*'en-sof*) y sus criaturas mediante un sistema de distintas emanaciones divinas, las *séfirot*, a través de las cuales Él se manifiesta. Lo mismo que en otras obras más antiguas de la mística judía, como la llamada «literatura de los palacios» (*hekalot*), o los escritos de los pietistas germanos (*haside 'Aškenaz*), en las primeras obras representativas de esta corriente apenas se menciona la figura del mesías. Si dejamos aparte el caso de Nahmánides, ya mencionado, hay que esperar a la década de 1270 para que aparezca con cierta fuerza la idea mesiánica en la obra de Isaac ben Ya'qob ha-Kohen, en Abraham Abulafia o en el libro del *Zohar* (el primero y el último en Castilla, el segundo en la Corona de Aragón).

Con todo, puede tener relación directa con un tipo de milenarismo una peculiar teoría cabalística, la de los «ciclos cósmicos». Para los cabalistas hispanos el proceso de emanación y creación divinas no es rectilíneo: hubo distintos intentos fallidos de creación de mundos, anteriores al nuestro, que carecían del suficiente equilibrio y armonía, y en consecuencia no fueron capaces de sobrevivir. Sólo nuestro mundo, que alcanzó ese equilibrio, pudo mantenerse. Pero no de forma ilimitada. Cada una de las siete emanaciones divinas (*séfirot*) inferiores tiene bajo su dominio un ciclo de la creación que durará 6000 años, seguidos de un milenio de caos, hasta completar el ciclo total de un jubileo de 50.000 años, a los que, en opinión de algunos, sustituirá una nueva creación⁶³.

Abraham Abulafia, que nace en Zaragoza en 1240, anuncia en su *Sefer ha-'ot*, o «Libro del signo», que la venida del Mesías tendrá lugar estando él todavía vivo. A los veinte años deja su patria y sale hacia Palestina en busca del río Simbatión, tradicionalmente ligado a la venida del Mesías. Pero da además un paso nuevo, al declararse a sí mismo Mesías tras una revelación que tiene en 1270 en Barcelona; como consecuencia de ella en 1280 decide dirigirse a Roma para entrevistarse con el Papa, cosa que no logra al morir Nicolás III de manera repentina (Idel 1994: 27 ss.). Podía haberle costado la hoguera, pero él no dudó en ponerse en peligro. Había fijado la

62. Netanyahu, *Abravanel*, 225 s.; cf. Silver 1959: 116 ss.

63. Cf. G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 1994, 146 ss.

llegada de la redención para 1290. A diferencia de otros judíos medievales, que niegan rotundamente la tesis básica de los cristianos de que Jesús es el Mesías y la interpretación cristológica de la Escritura, Abulafia trata de dialogar con los cristianos, convencido de que una de las tareas del Mesías deberá ser la de convertir a otros pueblos al judaísmo (Idel 1988: 45 ss.).

Es el primer judío hispano que tiene experiencias místicas y las interpreta en sentido personal mesiánico. Sin embargo, su concepto de redención está bastante lejos del popular de carácter apocalíptico, ya que se trata de un proceso interno dentro de cada individuo, que se libera de sus lastres personales y llega a la unidad con Dios y la profecía. El Mesías es el intelecto metafísico, y la guerra del Mesías con los reyes enemigos no es sino la guerra entre el alma y el cuerpo (Idel 1988: 53). Claro que eso no significa una ruptura total con la tradición judía multiseccular: Israel verá restaurado su reino, como si eso fuera un proceso natural, casi cíclico, más que un acontecimiento de carácter catastrófico (Idel 1994: 35 ss.).

Aunque tuvo numerosos discípulos, Abulafia no logró ser reconocido como Mesías ni siquiera por sus propios correligionarios. Sólo en su círculo reducido de Sicilia, donde se refugió en sus últimos años, pudo seguir actuando como tal. Otro cabalista de línea más tradicional, como Selomoh ben 'Adret, discípulo y sucesor de Nahmánides en el liderazgo de las comunidades catalanas, llegó incluso a lanzar contra él el anatema, excluyéndole de la comunidad judía.

En el *Zohar* el objetivo de las acciones humanas es restaurar la armonía divina, provocar el retorno del sistema de energías divinas (las diez *séfirot*) a su estado ideal. Y el mesianismo de este libro tiene la finalidad, como indica M. Idel, de «devolver a la divinidad la perfección que ha sido perturbada a causa de las malas acciones del hombre», lo que en principio se consigue mediante el cumplimiento de los preceptos. La armonía restaurada de las potencias divinas producirá a la vez la armonía del mundo humano, la aparición de los últimos tiempos con la redención del pueblo judío y gracias a él la salvación de los demás hombres (Idel 1994: 46).

El Mesías recibe una emanación especial de la última de las *séfirot* o emanaciones divinas, habita en un palacio especial del Jardín de Edén (que recibe el nombre simbólico de «nido de pájaro»), y se manifestará en Galilea. La descripción de la venida milagrosa del Mesías se adorna con rasgos apocalípticos y populares: reconstrucción de Jerusalén, una estrella brillando durante setenta días, que se dejará ver después en la ciudad de Roma haciendo que caigan sus murallas y muera su gobernante, el Papa, grandes guerras del fin de los tiempos...⁶⁴. Una vez concluidos los dolores, la redención significará la restauración de la armonía originaria del universo, y de la propia unidad divina⁶⁵.

64. *Zohar* III, 212b, comentado en Idel 1988: 46.

65. Cf. G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 1994, 151 ss.

A lo largo del *Zohar*, y en particular en las secciones más tardías, se especula con diversas fechas mesiánicas. Por el valor místico del Tetragrámaton, en 1300 comenzará la redención (par. *wa-yera'*). Por el valor de la *waw* del nombre de *Ya`āqob* en Le 26,42, será en 1306. En otras secciones posteriores se intentan otros cálculos, como el de 1268 (1200 años -por las 12 Tribus- tras la destrucción del Templo), cuando comenzará una noche de 66 años para Israel. En una de esas secciones tardías, *Ra`ya Mehemna* («El pastor fiel»), se dan fechas que oscilan entre 1324 y 1340. En otra, el *Midraš ha-ne`elam* o «Midraš oculto», se apunta como año de la resurrección el de 1648, deduciéndolo por *gematriah* de *het* en Ge 23,7 = 408; la redención tendrá lugar 40 años antes (Silver 1959: 90 ss.).

Baḥya ben 'Ašer, en el siglo XIV, sostiene en su *Comentario al Pentateuco* y en su obra *Qad ha-qemaḥ* que el Mesías llegará cuando más desesperen los hombres de su venida. Y ofrece también sus propios cálculos: según el libro de Daniel, si Israel es digno, los últimos tiempos vendrán 1150 años tras la destrucción del Templo (= 1218); si no, 1290 (= 1358), o bien, 1335 años más tarde (= 1403). Según otro cálculo, no después de 1403 (Silver 1959: 94 ss.).

Hay todavía otra variante de cábala hispana de carácter mesiánico que aparece pocos años antes de la Expulsión, a fines del siglo XV, y que tiene como protagonista a un círculo de cabalistas de raigambre popular de entre los cuales destaca el nombre de Yosef de la Reina, famoso por sus actividades mágicas. En ese círculo, después de años de persecución y enfrentamientos con el cristianismo, surge el *Sefer ha-mešib* o «Libro del que responde»⁶⁶. En él se plantea que la era mesiánica ya ha llegado, si bien la aparición del Mesías es algo que se puede provocar o precipitar gracias a la actividad de los cabalistas. Éstos, mediante una serie de fórmulas casi mágicas, recibidas por revelación de Dios, tienen el poder de derrotar a los principales demonios y de acelerar la intervención divina, consiguiendo, entre otras cosas, la conversión de los cristianos al judaísmo, su derrumbamiento como poder político, y en consecuencia el triunfo del pueblo de Israel. Véase uno de esos conjuros:

“*Por el poder del Gran Nombre de 42 letras, te conjuro, aun contra tu voluntad, que no tengas poder de volar ni de hacer cualquier otra acusación contra el pueblo de Israel aparte de las que has hecho hasta ahora. Yo te obligo y te conjuro a que no tengas más poder para acusar a Israel nunca jamás. Desde este día en adelante, defenderás al pueblo de Israel' ... Así haréis tú y Rabbi Yosef, los dos juntos... y así quebraréis el poder de Sama' el y aceleraréis la redención en vuestro tiempo*”⁶⁷.

Hay que reconocer sin embargo que tales intentos de adelantar la venida del Mesías por medios mágicos no tuvieron una vida demasiado larga dentro del judaísmo.

66. Estudiado de manera especial por M. Idel en diversos trabajos. Véase para el aspecto que nos interesa Idel 1994, 51 ss.; 1988a, 269; cf. asimismo “The Attitudes to Christianity in Sefer ha-Meshiv”, *Immanuel* 12, 1981, 77-95; “Inquiries in the Doctrine of Sefer Ha-Meshiv”, *Sefunot* 17, 1983, 185-266 (hebr.); “Magic and Kabbalah in the Book of the Responding Entity”, *The Solomon Goldman Lectures*, 6, ed. M. I. Gruber, Chicago: Spertus, 1993, 125-138.

67. Citado por Idel, “The Attitudes”, 86.

La conexión más llamativa de la cábala con las ideas mesiánicas se producirá bastante tiempo más tarde, en las doctrinas del gran maestro asquenazi de Safed Isaac Luria, que establece un paralelo entre el exilio del pueblo judío y la ruptura de la armonía cósmica, que lleva consigo la diseminación de las chispas de luz divina; esas chispas deben ser recogidas por Israel de entre las «cáscaras» o «pedazos» de los recipientes rotos, para preparar así la venida de la redención y el restablecimiento de la armonía cósmica⁶⁸. El camino quedaría preparado para que surgiera la figura singular del iluminado Sabbetay Sēbi, en la Turquía del siglo XVII, uno de los fenómenos mesiánicos más notables del judaísmo moderno. Tras proclamarse Mesías, y a pesar de convertirse más tarde al Islam, dejaría una profunda huella en numerosas comunidades de Europa y Próximo Oriente.

4. El mesianismo en ambientes populares

Algunas de las fechas más señaladas de la historia de los judíos de la diáspora contribuyeron a despertar con fuerza las esperanzas mesiánicas. Así, los años de las Cruzadas, la llegada de los mongoles a mediados del siglo XIII, las persecuciones de 1391, la toma de Constantinopla en 1453, y de modo especial los años que precedieron y siguieron a la expulsión de España fueron ocasiones particularmente propicias para que surgieran figuras y especulaciones mesiánicas en ambiente popular.

A lo largo del exilio del pueblo judío hubo no pocos pseudo-mesías que provocaron movimientos mesiánicos en los más diversos países: así, en España, según dice Maimónides, apareció hacia 1107 o 1117 un pretendido mesías en Córdoba, Ibn 'Aryeh, promocionado por un grupo de astrólogos, que terminaría siendo excomulgado por los propios dirigentes de la comunidad⁶⁹. En 1295, tras la muerte de Sancho IV, surgió otro fuerte movimiento mesiánico popular. La figura más conocida de esta época es la del «Profeta de Ávila», que sin saber apenas leer redactó escritos llenos de profecías, anunciando para ese mismo año el fin de los tiempos; contaría con la oposición del líder de las comunidades catalano-aragonesas Šelomoh ben 'Adret; por esa misma época surgía asimismo en Ayllón otro iluminado mesiánico. Ambos produjeron un fuerte impacto en las juderías castellanas que se prepararon para el gran día⁷⁰. En 1391 aparecerían figuras mesiánicas en las tierras burgalesas y palentinas; un profeta llamado Mošeh se proclamaba mesías en Cisneros en 1393, y en la Disputa de Barcelona se acusaba a Hasday Crescas de haberle apoyado⁷¹.

En los años que precedieron a la Expulsión, judíos y conversos por igual respiraban un ambiente agitado reboante de expectativas mesiánicas. Estas inquietudes

68. Cf. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 203 s.

69. Cf. J. Targarona, ed. *Carta al Yemen*, 94, 217.

70. Cf. F. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, 1981, I, 220 ss.

71. Cf. F. Baer, *Historia*, II, 434 s.; H. H. B[en]-S[ason], "Messianic Movements", *Encyclopaedia Judaica*, 11, 1417-1427.

mesiánicas suscitaban no pocas veces el deseo de abandonar España y dirigirse a Jerusalén para esperar allí la llegada inminente del Mesías, como se puede leer con frecuencia en las obras de polémica de mediados del siglo XV y en los procesos inquisitoriales de fines del mismo siglo⁷².

Durante esos mismos años sabemos de no pocos profetas y profetisas judíos o judeoconvertos (como Mari Gómez en la Mancha o Inés, la moza de Herrera, cuya influencia llega a Halía o a Puebla de Alcocer y Talarrubias, en Extremadura, o los conversos Membrequé de Córdoba) que predicaban la llegada de Elías y Henok, que significaría el comienzo de los tiempos mesiánicos; debía ir acompañada de grandes prodigios de la naturaleza, y el propio Mesías, con una «bozina» llevaría a todos los conversos a la Tierra de Promisión para que disfrutaran allí de todo tipo de bienes⁷³. Como queda registrado en un proceso inquisitorial, una de esas judeoconvertas, Mari Gómez, contaba a un pariente suyo

*“como sobia el çielo e veyá los angeles e a Elias predicar y que andaua Elias y la nieta de Jacob mano a mano, e que veyá alla a la hija de Juan Estewan e a otra de Cordoua, e que veyá en las tierras de promision las mesas puestas e al pan cozido e muerto el pez leuiatan para que comiesen los conversos que dezia que avyan de yr alla, que los avia de lleuar Elias...”*⁷⁴.

Un predicador converso de Córdoba decía a principios del siglo XVI que:

*“los çielos se avían de abrir, e que el sol e la luna se avían de morir, e que la mar se avía de tornar sangre, e que los árboles se avían de secar, e que avía de venir muy grand tempestad de piedra y de tal manera que se avían de caer todas las casas e haserse todo llano, e que avía de venir un río muy grande e que avía de leuar todas las riquezas que acá dexasen los confesos, por que los christianos viejos dellas non gozasen”*⁷⁵.

Se trata de un ambiente mesiánico-apocalíptico muy característico del clima en que se vive en España en la segunda mitad del siglo XV, fecha que nos hemos marcado como límite de este estudio.

72. Véase A. Meyuhas Ginio, “Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV”, *El Olivo*, 13 (29-30), 1989, 217-233.

73. Véase Y. Baer, “Ha-těnu`ah ha-měsihit bi-tqufat ha-geruř”, *Zion* 5, 1922/3, 71; C. Carrete, “Mesianismo e Inquisición en las juderías de Castilla la Nueva”, *Helmántica*, 31, 1980, 251-256; H. Beinart, “A Prophesying Movement in Cordova in 1499-1502” (hebr.), I. F. Baer Memorial Volume. *Zion*, 44, 1979, 190-200; “Těnu`at ha-něbi`ah ‘Iněs bě-Puebla de Alcocer u-bě-Talarrubias wě-`anusehen řel `ayyarot `elleh”, *Tarbiz*, 51, 1982, 633-58; “Conversos of Chillón and Siruela and the Prophecies of Mari Gómez and Inés, the Daughter of Juan Esteban” (hebr.), *Zion*, 48, 1983, 241-72; “‘Anuse `Alia (Halia) u-těnu`atah řel ha-něbi`ah `Ines”, *Zion*, 53, 1988, 13-52; C. Carrete, “Judeoconvertos andaluces y expectativas mesiánicas”, en: *Xudeus e Conversos na Historia*, ed. C. Barros, Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, 1994, 325-337.

74. Archivo Hist. Nac., Inquis. de Toledo, leg. 139, nº 16 (150), fol. 6r, citado por H. Beinart, “Conversos of Chillón...”, 271.

75. Citado por C. Carrete, “Judeoconvertos andaluces”, 332, n.13.