

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

El elemento religioso en el discurso político sionista.

Hofman Bárbara.

Cita:

Hofman Bárbara (2013). *El elemento religioso en el discurso político sionista. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/148>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El elemento religioso en el discurso político sionista

Bárbara Hofman (UBA)

barbarajhofman@hotmail.com

El sionismo político surgió en Europa occidental hacia fines de siglo XIX en respuesta a la denominada “cuestión judía”. El plan elaborado por Theodor Herzl suponía el establecimiento de un Estado judío soberano e independiente a través de la vía político-diplomática. Para que la concreción del Estado judío fuera posible, sostenía el líder del movimiento, resultaba primordial llegar a un acuerdo con las potencias mundiales a los efectos de legitimar su existencia.

Lejos de ser conductor hacia el destino unívoco de los judíos del mundo, tal como gusta autoproclamarse, el sionismo de Herzl logró, en primer lugar, imponer el proyecto de implantación de un Estado judío en Palestina, en detrimento de otros proyectos que intentaban dar solución a la situación que atravesaban las comunidades judías en la Europa post-feudal. Pero un aspecto menos evidente, tanto o más potente que la concreción de aquel Estado, fue su (auto)designación como re-elaborador de la identidad judía, en un momento en el que la misma aparecía como una arena de disputa por parte de diferentes sectores del judaísmo.

En el presente trabajo nos proponemos indagar en qué contexto socio-histórico se origina y desarrolla el sionismo político y, sobre todo, de qué ideas se nutre. Para ello proponemos tomar distancia de las nociones esencialistas, que asumen la existencia de una naturaleza judía y suponen al sionismo como la cristalización de dicha esencia, tomando en cambio como punto de partida, el análisis materialista de la historia del “pueblo-clase” ofrecido por Abraham León.

Los judíos en el Medioevo¹

¹ Establecemos dicho período como punto de partida en este análisis, para ampliar acerca de la posición de los judíos en períodos anteriores ver Abraham León, *La concepción materialista de la cuestión judía*.

El concepto “pueblo-clase” entraña la idea de que los judíos constituyeron un grupo social definido por una función económica específica. Desde la perspectiva materialista, las particularidades étnicas, cultural-religiosas y lingüísticas características de este pueblo-clase se derivaban de, y se reproducían debido a su desempeño como clase comercial pre-capitalista. La actividad económica que ellos desarrollaban funcionaba entonces como elemento aglutinante que determinaba las características que el grupo social compartía.

A grandes rasgos, podríamos decir que la economía feudal se basaba en la producción de bienes de uso para el autoconsumo por parte de unidades familiares, y la apropiación del excedente por parte de los señores a partir de la extracción de la renta feudal. En este esquema los judíos ocupaban un rol de intermediarios, en tanto constituían el grupo social no-productor, que comercializaba bienes -generalmente suntuarios- provenientes de otras regiones. Al ver denegado el acceso a la tierra, fuente de riqueza disputada por señores laicos y eclesiásticos, la realidad material de los judíos durante el feudalismo los confinaba a la práctica de actividades económicas no ligadas a la producción agrícola (piedra de toque del sistema). Esta posición generaba cierto resquemor por parte de las comunidades campesinas, por un lado, debido al desdén con el que era percibida la actividad comercial y financiera, y por otro, el recelo ante el hecho de que este grupo no-productor ocupara un lugar privilegiado como protegido de reyes y príncipes en tanto proveedores de mercancías que ellos mismos no elaboraban.

La relación entre señores y judíos tampoco estaba exenta de tensiones: si bien, proveedores, los judíos podían convertirse en acreedores financiando las compras de los señores. Se establecía así una deuda que se saldaba a partir de los préstamos que los judíos otorgaban, mediante la riqueza obtenida a través de su actividad comercial. Recordemos que la actividad financiera quedaba reservada a la población no-cristiana debido a la condena que aquella religión hacía de la usura. Se generaba de este modo un círculo vicioso para los señores que ubicaba a los judíos en una posición relativamente ventajosa

La cuestión lingüística también evidenciaba la posición social específica que ocupaban los judíos, quienes adoptaron las lenguas de los pueblos vecinos, adaptadas en forma de dialectos nuevos en los que era posible identificar locuciones hebreas. El ejemplo

más notorio es el dialecto judeo-alemán, conocido como yiddish. En este sentido, la lengua también expresó las tendencias contradictorias que signaron la vida de las comunidades judías: por un lado, la integración a las sociedades circundantes y por otro, el aislamiento producto de su específica situación social y económica.

La perspectiva hasta aquí expuesta contradice el mito de una judeofobia esencial y ahistórica: la aversión a los judíos, característica de este período, encuentra explicación, desde este enfoque, en el vínculo simbiótico y tirante que existía entre judíos y señores. Durante el feudalismo, el pueblo-clase fue tan subordinado como imprescindible.

Impacto de la Modernidad

Las *kehilot* (comunidades) eran la forma de organización social específica de los judíos. Con una organización jurídica propia, respetuosa de la *Halajá* (Ley judía), tenían derecho a la elección de representantes (generalmente rabinos) que intervenían en todos sus asuntos. Los concejos de las comunidades recibían el nombre de *kahal*, y sus funciones se extendían desde la reglamentación de las cuestiones relativas al comercio, el artesanado, la distribución de impuestos, hasta la organización de las escuelas y la resolución de los conflictos entre los miembros de la comunidad.

En Europa de fines del siglo XVIII, las condiciones económicas, sociales y políticas variaban según la región, con lo cual mientras en Polonia y Ucrania, persistía el feudalismo, los países occidentales asistían a un desarrollo acelerado del capitalismo. Fue en esa zona en donde los movimientos sociales, políticos y económicos que transformaron el sistema feudal arrastraron también a un grupo de pensadores judíos a cuestionar el estado de las condiciones de vida de sus propias comunidades.

El desarrollo del capitalismo, el proceso de formación de Estados-nacionales y las ideas de la Ilustración se combinaron, haciendo quedar a las instituciones que habían sido sostén de las comunidades judías durante siglos en franco anacronismo. La teocracia que había signado la organización social de las comunidades judías se vio contrastada por la visión antropocéntrica que la Ilustración promovía. Con la Razón como medio privilegiado para la interpretación de los fenómenos, tanto naturales como sociales, el judaísmo

tradicional como sistema de referencia comenzó a perder posición, así como perdió posición el cristianismo en detrimento de las nuevas instituciones laicas. A su vez, el proceso de conformación de Estados nacionales impuso en la agenda de la época, la necesidad de establecer un nuevo tipo de adscripción social, por lo que la supervivencia de las comunidades tenía sus días contados.

La *Haskalá*, versión judía de la Ilustración europea, fue la forma en la que se manifestó esta transformación del pensamiento tradicional judío. Encabezado por Moisés Mendelssohn, el movimiento surgió en Berlín, en el seno de las clases medias judías, mientras que las masas, ajenas al fenómeno, se aferraban a las tradiciones y entendían cualquier intento de aculturación como una potencial exclusión de la comunidad.

Una de las premisas fundamentales en el pensamiento de Mendelssohn consistía en la posibilidad de compatibilizar fe judía y razón, criterio que se plasmaba, por ejemplo, en la idea de que la Torá que Moisés habría entregado a su pueblo en el Monte Sinaí representaba, más que un acto de revelación divina, un marco legal para un Estado teocrático. A partir de esta nueva lógica, las tradiciones y relatos de la Torá comenzaron a perder preponderancia o, en el mejor de los casos, a interpretarse como meros simbolismos, asestando un golpe a la tradición que desembocaría en un cambio radical en la estructura del pensamiento judío.

En el fondo de la cuestión, lo que se planteaba era la necesidad de crear nuevas leyes e instituciones de corte liberal que otorgaran a los judíos la posibilidad de insertarse en la vida de los nuevos Estados, sin los encorsetamientos que la vida del gueto había impuesto. La religión, según esta perspectiva, debía desplazarse de la esfera de lo público (encarnada en el liderazgo y la legislación rabínica al interior de las comunidades judías) al ámbito de lo privado, donde se alcanzaría mediante el ejercicio libre de la razón. Según Mendelssohn, los judíos debían cumplir las constituciones y costumbres de los países que habitaban, y ello no contradecía la conservación de sus prácticas religiosas en la cotidianeidad de sus vidas privadas.

Antes del siglo XIX, ser judío implicaba la sujeción a una normativa, una forma de vida en la que cada acto, desde las prácticas comerciales hasta la vida sexual, era reglada por los preceptos emanados de la Torá, pero a partir del proceso secularizador, el sentido

normativo se disolvió y el ser judío cambió de significado hacia un aspecto que desde la perspectiva tradicionalista era percibido como meramente nominal.

La *Haskalá* encontró su forma a través de dos vías fundamentales: un nuevo análisis de la Torá basado en un método histórico-crítico, en discordancia con los tradicionales métodos de exégesis, y la traducción de la Torá, que en un principio Mendelssohn realizó al alemán.

El movimiento se propagó en un primer momento por el Este europeo: Polonia, Lituania y las comunidades rusas, principalmente, y más tarde por toda Europa. A sus adherentes se los denominó *maskilim*. Hacia la década de 1780 surgieron las primeras asociaciones de *maskilim* con objeto de difundir el movimiento iluminista. Así como comenzó en las *yeshivot*, en donde el estudio de la religión era preponderante, la literatura y filosofía alemanas fueron ganando terreno, combinación que derivó en una particular síntesis del pensamiento judío y la cultura alemana. La *Haskalá* también contó sus propias instituciones de difusión, como el periódico *Hameasef* (El Cosechador) y escuelas en las que se combinaba el estudio de las ciencias e idiomas. El estudio sobre temática judía comenzó a imponerse por sobre el estudio excluyente de la Torá.

El virtual abandono del estudio de la Torá en detrimento de las nuevas disciplinas en boga, redundó en el surgimiento de una nueva clase de jóvenes judíos que, por primera vez en generaciones, tenía acceso a las mismas disciplinas que la cultura secular en la que vivían, al tiempo que desconocía los fundamentos del judaísmo, que hasta entonces habían sido fundamentales. El relegamiento del Talmud (compilación de discusiones rabínicas sobre leyes, tradiciones, historias) y la asunción de la Torá como texto primordial fue otro de los efectos derivados de este fenómeno. El desplazamiento se debió, justamente, a la pérdida de autoridad sufrida por los líderes religiosos: la secularización, el debilitamiento de la comunidad como marco de adscripción de los individuos y el consecuente desarrollo de ciudadanía producto de la emergencia de los Estados nacionales fueron los vectores de este proceso. Comenzaba a tomar cuerpo una nueva forma de religiosidad: menos guiada, más individualista.

Un proceso análogo se evidenció en el retroceso del idish y la adopción de las lenguas vernáculas: ello generó una integración aún más plena de los judíos a las culturas

de su entorno. El idish pasó, junto con la religión, a formar parte de una esfera doméstica, privada.

Este judaísmo adaptado a los nuevos tiempos fue enérgicamente resistido por las comunidades (a partir de este momento denominadas “ortodoxas”²) que intentaban conservar su posición hegemónica con la función de la religión como regulador de la existencia, pero para esa altura ya existía un cantidad de judíos que habían adoptado la nueva forma de religión. Sus costumbres y tradiciones habían sido permeadas y modificadas por la forma de vida secular y se habían integrado a sus entornos priorizando una nueva identidad, en la que la identidad religiosa pasaba a segundo plano. Los movimientos nacionalistas de algún modo fagocitaron las identidades específicas, en el proceso de constitución de los ciudadanos que los nuevos Estados nacionales requerían.

Condiciones socio-históricas para el surgimiento del sionismo

Como hemos visto, el pensamiento ilustrado-hebreo-moderno se apartó del judaísmo tradicional, adicto y orgánico al régimen feudal, y desde una posición mucho más cosmopolita redefinió a la religión como una práctica privada. En el plano de la acción política esta interpretación se tradujo en el intento de concreción de una simbiosis judeo-europea, es decir, en la búsqueda por compatibilizar el “ser judío” con la ciudadanía alemana, francesa, inglesa. Es necesario recalcar que dicha percepción de la religión, fue posible en una coyuntura específica y en una región determinada. Desde el Oeste capitalista, los judíos que promovían su integración plena en los colectivos nacionales, contradecían las premisas de unidad y continuidad de “pueblo judío” o “nación judía”, esenciales en el pensamiento sionista.

Atendiendo a las condiciones del período, en *La tierra más disputada. El sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*, Joan B. Culla advierte las diferencias fundamentales que signaron el decurso de las transformaciones sufridas por las comunidades judías en Europa oriental con respecto a la salida “asimilacionista” de occidente: con una densidad de

² No es objeto de este trabajo presentar las distintas corrientes de judaísmo que se abren a partir del período analizado, dicha temática será debidamente elaborada en futuras investigaciones.

población judía muy superior y un entorno hostil, las pocas perspectivas de integración en Europa del Este reforzaron la cerrazón comunitaria y la particularidad de la identidad judía.

El celo obsesivo por mantener a raya el elemento alógeno no fue un fenómeno dirigido exclusivamente a los judíos. Siguiendo a Hobsbawm podemos concluir que producto de los cambios socio-políticos y la situación internacional, durante el período comprendido entre 1880 y 1914 la hostilidad hacia el “extranjero” constituyó una constante. El autor señala tres fenómenos que posibilitaron la creación de estas nuevas comunidades *imaginadas*: la emergencia de nuevas clases sociales y estratos no tradicionales en las sociedades en vías de urbanización, el constante trasvase poblacional y la resistencia de los grupos tradicionales que intentaban sostener su posición hegemónica. Estos factores sociales se enmarcaron en un contexto de democratización de la política, con un inaudito acceso de las masas a la vida política en un número creciente de Estados. El espíritu del tiempo ofrecía a cualquier conjunto de personas que se considerara a sí mismo una “nación” la posibilidad de reivindicar la autodeterminación, lo que implicaba el derecho a poseer un Estado soberano e independiente en un territorio propio. Deudor de los movimientos nacionalistas de la Europa del siglo XIX, el sionismo tomó sus postulados, haciendo especial énfasis en el elemento religioso para construir su propio sentimiento de pueblo unitario.

Los pogromos de 1881-1882 se sumaron a las ya adversas condiciones de existencia de las comunidades judías de Europa del Este, en pleno proceso de desintegración del sistema feudal, generando un movimiento migratorio abrumador. Más de dos tercios de la población judía oriental se vio obligada a abandonar sus lugares de residencia y rehacer sus vidas en diversos destinos: el continente americano, Sudáfrica, Australia y fundamentalmente Europa Occidental. Retomando el enfoque de Abraham León, podríamos decir que el problema de los judíos proletarizados provenientes del este, tuvo menos que ver con su confesión religiosa que con su condición de clase y los intereses que su presencia en Europa occidental podía socavar. En este sentido, tanto los gobiernos locales, como la sociedad civil no-judía y fundamentalmente el sector judío, temerosos de la posible identificación con los recién llegados, veían un potencial peligro en el aluvión de inmigrantes orientales.

En este punto, es necesario recalcar que el sionismo apareció como una entre las múltiples soluciones que se esbozaron durante el período a fin de resolver la cuestión judía. En su estudio, *Los judíos en la modernidad europea*, Victor Karady sostiene que frente a la amenaza que representaba el odio hacia los judíos, éstos podían optar por cuatro alternativas: en primer lugar, la intensificación de los esfuerzos de asimilación, ofreciendo apoyo a los potenciales aliados, es decir, los partidos locales y/o fuerzas sociales que intentaban combatir la judeofobia, alternativa que se dio sobre todo en Europa Occidental. En segundo lugar, y en dirección opuesta, un retorno a los fundamentos de la tradición, con “Agudat Israel” (Unidad de Israel) -una coalición de representantes rabínicos de la neo-ortodoxia alemana y la ortodoxia clásica de Lituania, Polonia y Hungría, surgida entre 1909 y 1912- como su principal referente. Su objetivo consistía en la conservación del *statu quo*, oponiendo una resistencia a los intentos modernizadores que pugnaban por una redefinición de la identidad judía. En tercer lugar, los proyectos que afirmaban la identidad nacional judía, pero que no veían necesaria la alternativa de la territorialización. Se encarnaban en corrientes autonomistas como la “Liga” socialista (Liga General Judía de Trabajadores, en Lituania, Polonia y Rusia) y su lucha era por la conquista de derechos políticos y sociales de las masas judías trabajadoras. Lo que planteaban era la necesidad de autodeterminación cultural y libertad de esta minoría dentro de los Estados-nacionales constituidos. Una cuarta alternativa entonces fue la propuesta sionista. Aquí, la consecución de un territorio en el cual establecer un Estado soberano a partir del cual la supuesta nación judía lograría normalizarse, significaba un tema prioritario, aunque cabe destacar que el proyecto de emigración masiva de los judíos europeos, no implicó en un principio el necesario “retorno” a la antigua tierra de Israel.

A partir del “peligro” que supuso la llegada de estos contingentes proletarios, Joan B. Culla ubica un cambio de percepción por parte de los judíos asimilados de Europa occidental en relación a Israel: una corriente filantrópica se dispuso a contribuir con la mejora de las condiciones de vida de las entre quince y veinte mil personas que conformaban las comunidades judías ortodoxas residentes en Palestina. Ante la amenaza que representaba el aluvión de inmigrantes desposeídos, la posibilidad de inmigración masiva afluía como la solución más eficaz.

El sentimiento de un vínculo emocional entre los judíos y la antigua tierra de Israel cobró un nuevo sentido, un sentido práctico y fue a partir de estas condiciones en donde se llevó a cabo la resignificación del término “sionismo”. La nostalgia de origen religioso se desplazó hacia el proyecto de emigración en masa hacia un territorio “propio”. Culla señala la paradoja en el hecho de que el impulso que llevó al sionismo a constituirse en un proyecto hegemónico, no haya nacido del interior de las comunidades judías sino del antisemitismo del mundo gentil.

En rigor, la idea sionista, en el sentido de emigración masiva de los judíos de Europa, fue gestada en Rusia, donde los pogromos pusieron en evidencia la gravedad y urgencia de resolución de la situación. Con el trasvase poblacional se removi6 el centro de gravedad del judaísmo, tradicionalmente afincado en Europa oriental, lo que ofreció las condiciones de posibilidad para que corrientes políticas y culturales, que hasta el momento habían estado asiladas, entraran en contacto.

Si bien fue Theodor Herzl, en Occidente, el mayor responsable de que el proyecto se materializara, una serie de intelectuales (a los cuales podría denominarse protosionistas³), habían sentado las bases del mismo. En 1882, Leo Pinsker, un médico de Odessa publicaba *Autoemancipación. Una advertencia a sus hermanos por un judío ruso*. Su planteo partía de la triste conclusión de que la emancipación y la asimilación habían fracasado, sostenía que la judeofobia era una “aberración hereditaria e incurable” y como remedio a tal estado de las cosas prescribía a los judíos convertirse en sujetos activos de su propio destino. Esta autodeterminación sólo era posible en un territorio propio, que normalizaría así la existencia nacional judía. Si bien la cuestión territorial constituía el núcleo de su propuesta, para concretar el objetivo de la autodeterminación, no veía a Palestina como la única y -ni siquiera- la mejor opción. Recalcaba ante todo la urgencia de abandonar el entorno hostil para construir un refugio seguro e incuestionable.

El movimiento Hevevei Zion (Amantes de Sion) buscó concretar el proyecto esbozado por Pinsker y bajo su endeble liderazgo se abocó a la discusión en torno a objetivos culturales, como la normalización lingüística del hebreo, a la realización de tareas

³ Ofrecemos los referentes que consideramos más representativos del pensamiento protosionista. Ellos no fueron los únicos, pero este trabajo no se propone realizar un análisis exhaustivo al respecto.

comunitario-filantrópicas, etcétera. Lo escaso de sus recursos sumado a la tensión entre modernistas laicos y tradicionalistas religiosos y un líder carente de aptitudes de caudillo cercenaron gravemente la efectividad del grupo.

En occidente, Moses Hess (1812-1875) también consideraba la emigración como única solución a la llamada cuestión judía. Alemán de Renania, asimilado, socialista hegeliano, hacia 1860 redescubrió su judaísmo y en 1862 publicó *Roma y Jerusalén. La última cuestión de las nacionalidades*. En su obra Hess, afirmaba la persistencia de una identidad judía y su carácter nacional. Pesimista en relación a la superación del antisemitismo en Europa, y con el objetivo de normalización nacional como norte, proponía una emigración generalizada de las masas judías orientales, del “proletariado hebreo”, a la “antigua patria” para construir allí un Estado socialista. En la práctica, sugería, comprar tierras palestinas a la decadente Turquía.

Si bien la propuesta esbozada por Hess contemplaba Palestina como un destino en el cual erigir el Estado que habría de albergar a la población judía, su proyecto carecía de matriz religiosa, elemento que sí apareció como factor preponderante en el pensamiento de Yehuda Hai Alkalai (1798-1878), rabino de Bosnia, quien, desde la lógica ortodoxa, justificaba y anteponía a la campaña de colonización de Palestina, la necesidad de concretar el proceso mesiánico de Redención. Así, la recuperación del hebreo como lengua cotidiana y la instauración de una asamblea constituyente judía, serviría al propósito de plasmar la promesa divina de Retorno a la Tierra Prometida. Hai Alkalai, junto con el rabino asquenazi Zvi Hirsch Kalisher (1795-1874) y el rabino húngaro Yosef Natonek (1813-1892) fueron de los pocos religiosos que encontraron compatible la restauración política de Israel con la tradición judía.

Concreción del proyecto

Theodor Herzl. Nacido en Budapest en el seno de una familia representativa de la burguesía judía emergente vivió en un ambiente liberal y laico donde la práctica religiosa se reducía a la celebración de ciertas festividades. Doctorado en derecho, en 1891 se trasladó a París como corresponsal de *Neue Freie Presse*, periódico referente de la burguesía y las clases medias liberales. Herzl respondía entonces al modelo de judío cosmopolita, asimilado, laico. Sin embargo, su desempeño como periodista lo hizo entrar en contacto con

la vida política y social francesa, y allí abandonó su indiferencia para involucrarse de lleno en el “problema judío”. Hasta mediados de la década de 1890, las soluciones que contemplaba eran del tipo asimilacionistas, pero el “*affaire Dreyfus*”, según sus propias palabras lo “convirtió en sionista”. En *El Estado de los judíos: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* afirmaba el fracaso de la asimilación y proponía, por toda solución, la emigración colectiva y planificada de los judíos de Europa hacia un territorio cuya soberanía fuera concedida y garantizada por las “naciones civilizadas”. Los modestos círculos protosionistas del Este recibieron con recelo la propuesta de Herzl a la que tildaban, de laica y arrogante. Según ellos, el Estado de los judíos esbozado por el austríaco era muy poco judío.

La reunión del primer Congreso Sionista en 1897 en Basilea supuso el acto inaugural de una política judía autónoma, según Culla, el pasaje de la comunidad a la nación.

Como hemos visto las búsquedas sionistas se orientaban, principalmente a la resolución de la situación de los judíos en un medio ambiente hostil, y en relación a este problema es que promovían la emigración de los judíos a un territorio en el cual pudieran vivir libres de judeofobia. La elección de Palestina no obedeció en un principio a motivos religiosos, tales como el “retorno” del “pueblo elegido” a la “tierra prometida”, sino más bien debido a la percepción del carácter indeclinable que había adquirido el llamado antisemitismo y de la necesidad de redefinición de la identidad judía, no ya como confesión religiosa sino como un carácter nacional.

El problema con el que se toparon los movimientos nacionales judíos fue el de la definición de los elementos sobre los cuales asentar las “potencias nacionales” de su población, es decir, los marcadores identitarios que lograran dar sino homogeneidad, al menos cierta unidad al colectivo que se arrogaban representar. Esta neodefinition del judaísmo no se podía alcanzar mediante los elementos priorizados por los movimientos nacionalistas, tales como la lengua y la cultura. A contramano de los nacionalismos de la época, el sionismo debió *crear* los elementos que sirvieran para presentar al colectivo como una nación, y paradójicamente, en la búsqueda de definición de un nuevo tipo de

adscripción social, no regido por el tradicionalismo religioso, la religión fue el único elemento compartido por los judíos del mundo, al cual el sionismo podía apelar para elaborar su discurso nacional. La amalgama que aportó cohesión y sentimiento de comunidad entonces fue la religión, claro que despojada de sus valores espirituales. La idea del retorno a Eretz Israel como patria histórica, constituyó el mito secularizado que sirvió de base para la conformación de la especificidad del nacionalismo judío.

Como hemos visto, el otro gran marcador que definía quién formaba parte del colectivo nacional fue determinado por el afuera: el nuevo “antisemitismo racista” de fundamento naturalista biologicista, que había venido a reemplazar al tradicional antijudaísmo religioso, la persecución de la herejía por parte del catolicismo. Según las propias palabras de Herzl: *“lo quieran los judíos o no, son un pueblo, un pueblo ligado por su aflicción: sus enemigos lo hacen un pueblo, independientemente de sus deseos”* (Aranzadi, 2001: 344). De allí que la base social de su proyecto haya procedido de la Europa Oriental, donde no había tenido lugar la emancipación legal, la persistencia de la judeofobia expresada en la situación marginal a la que vivían condenadas las comunidades judías tenía una base objetiva. A diferencia de los procedentes del este -aquellos sionistas “prácticos” que emigraron a Palestina- los sionistas occidentales, eran en su mayoría laicos (cuando no directamente ateos) y culturalmente asimilados.

Repensando el sionismo

El sionismo debió elaborar un fundamento teórico a los efectos de legitimar su proyecto político. En primer lugar, se arrojó el papel de agente materializador de los ideales *todos los judíos, de todos los tiempos*.

Sobre la premisa de que constituían un pueblo, caracterizado por una nacionalidad distintiva, Herzl insistía en que su destino, ineludible en la “diáspora”, era la persecución, criterio que se fundaba en la idea de que el antisemitismo constituía una cuestión nacional - más que social, de derechos civiles o religiosos-, y que sólo podía resolverse si se lo entendía como asunto de política mundial. Desde su perspectiva, la creación de un Estado judío redundaría en ganancia para todos. La “normalización” dependía de su establecimiento en un territorio propio y, según sus palabras, *“el mundo se liberará por nuestra libertad”* (Prior, 2005: 89).

Prior sostiene que la conclusión de Herzl sobre la imposibilidad de darle solución al problema judío en Europa haciendo que los países de residencia fueran más tolerantes y liberales, contradecía al pensamiento universalista moderno que veía al antijudaísmo como una forma de discriminación legal y que, como tal, debía resolverse dentro de la estructura de los Estados y sobre la base de los derechos civiles. Según el autor: “*Su refugio en el colonialismo nacionalista evitó una solución constitucional y de derechos civiles*” (Prior, 2005: 94). Este tipo de solución fue promovido por judíos “asimilacionistas” como Bernard Lazare, uno de los defensores de Alfred Dreyfus.

Influido por el pensamiento de la época, y lejos del anhelo religioso de cumplir con los preceptos establecidos por la Torá, el sionismo de Herzl se emparentaba con la noción del pan-germanismo y su énfasis en *das Volk*: la lealtad primera al Estado por parte de aquellos que “compartieran sangre”. Sin embargo, la reivindicación de la naturaleza indígena de una comunidad específica y su aspiración de independencia respecto de un poder imperial, elemento primordial en los discursos nacionalistas de la época, no podía aplicarse al caso de los judíos, con lo cual el sionismo debió encontrar un alegato especial para constituir su Estado separado. En la discusión a cerca del emplazamiento del futuro Estado, Herzl se refirió a Palestina como “nuestra inolvidable patria histórica”, apelando a las nociones religiosas de “pueblo elegido” y “regreso a la tierra prometida” como sustrato de su proyecto político.

La promesa de una porción de tierra a Abraham y sus descendientes fue tomada por generaciones de judíos fuera de esa tierra como una metáfora. Tierra de Israel, Torá y Divinidad, según la tradición judía siempre fueron la misma cosa, por lo que “*la unidad espiritual del pueblo y la tierra hizo natural aceptar la separación física del pueblo de ella*” (Prior, 2005: 126). El sionismo político retomó y resignificó la promesa de Jhwh expresada en la Torá y le adjudicó un sentido literal que estableció el derecho de propiedad para la implantación del moderno Estado de Israel.

En este punto se plantea la paradoja de la aceptación, por parte de un movimiento autodefinido como laico, del supuesto mandato divino. Al tomar la Torá como fuente de legitimación, la conducción que se autopercibía como laica, asume como inequívoca la única autoridad posible: aquella emanada del cielo.

Prior advierte que el anhelo por Sion no debe confundirse con el reclamo de creación de un Estado judío en Palestina. Durante aproximadamente dos milenios, la religión fue para los judíos una especie de “patria portátil”, al decir de Culla, y, en este sentido, la reconstrucción del Templo y el reestablecimiento del Reino de Israel correspondía, no a la acción humana, sino a una era mesiánica que hasta el momento la observancia judía sigue aguardando.

En *Contra el Estado de Israel. Una historia de la oposición judía al sionismo*, Yakov Rabkin aporta la perspectiva de un sector religioso, que al día de hoy sigue disputando la conducción y la definición de la identidad judía. Postula que el sionismo constituyó una ruptura en la historia judía. En tanto movimiento nacionalista, perseguía la concreción de los siguientes objetivos: 1) transformación de la identidad transnacional judía en centrada en la Torá en una identidad nacional acorde al proceso que atravesaban otras naciones europeas, 2) el desarrollo de una nueva lengua nacional, y 3) la migración masiva de los judíos y el control político y económico sobre Palestina.

Según Rabkin, el alejamiento del judaísmo durante la modernidad, propició la adopción de las ideas sionistas por parte de muchos judíos. El éxito del movimiento, sostiene el autor, radicó en la capacidad de presentarse como un proyecto que lograría evitar la asimilación individual (luego de la disolución de las comunidades y la -problemática- integración de los judíos en los modernos Estados nacionales) a cambio de una asimilación (en el sentido de “normalización”) colectiva.

El sionismo entraña una paradoja: en la búsqueda de una nueva definición para el “ser judío”, se autoproclama como un movimiento laico y modernizador opuesto a la tradición y al pasado, pero al mismo tiempo, idealiza ese pasado y los relatos presentes en la Torá y se sirve de ellos y los símbolos tradicionales del judaísmo para arrogarse el rol de realizador de un sueño milenario. El sionismo, enfatiza Rabkin, mantuvo de la religión esencialmente su rol social, aquel que funciona como argamasa otorgando unidad al “pueblo”, pero la vació de contenido moral y metafísico. Retomando el concepto acuñado por Zeev Sternhell, califica al fenómeno como “una religión sin Dios”, una religión que conservó sus símbolos exteriores como una especie de cáscara vacía. La idea misma de “retorno del pueblo judío a su tierra” carece de sentido si no se la atiende desde los postulados impuestos por la Torá, sin embargo, el sionismo político logró retomar y adaptar

la idea del “retorno”, así como otros símbolos y ritos de la religión, laicizándolos, sustituyendo el aspecto divino por uno nacional. Según Michael Warschawsky, el derecho de “volver” a Palestina, donde se concretaría el Estado que a su vez formaría al “nuevo judío”, implicaba la negación de la cultura de la Diáspora, justamente a los efectos de crear la supuesta continuidad y homogeneidad del llamado “pueblo elegido”.

David Wetherell considera al lenguaje religioso como una extrapolación del conocimiento humano sobre la realidad finita al plano de lo trascendente. En su artículo, *El uso y el uso erróneo del lenguaje religioso: el sionismo y los palestinos*, postula que todos los elementos que constituyen el discurso religioso están tomados de la sociedad humana, y mediante operaciones como la mitologización, los mismos son transferidos a la esfera de lo divino, de lo sagrado. Según el autor, el lenguaje se torna religioso cuando el significado del hecho que enuncia pierde su condición humana y se reformula en unos términos que apuntan a un significado más profundo y misterioso. El lenguaje religioso es entonces, desde su punto de vista, una traducción al misticismo de la experiencia mundana.

El autor no denuncia peligro en dicha operación, sin embargo advierte sobre los riesgos de la realización del camino inverso: tomar la metáfora religiosa y utilizarla en el discurso político, laico, mundano, terrenal. El autor señala: *“Lo problemático no es el uso religioso del lenguaje político sino el uso político del lenguaje religioso”* (Wetherell, 2006: 406). Y en este sentido, señala, el concepto de “Tierra Prometida” fue utilizada por el sionismo como una verdadera “escritura de propiedad” que daba a los europeos judíos el derecho de posesión de una tierra ya habitada. *“El movimiento laico convirtió el lenguaje figurativo de la religión en una literal `escritura de propiedad` de la tierra de Palestina firmada por Dios”* (Wetherell, 2006: 401). Lo que se logró fue la transformación del pío anhelo que los judíos guardaban por Jerusalén y el templo de Salomón, en la justificación para establecer un Estado territorial a la europea en el llamado Medio Oriente.

Sobre este uso erróneo del lenguaje religioso se basó el proyecto sionista, sostiene Wetherell. Al utilizar la Torá como justificación, se escudó de aparecer como una ideología conquistadora. Así, la afirmación de que el Estado de Israel recibió el mandato de Dios para desoír los reclamos de otros pueblos, es a las claras una pretensión política que se construye y legitima mediante la tradición religiosa. Prior concluye que, leídos desde el pensamiento

contemporáneo, en los relatos de la Torá se advierten tendencias etnocéntricas, xenofóbicas y racistas, las cuales se apoyan en la forma más sublime de legitimación, que es el mandato divino. Esta aprobación otorga la posibilidad de soslayar la discusión acerca de los derechos de los pueblos invadidos por parte de los antiguos hijos de Israel, y gracias a la una intrincada operación historiográfica, también evita el cuestionamiento a la ocupación de Palestina por parte del sionismo.

Prior plantea un problema moral fundamental en relación a dicha operación y tiene que ver con el punto desde el cual se parte para construir legitimidad. En el relato torático⁴ los esclavos hebreos que huyeron de Egipto y conquistaron la tierra de Canaán, incurrieron en la inevitable violencia que implica la ocupación de la tierra de habitada por otro pueblo. Desde el punto de vista religioso, esta violencia fue, no sólo avalada, sino exhortada por la divinidad. En Deut. 7.16, encontramos: *“devorarán a todos los pueblos que Yahvé su Dios les está entregando, sin mostrarles ninguna piedad”*. Así como libera a “su pueblo”, el dios de los judíos concede en oprimir a los cananeos, la relectura que el sionismo hizo de este relato se expresa claramente en la percepción que logró construir el pensamiento sionista del Otro palestino. *“Lo que para los israelíes es celebrado como la Guerra de Independencia de 1948 para los palestinos es Al-Nakba que involucró la expulsión de la mayoría de la población palestina al crearse el estado de Israel”* (Prior, 2005: 29).

Haciendo extensiva la observación a otros movimientos, el autor señala que en América Latina, Corea del Sur y otras regiones, los teóricos de la liberación han tomado el relato del Éxodo como modelo y estandarte en su lucha, obviando el hecho de que ese relato cargado de heroísmo y esperanza de un lado, omite el necesario sufrimiento del otro: desde este punto de vista, el relato del Éxodo cobra otro significado cuando se leen desde la perspectiva de los cananeos, o en otros términos, a cualquier pueblo víctima de la ocupación colonialista.

En *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional* Michael Warschawsky postula que la definición del Estado de Israel como un Estado judío contradice su propio objetivo, ya que al caracterizar a su colectivo soberano mediante

⁴ Término que utilizamos para referirnos a lo relativo a la Torá.

criterios étnico-religiosos e integrar ciertos aspectos de la religión y algunas de sus leyes en las estructuras estatales, negó a dicho Estado la condición laica que ideó el proyecto. *“Lejos de disolver la identidad religiosa en una nueva sociedad laica, el Estado judío tiende a introducir elementos religiosos en la identidad colectiva, haciendo fracasar su propio proyecto de sociedad”* (Warschawski, 2002: 53).

En sintonía con esta línea de pensamiento, Juan Aranzadi, postula que la amenaza que se cernía sobre los judíos, y su concreción de manera brutal por el régimen nazi, derivó en que la necesidad de creación de un Estado judío apareciera como un objetivo urgente en la agenda internacional. En este sentido, el autor sostiene que la creación del Estado de Israel implicó la incapacidad de Occidente para resolver el “problema judío” de acuerdo con los principios de la Ilustración. El establecimiento de un Estado que apela a una legitimación de carácter étnico-religiosa contradice los valores que Occidente promovió desde la Revolución Francesa.

Una reflexión final

Nos interesa especialmente el vínculo entre religión y política. Lo que hay de una en la otra, es decir, qué hay de político en la religión: cómo opera como instrumento a los fines de concretar objetivos políticos (la conducción de un colectivo, la imposición de leyes) y en relación a lo que hemos intentamos analizar en el presente trabajo, de qué elementos de la religión se sirvió determinado proyecto político, paradójicamente autoproclamado como laico, para legitimar su empresa. Más específicamente, cómo y por qué logró el sionismo erigirse como referente del colectivo judío, en reemplazo de un sistema de referencia que había quedado obsoleto. En este sentido, el sionismo ocupó el lugar estructural que la religión había dejado bacante, luego de su disolución ante el impacto de la Modernidad.

El sionismo logró imponerse como la versión moderna del judaísmo, reemplazando, en la cumbre del sistema, a la deidad suprema -Jwhw- por el Estado. A partir del siglo XIX, el judaísmo perdió su condición exclusiva de confesión religiosa para convertirse en el aspecto presentado como rasgo fundamental que definiría el carácter *nacional* del colectivo judío. Al nuevo Estado se le atribuyeron características divinas: omnipotencia, salvación, poder redentor, ser promesa y destino de un pueblo, etcétera, y tantos otros “etcéteras” que al día de hoy, en los sectores judíos en los que la ideología sionista logró imponer su

versión de la Historia (en casi todos) es imposible criticar al Estado de Israel sin ser tildado de “antisemita”, identificación que evidencia el éxito del proyecto: confundir su condición política hasta el punto de aparecer como la nueva encarnación del “ser judío”.

Bibliografía

- Aranzadi, Juan (2001) *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*. Madrid: Ed. Machado

- Culla, Joan, B. (2005) *La tierra más disputada. El sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*. Madrid: Alianza

- Hobsbawm, Eric (1991) *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica

- Karady, Victor (2001) *Los judíos en la modernidad europea*. Madrid: Siglo XXI

- Léon, Abraham (2010) *La concepción materialista de la cuestión judía*. Bs. As.: Editorial Canaán

- Pappé, Ilan (2007) *Historia de la Palestina Moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Akal

- Prior, Michael (2005) *La Biblia y el colonialismo. Una crítica moral*. Bs. As.: Editorial Canaán

- Rabkin, Yakov (2008) *Contra el Estado de Israel. Una historia de la oposición judía al sionismo*. Bs. As.: MR

- Sand, Shlomo (2011) *La invención del pueblo judío*. Madrid: Editorial Akal

- Warschawski, Michael (2002) *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional*. Madrid: Catarata

- Wetherell, David. (2006) “El uso y el uso erróneo del lenguaje religioso: el sionismo y los palestinos”. Nur Masalha, Editor, en *Holy Land Studies*. Vol. I, N° 3. Editorial Canaán, pp. 401-423