

La modernidad y su impacto en la diáspora judía global. De los imperios al nuevo Medio Oriente y la configuración del aggiornamento nacional

Modernity and Its Impact on the Global Jewish Diaspora: From the Age of Empires to the New Middle East and the Configuration of National Aggiornamento

Judit Bokser Liwerant*

En la construcción de lo que fue definido como un nuevo Medio Oriente en los albores del siglo xx, convergen y se anudan diferentes momentos de procesos históricos generales con los desarrollos de las constelaciones históricas y geográficas de la diáspora judía, en tanto global. La trayectoria de dispersión del pueblo judío y los nuevos y variados horizontes configurados en la modernidad requieren una mirada analítica que rebasa el nacionalismo metodológico (Beck, 2007) para dar cuenta de desarrollos que han atravesado las fronteras imperiales y las de los Estados nacionales.

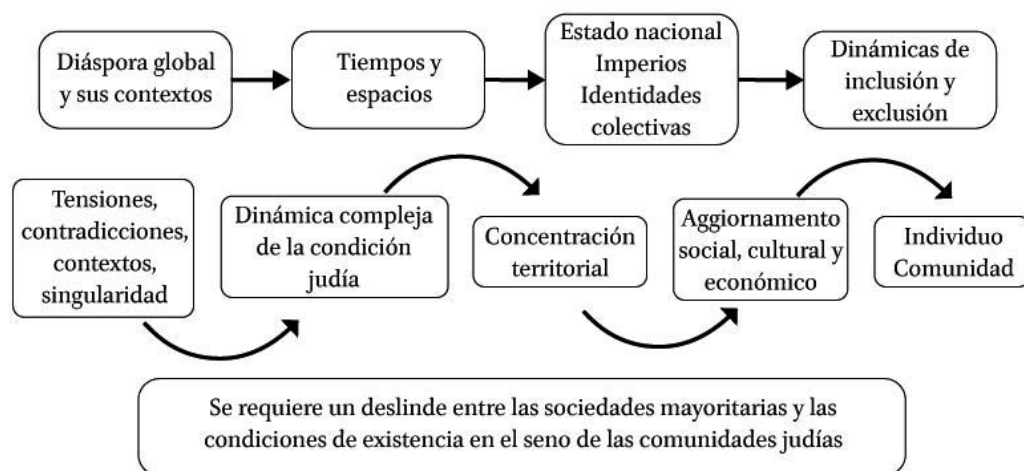
El horizonte moderno, su carácter múltiple y contradictorio, sus avances y retrocesos, y su impacto sobre la existencia judía operaron como detonantes de transformaciones radicales en su existencia. Como proyecto histórico y teórico, la modernidad, o bien su ausencia, sus alcances y la reacción que provocó, se desplegaron de manera diferenciada en Europa occidental y oriental, así como en el Imperio otomano. Se dieron en varios tiempos históricos —modernidades alcanzadas, construidas, dilatadas o bloqueadas— lo que conduciría a una realidad judía igualmente diversa y compleja. En ella, las aspiraciones nacionales judías se presentarían, ya sea como una fase complementaria de los logros de la *emancipación judía* y su expectativa de integración individual, o como movimiento alternativo ante sus retrocesos, en el contexto de un nacionalismo conservador y reaccionario. Mientras que el primero apuntaba a la disolución de su pertenencia colectiva, el segundo excluyó la posibilidad de su incorporación como ciudadano, para el cual el judío era un elemento extraño (Avineri, 1981). Si la renuncia a la identidad colectiva enfrentó al judío con profundos dilemas existenciales y morales, la reacción romántica y la efervescencia nacionalista lo confrontaron con la búsqueda de nuevos códigos identitarios.

En los diferentes escenarios, tanto las tendencias generales como las circunstancias particulares se encuentran detrás de los cambios en la condición y en la dispersión de los judíos. Desde el siglo xix, transformaciones radicales en el orden geopolítico internacional, la ex-

* Profesora Emérita de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

pansión y desarrollo del capitalismo, las fluctuaciones de los ciclos económicos, las crisis agrícolas y el desarrollo de los medios de transporte y comunicación, entre otros factores generales, por una parte, así como el deterioro de sus condiciones de vida explican las renovadas olas migratorias judías.

Figura 1
 Marcos y referentes analíticos



Fuente: elaboración propia.

El Imperio otomano fue históricamente un refugio para los judíos durante las expulsiones ibéricas y las persecuciones en los territorios de *Ashkenaz*. Desde el siglo xiv, con su rápida expansión y el aumento de las migraciones judías a su territorio, se estima que la población judía en el Imperio osciló entre 100 000 y 250 000 personas. Junto con la inmigración posterior del siglo xvi, este fue el periodo más próspero para la comunidad judía otomana (Shaw, 1991). Si bien atendemos lo común y lo diferente de la vida judía en el Imperio otomano, los otros imperios —el zarista, el austrohúngaro y el británico— y su disolución y transformación dan cuenta de transiciones radicales en la condición colectiva judía.

Una mirada de larga duración permite atender el marco que orientó el desarrollo del sionismo como movimiento nacional y como proyecto de transformación y *aggiornamento* de la vida judía que buscó su espacio de concreción en Palestina —la tierra ancestral a la vez concreta, histórica y espiritual. La Primera Guerra Mundial, la disolución de los Imperios, el diseño de un nuevo Medio Oriente por las potencias mandatarias, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto definirían el desenlace de la búsqueda de una solución a los desafíos y dilemas que acompañaron la vida judía, según atendamos sus diferentes espacios de vida.

La modernidad y su impacto crítico sobre la condición judía

Diversos procesos centrales despliegan, de un modo paradigmático, la compleja interacción entre modernidad y judaísmo —la emancipación, la Ilustración y la autoemancipación—. Mientras que la individualización de las relaciones sociales, la emergencia conceptual y real del individuo, su autonomía moral y su libertad encontrarían su expresión y límites en los primeros, el último habría de expresar la búsqueda de nuevas formas de articular la existencia colectiva.

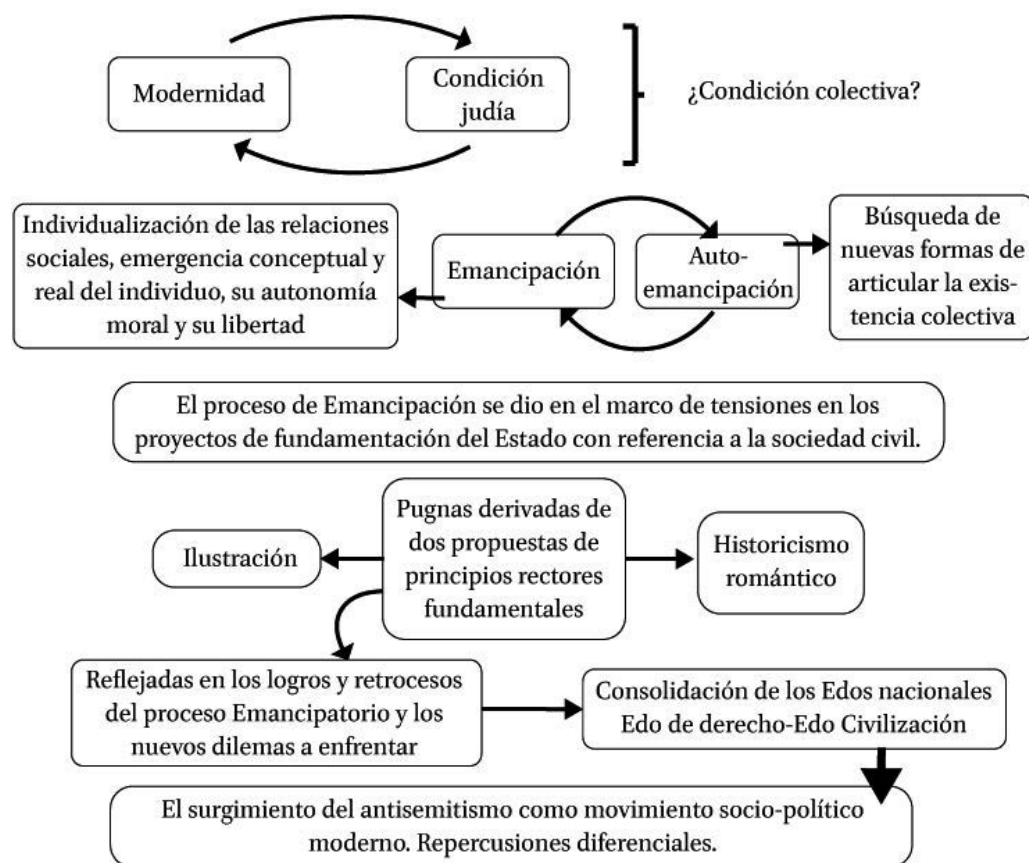
En efecto, la emancipación judía significó el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos como ciudadanos de los Estados en los cuales habitaban y puso en juego su incorporación e integración a la sociedad. Ésta debe ser vista como parte integral de los procesos que condujeron al surgimiento de la sociedad y el Estado modernos, y al cuestionamiento de su condición especial, que hasta entonces se había caracterizado como un enclave. A lo largo de la Edad Media, los judíos habían sido una corporación más dentro de una sociedad corporativa y fragmentada, modalidad que perduró hasta el siglo XVIII. Definida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de la jerarquía premoderna de órdenes y estamentos con funciones económicas asignadas específicamente, poseía sus propias lenguas y su propio ordenamiento interno comunitario, en el que la ley rabínica y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo. Su permanencia como una corporación sociorreligiosa particular fue factible en el contexto de una sociedad desigual y jerarquizada, igualmente tradicional.

La nivelación de las diferencias corporativas y estamentales fue una necesidad concomitante de las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que caracterizaron a la modernidad occidental; la intensidad de estas en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean conceptualizadas como un proceso general de independencia (Rürup, 1983). Las grandes revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura, condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente impactaron en la condición judía (Hobsbawm, 1971). Desde esta óptica, se ha afirmado correctamente que fue una necesidad histórica tanto del Estado moderno como de los judíos. En más de un aspecto, su historia refleja los problemas específicos que, en cada uno de los Estados europeos del siglo XIX, dieron origen y consolidaron su estructura sociopolítica moderna. Genéricamente, el proceso de la emancipación atravesó dos grandes fases de acuerdo con las transformaciones del desarrollo social y político de la época: la liberal, que abarcó de 1780 a 1815, y la de la reacción, de 1840 a 1870 (Baron, 1960).

Estos desarrollos se dieron en el marco de la compleja y tensa oscilación que acompañó a la teoría y a las prácticas políticas, entre las diversas y antagónicas expectativas de los proyectos de fundamentación del Estado respecto de la sociedad civil. Las formulaciones y pugnas, que partieron del siglo XVIII y continuaron a lo largo del XIX, se darían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración —universalizante, secular, liberal y autonomizante— y

la del historicismo romántico —particularista, culturalista, nacional y excluyente (Bokser Liwerant, 2006, 2025).

Figura 2
 Impacto crítico, contradictorio y diferencial sobre la condición judía diaspórica



Fuente: elaboración propia.

La Ilustración concibió a la sociedad civil como un ámbito de relaciones sociales de producción y de mercado de carácter libre (Nisbet, 1980; Wolin, 1996) al que correspondía un orden estatal y jurídico racional, laico, democrático y liberal. De ahí que los principios del universalismo —igualdad, racionalidad y laicismo— tendieran a configurar, desde esta óptica, una sociedad de individuos libres e iguales, ciudadanos del Estado moderno. La emancipación judía puede verse, entonces, como parte del proyecto global de ilustrar, racionalizar y liberar a la sociedad.

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto historicista romántico,¹ el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por considerar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta. En nombre de los particularismos se reivindicaron todos aquellos elementos como el instinto, el interés y, sobre todo, los pasados culturales compartidos que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. De ahí que a la concepción racional ‘abstracta’ de la Ilustración se opuso una concepción orgánica que reivindicó la tradición que había creado el espíritu o *ethos* particular de los pueblos, su nacionalidad, su especificidad concreta. Al igual que el modelo de la Ilustración, el historicismo romántico, calificado como proyecto de reacción o de Contra-Ilustración, tuvo grandes variaciones en sus planteamientos, asumiendo a su vez especificidades políticas y nacionales (Berlin, 1983). En todo caso, el rechazo a los principios de la Ilustración se presentó en variadas formas, conservadoras o liberales, reaccionarias o revolucionarias, según el orden en que estaban siendo atacados.

La interacción entre identidad y alteridad afirmaría una nueva noción de exterior/interior en el Estado moderno. A diferencia del concepto difuso o cambiante de pertenencia a grupos identitarios, el Estado produjo un exterior/interior geográfico, burocrático y administrativo, dividido por una línea nítida en el mapa que afirma y marca los límites de su soberanía jurisdiccional (Raffestin, 2013; Saracho, 2019). Ese límite, la frontera, obsesionará la imaginación romántica y, hasta cierto punto, la razón instrumental. Tal y como establecen Deleuze y Guattari (1987), esta expresión de la mentalidad estatal no se disocia de un proceso de captura de flujos de todo tipo, poblaciones, mercancías, dinero o capital. La alteridad, a través de la mirada del Estado, tendía a cerrarse.

La incorporación de los judíos a la modernidad se dio en el marco de la confrontación entre ambos proyectos y de su pugna por constituirse en el principio rector de la nueva realidad. El carácter multidimensional del judaísmo explica la magnitud de los nuevos desafíos. Los lazos de pertenencia e identificación incorporan y trascienden la religión, entrecruzándose con dimensiones que reflejan la conciencia histórica, el legado etnocultural y la existencia colectiva. Conceptual e históricamente, la narrativa colectiva presenta a la religión-comunidad como una familia de tribus que se convirtió en un pueblo al adoptar y aceptar el Pacto con Dios. Este Pacto adquiere una doble dimensión constitutiva: religiosa y social, formando así la base singular del judaísmo como religión y como colectivo humano. Encarna un sentido de pertenencia con referentes que se articulan en una vasta esfera étnica: una comunidad de orígenes —míticos o reales—, lengua, religión, experien-

¹ Luis Aguilar señaló correctamente que este proyecto coincidió con sociedades atrasadas en el nivel del desarrollo de una economía de mercado libre y de una cultura racionalista, como sería el caso de Alemania. Por estas características, el proceso de emancipación tal como se dio en Alemania representa un caso particularmente complejo e interesante en el contexto de las sociedades europeas (Aguilar, 1982).

cias y sentimientos comunes que le confieren un carácter distintivo valorado como fuente de identidad (Elazar, 1989; Smith, 1996; Werblowsky, 1976).

Bajo la influencia de Max Weber en la conceptualización de las grandes religiones del mundo y la Edad Axial de Karl Jaspers, Eisenstadt (1995, 2003) concibió el judaísmo como una civilización que implica una visión con orientaciones universalistas trascendentales, diversas premisas singulares y diferentes marcos institucionales. La concreción de esta visión se entrelazó con un pueblo, dando lugar a complejas construcciones de identidad colectiva que reunían elementos primordiales, políticos, religiosos y étnicos. La separación de sus dimensiones entrelazadas, siguiendo la distinción entre las esferas pública y privada, desarticuló el entramado. Al individualizar la condición judía, la definió como religión y la ubicó en el ámbito privado.

Así, frente a una modernidad a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora, el judaísmo se enfrentó al dilema permanente de entrar en el nuevo orden o escapar de su impacto desintegrador. Aunque, como afirma Marshall Berman (1988), ser moderno es vivir una vida de paradojas y contradicciones, el panorama de la modernidad resultaba aún más complejo para el judaísmo, determinado por esta conjunción de diversas dimensiones y la coexistencia de varios tiempos históricos, en consonancia con los varios horizontes geopolíticos y culturales de la condición diaspórica. ¿Debían los miembros individuales llevar una vida cotidiana en tiempos modernos, regida principalmente por un código secular/cristiano, mientras que su persona privada reservaba el pasado y la memoria colectiva? ¿Era factible? ¿Era posible transmitirlos en la doble condición de individuos y seres comunitarios? Los judíos se enfrentaban a la necesidad de cambiar; tenían que aprender a ser Otros sin dejar de ser ellos mismos. Se desarrollaron visiones transformadas de lo que significaba encontrar el lugar de cada uno en el mundo, al tiempo que se buscaban raíces conceptuales que explicaran su singularidad.

En efecto, la Ilustración, tal como se manifestó, sobre todo, en el pensamiento que acompañó a la Revolución francesa, definió al judaísmo como religión, negando sus características y nexos étnicos, así como la cohesión grupal basada en estos rasgos históricos. Una de las grandes paradojas estaría dada, entonces, por el hecho de que, si bien permitió a los judíos europeos abandonar su tradicional marginalidad y transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, los enfrentaba a la necesidad de encontrar nuevos focos a partir de los cuales articular su identidad individual y su pertenencia grupal. Esta búsqueda fue variada y prolongada. En ella, un papel destacado le tocó desempeñar al propio movimiento de la Ilustración judía, la *Haskalá*, con el propósito de contemporizar los contenidos culturales judaicos con las tendencias más universales. La dimensión colectiva-nacional también se vio afectada cuando el movimiento reformista judío buscó replantear la religión para despojarla de su carácter étnico y particular para conferirle un carácter individual-privado, además de una misión universal.

Por su parte, si bien el proceso de secularización condujo a que la religión, como fe individual, correspondiera al ámbito de lo privado, lo nacional, en sus diversas acepciones, pasó a ser el nuevo principio homogeneizador, profundizando en el judío el dilema de su pertenencia. En efecto, el nuevo principio nacional, al construir una sociedad nacional y unitaria que reemplazara a los viejos estamentos, planteó una nueva realidad para el judío, derivada precisamente de su incorporación ciudadana y de su aceptación social. Si en este proceso ya estaban implicadas las expectativas de abandono de su identidad primordial, nuevas acepciones de lo nacional, basadas en la concepción étnico-cultural y no política de la nacionalidad, se estaban gestando, con su potencial carga de exclusión. Así, la Ilustración, en la consolidación de su proyecto estatal y de su doctrina cosmopolita, alentó las particularidades nacionales en los países conquistados (Baron, 1960). A estas nuevas manifestaciones alude Isaiah Berlin cuando señala que: “Bajo el impacto de la Revolución francesa y de las invasiones napoleónicas, la autonomía cultural y espiritual (por la que Herder había pugnado en un principio) se convirtió en una autoaserción agresiva y furiosa” (Berlin, 1983: 50).

El desarrollo de este nacionalismo, generado durante la resistencia de Alemania a Napoleón:

se convirtió, así, en el primer ejemplo de la reacción de sociedades atrasadas, explotadas o, cuando menos supeditadas que, resentidas por la aparente inferioridad de su *status*, reaccionan tornándose hacia triunfos y glorias (reales o imaginarios) de su pasado, o a los “envidiables” atributos de su carácter nacional o cultural. (Berlin, 1983: 51)

Al finalizar la dominación napoleónica en la escena europea, asistimos a una nueva configuración sociopolítica que generó tensiones que afectaron directamente a los judíos, tanto en los lugares donde habían accedido a la igualdad como en los que aún estaban pendientes de esta. En Alemania, su posición fue reconsiderada, ya que los derechos que habían adquirido en la mayoría de los territorios entre 1806 y 1808 y en Prusia en 1812 fueron consecuencia del dominio napoleónico y se consideraron resultado de una imposición externa. El debate revisionista proliferó y estuvo orientado a cancelar la ciudadanía de los judíos o a limitar sus efectos prácticos. De allí también que se produjeran serios disturbios antijudíos en las zonas donde se revisaba y discutía su nueva condición (Katz, 1980).

También en la propia Francia se puso en tela de juicio la emancipación judía. Louis Gabriel, vizconde de Bonald, por ejemplo, recuperando contenidos religiosos cristianos, cuestionó directamente, en su crítica a la Revolución, el estatuto de igualdad judía como una de sus consecuencias y consideró que los judíos no podían ser ciudadanos bajo el cristianismo. Aun si se les concedía la ciudadanía, no lo serían cabalmente hasta convertirse al cristianismo.

El historicismo romántico alimentó una concepción nacionalista que pronto derivaría en posturas excluyentes de todo aquello ajeno a su tradición y a su pasado cultural-nacional. La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica antijudía y antiemancipatoria (Katz, 1980; Poliakov, 1984). Para el romanticismo, que buscó las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y el mito y que intentó encontrar lo particular en todo fenómeno social, en “el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, el Estado, la ley y la costumbre”, el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible (Stern-Tauber, 1983).

Desde esta perspectiva, se delinearon diversas posturas frente a los judíos. Así, para Johann Gottlieb Fichte (1793), la única solución para el problema de los judíos era expulsarlos del territorio alemán: “Sólo hay un medio para protegernos contra ellos: reconquistar la Tierra Prometida y enviarlos a todos allí” (Fichte, 1793: 181). Para él: “sólo podríamos concederles los derechos cívicos con una condición: cortarles la cabeza a todos esa misma noche y cambiársela por una nueva que no contenga ni una sola idea judía” (Fichte, 1793: 182). Esta concepción se desarrollaría junto a su idea de que los alemanes eran los únicos capaces de recoger la verdadera semilla original del cristianismo.

Si bien la solución de la “cuestión judía” fue relegada al ámbito de la sociedad futura, al identificar la sociedad burguesa con la esencia del judaísmo, Marx contribuiría a alimentar el prejuicio antijudío al recuperar los *tropos* de amantes del dinero, sinónimo del burgués. Paralelamente al impacto negativo que el pensamiento radical tuvo sobre la emancipación, el pensamiento conservador se polarizó aún más en torno a la conceptualización del Estado cristiano, desde el cual se impugnó la posibilidad de que los judíos participaran en la esfera pública (Bokser Liwerant, 2021, 2019). Lo cierto es que el acceso a la igualdad económica y cultural había dado pasos sustantivos y aun precedido, allanándole el camino, a la independencia legal y política.

Frente a estos logros, y conectado con las posturas más extremistas del pensamiento nacionalista y reaccionario, se desarrolló como movimiento sociopolítico moderno el antisemitismo, tal como se manifestó en Alemania, Hungría, Austria y Francia, y cobró forma en el último tercio del siglo XIX. El antisemitismo atribuyó a los rasgos distintivos de la existencia judía y a la permanencia de su particularidad grupal una magnitud y unas intenciones tales que lo convertían en una amenaza para toda la sociedad.² El judío se convirtió en un significativo del extranjero dentro de la comunidad nacional, representando un cosmopolitismo

² Su surgimiento, hacia fines de la década de los setenta, ha sido identificado con la aparición del predicador Adolf Stocker en Berlín, la publicación de los panfletos de Wilhelm Marr *Der Weg zum Siege des Germanentums über das Judentum* (1879) (La senda a la victoria del germanismo sobre el judaísmo) y *Der Sieg des Judenthums über Germanenthum* (1880) (El triunfo del judaísmo sobre el germanismo) y la consolidación del Movimiento de Berlín. Asimismo, la publicación en Francia de la obra de Édouard Drumont, *La France Juive: Essai d'histoire contemporaine* (1886), representó un hito más en la evolución del movimiento. Como los títulos de ambas publicaciones indican, la justificación ideológica de la segregación propuesta se encuentra no sólo en la denuncia de la amenaza potencial sino en la acusación de un peligro real de la supuesta dominación judía.

desarraigado. Por su solidaridad de grupo, la comunidad judía representaba la amenaza de la atomización de la nación o de modos alternativos y aun transnacionales de pertenecer a ella (Poliakov, 1984; Nirenberg, 2013).

De la efervescencia nacionalista a la emancipación frustrada

En el marco de la expansión de la modernidad y de sus retrocesos, la situación de los judíos en los Imperios se vio condicionada, ya fuera por la efervescencia nacionalista de sus minorías o por el carácter autoritario de ellos. Ejemplos del primer caso se darían en Prusia, a la luz de las luchas entre las nacionalidades polaca y alemana; en el Imperio austrohúngaro, en el seno de los conflictos entre húngaros, eslavos, serbocroatas y rumanos, y en la zona checa de Austria, donde las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente en la realidad judía. El segundo caso lo ejemplifica el Imperio zarista, donde los judíos se vieron expuestos a condiciones de marginación, pobreza y persecución, con una concentración demográfica masiva en la Zona o Palio de Residencia.

La expectativa de que la tendencia de liberación sería un fenómeno universal que habría de alcanzar a todos los Estados y la confianza en el liberalismo, el individualismo, la secularización, la democratización y el progreso económico, en otros términos, la fe en el modelo de Occidente, habían permeado al judaísmo de Europa oriental. Esta expectativa había sido asumida por el movimiento del Iluminismo judío (*Haskalá*) que, al igual que en Europa occidental, aspiraba a la difusión de la cultura general entre los judíos, así como a la reforma económica y moral de su existencia. En ambos propósitos, veía la posibilidad de modernizar a los judíos y a su cultura, lo que consideraba necesario como requisito y preámbulo para su satisfactoria incorporación a la sociedad (Katz, 1971; Ettinger, 1988; Avineri, 1981). Sin embargo, a pesar de la similitud de propósitos que la Ilustración en Europa oriental tuvo con su fuente de inspiración occidental debido a las diferencias en las condiciones de vida que se daban entre uno y otro entorno, su manifestación fue diversa. A diferencia de su expresión en el Occidente liberado, en el que se destacó la dimensión individual del proceso de integración, en Europa oriental la *Haskalá* adquirió un carácter esencialmente colectivo; más aún, le confirió una nueva dimensión a la existencia judía, ya no a través de la pertenencia religiosa sino a través de una identidad cultural cuya creatividad asumiría un nuevo impulso. De allí que, si bien por el carácter esencialmente tradicional de la sociedad en general, así como del de la comunidad judía, los portavoces de la Ilustración fueron un grupo reducido cuyas demandas resultaban ajenas a la realidad en la que se encontraban las masas judías, su impacto fue destacado y sus resultados fueron de largo alcance. La efervescencia cultural le confirió a la comunidad judía un creciente sentimiento de pueblo, primero, y de

nación, después, como sujeto y creador de una renovada cultura. Ciertamente, este proceso se vería alentado por la intensa presencia de otras minorías nacionales.

Como veremos, los primeros signos de la desilusión que provocó la *Haskalá* se manifestaron antes de que el movimiento hubiese tenido la posibilidad de expandirse, quedando, sin embargo, como sustrato para el desarrollo de nuevas exploraciones.

Las limitaciones impuestas a la residencia de los judíos en el Imperio zarista condujeron al agravamiento de su condición de vida, caracterizada por la concentración masiva en la Zona o Palio de Residencia, en situación de marginación, por la explosión demográfica, la pauperización y la persecución (Vital, 1978; Frankel, 1981). En los límites occidentales de los dominios de los Romanov, en parte de Rumanía y en la región polaca de Austria, residía confinada la mayoría del pueblo judío, como resultado de las sucesivas legislaciones restrictivas de 1795 y 1835. En este mismo sentido operaron las constantes particiones de Polonia de 1772, 1793 y 1795 y, muy especialmente, el *ukase* (edicto imperial) de Catalina II de 1786 que oficializó la existencia del más grande ghetto de la historia. Se estima que hacia las últimas décadas del siglo XIX vivían allí más de cinco millones de judíos (94 % de la población judía de Rusia) al tiempo que otros 315 000 vivían fuera de ella, en el interior del vasto imperio.³

Estas condiciones fueron clausurando la expectativa de universalidad de la emancipación —asumida por el movimiento del Iluminismo judío (*Haskalá*) (Berlin, 1983; Katz, 1980; Ettinger, 1988)— y reorientaron la existencia judía, ya no a partir de la pertenencia religiosa, sino a través de una identidad cultural-nacional. Los primeros signos de la desilusión que provocó la frustrada expectativa de acceder a la emancipación se manifestaron en la reconversión de esta en una dimensión nacional propia.

A pesar de la arbitrariedad que, en muchas ocasiones, las fechas adquieren cuando se consideran criterios de periodización, hay algunos eventos históricos que constituyen un parteaguas en la medida en que cierran espacios existentes y abren nuevas configuraciones. Tal fue el caso de los violentos estallidos de agresión antijudía de 1881-1882, los *pogroms*,⁴ que sucedieron al asesinato del zar Alejandro II en marzo de 1881. Se estima que sólo durante 1881 hubo *pogroms* en más de doscientas ciudades y villas (Vital, 1978; Frankel, 1981;

³ Conocida en ruso como *Chertá Osedlosti* (Черта оседлости), la Zona o Palio de Residencia establecía una gigantesca área geográfica donde los judíos estaban autorizados a vivir. Con contadas excepciones, no se podía salir de ella. El Palio de Residencia se extendía a lo largo de un millón de km², desde el Mar Báltico al Negro y comprendía los siguientes distritos: Vitrebsk, Mogilev, Chernigov, Poltava, Ekaterinoslav, Taurina, Kovno, Vilna, Minsk, Kiev, Khereson, Suwalki, Grodno, Bolina, Podolia, Besarabia, Lomza, Syedlitz, Lublin, Plock, Varsovia, Radom, Kalisz, Piotrkow y Kielce (Gilbert, 1998).

⁴ El *pogrom* (ruso [погром]): alboroto, tumulto, disturbio, desbaratar, causar estragos; castellanizado como pogromo), consistió principalmente en ataques contra las personas y las propiedades judías en Rusia por parte de turbamultas organizadas por la Santa Legión (organización contrterrorista compuesta por elementos castrenses a espaldas del propio zar). Estos atentados, solapados y aun fomentados por las autoridades zaristas, inauguraron una ola de terror antisemita que se extendió de 1881 a 1906. Como resultado, cientos de miles de judíos de las ciudades y aldeas de la Zona de Residencia fueron presa del pillaje, el saqueo y el asesinato (Gilbert, 1998; Margolis y Marx, 1945).

Laqueur, 1972). Tras esta primera ola de ataques, se impusieron nuevas medidas discriminatorias contra los judíos. Una nueva legislación, las Ordenanzas Provisionales de 1882, mejor conocidas como Leyes de Mayo, limitó drásticamente su capacidad de movimiento, aún dentro de la Zona de Residencia; confinó el tipo de actividades económicas que podían ejercer y estrechó aún más sus posibilidades de acceso al sistema educativo por medio del *numerus clausus*, reduciendo las posibilidades de movilidad social. De este modo, la persecución se entrecruzó con la marginación y la discriminación.

La reacción de los diferentes sectores de la sociedad rusa a los *pogroms*, ya sea mediante manifestaciones explícitas o en silencio, tendió a agravar la profunda crisis que estos generaron en la sociedad judía. Las autoridades zaristas solaparon y aun fomentaron estos ataques. La prensa rusa nacionalista los justificó y los describió como la rebelión natural de la población nacional indigente contra la explotación a la que estaba sometida a manos de los elementos extranjeros; ante las demandas judías de castigo a las agresiones sufridas, reaccionó negativamente, calificándolas de ofensa al pueblo ruso. La prensa de los sectores liberales, por su parte, guardó silencio (Frankel, 1981).

Por su parte, la respuesta de los sectores socialistas y revolucionarios significó una ruptura no solo de las expectativas y esperanzas en un cambio futuro, sino también de las solidaridades e identificaciones prevalecientes. Aunque la actitud no fue uniforme, en general fue de simpatía hacia el carácter popular de los ejecutores. Recordemos la fuerte influencia y ascendencia del populismo entre la oposición al régimen zarista y, por tanto, la empatía e incluso simpatía con todas las acciones del pueblo, entre las que quedaban comprendidas sus expresiones antisemitas. El ejemplo más extremo de ello fue la proclama del 30 de agosto de 1881 del movimiento populista *Narodnaia Volia*, en forma de manifiesto al pueblo ucraniano, en el que se afirmaba que la principal causa del sufrimiento del pueblo eran los judíos y se daba la bienvenida a los estallidos de violencia como inicio de una sublevación generalizada. La creencia de que debían considerarse la primera fase del proceso revolucionario no fue exclusiva de este grupo, sino que fue compartida por otras agrupaciones de la izquierda. De ahí que, si bien el comportamiento del régimen zarista y de los sectores autocráticos y conservadores de la sociedad rusa alentó ulteriores expresiones antisemitas, fueran precisamente las posturas asumidas por los sectores populistas y revolucionarios las que condujeron a una crisis aún más profunda en el seno de la comunidad judía. La alta participación de los judíos en los movimientos de izquierda reflejaba la grave situación en la que se encontraban, así como sus esperanzas de que un cambio revolucionario erradicaría el prejuicio y la persecución antisemita en la sociedad futura. La reacción de complacencia ante los *pogroms*, asumida por la izquierda, cuestionó el carácter mismo del internacionalismo revolucionario que, en el caso en cuestión, se había impregnado de un fuerte chauvinismo. Esta actitud no solo evidenciaba la falta de comprensión y solidaridad ante la situación de los judíos, sino que también expresaba el profundo arraigo del anti-

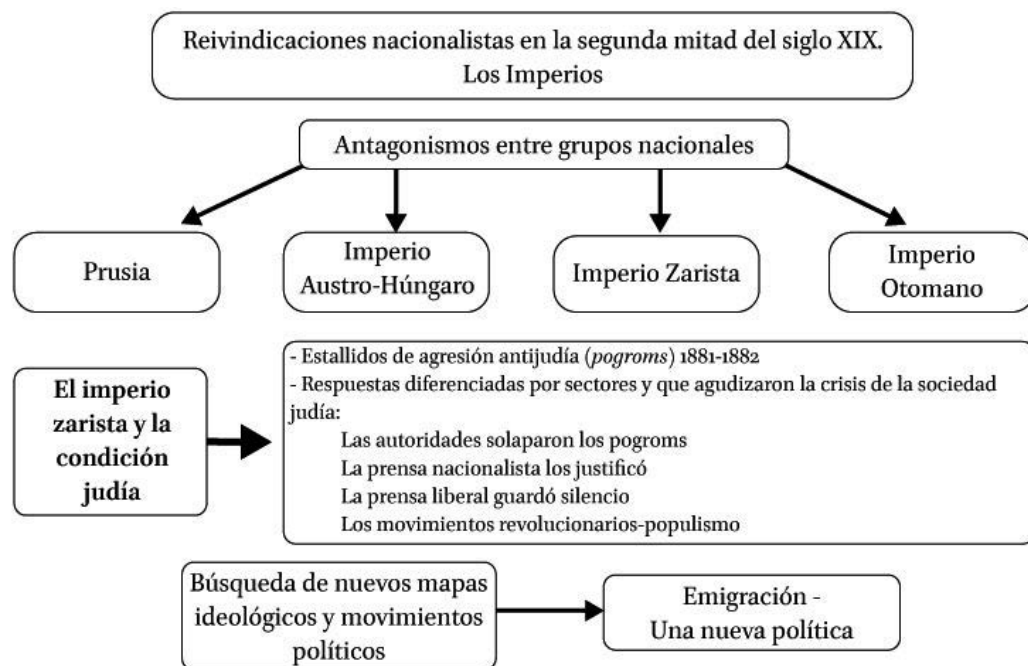
semitismo en aquellos sectores abocados a derrocar el régimen zarista y a construir una nueva sociedad. Ello significó la cerrazón de espacios de acción y la consecuente pérdida de confianza en la mejoría de su situación en la sociedad futura. A su vez, reforzó los planteamientos que acentuaban el carácter nacional del pueblo judío, que desembocarían en la gestación y ulterior desarrollo del movimiento nacional y de los movimientos socialistas y revolucionarios específicamente judíos.

La magnitud e impacto de estos acontecimientos condujeron a una nueva respuesta de carácter práctico, inmediato y espontáneo: la emigración masiva. Se estima que entre 1881 y la Primera Guerra Mundial, cerca de dos millones y medio de judíos abandonaron Europa del Este. Este desplazamiento masivo hacia Occidente puede ser visto como parte del flujo migratorio ocasionado por la depresión de las condiciones económicas, la sobrepoblación y el subdesarrollo, pero los eventos antisemitas confirieron a la emigración judía un carácter específico (Marrus, 1985). En efecto, en la medida en que la actitud del régimen zarista hacia los judíos se distinguió de la asumida hacia otras minorías, tales como la alemana, la polaca o la ucraniana, por ser más agresiva y persecutoria, este asalto a los judíos limitó los márgenes de la elección voluntaria involucrada en la decisión de emigrar y reforzó el carácter determinante de la necesidad.⁵

Si bien la emigración puede ser vista como una respuesta colectiva que provocó profundas modificaciones en la vida judía, fue producto de una multiplicidad de decisiones individuales, por lo que se asemejó más, en lenguaje de Francesco Alberoni, a un fenómeno “colectivo de agregado” que a un fenómeno “colectivo de grupo”. Este último supone un cambio en la integración de los sujetos que de él forman parte, conduciendo a la formación de nuevas solidaridades y de nuevas agrupaciones sociales (Alberoni, 1984). En este sentido, el abandono de la realidad que habitaban, aunque masivo, carecía de esta implicación. Sería precisamente el sionismo como ideología y movimiento el que aspiró a convertir a la emigración en un fenómeno colectivo de grupo, al proponer una solución nacional y pugnar por ella en el marco del intenso e inusitado debate político que la propia necesidad de emigrar suscitó. En efecto, los diferentes grupos judíos se pronunciaron de diversas formas en torno a la emigración y, a lo largo del proceso de articulación de sus propuestas, se fueron generando nuevas posiciones ideológicas primero, y político-organizativas después, en la forma de ideologías políticas, partidos políticos y amplios movimientos sociales; en otros términos, se puede afirmar que se generó una nueva política judía autónoma (Frankel, 1981).

⁵ Destaquemos que la emigración judía de Galicia, Polonia, no estuvo relacionada al fenómeno de la persecución antijudía sino al de la pobreza extrema de la región, por lo que su búsqueda de nuevos horizontes estuvo motivada por la necesidad de escapar a la miseria, mientras que la de Rumania, tercera fuente de emigración judía de Europa oriental antes de la Primera Guerra Mundial respondió tanto a razones de pobreza como de persecución.

Figura 3
 Escenarios complejos



Fuente: elaboración propia.

La correspondencia histórica entre la realidad determinada por los pogroms y el desarrollo de nuevos *corpus* ideológicos y de un ejercicio político judío autónomo y masivo bien puede explicarse, siguiendo la concepción de ideología de Clifford Geertz (1973), en términos de la necesidad de crear nuevos mapas de significación frente a la realidad cambiante y nuevas matrices para la creación de una conciencia colectiva. Ante el debilitamiento de los sistemas simbólicos culturales tradicionales, se exigía la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitiesen tornar comprensible la nueva realidad, mismas que como hemos visto, venían desarrollándose.⁶

En efecto, nuevas realidades demandan nuevos diagnósticos y nuevas acciones. Entre la configuración concreta de la realidad, la percepción que de ella tienen los hombres y la

⁶ Geertz (1973) considera a la Revolución francesa como parteaguas en el surgimiento de las modernas ideologías políticas por la autonomización de la política y de lo político. En la sociedad prerrevolucionaria en la que privaban como patrones normativos y guías de acción las creencias y opiniones religiosas y tradicionales, el lugar de la ideología era marginal. Esta se desarrolla en el momento que el ordenamiento político comienza a liberarse de las directrices de la tradición y de los cánones religiosos o filosóficos.

acción política que se suscita intervienen una serie de procesos complejos de mediación, entre los que destacan la ideología (en forma de cosmovisión, interpretación y diagnóstico), la organización y el liderazgo. El judaísmo europeo oriental asistió, entonces, a un proceso gradual de emergencia de una nueva ideología, de un nuevo liderazgo judío y de nuevas formas de organización para la acción colectiva y autónoma. Entre estas destaca, desde nuestra óptica analítica, el movimiento nacional judío sionista, que aspiró a generar un diagnóstico válido, según sus pretensiones, tanto para la realidad sociopolítica posliberal rusa como para la europea central y occidental. Enfatizó el carácter irremediable del deterioro de la situación de los judíos y, por tanto, la necesidad de respuestas que rebasaran la dimensión personal e individual y atendieran a la dimensión colectiva de la existencia judía diaspórica.

De manera compleja, el sionismo aspiraría a vincular el fenómeno migratorio con sus convicciones ideológicas. De allí que habría que recuperar la historia, la narrativa y el mito fundacional del regreso a la patria ancestral, y los conjuntaría con la necesidad misma de emigrar. De este modo, se construyó un proyecto que situaba en el centro de sus planteamientos al pueblo judío como actor de su propia historia. La modernidad, entendida como un *continuum*, “un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo” (Baczko, 1991: 103), el sionismo habría de interactuar con ella tanto como respuesta crítica, así como estrategia de ingreso a la misma.

En la región. El Imperio otomano

La condición de los judíos en el Imperio otomano reflejó tanto los cambios que se produjeron en sus fluctuaciones internas como las transformaciones geopolíticas en los demás imperios. Sus políticas de inmigración y asentamiento estuvieron vinculadas a la estructura y la composición de su población. Todo el siglo XIX y los principios del XX fueron un periodo desafiante con respecto a los movimientos de población derivados de las guerras y de las pérdidas territoriales en los Balcanes, el Cáucaso, Crimea y, progresivamente, Medio Oriente. Durante este periodo, el flujo de refugiados que llegaba desde las zonas de guerra y sus antiguos territorios cambió de manera significativa el panorama político y social.

En la primera mitad del siglo XIX, la población se estancó primero y luego disminuyó, lo que provocó que gran parte de la tierra no fuera cultivada y que la producción agrícola se redujera. Disminuyó particularmente la población musulmana de los Balcanes, Anatolia y los territorios que hoy conforman el norte de Siria debido a una serie de guerras con Rusia, a las bajas, revueltas, enfermedades, hambruna y falta de servicios adecuados de salud que ello implicó. Los cambios en la tenencia de la tierra y la falta de dinamismo económico provocaron que extensiones considerables de tierra arable no estuvieran ni cultivadas ni

habitadas. Para aumentar la población y, por ende, la producción agrícola y los impuestos, el gobierno otomano instauró una política oficial de inmigración que, sin embargo, se vería alterada durante las siguientes décadas conforme comenzaran a llegar cantidades significativas de refugiados.

La población del Imperio no sólo contaba con turcos, sino también con griegos, árabes, armenios, búlgaros, serbios, albaneses y judíos, entre otras minorías. Su sociedad estaba compuesta por pueblos y ciudades con poblaciones mixtas de cristianos, musulmanes y judíos, con religiones e idiomas diferentes. En ese marco cobró forma una organización social autoequilibrada, multiétnica y multirreligiosa. Se ha considerado que esta composición sentó las bases de su funcionamiento, lo que aseguró su supervivencia durante más de 600 años. Sin embargo, también puede argumentarse que esta composición contribuiría a la disolución del Imperio, con el surgimiento del nacionalismo étnico en sus territorios (Kale, 2014).

El sistema del *millet* (comunidad o nación religiosa en turco) ofreció un marco de autonomía para las diferentes minorías, mismo que proporcionó una práctica para gestionar los asuntos internos. A los súbditos prominentes no musulmanes, sus comunidades greco-ortodoxas, armenio-gregorianas y judías, se les otorgó autonomía comunal en áreas espirituales y seculares, incluidos sus asuntos religiosos, educativos, jurídicos y fiscales.

En 1839, con el Edicto de Gülhane, que marcó el inicio del periodo de las reformas conocidas como Tanzimat, se prometió la igualdad entre las minorías expresión de un esfuerzo gradual por establecer el *otomanismo* como un vínculo legal entre los súbditos; este concepto establecía que todos los que vivían en el Imperio se consideraban iguales a los otomanos independientemente de su fe o idioma. Sin duda, este fue un gran paso adelante hacia una concepción moderna de la ciudadanía: con el Edicto se estableció un vínculo nuevo y directo entre el individuo y el Estado, basado en derechos y obligaciones. Más tarde, en 1856, el concepto de ciudadanía se amplió: los no musulmanes obtuvieron representación mediante los consejos administrativos o municipios recién fundados.

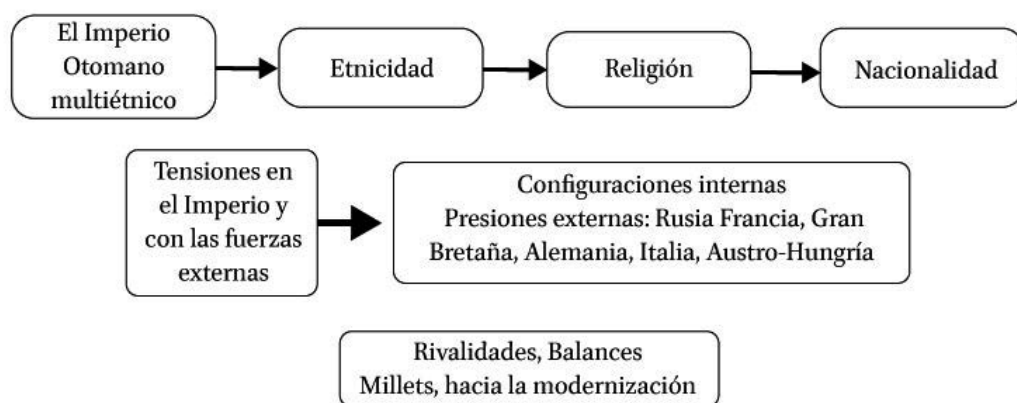
Uno de los primeros documentos oficiales del Imperio otomano sobre asentamiento e inmigración que formalizó la política cambiante data de 1857, año en el que el Alto Consejo del Tanzimat redactó un decreto considerablemente liberal aprobado por el sultán. Este decreto se tradujo y se publicó en los principales periódicos europeos en 1857, constituyendo un llamado a la inmigración. La respuesta obtenida excedió las expectativas del gobierno otomano: hubo interesados de todo el mundo, incluyendo Italia, Francia, Suiza, Alemania, Malta y Estados Unidos. En este contexto, judíos de varios países y regiones mostraron un interés particular por asentarse en Palestina. Sin embargo, frente a los nacionalismos emergentes, la política devendría menos liberal y más restrictiva respecto de las aspiraciones y expectativas hacia esta región.

Gradualmente, las comunidades étnicas y religiosas se transformarían en nacionalidades basadas principalmente en la religión, lo que derivaría en un nuevo proceso de reorgani-

zación del sistema. Las comunidades religiosas universales que fueron promovidas en los siglos pasados transitaban hacia un sentido de pertenencia política secular entre sus habitantes. Hay quienes consideran que los esfuerzos de reforma y la emergencia de un ciudadano otomano condujeron a una sociedad otomana segregada. La posición relativa de un grupo religioso respecto del otro comenzó a definirse en función de su fuerza relativa. Esta nueva situación generó mayorías y minorías dentro de la comunidad y, al mismo tiempo, fomentó el descontento. Paralelamente, ha sido señalado que mientras que el sistema de *millets* sufría transformaciones significativas, su legado cultural prevalecía tanto entre musulmanes como entre no musulmanes, incluso después de las reformas (Kale, 2014).

Si bien, como señalamos, el Imperio fue refugio histórico para las necesidades de emigración de los judíos en el pasado, en la segunda mitad del siglo XIX, los conflictos entre los imperios y los cambios en las aspiraciones nacionales reforzaron la política restrictiva y selectiva. La necesidad de poblar ciertas regiones del Imperio no coincidiría con las urgencias de los potenciales inmigrantes judíos, cuyo interés por Palestina era creciente.

Figura 4
 Minorías–identidades primordialistas y electivas



Fuente: elaboración propia.

Necesidad e ideología. El diagnóstico sionista

La dialéctica entre necesidad e ideología tendría su epicentro en Europa oriental, y como diáspora global, habría de interactuar con las otras concentraciones poblacionales judías. Entre los márgenes del proyecto del Iluminismo judío y la emancipación frustrada, y los límites de la liberalización, se fue delineando la necesidad de una redefinición de la condición judía. En la búsqueda ampliada de nuevas formulaciones que permitiesen hacer viable

la existencia colectiva judía, se desarrollaron planteamientos que necesariamente apostaban a cambios radicales en la propia realidad europea y, gradualmente, en el Imperio otomano.

Sería el reclamo nacional judío el que diagnosticó el deterioro de la situación judía en Europa como un proceso irreversible. Acelerada la necesidad de emigrar, el hacerlo hacia Palestina permitía conceptualizar la posibilidad de llevarlo a cabo como la concreción del regreso a la tierra ancestral. El autor del influyente manifiesto *Automemancipación*, León (*Yehudah Leib*) Pinsker, consideró que el carácter moderno del antisemitismo derivaba de la incorporación de los judíos a una sociedad más compleja y fluida, y de su nueva posición de competencia en el seno de los Estados nacionales, reacciones que la civilización y el progreso no solo no podrían combatir, sino que los reforzarían. La descripción de la situación del judío como una figura pasiva, trágica, humillada, carente de dignidad y honor —ya sea por la persecución a la que estaba sometido en los países no independientes o por haber renunciado a su identidad grupal en los países en los que accedió a ella— se convirtió en un elemento central de esta visión. Pinsker consideró que la crisis de los judíos en la Europa del siglo XIX no podía atribuirse al exabrupto pasajero de las masas, sino que tenía sus raíces en rasgos estructurales básicos de la sociedad contemporánea. De ahí que la primera conclusión a la que llegó fuera que, en el seno de una sociedad basada en los principios de autodeterminación y libertad, el concepto mismo de “emancipación” no tenía lugar, puesto que suponía que los judíos eran objetos pasivos a los que había que liberar, concederles derechos y liberarlos. Para él, como para todo el pensamiento sionista posterior, la modernidad exigía superar la condición de pasividad que el exilio y su interpretación teológica habían reforzado y asumir, de un modo activo y autónomo, la definición de su destino.

Al fuerte impacto que tuvieron los pogroms en Rusia se sumó el desarrollo del antisemitismo en Alemania y su avance en Europa; en mayo de 1882 se llevó a cabo el Primer Congreso Antisemita Internacional en Dresden (Katz, 1971; Nirenberg, 2013; Poliakov, 1984). A pesar de la diversidad temporal entre el Occidente y el Oriente europeos, la necesidad de dejar de ser objetos para convertirse en sujetos de su propia historia y el énfasis en la similitud de los desafíos estuvieron presentes, de manera paradigmática en el pensamiento que se gestaba.

El pueblo judío como actor de su propia historia se correspondía con la modernidad entendida también como un *continuum*, “un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo” (Baczko, 1991: 103). El sionismo habría de interactuar con ella como respuesta crítica y como estrategia de ingreso a la misma.

De este modo, se despliega un intenso proceso de emergencia de ideologías y movimientos sociales que buscaron nuevas formas de organización para la acción colectiva. La historia se convertía en un territorio de voluntad y acción colectiva y la memoria, al construirse, reivindicaba promesas pasadas. Movimientos nacionales y sociales se aunaron a

diversas formulaciones diaspóricas seculares y religiosas: bundista,⁷ autonomista,⁸ territorialistas,⁹ reformistas¹⁰ y neortodoxos,¹¹ entre otros. Todos ellos en busca de respuestas para la supervivencia y la continuidad judías de acuerdo con los parámetros del siglo XIX.

Para el sionismo, la visión de una modernidad que, en distintos contextos geopolíticos, no erradicaba sino que profundizaba la vulnerabilidad de la existencia judía, alimentó el reclamo de soberanía. El movimiento aspiró, a través de una inédita rebelión frente a la normatividad judía tradicional, a constituirse en una amplia alternativa frente a las diversas situaciones generadas por dicho proceso histórico —o por su ausencia— y buscó responder, conforme a los paradigmas conceptuales e ideológicos dominantes, es decir, en clave nacional, a los dilemas que este planteaba.

Fue, simultáneamente, una estrategia de incorporación al mundo moderno —mediante la definición del judaísmo como una nacionalidad, su normalización estatal en sintonía con otras naciones y un amplio *aggiornamento* cultural y político— y un recurso para huir de los efectos desintegradores que dicho horizonte civilizatorio imponía sobre la existencia judía

⁷ Fundada el 7 de octubre de 1897 en la ciudad de Vilna, Lituania, la Unión General de los Obreros Judíos en Lituania, Polonia y Rusia, abreviadamente conocida como “Bund” (Unión), perseguía la unión de todos los trabajadores judíos del imperio ruso en un partido socialista dentro del amplio espectro de la social democracia rusa (el Bund se alió generalmente a la facción menchevique dirigida por Julius Martov contra la bolchevique, liderada por Vladimir Lenin). Políticamente hablando, aspiraba a que los judíos de la región fuesen considerados como una minoría nacional con los derechos inherentes a tal status. Desde otro aspecto, buscaba unificar, a través de la cultura secular y del idioma idish (que debía convertirse en la lengua nacional de los judíos), al judaísmo centro-europeo. En tal sentido, fue opositor tanto de la ortodoxia judía como del movimiento sionista.

⁸ El autonomismo judío, representado por su principal expositor, el historiador, escritor y activista judío Shimon Meyerovich Dubnow (1860-1941), fue un movimiento político surgido en Europa oriental a finales del siglo XIX. Sostenía que si el judaísmo aspiraba a sobrevivir como pueblo en los marcos de la modernidad, debía, entonces, focalizar sus energías en desarrollar una “nacionalidad espiritual”, es decir, fortalecer la fuerza cultural y espiritual del pueblo judío dentro de los confines de la vida diaspórica al tiempo que pugnaba también por lograr un auto-gobierno judío en territorio europeo. Por definición, el autonomismo era contrario tanto a la asimilación como al sionismo.

⁹ Escindida del movimiento nacional judío durante el séptimo congreso sionista (1905), la Organización Territorialista Judía, encabezada por el escritor judeo británico Israel Zangwill (1864-1926), promovía el establecimiento de un gobierno autónomo judío en cualquier “territorio” del mundo y no exclusivamente Palestina, como sostenía el sionismo.

¹⁰ Como respuesta al movimiento de la Ilustración y a los procesos de emancipación, judíos alemanes encabezados por los rabinos Abraham Geiger (1810-1874) y Samuel Holdheim (1806-1860) decidió reformar las creencias y prácticas del judaísmo en un contexto moderno. Así, fueron abandonadas buena parte de los mandamientos y rituales judíos —como la idea de la autoría divina de la Torá, el mesianismo, el concepto de “pueblo elegido”, la idea del retorno y, en general, todas aquellas leyes que resultaban ser ya obsoletas— y adoptadas prácticas muy semejantes a las de las iglesias protestantes alemanas: la vestimenta rabínica al estilo de la de los ministros reformistas, introducción de música y coros en la liturgia, uso de la lengua vernácula en lugar del hebreo en los devocionarios, asientos mixtos en los templos (que ya no sinagogas), etc. Además, se descalificó al judaísmo en su dimensión nacional y solamente se le reconoció como fe religiosa. Así, la reforma del judaísmo vino a configurar el brazo ejecutor de una asimilación moderada.

¹¹ En respuesta a los retos del mundo moderno, la ortodoxia religiosa judía, a través de la inspiración del rabino Simpson Rafael Hirsch (1808-1888), formuló la filosofía que “formalizaba” la relación entre el judaísmo observante y la modernidad. De acuerdo a esta postura, el judaísmo, a la par de respetar escrupulosamente su bagaje cultural y religioso, debía también abrirse al conocimiento del mundo secular, interactuar con la cultura y la sociedad circundantes e impulsar una educación humanista y civil.

colectiva. Tanto el proyecto moderno como el sionista compartieron, cada uno a su manera, un carácter ambiguo y contradictorio de inclusión y exclusión (Bokser Liwerant, 2025).

Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. El sionismo debió deslindar, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica.

En su seno cobró forma el movimiento con diversas corrientes ideológicas, como arena de debate entre protagonistas de las más variadas tendencias que contemplarían las diferentes dimensiones involucradas: junto al propósito político, se formularon los objetivos de renacimiento cultural y de normalización socioeconómica. De este modo, se desarrolló un movimiento que buscó definir una cultura nacional secular y revivir el hebreo. Esta concepción de un renacimiento judío refleja la visión de que una cultura judía renovada devendría, si no el sustituto de la religión, sí un código simbólico en cuyo seno aquella tendría una posición marginal (Ha'am, 1942; Bokser Liwerant, 2025). La historia judía fue vista ya no como resultado de una voluntad divina sino como expresión de su espíritu nacional. A partir de un panteísmo nacional, el sionismo cultural desarrolló la concepción de una cultura judía producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de la normatividad secular y nacional (Kedourie, 1993; Smith, 1983, 1986).

Por su parte, el diagnóstico sionista que concibió la condición diaspórica como aquella en la que la miseria y la vulnerabilidad caracterizaban la vida de los judíos nutrió una síntesis entre el renacimiento nacional judío, el socialismo y el marxismo. Los parámetros conceptuales del pensamiento socialista y marxista fueron los que moldearon la búsqueda de una nueva síntesis teórica y política, influyeron en el desarrollo de una variedad de corrientes sionistas de izquierda y se proyectaron en la nueva sociedad que se iría desarrollando en Palestina.

Con el regreso a la Tierra, se buscó un reencuentro con la naturaleza y un trabajo productivo, así como el trabajo hebreo, superando la anomalía de su estructura social y económica que la existencia diaspórica le había impuesto. El sionismo socialista conjuntó el universalismo con la identidad nacional. La emancipación de los judíos se interpretó en términos de la estructura de clases sociales con el auge de la burguesía. Su exponente, Nachman Syrkin consideró que el proletariado judío era víctima de una doble opresión: como clase social y como parte de un grupo nacional marginado y perseguido. La lucha socialista, destinada a mejorar las condiciones de vida del proletariado judío, traería resultados positivos para toda la nación. Por tanto, la acción política se dirigió hacia dos frentes simultáneos ya que era difícil llevarla a cabo en la diáspora: se requería el establecimiento de un Estado nacional en un territorio soberano (Syrkin, 1961). Por su parte, la conjunción del sionismo con el marxismo, en la formulación de Ber Borochov, abordó la vinculación del problema nacional con el social, de la lucha de clases con la

lucha nacional, a partir de los factores que surgen del proceso productivo en el marco de la construcción teórica marxista. Encontró la clave en el concepto de “condiciones de producción”, que, en su opinión, ya estaba presente en *El Capital*, aunque Marx no lo había desarrollado. Este concepto reunía elementos de las dimensiones geográfica, antropológica, histórica, natural, material e inmaterial y, sobre todo, el lugar privilegiado de un territorio como base estratégica para la lucha de clases. En consecuencia, a la lucha de clases derivada de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, Borojov añadió la lucha nacional resultante de las contradicciones entre los factores anteriores y las condiciones de producción (Borojov, 1979). Este concepto, si bien le permitió explicar la diversidad de los contextos socioeconómicos, fue el punto de partida para desarrollar la cuestión nacional. Así, la situación del pueblo judío, en su dinámica entre la asimilación y el aislamiento, se explicaba en términos de su extraterritorialidad y su limitada funcionalidad económica dentro de la sociedad. El nuevo concepto de condiciones de producción unió universalidad y territorio nacional y orientó el desarrollo organizativo de esta corriente (Syrkin, 1969; Borojov, 1979). Aaron David Gordon concibió el trabajo como elemento central para la rendición personal y nacional.

El desarrollo del sionismo socialista y marxista, tanto ideológico como organizativo, tuvo una importancia decisiva por el énfasis puesto en la construcción y configuración de la nueva sociedad. Las olas migratorias que llegaron a partir de la primera década del siglo xx —la segunda *aliá* entre 1904 y 1906, y la tercera inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial— estuvieron profundamente influidas por él y fueron a su vez núcleo del ulterior desarrollo del sionismo de izquierda. La fundación de la *kvutzá*, primero, y de los *kibutzim*, después, como unidades colectivas que habrían de modificar el perfil socioeconómico y cultural de la existencia en la diáspora, así como el establecimiento de una infraestructura sociopolítica obrera, sentaron las bases de una sociedad con fuertes tendencias socialistas. Este proceso se llevó a cabo en el marco de pugnas ideológicas y políticas permanentes, en las que las ideas originadas en Europa debieron ser confrontadas con la realidad de Palestina, mientras que esta última imponía sus propios requerimientos.

En el seno de la dialéctica entre el sionismo y la modernidad, la corriente revisionista surgió como crítica desde la derecha de los desarrollos de esta que podrían impedir el cumplimiento de las aspiraciones de una soberanía política. Su realismo, que suele caracterizar al pensamiento conservador, lo llevó a diagnosticar la inminencia del antisemitismo y el riesgo de persecución del pueblo judío en Europa, frente a lo cual se presentaba como una alternativa de emergencia. La valoración de la disciplina militar, influenciada por la extrema derecha europea, se entrelazó con valores morales que aspiraban a recuperar una ética preburguesa (Kaplan, 2005; Avineri, 1981). Si bien su oposición activa al sionismo laborista durante el Mandato Británico y el establecimiento del Estado —hasta que llegó al gobierno, en 1993— ha sido su rasgo más notorio, se ha argumentado que el sionismo

revisionista no poseía una ideología. Esa siguió siendo una característica de la izquierda sionista (Shavit, 1988; Shimoni, 1995). En el largo último tramo, se distanció de las semillas del liberalismo y devino en un movimiento reaccionario que formó coalición con elementos mesiánicos y fascistas.

Especial atención exige la dimensión más conocida —el sionismo político. Congruente con su concepción de que la cuestión judía era una cuestión nacional y que, para resolverla, habría que hacer de ella un problema de política internacional que habría de ser tratado en el Consejo de las Naciones Civilizadas, como fundador y representante del sionismo político, Theodor Herzl vio en la solución política de la soberanía judía la respuesta principal (Elon, 1975; Pawel, 1989; Avineri, 2014). A través de etapas sucesivas, la convicción de que el abandono de la sociedad gentil para lograr la concentración territorial como condición *sine qua non*, incluso de una parte del pueblo judío (los necesitados), solo aislándose y asumiendo su propia identidad podría un judío normalizar sus relaciones con los demás. Resulta incongruente que, en su búsqueda de ser una opción para la modernización del pueblo judío, el sionismo situara una crítica devastadora de la modernidad en la base misma de su concepción. Las contradicciones se manifestaban de manera paradigmática en torno a la opción integración/asimilación, lo que llevó al sionismo herzliano a conclusiones difíciles: sin un Estado judío, el antisemitismo persistiría y, con ello, la continuidad de la vida judía fuera de un marco estatal propio quedaría amenazada; pero si dicho Estado se creaba, los judíos que permanecieran dispersos —al margen del nuevo centro nacional— podrían asimilarse sin mayores obstáculos debido precisamente a la existencia de una entidad soberana judía.

En este sentido, la complejidad del argumento sobre la funcionalidad del Estado para preservar la existencia colectiva más allá de sus fronteras se desarrolló atendiendo a los flujos migratorios y a las distintas direcciones de la movilidad hacia nuevos horizontes. (Shimoni y Wistrich, 1999; Frankel, 1981). Sin embargo, esa concepción contribuyó a la simbiosis entre el judaísmo y la modernidad, pues buscaba ofrecer una solución a toda la existencia judía, tanto a quienes decidieran vivir en el hogar nacional como a quienes permanecieran fuera de él.

Herzl inició su actuación con una estrategia orientada a movilizar los factores políticos existentes: el apoyo de los judíos de Occidente y el de las grandes potencias europeas para el establecimiento de una soberanía judía en Palestina. En el marco de la rivalidad de intereses de las grandes potencias en torno al Imperio otomano, consideró la ayuda para sanear las finanzas de este dañadas por la deuda a estas potencias y el interés en mantener y reforzar la estabilidad del Imperio, por lo que serían aliadas en su gestión e influirían positivamente, a su vez, en la actitud y la participación de factores judíos.¹²

¹² Entre 1895 y 1896 Herzl visitó al Gran Duque de Baden, Federico I, el Sultán otomano, Abdul Hamid II; el Kaiser alemán, Guillermo II, y el primer ministro británico, Lord Robert Cecil, Tercer Marqués de Salisbury, fracasando

La realidad desalentó esta estrategia (Vital, 1978). Su fracaso lo condujo a descubrir a las masas como actores de este proceso y a la posibilidad de convertir al sionismo en un movimiento participativo y popular. Hablar de masas judías entonces era, fundamentalmente, aludir a los judíos de Europa oriental, del Imperio zarista. De allí, a la fundación de una organización global, con estructuras de representación y autoridad, y congresos a nivel mundial. Un nuevo giro en la formulación se daría con su concreción en la organización y en el liderazgo del movimiento sionista. La construcción de esta estructura de autoridad y representación, a la vez federativa y centralizada permitió el desarrollo de una conciencia y práctica compartida por las diversas comunidades de la diáspora (Bokser Liwerant, 2025).

De nuestro análisis puede entenderse que en los planteamientos, necesidades y expectativas se reflejan con claridad y dramatismo las diferencias entre los intereses imperiales, las condiciones de las sociedades mayoritarias de los imperios y las de sus poblaciones judías. Una lectura ahistórica omite y desdibuja estas diferencias. En este sentido, la necesidad de repensar cómo son posibles otras miradas históricas radicarán en establecer puentes entre las epistemologías que incorporan la experiencia exiliar y la diaspórica —en plural—. Esto evitaría visiones binarias que giran de un modo reduccionista, entre opresores y oprimidos.

La región: el Imperio otomano, el sionismo y el dilema de Palestina

En 1882, la Porte¹³ anunció que los judíos rusos que habían “aceptado incondicionalmente la ciudadanía otomana” tenían permitido asentarse en cualquier parte del Imperio, excepto en Palestina, en grupos de no más de 100-150 familias (Karpát, 2002). La evidencia sugiere que, para fines de reubicación, el gobierno dio preferencia a las regiones de Aydın y Bursa en Anatolia. A finales de la década de 1890, se impusieron restricciones debido a la creciente presión del nacionalismo islámico y al miedo de que las aspiraciones sionistas amenazaran la integridad territorial que aún le quedaba al Imperio. El gobierno, entonces, requirió que los inmigrantes judíos otomanos se asentaran en áreas fuera de Palestina.

En 1899, el gobierno del Imperio otomano prohibió la inmigración judía a Palestina. No obstante, viajar a Tierra Santa seguía permitido (Öke, 1982), aunque el 29 de julio de ese mismo año se decretó que todos los judíos —tanto súbditos del sultán como extran-

en todas estas gestiones. Simultáneamente, la falta de apoyo de los judíos de Occidente desalentó la propia empresa herzliana, que estaba basada en dos supuestos que contradecían la propia visión de aquel grupo: la necesidad de despertar la conciencia de una fuerza judía y utilizarla por vías legales y en forma efectiva para la consecución de sus propósitos (Vital, 1978).

¹³ A partir de 1654, los grandes visires (primeros ministros) del gobierno otomano comenzaron a construir su cuerpo de empleados como un departamento separado del gobierno, llamado Sublime Porte (Bab-ı Ali o Bab-ı Asaî) para los asuntos ejecutivos Shaw y Kural, 1997.

jeros— debían portar un pase (*tezkere*) o pasaporte. Estas medidas expresaban el temor a que colonias segregadas étnica o religiosamente alteraran el tejido social vigente. Según una nota oficial, ya en 1877 existían asentamientos de este tipo en St. Jean d'Acre en Palestina y “en Turquía nunca ha habido un centro poblacional que consistiera exclusivamente de extranjeros que hicieran una comuna aislada” (Karpát, 2002: 797). Además, se consideraba probable que las Capitulaciones¹⁴ continuaran siendo objeto de abusos (Karpát, 2002: 148), lo que amenazaría la lógica de coexistencia multiétnica y multirreligiosa que sustentaba al Estado;¹⁵ a la vez, los crecientes llamados a la independencia contradecían de manera directa sus fundamentos políticos. Por ello se restringieron la inmigración, el asentamiento y, especialmente, la compra de tierras en Palestina por parte de judíos (Friedman, 1986).

A pesar de ello, la población judía de Palestina se duplicó en las dos décadas siguientes a 1881, alcanzando un total de 60 000 habitantes para 1900.¹⁶ Según cálculos de Karpát, el número total de judíos otomanos que inmigraron al Imperio entre 1862 y 1914 fue de alrededor de 120 000.¹⁷

Mientras duró el control del Imperio otomano sobre Palestina (1917-18), fue sin duda un factor determinante en el desarrollo de la política nacional. Las interconexiones entre necesidades y formulaciones ideológicas de las comunidades judías, sus denominadores comunes y sus diferencias regionales y locales se expresarían de diversas maneras. La presencia del sionismo se dio, inicialmente, a través de grupos como *Kadimah*, establecido en 1899 con el propósito de alentar el renacimiento del hebreo como lengua hablada. Cabe destacar que, con la llegada de los Jóvenes Turcos al poder, en 1908, sintieron mayor seguridad y pudieron establecer abiertamente una oficina del movimiento sionista en Estambul, llamada Biblioteca Judía. El Comité de Unión y Progreso (CUP) de los Jóvenes Turcos tenía miembros judíos; sin embargo, a diferencia de su postura inicial, también ellos desalentarían la opción de Palestina.

¹⁴ Las Capitulaciones del Imperio otomano fueron contratos entre este y las potencias europeas. Se trató de concesiones de los sultanes que otorgaban derechos y privilegios a los súbditos de naciones cristianas que vivían o comerciaban en territorio otomano.

¹⁵ La población judía en Palestina casi se duplicó entre 1868 y 1882, pasando de 12 000-15 000 a 23 000-27 000.

¹⁶ La población total de Palestina en 1900 era de medio millón de personas. No se puede saber con exactitud cuántos judíos inmigraron al Imperio otomano. El gobierno no separaba por categorías religiosas a los inmigrantes, pero hubo listas oficiales de inmigrantes y algunas incluían notas como '*gelen Müslüman ve Yahudi muhacirler*' (llegan inmigrantes musulmanes y judíos) o '*Musevi olanlar*' (aquellos que son judíos) (Karpát, 2002). Las cifras están basadas en Margolis y Marx, 1969; Hurewitz, 1972.

¹⁷ Según Trietsch (1917: 161, citado en Karpát, 2002), entre 1852 y 1911 la población judía de Palestina aumentó de la siguiente manera:

1852	5 100
1867	12 000-13 000
1881	25 000
1897	50 000
1911	100 000

El liderazgo comunitario, con su tradicionalismo conservador, tuvo serias reservas y oposición al movimiento sionista, tanto por su propuesta secular y radical como por temor a las autoridades imperiales (Benbassa, 1990). Por su parte, los adherentes al sionismo se unieron a las organizaciones judías existentes de raigambre filantrópica y educativa que reflejaban la interconexión y cohesión de la diáspora, como por ejemplo la *Alliance Israélite Universelle*. Participaron, con un impulso renovador, en las actividades culturales y sociales de la comunidad, tales como periódicos y asociaciones culturales. Esta estrategia correspondió a la decisión de la Organización Sionista Mundial de intensificar el “trabajo en el presente” en las comunidades, mientras se avanzaba hacia la “meta final” (Bokser Liwerant, 2025). Como tal, varió en los diferentes contextos: en las circunstancias del Imperio, combatieron al Rabinato Principal —la máxima autoridad religiosa— y a la oligarquía de la *Alliance*. Ofrecían combinar modernismo y tradición como una estrategia de desarrollo acorde a los nuevos tiempos. En efecto, si bien la ideología y el movimiento aspiraban a un renacimiento nacional conforme a los parámetros del siglo XIX, este último retuvo contenidos de la tradición que lo ubicaban en la larga duración de la historia judía.

Dado que el sentido nacional de los judíos sefaraditas del Imperio estuvo enfocado a la protección de la identidad judeoespañol, su lenguaje y cultura, el sionismo fue apoyado fundamentalmente por los judíos europeos ashkenazitas. Como la mayoría de los sionistas en el Imperio eran inmigrantes de Europa Central y de los Balcanes y eran tratados como extranjeros, este activismo les abrió nuevas vías para su incorporación a la comunidad (Mandel, 1974). A su vez, un liderazgo consolidado y en conexión con las autoridades centrales de la organización sionista actuó en estos años clave.

Adelantemos señalando que, con la Primera Guerra Mundial y el colapso del Imperio otomano, la moderna Turquía mantuvo inicialmente el legado de la diversidad multiétnica y multirreligiosa en la cual las comunidades armenias, griega y judía eran reconocidas oficialmente como minorías.

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, las minorías no musulmanas de Turquía han emigrado masivamente a distintos países del mundo. Según Meeker (2002) las élites locales en la costa oriental del Mar Negro de Anatolia que se apropiaron de la táctica republicana de construcción nacional tenían interés en alinearse con los sentimientos nacionalistas combinados con el islam oficial. Este argumento único no sólo explica cómo el proceso de construcción de la nación en sí mismo condujo a una exclusión *ipso facto* de los no musulmanes, sino que también tiende a resolver la paradoja de una República secular que se volvió cada vez más, y uniformemente, religiosa (Shankland, 2003).

La Primera Guerra Mundial y el Mandato sobre Palestina

Hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, la situación del movimiento sionista fue notoriamente débil y no pudo superar su estatus minoritario en el mundo judío ni el cuestionamiento permanente al que se veía sometido por sus opositores. Las limitaciones de recursos políticos y materiales lo incapacitaron aún más para superar la estrechez a la que estaba sometido por el Imperio otomano, condenándolo a un incierto y siempre estrecho vaivén entre sus fallidos intentos de inmigración libre a Palestina, la imposibilidad de adquirir ahí tierras y el desarrollo contradictorio entre las tendencias a la centralización y otomanización imperial, así como a la descentralización y autonomía del mundo árabe. El reducido tamaño de la comunidad en Palestina y su fragilidad incidieron en la incapacidad del liderazgo sionista para delinear una política efectiva que aglutinara al propio movimiento (Shankland, 2003; Vital, 1987).

Fue la Primera Guerra la que alteró de manera compleja esta situación. Debido a la centralidad que asumieron las minorías nacionales en el conflicto como recurso estratégico y al lugar destacado que asumió el Medio Oriente en la agenda política del ordenamiento de posguerra, el conflicto bélico habría de traer al sionismo el primer logro político sustancial en el ámbito del reconocimiento y del derecho público internacional: la Declaración Balfour. Los intereses de Gran Bretaña en la zona en la posguerra coincidieron con las expectativas del liderazgo sionista de Chaim Weizmann de que los aliados ganarían la guerra y, en consecuencia, Palestina pasaría a estar bajo su área de influencia. Las posturas en Gran Bretaña, tanto judías como no judías, no fueron homogéneas y hubo una gran polémica en torno a la cuestión de Palestina.¹⁸ Entre quienes apoyaban la idea destacaron Lloyd George y el propio James Balfour, quienes serían primer ministro y ministro del exterior.

El cambio de gobierno coincidió con una ofensiva militar británica en el Medio Oriente, lo que aceleró el proceso que culminaría con la afamada Declaración. Si bien los tratos se iniciaron desde 1914, promovidos por Lord Samuel, quien veía la coyuntura propicia para favorecer la solución sionista como respuesta a la dispersión judía, de febrero a noviembre de 1917 se llevaron a cabo las consultas y los pronunciamientos directamente relacionados con el tema de una Palestina judía. Las sucesivas aproximaciones y versiones de la declaración reflejan el espíritu de compromiso entre múltiples intereses (Stein, 1969; Vital, 1987).

¹⁸ El *Conjoint Committee*, portavoz del judaísmo británico para todos los asuntos relacionados con las comunidades judías del mundo (fundado en 1897 por el *Board of Deputies of British Jews* y la *Anglo-Jewish Association*) se oponía a las aspiraciones sionistas y actuó acorde con esta convicción frente al Ministerio del Exterior inglés. El gabinete británico estaba igualmente dividido frente a la cuestión: un grupo se oponía cabalmente a la idea de una Palestina judía; otro, si bien veía favorablemente la idea, no quería que Gran Bretaña asumiera las responsabilidades de un protectorado en Palestina, y un tercero apoyó la idea por encontrarla coincidente con los intereses del Reino Unido en la zona.

La Declaración Balfour fue emitida, finalmente, tras la reunión del gabinete británico del 30 de octubre de 1917.¹⁹ Existe consenso en que se trató de un documento político más que de uno legal, por lo que fue objeto de interpretaciones variadas y aún controvertidas entre los propios protagonistas. Estas divergencias se vieron aún más complicadas por el hecho de que, durante el proceso que condujo a la Declaración, otras instancias se pronunciaron sobre Palestina. Entre estas, destacan dos acuerdos: el firmado entre Henry McMahon, Alto Comisionado Británico en Egipto, y el *Jerife* de la Meca (regente de esa ciudad y de Medina, protector de los santos lugares del Islam), Husayin ibn Ali, por el que este último se comprometió a preparar la rebelión árabe contra el Imperio otomano a cambio del reconocimiento británico a la independencia árabe.²⁰ El segundo fue el acuerdo secreto Sykes-Picot de 1915, por medio del cual Sir Mark Sykes, en representación del Ministerio del Exterior británico, y Charles Georges Picot, a nombre del Ministerio del Exterior francés, prepararon una propuesta de resolución en torno a la división de áreas de influencia en el Medio Oriente para la posguerra. Bajo este acuerdo, Palestina formaría parte de la zona de influencia británica, a excepción de regiones especificadas que quedarían bajo el control francés, y los lugares santos tendrían el estatuto de zona internacional. La existencia de este acuerdo secreto evidencia la complejidad de los intereses puestos en juego en la zona y limitó la capacidad de negociación de los británicos con los sionistas durante este periodo (Russell y Samoilovich, 1980; Laqueur, 1972).

Después de la Primera Guerra Mundial, la Conferencia de San Remo (24 de abril de 1920) estableció el Mandato Británico sobre Palestina mediante el articulado de su documento fundacional. Algunas de las premisas ideológicas del sionismo fueron entonces convertidas en normas legales internacionalmente reconocidas.²¹

¹⁹ “Estimado Lord Rothschild, Tengo gran placer en remitirle a Ud., de parte del Gobierno de Su Majestad, la siguiente declaración de solidaridad hacia las aspiraciones judías sionistas, la cual fue sometida y aprobada por el Gabinete: El Gobierno de Su Majestad considera favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío, y empleará sus mejores esfuerzos para facilitar el logro de dicho objetivo, entendiéndose claramente que no ha de hacerse nada que perjudique los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina, o los derechos y el status político de que disfruten los judíos en cualquier otro país. Le quedará agradecido si pudiera poner esta declaración en conocimiento de la Federación Sionista” (Russell y Samoilovich, 1980: 72).

²⁰ Este acuerdo fue aprobado en principio por Rusia, firmado provisionalmente en enero de 1916 y ratificado en forma de intercambio de correspondencia entre Sir Edward Grey y Paul Cambon en mayo de ese mismo año.

²¹ Así, por ejemplo, el artículo 2º expresaba:

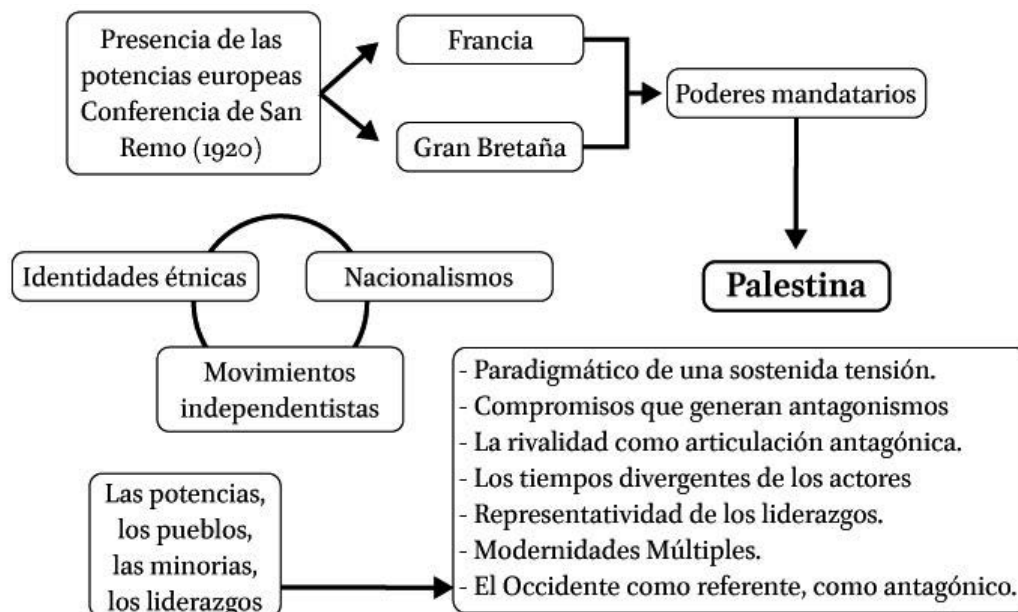
“El Mandatario [Gran Bretaña] será responsable de asegurar en la región aquellas condiciones políticas, administrativas y económicas que permitan asegurar el establecimiento de un Hogar Nacional Judío [...] de desarrollar instituciones de un gobierno propio y de salvaguardar también los derechos civiles y religiosos de todos los habitantes de Palestina, independientemente de su raza y religión.

Y el 5º:

“El Mandatario será responsable de asegurarse de que ninguna parte del territorio palestino pueda ser cedida o arrendada o en cualquier forma puesta bajo el control de ningún gobierno extranjero.”

Figura 5

Complejidad, tensiones y contradicciones en los diseños de la región



Fuente: elaboración propia.

La búsqueda de la necesaria cooperación de los diferentes sectores del mundo judío se expresó en la constitución, redactada en 1929, de la Agencia Judía Ampliada, con representación paritaria de sionistas y no sionistas e inserta en el marco legal adecuado según lo previsto en el artículo 4° del Mandato.²²

Sin embargo, debido al difícil tenor que asumió la convivencia judeo-árabe en Palestina y a las modificaciones de la política mandataria, el proceso estuvo acompañado de profundos conflictos políticos que no estuvieron exentos de violencia, lo que haría imposible el cumplimiento del espíritu del Mandato.

²² “Se reconocerá a una Agencia Judía apropiada como organismo público para fin de asesorar y cooperar en la administración de Palestina en las cuestiones económicas, sociales y otras que puedan afectar el establecimiento del Hogar Nacional Judío y los intereses de la población judía en Palestina y, sujeta siempre al control de la administración, ayudar y tomar parte en el desenvolvimiento del país. La Organización Sionista, en tanto sea apropiada, a juicio del Mandatario, su organización y constitución, será reconocida como Agencia de tal carácter. Tomará medidas en consulta con el Gobierno de Su Majestad Británica, para asegurar la cooperación de todos los judíos que deseen ayudar al establecimiento del Hogar Nacional Judío.”

Estos conflictos no fueron previstos por el sionismo, ya que su origen no estuvo condicionado por la realidad de Palestina sino por la problemática del pueblo judío. Sus premisas ideológicas, tales como la concentración territorial en la Tierra de Israel, el logro de una mayoría judía en ella, la productivización del trabajo hebreo y el renacimiento cultural, surgidas de la búsqueda de una solución a la realidad judía —en Europa y en el Imperio—, condujeron a la construcción de una sociedad nacional y fijaron, en gran medida, las bases que regirían las relaciones con la población local. Genéricamente, se trataba de un retorno para recuperar una identidad nacional que, como tal, se definiría distinguiéndose de otras. Se abrió así un periodo difícil para todas las partes, toda vez que las poblaciones que se encontraron ahí reflejaron, en su especificidad, diferentes experiencias y tiempos históricos.

Mientras que las bases de las relaciones sociales y económicas entre los judíos y los árabes fueron sentadas durante el periodo otomano, las relaciones políticas se desarrollaron en el Mandato, en el cual se perfilaron con mayor agudeza los contenidos de los dos nacionalismos, el judío y el árabe. En efecto, durante este periodo, el carácter nacional de ambas poblaciones se vio acentuado y su expresión condujo, en el plano político, a demandas que resultarían irreconciliables (Bokser Liwerant, 2003).

Una realidad cambiante

En 1921, la reinterpretación británica del Mandato estableció que, si bien el futuro del gobierno de Palestina no había quedado determinado explícitamente, este no conduciría necesariamente a un Estado judío.²³ La política oficial sionista manifestó su adhesión a la Declaración Balfour y a la idea de un Hogar Nacional Judío y, simultáneamente, definió a Palestina como una patria común para ambos pueblos, aunque las posturas de los distintos sectores y corrientes no eran convergentes.

Ante los violentos levantamientos árabes, la respuesta mandataria fue una ulterior limitación a la inmigración judía;²⁴ en 1930, publicó el Libro Blanco de Passfield: dado que la inmigración judía, la compra de tierras por judíos en Palestina y la colonización fueron vistas como perjudiciales a los intereses árabes, se estipularon severas restricciones en es-

²³ Asimismo, se aludía a la posibilidad de un Estado pluralista en el cual ninguna nación imprimiría su carácter exclusivo (Russell y Samoilovich, 1980).

²⁴ Como resultado de la sublevación árabe de 1929, la Comisión Shaw y la Comisión Hope-Simpson, enviadas por los británicos para investigar respectivamente las condiciones políticas y económicas en la zona emitieron dictámenes desfavorables a la causa sionista, cuyos contenidos fueron incorporados en el Libro Blanco de Passfield de 1930 (Halpern, 1961; Russell y Samoilovich, 1980).

tos rubros.²⁵ A estas les sucedieron otras limitaciones en 1933.²⁶ Frente a tales medidas, la postura de la Organización Sionista fue la de luchar por los principios de una inmigración judía abierta y máxima, que condujera a una población judía mayoritaria, pero mantuvo el principio de paridad política entre árabes y judíos en Palestina como criterio prioritario por encima del objetivo del establecimiento de un Estado. Esto suponía que los judíos no impondrían el gobierno de una mayoría sobre una minoría árabe en el futuro y, simultáneamente, rechazaban el derecho de la mayoría árabe existente a gobernarlos. Bajo este supuesto, se esperaba nuevamente acceder a un entendimiento gradual con los árabes, sin renunciar a la inmigración judía, que debía continuar llegando a Palestina, ni a la posibilidad de una autonomía política, sin negar este mismo derecho a la población árabe.

Durante el Mandato Británico en Palestina emergieron diversos esfuerzos orientados a promover entendimientos y acuerdos con la población árabe local. Aunque se trató de corrientes minoritarias, su legado intelectual y ético fue significativo (Bankier, 1989). Estas iniciativas partían del reconocimiento de la presencia nacional árabe en Palestina y buscaban modelos de coexistencia política. Entre ellas destacó *Brit Shalom*, fundada en Jerusalén en 1925. Integrada por figuras como Martin Buber y Gershom Scholem, propuso la creación de una estructura binacional en la que judíos y árabes compartieran el poder y los derechos políticos en condiciones de igualdad. *Brit Shalom* sostenía que el proyecto sionista debía construir una comunidad política común, sustentada en el diálogo, la cooperación y la garantía mutua de derechos civiles y culturales. De forma paralela, sectores del movimiento socialista sionista promovieron un modelo de convivencia basado en la cooperación económica y el trabajo colectivo, imaginando una federación binacional de carácter socialista que integrara *kibutzim* judíos y aldeas árabes. Estas iniciativas se complementaron con redes informales de intelectuales, educadores y mediadores que, desde Jerusalén y Haifa, impulsaron actividades culturales, encuentros públicos y contactos con liderazgos árabes locales. Su accionar se desenvolvió, sin embargo, en un entorno político cada vez más tenso. Los episodios de violencia intercomunal (1920, 1921 y 1929), así como la Gran Revuelta Árabe de 1936-1939, modificaron las percepciones y reforzaron las orientaciones hacia la defensa y la separación nacional dentro del movimiento sionista. Investigaciones recientes

²⁵ Una parcial retracción se logró en la carta McDonald. Según esta, se negó que los aspectos esenciales conducentes al desarrollo de un hogar nacional judío fueran perjudiciales para los árabes y se declaró que la obligación del gobierno de proteger los intereses no judíos y judíos no sería interpretada en ese momento como requiriendo la congelación del Hogar Nacional Judío en su fase actual de desarrollo (Halpern, 1961).

²⁶ De acuerdo con una orden de 1933 se establecieron diferentes categorías de inmigrantes, siendo las más importantes la categoría "A" capitalistas y los certificados de trabajo. En torno a estos últimos se desarrollaron las más arduas pugnas entre el gobierno de Palestina y la Agencia Judía. En 1934, la Agencia solicitó 20 000 certificados para trabajadores inmigrantes y recibió 5 600. Para abril de 1935, solicitó 30 000 y obtuvo 11 200. En 1936, pidió 22 000 y sólo le fueron concedidos 2 500. En 1935 llegaron 61 800 inmigrantes, en 1936, 29 700, en 1937, 10 500, en 1938, 12 800 y en 1939, 16 400 (Laqueur, 1972: 509).

muestran que, aunque estos esfuerzos fueron limitados y enfrentaron múltiples tensiones políticas y sociales, constituyeron un capítulo relevante en la historia de la interacción judío-árabe antes del aumento de la violencia intercomunal (Segev, 2015). Contrastar esta información con fuentes árabes permitiría comprender no solo las propuestas formuladas, sino también sus posibilidades reales, sus limitaciones estructurales y su inscripción en un campo de fuerzas marcado por asimetrías políticas, conflictos de legitimidad nacional y la dinámica colonial del Mandato.

El sionismo tenía ante sí el complejo problema de evitar que la solución a la cuestión judía engendrara una nueva cuestión: la árabe/palestina. Sin embargo, esta se iba desarrollando de modo tal que el sionismo debió enfrentarse al despertar de otras conciencias y movimientos nacionales no previstos. De un modo dramático, tanto los proyectos y aspiraciones ideales como los desarrollos históricos concretos limitaron las opciones.

Las expectativas de un cambio en la sociedad árabe que condujera a su democratización interna y la liberara de la autoridad del Consejo Superior Musulmán no sólo no se vieron cumplidas, sino que operaron en un sentido opuesto. El liderazgo del Gran *Mufti* de Jerusalén, Hajji Mohammad Amin al-Husayni,²⁷ y la creación del partido *Istiqlal*²⁸ condujeron a una creciente politización y concientización nacional y acentuaron las demandas de independencia árabe, agravando así las tensiones ya existentes (Kolat, 1984).

Más allá de las tendencias de un despertar nacional en Palestina y de los conflictos con la población judía, la política mandataria en la región, que buscaba salvaguardar los intereses imperiales más que hallar una solución al problema judío-árabe, contribuyó a la polarización de las posiciones. Esta observación puede ser vista en el apoyo británico a los Husseini, que acentuó las rivalidades internas árabes y que actuó como detonador de la sublevación que se inició en 1936.

Pero de un modo crucial, el ascenso del nazismo en Europa le imprimió un carácter apremiante y agudo a la necesidad de encontrar una solución político-estatal que permitiera la libre inmigración a Palestina. Ante la urgencia cada vez mayor de emigrar, la política mandataria se tornó cada vez más restrictiva. La creciente conciencia de que Palestina era el lugar natural para el refugio de los judíos, reforzada por la política de puertas cerradas del mundo libre, condujo a que gradualmente la prioridad de alcanzar un entendimiento con la población árabe se viera sustituida por la lucha para alcanzar la independencia política. Como resultado de los levantamientos árabes, se envió una comisión encargada de investigar en la zona los sucesos, la Comisión Peel (*Palestine Royal Commission*). Según esta, era improbable la armonía entre ambos pueblos, por lo que

²⁷ Principal líder del nacionalismo árabe durante el Mandato británico, declarado antisemita y aliado de los nazis.

²⁸ Fundado por Awni Abd al-Hadi, el Partido de la Independencia fue una organización nacionalista radical establecida en Palestina en 1932 con el propósito de oponerse al proyecto colonizador sionista. Fue en parte responsable de propiciar la Gran Revuelta Árabe de 1936-1939.

se sugería el fin del Mandato y la partición de Palestina en dos Estados independientes: uno árabe y otro judío. Aunque sus recomendaciones no fueron aceptadas por las autoridades británicas, el informe de la Comisión fue el primero en plantear la posibilidad de un esquema de partición.

Los árabes rechazaron masivamente el esquema de partición y, en el seno del movimiento sionista, se dieron serias polémicas. Aceptarla fue considerado por los sectores pacifistas judíos como la confesión pública del fracaso en alcanzar un acuerdo con la población árabe y como la imposibilidad de abstraerse de la dimensión nacional-política en la construcción de una sociedad igualitaria para ambos pueblos. Por otra parte, quienes apoyaron la opción de partición lo hicieron prescindiendo de la primacía de un arreglo con los árabes y basados en el argumento de que, frente a los acontecimientos en Europa, el tiempo jugaba contra los judíos, por lo que el Estado aparecía entonces como única opción de supervivencia (Organización Sionista Mundial, 1937). Si bien el xx Congreso Sionista acordó iniciar negociaciones con Gran Bretaña para una posible partición, el plan fue abandonado por los propios ingleses ante la amenaza de guerra alemana.

Palestina a la luz de la condición de diáspora global: el ascenso del nazismo en Europa

Los esfuerzos realizados entonces para encontrar una solución fracasaron (Sheffer, 1969; Halpern, 1980). En su lugar, se publicó el Libro Blanco de 1939, que contrariaba todas las expectativas sionistas. De acuerdo con él, la nueva política británica habría de basarse en la premisa de que su promesa de garantizar un Hogar Nacional Judío había sido cumplida, por lo que se declaraba la intención de limitar la inmigración judía a 75 000 personas en los siguientes cinco años, comprometiéndose a conceder la independencia a un Estado palestino en un plazo de diez años, tras lo cual, en 1944, la inmigración judía debería contar con la aprobación de los árabes. Asimismo, se impusieron nuevas restricciones (Russell y Samoilovich, 1980). Evidentemente, estas medidas marcaron el fin del entendimiento anglo-sionista, ya que la Agencia Judía interpretó esta nueva política como la negación, por parte de Gran Bretaña, de sus compromisos político-legales.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la expansión del nazismo en Europa agudizaron aún más la urgencia de una solución política. A su inicio, el liderazgo sionista no tenía cristalizado un programa o plataforma política. Si bien entonces se hablaba de un Estado judío en la parte occidental de Palestina, su posición variaba según el avance de los acontecimientos militares. Su postura contemplaba la posibilidad de un arreglo global en la zona bajo la forma de una amplia federación árabe (que satisficiera la demanda de unidad árabe), en cuyo marco se garantizaría un Estado judío (Bauer, 1970). Bajo el supuesto

de que la presión de Occidente sobre los árabes conduciría a un arreglo de este tipo, esta concepción se asemejó a la visión cupular de los arreglos internacionales.

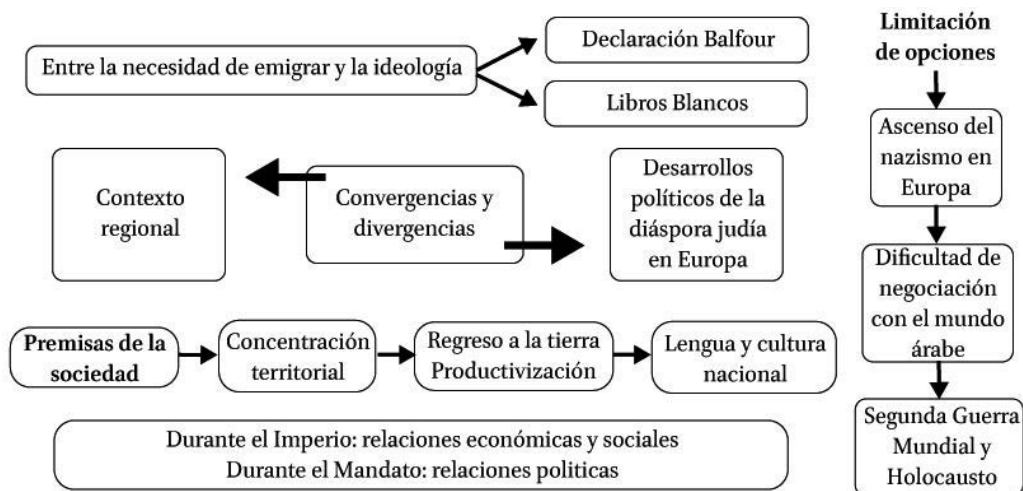
Por otra parte, David Ben Gurión, quien al comenzar la guerra no estaba convencido de que las condiciones fueran tales como para hablar de un Estado, pasó a ser defensor de la idea. En su visita a Estados Unidos en 1941, captó el papel que jugaría ese país —por sobre Gran Bretaña— en las definiciones políticas futuras de posguerra, así como el lugar del judaísmo estadounidense, y explicitó la idea de que Palestina debía convertirse en un Estado “no como un objetivo final, sino como un medio para mover a millones de judíos a Palestina después de la guerra, al ritmo más rápido posible” (Bauer, 1970: 231).

La visión de un Estado judío y la posibilidad de transferir a él a millones de judíos fueron los lineamientos del programa formulado por el movimiento sionista de Estados Unidos durante mayo de 1942 en la Conferencia de Biltmore. En esta, se repudió el Libro Blanco de 1939, pues “trata de limitar y, de hecho, de anular los derechos judíos a la inmigración y al asentamiento en Palestina [...] es cruel e insostenible en su negación de refugio para los judíos que huyen de la persecución nazi” (Conferencia Sionista Extraordinaria, 1942, citada en Russell y Samoilovich, 1980). Sus demandas conjuntaron el considerando del derecho histórico con el del imperativo moral. El maximalismo de este programa se manifestaba en las exigencias de que la inmigración judía a Palestina fuese ilimitada, que su control quedase en manos de la Agencia Judía que, a su vez, debería tener la autoridad necesaria para construir el país y desarrollar sus tierras desocupadas y, finalmente, que Palestina fuese establecida como un *Jewish Commonwealth*, integrado a la estructura del nuevo orden democrático.

La formulación de este programa fue resultado inmediato de las noticias del exterminio de los judíos en Europa, bajo el supuesto de que al finalizar la guerra habría millones de refugiados necesitados de asilo. Para el liderazgo sionista, al finalizar la guerra, Palestina debería dar cabida a cinco millones de refugiados del nazismo, por lo que el Programa de Biltmore fue interpretado como la única plataforma política viable para el movimiento sionista.

En Palestina, la polémica entre los diferentes partidos fue ardua por el cambio radical que el programa implicaba en lo que concernía a la relación con la población árabe, ya que se abandonaba la exigencia de un acuerdo previo a una definición política y se consideraba que, por el contrario, sería el Estado como *fait accompli* el que conduciría a tal acuerdo. Su aceptación, en todo caso, estuvo estrechamente asociada a la necesidad de darles congruencia y unidad a las respuestas frente al Libro Blanco, por lo que los diferentes sectores vieron en él una plataforma básica a partir de la cual podían acceder a distintas opciones territoriales. La posibilidad de la paridad entre judíos y árabes fue el argumento más severo con el que fue cuestionado, pero, en todo caso, esta opción ya había sido abandonada por el liderazgo sionista mayoritario (Bauer, 1970). En noviembre de ese mismo año, la Organización Sionista Mundial adoptó el Programa de Biltmore como su programa oficial.

Figura 6
 Ejes cronológicos y problemáticos



Fuente: elaboración propia.

A la luz de los desarrollos en Europa, la convicción de la necesidad de un Estado era tan profunda que la posibilidad de una partición territorial fue ganando terreno. Esta opción volvió a acercar el diálogo con Gran Bretaña, aunque nuevamente sin solución alguna: la postura británica tendió a posponer todo arreglo político hasta la finalización de la guerra (Bauer, 1970), por lo que la posibilidad de que el Estado surgiera de un acuerdo con los británicos fue gradualmente sustituida por el enfrentamiento.

El deterioro de las relaciones con el poder mandatario obstaculizó las tareas de rescate del judaísmo europeo para garantizar el ingreso de refugiados a Palestina. Éstas se hacían aún más urgentes a medida que llegaban las noticias del Holocausto, acompañadas de la pasividad e indiferencia del mundo libre. Resulta pertinente señalar que si en 1938 la Conferencia de Evian, convocada por el presidente estadounidense Roosevelt para resolver el problema de los refugiados políticos de Europa, había manifestado con claridad que las puertas del mundo occidental estaban cerradas para la inmigración judía, la Conferencia de Bermuda de 1943 para ayuda a refugiados de los países invadidos por los nazis reforzó la sensación de abandono. En efecto, en ella Gran Bretaña accedió a que Estados Unidos no sometiera a discusión sus leyes restrictivas de inmigración, a cambio de que los estadounidenses aceptaran que no se modificara la política inmigratoria hacia Palestina estipulada en el Libro Blanco. La emigración judía, que habría sido el único recurso de supervivencia, se vio así cancelada.²⁹

²⁹ La Conferencia se abocó a resolver el problema que significaban los cerca de 350 000 refugiados judíos que habían

A su vez, nuevos elementos contribuyeron a hacer aún más difícil la expectativa de un Estado judío. La situación cambiante en el frente de batalla durante 1943 y la necesidad de definir con mayor precisión la situación en el Medio Oriente, así como las rivalidades con Francia, condujeron a Gran Bretaña a apoyar las demandas de unidad en el mundo árabe. La creación de la Liga de los Estados Árabes el 22 de marzo de 1945 llevó a que la problemática en la región dejara de estar sujeta a un arreglo bilateral e incorporara la intervención de los países árabes.³⁰ La opción de que un Estado judío formara parte de una Federación Árabe quedó, así, del todo excluida.

Con el fin de la guerra, la desaparición de los seis millones de judíos víctimas del Holocausto y la urgencia de dar un hogar a los sobrevivientes, el enfrentamiento con la potencia mandataria fue aún mayor y más violento. La aspiración a la soberanía política, como parte de un proyecto global de *aggiornamento*, se expresaba ahora, tras la manifestación extrema de la “sinrazón de la razón”, en los términos más reducidos de la búsqueda de un espacio para los sobrevivientes. De este modo, los procesos paralelos que acompañaron el desarrollo del sionismo —la lucha por una hegemonía en el mundo judío y la lucha por un acuerdo político en el ámbito internacional— encontrarían su punto de unión en la conexión orgánica entre la necesidad de ubicar a los judíos desplazados y de hacer de Palestina un espacio para ellos. Ciertamente, la aceptación de este nexo orgánico se daría gradualmente en el seno de los opositores judíos al sionismo, y su validez iría difundándose en el marco del ordenamiento político de posguerra.³¹

Estados Unidos reconoció la relación entre el problema de los judíos desplazados y la cuestión de Palestina al nombrar la Comisión de Investigación Angloamericana. El informe que dicha comisión publicó en abril de 1946 declaró que la hostilidad entre árabes y judíos imposibilitaba, por el momento, el establecimiento de un gobierno palestino independiente, por lo que recomendó mantener los términos del Mandato y aconsejó la entrada inmediata a Palestina de cien mil judíos. El presidente estadounidense de entonces, Harry S. Truman, apoyó esta recomendación, pero Gran Bretaña la condicionó al licenciamiento de las organizaciones paramilitares judías (Russell y Samoilovich, 1980). La búsqueda de una solución a ambos problemas continuó³² y el XXII Congreso Sionista, reunido en Basi-

huido del nazismo en Alemania y Austria. Con la representación de 32 naciones, al final resultó un fracaso: prácticamente todos los países asistentes se negaron a dar asilo a los judíos exiliados (Bokser Liwerant, 1993).

³⁰ La Liga de los Estados Árabes fue constituida entonces por Egipto, Irak, Arabia Saudita, Siria, Transjordania, Líbano y Yemen.

³¹ Éste fue, sin lugar a duda, el caso en Estados Unidos. Allí, el Comité Judío Americano que guardaba una postura no sionista y mantenía estrechos contactos con el Departamento de Estado, consideraba, todavía a principios de 1945, que Palestina no podría proporcionar la solución a la rehabilitación de los judíos al acabar la guerra. Gradualmente su postura fue cambiando hasta concluir en el reconocimiento del nexo entre ambas cuestiones (Kaufman, 1978; Bokser Liwerant, 1990, 2025).

³² En julio de 1946, una misión estadounidense se reunió con la comisión británica encargada del problema de Palestina para elaborar un proyecto de autonomía provisional conocido como el Plan Morrison-Grady. Éste pro-

lea, adoptó la propuesta presentada por Ben Gurión de dividir Palestina en dos Estados, uno judío y otro árabe.

Sería en un ambiente de tensión y violencia, rodeada de múltiples presiones encontradas, cuando Gran Bretaña anunciaría, en febrero de 1946, que transfería la cuestión del futuro gobierno de Palestina a las Naciones Unidas.

Concluía así un complejo proceso histórico que conduciría a la partición de Palestina y al establecimiento del Estado de Israel y se iniciaba un nuevo capítulo que conjuntó procesos de larga duración y coyunturas cambiantes. En la concatenación de las contradicciones inherentes a la modernidad, en la que la alteridad ha sido consustancial, la construcción, desarrollo y defensa de un Estado nacional judío han generado su propio referente de Otreidad, resultante de un nacionalismo que reivindica la misma tierra y la existencia soberana como foco de identidad: el árabe palestino. En su desarrollo, al carácter fundacional de las dimensiones étnicas, religiosas y nacionales, se sumarían no solo disputas en torno a fronteras y territorios, sino también reclamos de derechos y de memoria. En esta complejidad se entreteje el carácter político, tanto regional como internacional, de este proceso.

Finalmente, visto el sionismo en su desarrollo histórico y desde la perspectiva de la interacción entre necesidad e ideología, fue la primera, en su forma más abrupta, la que habría de acelerar una respuesta política a las demandas del movimiento. Desde esta óptica, el sionismo puede ser visto como resultado de una compleja dialéctica entre continuidad y cambio del judaísmo, que estaría representada de modo más dramático por el hecho de que, a pesar de haber surgido como una rebelión contra la normatividad del pasado, contra la ortodoxia tradicional y la propia vida en la diáspora, debió enfrentarse a la paradoja de quedar, después de la *Shoá*, como el continuador del judaísmo. La nueva sociedad que se estaba gestando en Palestina, así como la necesidad de dar refugio a los remanentes del otrora vital judaísmo europeo, conducirían a que el movimiento nacional judío adquiriera un carácter hegemónico en el mundo judío, como referente central de la identidad del judío y de lo judío. Una cruda paradoja acompañó este proceso. El sionismo se fue consolidando como un renacimiento que amalgamaba tradición (historia, memoria e identidad) con ruptura (rebelión contra la vida diaspórica de expulsiones, inquisiciones, *pogroms*, exclusiones, desplazamientos, falta de hogar nacional) y, en un gran contrasentido de la historia, la creación del Estado judío se vio inserta en los resabios de la destrucción. El diagnóstico sionista —la imposibilidad de la existencia judía en las condiciones prevalecientes de la diáspora— resultaba, entonces, insoportablemente certero.

Al menos dos intencionalidades diferentes convergieron en la búsqueda de la normalización judía: una general o universal, que aspiró a equiparar la condición a través de su

ponía una partición tripartita para Palestina: un sector árabe, otro judío y distritos bajo control británico (Russell y Samoilovich, 1980).

acceso a la igualdad cívica y otra colectiva y particularista que buscó la autodeterminación nacional sobre bases grupales. En el seno del proyecto sionista se desarrolló, desde sus inicios, una tensión permanente entre la aspiración a la normalización de la condición judía, lo que significaba insertarse en un modelo de desarrollo igual al de otros movimientos de liberación nacional, y el compromiso con una continuidad que imponía su carácter singular.

Postscriptum

La encrucijada histórica del sionismo se despliega en la tensión entre su visión emancipadora de la condición judía y las prácticas derivadas de esta, orientadas a realizarla en el marco de una nueva sociedad que debía construirse como un renacimiento nacional: una normalización de la estructura económica mediante el trabajo hebreo y el retorno a la naturaleza, así como una cultura y una lengua renovadas. Esta tensión debe ser ponderada a la luz de su época y contexto, evitando así leer los siglos pasados a través de lentes contemporáneas (Shafir, 1989). Los pioneros judíos que llegaron para establecer colonias no representaban la vanguardia de los imperios involucrados en la región, sino la población judía subalterna y marginada que buscaba un lugar donde vivir una vida colectiva libre en una nueva sociedad.

A pesar de las advertencias de voces críticas procedentes de posiciones opuestas al sionismo y del interior del movimiento sionista mismo sobre la existencia de la población en Palestina, y de los conflictos que se preveían, estos resultaron inevitables, ya que el sionismo estaba cada vez más condicionado por el deterioro global de la vida judía y la cada vez más urgente necesidad de abandonar Europa como opción de supervivencia.

El rechazo a la presencia judía y a la existencia del Estado de Israel por parte del mundo árabe ha impactado la identidad israelí, al tiempo que los regímenes autocráticos, así como la conflictualidad prevaleciente entre las minorías étnicas en la región, han dejado una secuela que pone en riesgo la potencialidad de una cultura de paz (Bokser Liwerant, 2009).

Junto a lo que se define como ceguera ante la cuestión palestina en términos de negación del Otro (Ossipow, 2005), han existido voces que han reivindicado un reconocimiento mutuo, sobre todo en círculos intelectuales sionistas en Palestina y en las organizaciones de izquierda. Un ejemplo paradigmático estuvo representado de manera ejemplar por la agrupación *Brith Shalom*, en la que, desde la década de 1920, militaron intelectuales de la talla de Martin Buber y Gershon Scholem, buscando establecer puentes de entendimiento con la población árabe. Los límites de estos esfuerzos encontraron su fin ante los estallidos de violencia de la Gran Revuelta árabe.

La crítica también ha estado presente en los así llamados Nuevos Historiadores del sionismo, que revisaron inicialmente la historia del sionismo y del Estado de Israel, teniendo

en cuenta documentos gubernamentales desclasificados, con el objetivo de descubrir acontecimientos que habrían sido minimizados o suprimidos por los historiadores sionistas, especialmente los relacionados con la *Naqba*. Inicialmente, se centraron en el papel de Israel en el éxodo palestino de 1948, pero también abordaron la falta de voluntad árabe para discutir la paz. Benny Morris tuvo una influencia decisiva. Avi Shlaim (2009) descalificó a los historiadores del sionismo como ideólogos, mientras que el sociólogo Baruch Kimmerling (2004) formuló su crítica radical de la empresa sionista como colonial.

Han aflorado análisis actuales del colonialismo de asentamiento, basados principalmente en la obra de Patrick Wolfe (1999), cuya distinción fundamental entre colonialismo y colonialismo de asentamiento radica en que el primero se basa en una lógica de explotación, mientras que el segundo se caracteriza por una lógica de eliminación. En esta aproximación, es evidente la falta de reconocimiento de la dimensión de renacimiento nacional y la normalización de la condición socioeconómica que acompañó a los colonos judíos en el afán de crear una nueva sociedad, o de una distinción analítica entre los procesos de continuidad y cambio que han acompañado a las comunidades en conflicto. La politización de esta argumentación ha estrechado los márgenes de un desarrollo dialógico, tanto conceptual como práctico. No podemos negar los méritos de la investigación poscolonial y decolonial, que aspiraba a ofrecer nuevas lecturas de un mundo con acceso radicalmente desigual a los beneficios de la humanidad. Sin embargo, a partir de su perspectiva global y de una recuperación incuestionable de un prejuicio histórico contra los judíos e Israel, voces como la de Gayatri Spivak (1990) califican a Israel como un Estado colonial y ven en Palestina solo un imperialismo territorial a la antigua usanza y terrorismo de Estado, al tiempo que muestran comprensión por los atentados suicidas, a los que atribuyen una aspiración emancipadora. Los teóricos poscoloniales se interesan por analizar cómo se crean y articulan las narrativas en el ámbito político y en el análisis conceptual académico. Su crítica se dirige a las teorías universalizadas occidentales que excluyen o no se aplican fuera del contexto europeo. En su reivindicación de los subalternos, los judíos e Israel han sido completamente rechazados.

Hoy, el Estado de Israel se enfrenta a dilemas cruciales derivados de la interacción entre la etnicidad, dos nacionalismos y las condiciones bélicas en la región, sin ignorar la dinámica cambiante de los movimientos políticos, sociales y culturales, así como los retos inesperados desde un ángulo político global. La sociedad israelí, frente a la diversidad del espectro ideológico y político, marcó un mosaico de opciones diferenciadas que han de alternarse en sucesivos gobiernos en los que las alianzas cambiantes han conducido a redefiniciones del binomio paz-seguridad. El carácter acumulativo de los vaivenes explica las alteraciones que han sufrido las propuestas y los actores que las abanderan.

Las expectativas y demandas de los grupos de colonos en los asentamientos han incorporado un entramado religioso-nacionalista que, aun como minoría, ha incrementado su impacto político en su rol gubernamental actual. Si mantenemos el trazo de nuestra mirada

más allá de la época en que hemos centrado nuestro análisis, las secuelas de la Guerra de los Seis Días y su vivencia como un milagro, reforzaron el vínculo del pueblo judío con la tierra, y el mundo ortodoxo renovó este nexo (Danzger, 1989). La conexión histórica milenaria con la tierra de Israel-Palestina se actualizaba. El sionismo religioso y los colonos se nutrieron de esta experiencia, lo que condujo al fortalecimiento de las creencias, y símbolos fundacionales bíblicos (Aran, 1991; Dieckhoff, 2003; Sagi y Schwartz, 2018; Hellinger, Hershkowitz y Susser, 2018). Ello se desarrollaría en una experiencia inesperada — la Ocupación.

Por otra parte, derivada y entrelazada con el cuerpo de estudios poscoloniales y decoloniales, la crítica radical del sionismo y del Estado de Israel ha conducido a una relectura del pasado en clave del colonialismo e imperialismo de dominación, de apropiación económica y destrucción de la gestión cultural. Centrada en la matriz del vínculo colonial entre el conocimiento y el poder, diluido y oscurecido bajo la epistemología occidental de la modernidad, el razonamiento argumentativo parte de los límites de la historia de la colonialidad, oculta dentro —o detrás— de la narrativa moderna. De este modo, el proyecto sionista se inserta en la experiencia de la expansión de Occidente y de la conformación de un sistema mundial hegemónico que definió sus periferias (Grosfoguel, 2009; Mignolo, 2009). Sitúan el proyecto sionista bajo la óptica de la colaboración de Israel con el imperialismo occidental. En última instancia, explicarían el antisemitismo y el antisionismo como reactivos: son una consecuencia de la cooperación entre el neoliberalismo occidental, el capitalismo y los judíos seculares. Para ello, un estereotipo antiguo y nuevo, esencial para los tropos negativos, es el de los judíos ricos y establecidos que colaboran con el orden mundial capitalista y colonial:

El judaísmo secular (*sic*) se unió a las prácticas económicas seculares euroamericanas (por ejemplo, el capitalismo imperial). La principal consecuencia de la complicidad entre los judíos seculares y las prácticas económicas y políticas euroamericanas fue la construcción del Estado de Israel, lo que Marc Ellis describe como «judíos de Constantino». El antisemitismo actual es consecuencia de la connivencia histórica entre el (neo)liberalismo occidental y el capitalismo secular, respaldado por el cristianismo, por un lado, y los «judíos de Constantino», por otro. (Mignolo, 2009: 87)

Centrado en Israel, el conflicto de Oriente Medio —supuestamente originado por la empresa sionista— se convierte en el punto focal del conflicto global entre el orden mundial neocolonial occidental y la resistencia subalterna del resto (Grosfoguel, 2009) y el Sur Global los excluye de su seno legítimo. un elemento central de las teorías decoloniales sobre la relación entre antisemitismo y racismo tiene sus raíces en el blanqueamiento de los colectivos judíos en comparación con otros grupos racializados. El judío, antes acusado de no ser blanco —y, por lo tanto, excluido del entorno antropológico-cultural normativo—, ahora es acusado por su blancura, lo que lo sitúa en contra del nuevo consenso norma-

tivo del Sur Global (Edthofer, 2015). Así, el “blanqueamiento” del judío, su equiparación con la dominación blanca y no su comprensión como minoría en busca de una solución a su condición de persecución y exterminio han diluido las fronteras históricas y analíticas. Los dramáticos acontecimientos del 7 de octubre y la guerra de Gaza, y la respuesta en clave de demonización del sionismo han afectado toda comprensión de los desarrollos, desafíos y dramas históricos de los pueblos de la región, del pueblo palestino y de la sociedad israelí. Así, el proyecto sionista e Israel se convirtieron tanto en la prueba de fuego como en la crítica definitiva de la modernidad. En esta lectura, el judío colectivo deja de ser concebido como el Otro del imaginario moderno y pasa a ser presentado como su origen.

Nota

Este artículo recupera y elabora nuevos planteamientos a partir de “El fin del Imperio Otomano en el mundo judío: una diáspora global y la configuración del aggiornamento nacional” en Martínez Assad Carlos (ed.) *La Caída del Imperio Otomano y la Creación de Medio Oriente*, SUCUMO, 2023.

Sobre la autora

JUDIT BOKSER MISSES-LIWERANT es directora y editora de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Es Profesora Emérita de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, adscrita al Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales. Es Investigadora Emérita del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus más recientes reconocimientos destacan el Premio a la Excelencia Académica 2025 de AMECIP y el Doctorado *Honoris Causa* de IAPAS. Entre sus publicaciones libros como autora y editora: *Léxico de la Política* (co-editora) (2000); *Las Ciencias Sociales, Universidad y Sociedad* (2003); *VVAA Le Printemps du Politique. Pour en finir avec le déclinisme* (2007); *El Conflicto en el Medio Oriente. Entre la Guerra y la Paz* (2006); *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in the Jewish World* (co-editora) (2008); *Identidad, Sociedad y Política* (co-editora) (2008); *Transnationalism* (co-editora) (2009); *Pensar la Globalización, la democracia y la diversidad* (coord.) (2009); *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios* (co-editora) (2011); *National and Transnational Paths of Latin American Jews: Modernity, Community, Society, and the State* (2025).

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Luis (1982) *Política y racionalidad administrativas*. Instituto Nacional de Administración Pública.
- Ha'am, Ahad (1942) *El sendero del retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*. Ed. Israel.
- Alberoni, Francesco (1984) *Movimiento e institución*. Editora Nacional.
- Aran, Gideon (1991) "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)" en Marty, Martin E. y R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalism Observed*. University of Chicago Press, pp. 265-344.
- Avineri, Shlomo (1981) *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*. Weidenfeld and Nicolson.
- Avineri, Shlomo (2014) *Herzl: Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*. W&N.
- Baczko, Bronislaw (1991) *Los imaginarios sociales. Memoria y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Bankier, David (1989) *El sionismo y la cuestión palestina: las percepciones de la confrontación*. Magnes Press.
- Baron, Salo Wittmayer (1960) "Newer Approaches to Jewish Emancipation" *Diógenes*, 8(29): 56-81.

- Bauer, Yehuda (1970) *From Diplomacy to Resistance. A History of Jewish Palestine, 1939-1945*. The Jewish Publication Society of America.
- Beck, Ulrich (2007) “La condition cosmopolite et le piège du nationalisme” en Wieviorka, Michel (ed.) *Les sciences sociales en mutation*. Éditions Sciences Humaines, pp. 223-236.
- Benbassa, Esther (1990) “Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century” *Studies in Zionism*, 11(2): 69-80.
- Berlin, Isaiah (1983) “La contra-Ilustración” en *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*. Fondo de Cultura Económica, pp. 59-84.
- Berman, Marshall (1982) *All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. Simon and Schuster.
- Bokser Liwerant, Judit (1990) “Zionism and Its Struggle with the Left in Mexico” (hebreo) en Avni, Haim y Gideon Shimoni (eds.) *El sionismo y sus opositores. La lucha por la hegemonía en el mundo judío*. Magnes Press, pp. 191-203.
- Bokser Liwerant, Judit (1993) “El movimiento sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina” en *Judaica Latinoamericana II*. The Hebrew University of Jerusalem/AMILAT, pp. 203-230.
- Bokser Liwerant, Judit (2003) “The Middle East: Between War and Peace” *Journal of American Studies in Turkey*, 17: 53-78.
- Bokser Liwerant, Judit (2006) “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad” en Meyer Foulkes, Benjamín (ed.) *Ateologías*. CNCYA/Fractal, pp. 93-126.
- Bokser Liwerant, Judit (2009) “El conflicto palestino-israelí. Recurrencias históricas; nuevos dilemas” en Pérez Gil, Manuel (comp.) *El Conflicto en Gaza e Israel 2008-2009. Una visión desde América Latina*. Senado de la República, pp. 95-124.
- Bokser Liwerant, Judit (2019) “Sinopias and Pentimenti: Conceptual Approaches and Changing Paths of Antisemitism in Latin America” en *The Third Annual Robert Wistrich Memorial Lecture*, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem.
- Bokser Liwerant, Judit (2021) “Antisemitism and Related Expressions of Prejudice in a Global World: A View from Latin America” en Lange, Armin; Mayerhofer, Kerstin; Porat, Dina y Lawrence Schiffman (eds.) *An End to Antisemitism?* De Gruyter.
- Bokser Liwerant, Judit (2025) *National and Transnational Paths of Latin American Jews. Modernity, Community, Society, and the State*. Brill.
- Borojov, Ber (1979) *Nacionalismo y lucha de clases*. Cuadernos de Pasado y Presente.
- Danzger, M. Herbert (1989) *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. Yale University Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.

- Dieckhoff, Alain (2003) *The Invention of a Nation. Zionist Thought and the Making of Modern Israel*. Hurst/Columbia University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1995) "The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications" *A Research Programme; Preliminary Draft*. The Hebrew University of Jerusalem.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2003) "Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities" en *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, vol. 2. Brill, pp. 925-936.
- Elazar, Daniel J. (1989) *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*. Wayne State University Press.
- Elon, Amos (1975) *Herzl*. Holt, Rinehart and Winston.
- Ettinger, Shmuel (1988) "Cambios ideológicos en la sociedad judía del siglo XIX" en Ben-Sasson, Haim Hillel (ed.) *Historia del pueblo judío*. Alianza Editorial, pp. 989-996.
- Fichte, Johann Gottlieb (1793) *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*.
- Frankel, Jonathan (1981) *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*. Cambridge University Press.
- Friedman, Isaiah (1986) "The System of Capitulations and Its Effects on Turco-Jewish Relations in Palestine" en Kushner, David (ed.) *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*. Brill.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gilbert, Martin (1998) *Atlas de la historia judía. 121 mapas comentados*. Milá Editor.
- Gillon, David Z. (1969) "The Antecedents of the Balfour Declaration" *Middle Eastern Studies*, 5(2): 131-150.
- Grosfoguel, Ramón (2009) "Human rights and anti-semitism after Gaza" *Universitas Humanística*, 68: 157-177.
- Halpern, Ben (1961) *The Idea of the Jewish State*. Harvard University Press.
- Hellinger, Moshe; Hershkowitz, Isaac y Bernard Susser (2018) *Religious Zionism and the Settlement Project. Ideology, Politics, and Civil Disobedience*. State University of New York Press.
- Hobsbawm, Eric (1971) *Las revoluciones burguesas*. Guadarrama.
- Hurewitz, J. C. (1972) *Diplomacy in the Near and Middle East*. Octagon Books.
- Kale, Basak (2014) "Transforming an Empire: The Ottoman Empire's Immigration and Settlement Policies in the Nineteenth and Twentieth Centuries" *Middle Eastern Studies*, 50(2): 252-271.
- Kaplan, Eran (2005) *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and Its Ideological Legacy*. University of Wisconsin Press.
- Karpat, Kemal H. (2002) "Jewish Population Movements in the Ottoman Empire, 1862-1914" en *Studies on Ottoman Social and Political History*. Brill.
- Katz, Jacob (1971) *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Schocken Books.

- Katz, Jacob (1980) *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*. Harvard University Press.
- Kaufman, Menahem (1978) "From Neutrality to Involvement: Zionists, Non-Zionists and the Struggle for a Jewish State, 1945" en Patai, Raphael (ed.) *The Herzl Year Book*, vol. 8. Herzl Press, pp. 263-283.
- Kedourie, Elie (1993) *Nationalism*. Blackwell.
- Kimmerling, Baruch (2004) "Benny Morris's Shocking Interview" *History News Network*, 27 de enero.
- Kolatt, Israel (1984) "Zionism and Messianism" en Baras, Zvi (ed.) *Messianism and Eschatology*. Zalman Shazar Center, pp. 419-432.
- Laqueur, Walter (1972) *A History of Zionism*. Schocken Books.
- Mandel, Neville J. (1974) "Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine, 1881-1908. Part I" *Middle Eastern Studies*, 10(3): 312-332.
- Margolis, Max Leopold y Alexander Marx (1945) *Historia del pueblo judío*. Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí.
- Margolis, Max Leopold y Alexander Marx (1969) *History of the Jewish People*. Atheneum.
- Marrus, Michael (1985) *The Unwanted. European Refugees in the Twentieth Century*. Oxford University Press.
- Meeker, Michael (2002) *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. University of California Press.
- Mignolo, Walter (2009) "Dispensable and bare lives Coloniality and the hidden political/economic agenda of Modernity" *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 7(2): 69-88.
- Nirenberg, David (2013) *Anti-Judaism. The Western Tradition*. W. W. Norton & Company.
- Nisbet, Robert (1980) *The History of the Idea of Progress*. Basic Books.
- Öke, Mim Kemal (1982) "The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908)" *International Journal of Middle East Studies*, 14(3): 329-341.
- Organización Sionista Mundial (1937) *Decisiones del Vigésimo Congreso Sionista y de la Quinta Reunión del Consejo de la Agencia Judía, Zurich, 1937*. Organización Sionista Mundial.
- Ossipow, William (2005) *Israël et l'autre*. Labor et Fides.
- Pawel, Ernst (1989) *The Labyrinth of Exile. A Life of Theodor Herzl*. HarperCollins.
- Poliakov, León (1984) *Historia del antisemitismo. El siglo de las Luces*. Muchnik Editores.
- Raffestin, Claude (2013) *Por una geografía del poder*. El Colegio de Michoacán.
- Rürup, Reinhard (1983) "La Emancipación judía y la sociedad burguesa" en Bankier, David (ed.) *La Emancipación judía: Antología de artículos en perspectiva histórica*. Publicaciones Monte Scopus.
- Russell, Roberto y Daniel Samoilovich (1980) *El conflicto árabe-israelí*. Editorial de Belgrano.

- Sagi, Avi y Dov Schwartz (2018) *Religious Zionism and the Six-Day War. From Realism to Messianism*. Routledge.
- Saracho, Federico J. (2019) *Sobre el espacio de la identidad. La fabricación de la nación y la geopolítica de su contradicción*. UNAM/Monosílabo.
- Segev, Tom (2015) "Zion's Ambivalence" en Hayes, Peter (ed.) *How Was It Possible? A Holocaust Reader*. University of Nebraska Press, pp. 775-788.
- Shafir, Gershon (1989) *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. University of California Press.
- Shankland, David (2003) "Book Review: A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity" *American Ethnologist*, 30(2).
- Shavit, Yaacov (1988) *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925-1948*. Routledge.
- Shaw, Stanford J. (1991) *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York University Press.
- Shaw, Stanford J. y Ezel Kural Shaw (1997) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge University Press.
- Sheffer, Gabriel (1980) *Resolution vs. management of the Middle East conflict: A reexamination of the confrontation between Moshe Sharett and David Ben-Gurion*. Magnes.
- Shimoni, Gideon (1995) *The Zionist Ideology*. Brandeis University Press/University Press of New England.
- Shimoni, Gideon y Robert S. Wistrich (eds.) (1999) *Theodor Herzl. Visionary of the Jewish State*. Herzl Press.
- Shlaim, Avi (2009) *Israel and Palestine. Reappraisals, Revisions, Refutations*. Verso Books.
- Smith, Anthony D. (1983) *Theories of Nationalism*. Duckworth.
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1996) "Chosen People" en Hutchinson, John y Anthony D. Smith (eds.) *Ethnicity*. Oxford University Press.
- Stein, Leonard (1961) *The Balfour Declaration*. Vallentine Mitchell.
- Sternhell, Zeev (1998) *The Founding Myths of Israel. Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Princeton University Press.
- Stern-Tauber, Selma (1983) "El judío en la transición del ghetto a la emancipación" en Bankier, David (ed.) *La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica*. Mount Scopus Publications.
- Syrkin, Marie (1961) *Nachman Syrkin, Socialist Zionist. A Biographical Memoir*. Herzl Press/Sharon Books.
- Syrkin, Nachman (1969) "El problema judío y el socialismo" en *El pensamiento nacional judío. Antología*. AMIA, pp. 180-193.
- Trietsch, Davis (1917) *Jüdische Emigration und Kolonisation*. Orient.
- Vital, David (1978) *The Origins of Zionism*. Am Oved.

- Vital, David (1987) *Zionism: The Crucial Phase*. Clarendon Press.
- Werblowsky, R. J. Zwi (1976) *Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World*. Athlone Press.
- Wolfe, Patrick (1999) *Settler Colonialism*. A&C Black.
- Wolin, Sheldon S. (1996) "The Liberal/Democratic Divide. On Rawls's Political Liberalism" *Political Theory*, 24(1): 97-119.

