



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA



EL NACIMIENTO DE LA IDEOLOGIA
SIONISTA: UNA RESPUESTA JUDIA
A LA MODERNIDAD

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN HISTORIA
P R E S E N T A
JUAN FELIPE POZO BLOCK

Asesor de Tesis: Lic. Esther Shabat Askenezzi

MEXICO, D. F.

1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi Madre... y solamente a ella.

INDICE

Introducción.....	V
-------------------	---

PRIMERA PARTE:

DE LA RELIGIOSIDAD TRADICIONAL

A LA SECULARIDAD MODERNA

I. El Judaísmo y la modernidad.....	1
II. Las rupturas externas de la continuidad judía....	29
III. Las rupturas internas de la continuidad judía...	68

SEGUNDA PARTE:

DE LA ACEPTACION FORMAL AL REPUDIO SOCIAL

IV. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación v.s. Nacionalismo Romántico.....	102
V. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación v.s. Antisemitismo.....	122
VI. El fracaso de la Emancipación a lo Judío: Integración v.s. Paneslavismo-antisemita.....	140

TERCERA PARTE:

DE LA CONCIENCIA NACIONAL

A LA CONCIENCIA NACIONALISTA

VII. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa occidental: La solidificación de la conciencia nacional.....	162
VIII. Los primeros brotes de una conciencia nacionalista: El Protosionismo.....	183

IX. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa oriental: Los movimientos nacionales judíos.....	213
---	------------

CUARTA PARTE:

DE LA CONCIENCIA NACIONAL

A LA CONCIENCIA POLITICA

X. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico: el Sionismo Oriental-Colonizador.....	225
XI. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico: el Sionismo Oriental-Espiritual.....	271
XII. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico: el Sionismo Occidental-Político.....	290
Citas y Notas.....	348
Bibliografía.....	375

INTRODUCCION

La presente investigación histórica es producto de un largo proceso que tuvo su génesis en el ya lejano 1977. Esa fecha marca el inicio de una experiencia personal que, a la postre, desembocaría en este trabajo: mi vivencia sionista. Mi estadía -primero como turista, posteriormente como activista- en el Estado de Israel marcó profundamente mi perfil vocacional, por no mencionar el psicológico. El convivir, departir y compartir realidades históricas ajenas a la propia, puede ser una experiencia muy gratificante o peligrosamente desgastante. Mi aventura sionista estuvo mucho más cerca de esto último; pretendo, ahora, rescatar lo primero.

Todo historiador, así lo considero, al seleccionar su tema, especialización o área de trabajo obedece, antes que nada, a motivos comprensiblemente subjetivos: desde un mero gusto, placer, interés o predilección por éste o aquél fenómeno histórico, hasta el involucramiento personal con el objeto de estudio. Este es mi caso. Quizás a diferencia de mis compañeros de estudio, el tópico histórico en el que debía trabajar, estaba ya en mí mente al entrar a la carrera. Esta me dio los instrumentos necesarios para cumplir con lo que considero, he considerado desde hace tiempo, un deber, mi deber, intelectual para conmigo mismo. Si mi experiencia sionista fue producto más de la pasión juvenil que de la reflexión adulta, sirva esta Tesis para reivindicar lo reflexivo por encima de lo pasional. Creo que ya es tiempo, mi tiempo.

Esta tesis es, por lo tanto, una respuesta personal a mi deve-

nir, a mi circunstancia, a mi propia aventura histórica. De aquí mi profundo interés en llevar a la concreción una tesis como la presente. Sin embargo, pecaría de cierto "narcisismo" histórico si tan sólo me limitase a satisfacer mis necesidades de identidad histórica. Lejos de ello, esta investigación debe servir, asimismo, como un vehículo de explicación histórica para todos aquellos interesados en temas de Historia Universal como el que nos ocupa. Así, al realizar esta Tesis sobre ciertos aspectos del tema del sionismo, lo hago con la intención deliberada de hacer de la génesis de este proceso, un fenómeno que resulte claro y comprensible para mí y, a través de este servidor, hacerlo claro y comprensible a los demás.

Los motivos que subyacen detrás de la intención de realizar el presente escrito se dividen, pues, en dos: uno subjetivo y el otro objetivo. Aquél, como compromiso íntimo; éste, como deber académico, como reto profesional. Esta última perspectiva está sustentada, a su vez, en tres "justificaciones": Si bien la génesis del sionismo -como ideología nacionalista- cumplió ya su centuria, la actualidad del proceso aún es relevante -y, con frecuencia, dolorosamente relevante- actuando como uno de los grandes puntos nodales -que, más bien, se asemejan al punto gordiano- del devenir histórico contemporáneo. Entender el proceso sionista, y, aún más, su concretización y actuación, es comprender, en buena parte, la intrincada problemática del Medio Oriente, asir ésta, es hacerse de un magnífico ejemplo histórico de lo que la bipolaridad de la Guerra Fría significó a tantos regímenes, sociedades, pueblos e individuos, como así también, los sorprendentes cambios que la Historia, en su últimamente frenética carrera hacia quién sabe dónde, nos ha presen-

VII

tado con lujo de incredulidad. Así pues, el estudio del sionismo puede fungir como un hilo conductor hacia la comprensión de ese universo histórico, tan atribuladamente conflictivo y laberíntico, que heredamos, que vivimos, que padecemos y que, desesperadamente, intentamos aprehenderlo.

El tema sionista es de importancia también a nivel meramente nacional pues amén de las repercusiones directas que la problemática del sionismo haya tenido en nuestro país (sólo recuérdense los problemas que la administración echeverrista tuvo con la comunidad judía mexicana al apoyar aquella la resolución 3379 de la ONU de 1975. En ella se igualaba al sionismo con formas del racismo como el apartheid sudafricano y con el imperialismo. Se condenaba a la ideología nacionalista judía de ejercer una política "cuyo objetivo es el de avasallar la dignidad humana" y concluía en forma categórica que el sionismo "...es una forma de racismo y de discriminación racial"), subsiste un grado enorme de ignorancia sobre el tema, aún entre los propios estudiantes de la carrera. El abordar temas ajenos a nuestra problemática nacional, y, más allá, continental, enriquecerá sin duda nuestro acervo cultural, nuestro bagaje histórico, nuestra percepción de la realidad mundial y, sobre todo, nos dará un marco de referencia para mejor ubicar el papel histórico de México en el concierto internacional contemporáneo. Qué bien que se prosigan produciendo investigaciones históricas acerca de nuestro propio devenir nacional -ello es lógico y, frecuentemente, laudable- pero qué mal que, en ocasiones, en aras de dichas investigaciones, se "provincialicen" las perspectivas y se tienda, no pocas veces, al desdén en lo que a realizaciones académicas sobre

VIII

Historia Universal se refiere. Un t3pico hist3rico como el caso que nos ocupa puede, debe, m3s bien, incrementar el conocimiento de nosotros, como seres hist3ricos universales, as3 como el de nuestras propias circunstancias hist3ricas dom3sticas. S3lo mediante la referencia universal-particular -o viceversa, dependiendo de la metodolog3a con la que se trabaje- podemos empezar a entender el lugar que, como protagonistas de la Historia, tenemos dentro de ella.

El tercer punto objetivo que justifica la elaboraci3n de una tesis de esta clase -al menos a nuestros ojos- est3 centrado en la desmitificaci3n hist3rica. En lo que respecta a la historia de M3xico se han elaborado trabajos varios, tanto a nivel historiogr3fico como a nivel docente, que han optado por sacrificar el brillo 3urico de nuestro pasado por una explicaci3n m3s humana, m3s real, quiz3s menos colorida, pero m3s hist3rica. Cada vez m3s, los profesionales de la Historia comprenden que lo inmaculadamente "bueno" o lo sat3nicamente "malo" en el estudio hist3rico resultan ser, la mayor3a de las veces, m3s producto de consideraciones partidarias y visc3rales que resultado de una honradez intelectual.

Sin descartar por completo el "juicio" en la Historia -pues tampoco creemos en una "asepsia" hist3rica-, coincidimos con aquellos historiadores que se van desprendiendo de las trampas que la llamada "Historia de Bronce" puede tender, y no ven ya m3s en la Historia un escenario de disputa maniquea. La Historia Universal tambi3n ha padecido tal concepci3n historiogr3fica. El sionismo, entre otros temas, ha sido abordado a trav3s de trabajos serios y honestos, desde luego, pero tambi3n ha conocido no pocas cantidades de inquina,

cerrazón mental y animadversión -ya sea religiosa o política- haciendo del orbe judaico, en variadas ocasiones, el "chico malo de la película". A pesar de que fui sionista activo en el pasado y seguir siéndolo, al menos a un nivel intelectual, en el presente, esta Tesis no pretende ni ensalzar ni, mucho menos, denostar el proceso sionista. No persigo que se le admire ni que se le condene. Tan sólo que se le entienda en su justa dimensión. Dar a conocer, lo más objetivamente posible, un proceso para muchos ignorado, y por ello en ocasiones vilipendiado, como lo es el sionismo para que, con ello, se coadyuve a comprender mejor una aspecto de nuestra civilización occidental, tal es, pues, uno de los objetivos que esta Tesis presenta para justificarse.

Tres son, así, las razones objetivas que sustentan la elaboración de esta Tesis: como objeto de estudio histórico que nos abre un más vasto panorama en la comprensión de la Historia Universal; como objeto de conocimiento que nos permite sacudirnos un poco de nuestros particularismos y, con ello, encontrar un mejor marco de referencia a nuestra propia realidad histórica y, por último, como objeto de dismitificación que nos impele a observar con más juicio crítico y una más apropiada actitud hacia los temas "negros" de la Historia, a fin de comprenderlos en vez de impugnarlos a ultranza y sin un cabal sentido del recto proceder en una honesta investigación histórica.

Si varios objetivos justifican la elaboración de un trabajo como el presentado, otros tantos estarán referidos al contenido teórico del mismo. Esta Tesis está estructurada de manera tal que intenta cumplir con dos objetivos: uno informativo y el otro formativo. El primero

funga como gran marco histórico del tema tratado; el segundo, como la hipótesis que hemos manejado acerca del nacimiento de la ideología sionista.

Quizás el más grande defecto de esta Tesis, entre los muchos que pudieran encontrarse, sea su amplitud. Considerando que esta investigación se mueve entre parámetros cronológicos bastante dilatados -desde finales del Judaísmo medieval en las postrimerías del siglo XVIII hasta el nacimiento de la ideología sionista en las últimas décadas del XIX- ello necesita una justificación. Siempre me sorprendió constatar en mi vida de estudiante universitario, que en ninguna parte de la currícula del plan de estudios del Colegio de Historia se aborde, a través de una materia específica, el universo histórico judío, ni que hablar, claro, sobre el sionismo. Nunca encontré el porqué de tal anomalía, siendo que la historia y cultura hebreas han jugado un papel trascendente en el devenir de la historia y cultura occidentales. Este hecho me ha impelido a ampliar demasiado el panorama histórico de esta investigación pues se pretende que la misma pueda fungir como base primaria para cualquiera que en un futuro se interese por este tema. Es decir, esta Tesis aspira a comenzar a llenar este "vacío" curricular aportando una visión general no tan sólo de la problemática sionista en particular, sino de un marco histórico judío decimonónico más general para lograr así la fundamentación de una base para facilitar el acceso a las cuestiones judías de todos aquellos que deseen iniciarse en ellas.

Así, la información que esta Tesis proporciona, tiene el doble objetivo de servir tanto de vehículo explicativo de nuestro objeto de estudio, así como también fungir, modestamente, como resumen sucinto del Judaísmo decimo-

nónico para que, a partir de los hechos que en este trabajo se mencionan, se allane el camino de los investigadores que sobre el tema sionista o cualquier otro que en esta Tesis se aborda, surjan.

En vista de que en nuestra Facultad no existe una sola tesis acerca de la problemática sionista del siglo XIX, considero que la amplitud de esta investigación, aunque muy general, bien puede beneficiar la labor académica e investigativa de mis compañeros y de mis futuros colegas.

Otro aspecto concerniente a la parte informativa resulta el hecho de constatar cuan fácil o difícil es elaborar, desde México, una tesis sobre Historia Universal; en este caso, sobre el la ideología sionista. La labor, si no fácil, es viable aunque, por desgracia con sus limitantes. El hecho de abordar temáticas ajenas al entorno nacional tiene sus bemoles. Uno de ellos son las fuentes de información. Esta Tesis está fundamentada exclusivamente en una investigación bibliográfica. El trabajo de archivo, si no imposible, se antoja extraordinariamente difícil, ya que el más grande centro documental que para asuntos sionistas existe está en Jerusalén. Esta imposibilidad de hacer un trabajo de archivo, nos llevó a recabar una bibliografía que, si no extensa, sí contiene los principales títulos que sobre el tema contienen las principales bibliotecas de la ciudad. No todas las obras pueden ser conseguidas en éstas. Algunas son francamente difíciles de obtener y sólo mediante las relaciones interpersonales logré tener acceso a ellas. Esta bibliografía incluye fuentes secundarias y algunas primarias -generalmente extractos de las obras de los protagonistas del sionis-

mo primario que en la presente Tesis se abordan- así como una cantidad respetable de artículos. Una otra dificultad para los que quisieran abordar temas como el nuestro es, claro está, el manejo indispensable y obligatorio de una o más lenguas extranjeras. Si bien se procuró basarse lo más posible en una bibliografía en español, los libros en otras lenguas resultaron, aunque pocos, de inigualable importancia para la investigación. Amén de nuestra lengua, el conocimiento y uso de otras se hizo indispensable para el buen logro de este trabajo. Hebreo, inglés y alemán, fueron las lenguas que, unas más que otras, fungieron como complemento para poder realizar esta investigación. Así, para la consecución de un proyecto como el presente, una bibliografía exclusivamente en castellano es insuficiente.

En cuanto a la parte formativa, la Tesis no pretende ser original. Ríos de tinta se han vertido sobre la historia del proceso sionista. Buena parte de la información que la tesis contiene está basada en fuentes de gran autoridad en la materia. Lo que se ha hecho es seleccionarla y adecuarla a nuestro propio discurso histórico. Ello me ha obligado a utilizar una serie de generalidades -a sabiendas que toda generalidad es, por fuerza, una distorsión de la realidad histórica- a fin de hacer de este discurso un vehículo más claro y explícito a fin de lograr una más cabal explicación de un proceso tan complicado como el sionista.

Sin embargo, aunque el marco histórico y el discurso en general pudieran resultar conocidos y, para los conocedores, hasta repetitivos, el giro que en esta Tesis se le ha dado al cómo y porqué del nacimiento de la ideología sionista, si no original, sí resul-

ta distinto a, por lo menos, todas las obras que al respecto fueron consultadas. Esta Tesis pretende demostrar de dónde y por qué se originó un pensamiento nacionalista judío, por un lado, y qué lugar ocupó dicho fenómeno en la experiencia histórica global del Judaísmo del siglo XIX, por el otro. La respuesta que esta investigación propone al respecto, si bien puede no contradecir necesariamente los argumentos que a la sazón se han vertido, sí resulta, así lo veo, una propuesta alterna y, por ende, expuesta a toda crítica y controversia. Para el efecto, el discurso de la presente Tesis se sustenta en términos que, a fin de facilitar la explicación, me he tomado la libertad de acuñar: "Ilustración incluyente", "Ilustración excluyente", "Emancipación a lo Gentil", "Emancipación a lo Judío" y "Cristianización del Judaísmo". Estas definiciones, que serán aclaradas a lo largo de la Tesis, sustentarán el peso principal de la hipótesis de trabajo.

Justo y perentorio es aclarar que lo sostenido en el presente trabajo de investigación no pretende, de ninguna manera, desdecir, contrariar o refutar postura alguna sobre el nacimiento del sionismo. Simplemente representa una versión de este proceso que conlleva ciertas conclusiones que deben ser, como toda obra histórica, pasto de la crítica. Ello equivale a decir que, desde luego, lo afirmado en mi hipótesis de trabajo como en las conclusiones que de ella se derivan -insertas éstas a lo largo del texto-, no constituyen un juicio final sobre el tema sino, más bien, un vehículo que pretende crear, amén de la información básica sobre el tema, un foro abierto para la discusión y, de ella, para el intercambio, la rectificación y, por qué no, la reforma de lo que esta Tesis

sostiene. Por ende, pues, la parte formativa persigue compartir, más que imponer, mis puntos de vista sobre este objeto de estudio, para con ello, recrear opiniones y, sobre todo, interés por un tema como el aquí abordado.

La metodología de esta Tesis no está sustentada estrictamente en alguna corriente historiográfica en específico. Si se pretende dominar una postura historiográfica como vehículo de transmisión cognoscitiva -si es que se identifica con alguna en particular- ello requiere de un respetable caudal de experiencia y conocimientos, cuestión aún difícil de obtener para un aspirante a historiador. Si bien la presente investigación intenta mostrar una visión de conjunto de la génesis del proceso sionista y, por ende, se han abordado aspectos tanto sociales (como el debilitamiento de los lazos comunitarios tradicionales judíos, el resquebrajamiento del liderazgo hebreo religioso, el impacto del antisemitismo en las sociedades israelitas de Europa, etc.) como políticos (las luchas hacia el interior de las comunidades judías por erigir un nuevo tipo de dirigencia comunal, las relaciones de los distintos sectores judíos para con las autoridades gentiles y sus políticas ante la cuestión judía, etc.), económicos (el impacto de las nuevas corrientes económicas -como el mercantilismo y la fisiocracia- en el papel económico tradicional del judío premoderno, la influencia de la miseria material de las masas hebreas en el desarrollo de una ideología nacional propia, la "productivización" del papel económico judío a través de su retorno al trabajo agrícola, etc.), y culturales (la transición de una cultura religiosa a una laica y sus repercusiones, la creatividad literaria secular, etc.), si bien todos estos

elementos, decíamos, están presentes a lo largo de esta investigación, no obstante, será el aspecto ideológico el que fungirá como una especie de hilo conductor de nuestro objeto de estudio -y por "ideología" hemos captado lo que Helmut Schoeck entiende por ella en su Diccionario de Sociología: "La ideología es el conjunto de opiniones (actitudes, prejuicios, ilusiones, etc.) de orientación política y social, comunes a un número bastante grande de personas (grupo, minoría, corporación profesional, clase, etc.) que viven dentro de una sociedad" Como tal, "La ideología es un aparato conceptual de caracteres fuertemente emocionales que pretende explicar y legitimar una realidad social determinada en interés de la colectividad".

La selección de lo ideológico como director principal de esta Tesis debe entenderse simplemente como una preferencia subjetiva por esta dimensión histórica y no como resultado de considerar al universo ideológico como la "batuta" de los procesos de la Historia. Si se ha de entender cabal y completamente a la Historia -si es que ello es posible- deben aprehenderse los mil y un matices que ella presenta. La ideología es tan sólo uno de ellos. El hecho de guiarnos por los aspectos ideológicos del proceso sionista no nos excusa para ignorar, de manera alguna, los demás factores históricos. De aquí que, aunque de manera somera, esta Tesis ha intentado referirse, como ya apuntamos, a cuestiones sociales, políticas, económicas y culturales, sirviendo todas ellas tanto como una "base material" que nos permite ubicar la acción de la ideología así como la afectación de los mencionados elementos en la estructuración y funcionamiento de lo ideológico.

Tomando en cuenta estas limitaciones, la estructura de esta Tesis está conformada de tal manera que se manejan dos perspectivas paralelas: lo general y lo particular; lo social y lo individual.

Partiendo de un gran marco general referente tanto a la historia europea como la judía, la Tesis se va desarrollando tratando de integrar ambas dimensiones. Así, fenómenos tales como el absolutismo, las revoluciones políticas y sociales, los procesos de ilustración, las políticas liberales, la reacción romántica, los desperfectos nacionales de la Europa decimonónica, etc. servirán como una especie de gran "telón de fondo" al drama histórico judío. Hemos de aclarar que el marco general europeo, este telón de fondo, de ninguna manera debe ser concebido como "secundario". Las referencias superficiales que puedan ser, acertadamente, notadas hacia aspectos del devenir europeo se deben, simplemente, a que el núcleo de esta investigación se halla centrado en la historia judía. Pero para entenderla es perentorio ubicarla en una dimensión histórica concreta, y esa dimensión la otorga, precisamente, el escenario histórico europeo. De este mismo, se trataron de indagar aquellos factores que, a nuestro juicio, fueron los más relevantes para coadyuvar a provocar aquellos procesos que llevaron al Judaísmo tradicional a convertirse en una cosmología moderna y, con ella, en una nacional. De aquí que cuando hablamos de "general" (el telón de fondo europeo) y "particular" (el drama judío) no estamos sosteniendo al primero como subordinado a la importancia del segundo, ni a éste último como el protagonista único de los procesos en los que participa, sino que consideramos a ambas dimensiones como recípro-

camente influyentes e influidas una con otra. Ambas dimensiones son imprescindibles para la explicación del proceso que en el presente trabajo se aborda.

Asimismo, los aspectos sociales, globalmente hablando, de una época nos enmarcan y determinan los pareceres y las acciones de los individuos -típicos hijos de su tiempo. Para entender la elaboración ideológica de los mismos es perentorio captar la época ante la cual reaccionaron. Este ir y venir de un marco social al campo individual y las respuestas de éste a aquél, serán, también, una característica que se ha pretendido lograr en esta Tesis. En cuanto a los individuos, se mencionan y abordan tan sólo aquellos que, dentro de una gran cantidad de protagonistas, hemos considerado como los más representativos de nuestro material de estudio.

En otro orden de cosas, debemos puntualizar que lo que esta Tesis ha pretendido es dilucidar la historia de un proceso, más que de los hechos en sí. Ello es otra razón que explica tanto las concesiones cronológicas groseramente amplias, así como la elaboración de unos antecedentes bastante dilatados. Si el sionismo, como proceso, puede ser entendido básicamente como la encarnación de las aspiraciones nacionalistas hebreas perfiladas a lograr una vida judía autónoma, independiente y soberana fuera de los marcos geográficos de Europa -en especial en Palestina-, dichas aspiraciones fueron -como se pretende demostrar- una reacción a las políticas de la modernidad para con los judíos en general y a sus procesos de emancipación en particular. De aquí que para entender el mencionado proceso, hemos tenido que inmiscuirnos en fenómenos que se dieron bastante antes del surgimiento de facto de la ideología sionista a finales del siglo XIX. De aquí que los antecedentes, a pe-

sar de su extensión, configuren, a nuestro juicio, un elemento básico para comprender un proceso tan largo y complejo como lo es el sionismo. Por ello los márgenes temporales de esta Tesis están sustentados en una larga duración cronológica. Lo que se ha emprendido en esta investigación es solamente el rastreo del inicio de tal temporalidad. Su crecimiento y madurez quedan ya fuera de los dilatados límites de la misma.

Es necesario advertir también que esta Tesis está armada merced a una selección de la información. El cúmulo del material investigado no es posible, ni en esta ni en ninguna otra investigación histórica, que pueda ser incluido en su totalidad. Es necesario siempre una depuración de la información recabada. Aquella se elaboró con la idea de armar un discurso lo más claro e informativo posible sin pretender llegar a un exagerado detallismo. Cabe decir lo mismo con respecto a las fuentes bibliográficas. La bibliografía de la Tesis no incluye todo el material que tuvo que ser consultado. Se optó por eliminar algunas obras cuyo contenido resultaba tendencioso -o muy pro o muy contra el proceso sionista- y poco útil para la elaboración de un discurso que pretende lograr un cierto grado de objetividad.

Buena parte de las citas textuales utilizadas provienen de fuentes en lenguas extranjeras. En muchos casos se tuvo que hacer una traducción libre; en otros, se compararon distintas versiones de una misma cita y cuando la versión española resultó ser más explícita, se optó por ella. Cuando ambos caminos no fueron viables -debido al desconocimiento de algún idioma y de la inexistencia o no disponibilidad de una versión castellana- se optó por mandar traducir el texto en cuestión.

En el caso del idioma hebreo, se han transcrito los nombres

y frases en dicha lengua según la grafía castellana y no internacional. Ello se hizo con el propósito tan sólo de obtener una mejor y más adecuada pronunciación del idioma bíblico, por lo que las palabras transcritas pueden diferir, en su grafía, de otras transcripciones.

Por último, el presente análisis del nacimiento del proceso sionista ha sido pautado por un ánimo de alcanzar, lo mejor posible, una objetividad tanto en la presentación de los hechos como en su interpretación. De aquí que la intención subyacente a este trabajo no es la de juzgar, glorificando o vituperando lo aquí expuesto, sino solamente, explicar.

Si los lectores encuentran en el material que esta Tesis aporta, un estímulo para la investigación, una fuente para la información o un campo fértil para la discusión, entonces, esta aventura intelectual habrá, satisfactoriamente, cumplido su destino.

"Al naharot Bavel,
sham yashavnu, gam bajinu,
ba-zajrenu et Tsion"

(Junto a los ríos de Babilonia,
allí nos sentábamos,
y aun llorábamos,
acordándonos de Sion)

SALMOS: 137

"La paloma blanca
tiene su nido,
El zorro su cueva,
La humanidad su patria,
Israel sólo el sepulcro"
L. BYRON.

"Du duldest, dass ich athme;
Das du rasest, dulce ich"

(Tú toleras que yo respire;
que tú te ensañes, lo tolero yo)
H. HEINE.

"¡Levántate, levántate,
sacude el polvo que te cubre;
rompe tus cadenas,
oh, cautiva Hija de Sión!"
SENTENCIA JUDIA.

PRIMERA PARTE

DE LA RELIGIOSIDAD TRADICIONAL

A LA SECULARIDAD MODERNA

I. El Judaísmo y la modernidad.

Para comprender el proceso histórico que dió nacimiento a la ideología sionista y su posterior conversión en un movimiento político social, debemos partir antes de algunas premisas básicas, mismas que nos darán las principales pautas para aprehender los cómo, los porqués y los qué de tan singular corriente de la historia judía.

Si queremos responder a la pregunta qué fue y significó el ideario sionista en su momento es menester que comprendamos antes qué fue y significó la modernidad para el pueblo hebreo, pues la irrupción de ésta en el devenir del Judaísmo fue de magnitud tan enorme que transformó modos de vida, costumbres, ideologías y, sobre todo, conciencias e inició con todo ello la creación -o más exactamente, la recreación- de todo ese conjunto de hombres, identidades, cosmologías, idiosincracias y destinos históricos comunes que constituyen al Judaísmo contemporáneo.

Si en historia es perentorio el periodizar los acontecimientos y procesos de la misma -a sabiendas que dicho método es artificial pero no por ello sin dejar de ser en extremo útil para la comprensión de la ciencia histórica- en historia judía pasa, desde luego, otro tanto, pero con la salvedad de que en ésta la periodización

resulta sumamente dispar, cronológicamente hablando, en relación con los procesos históricos generales europeos. Así, cuando hablamos de Edad Moderna judía no necesariamente nos estamos refiriendo al mismo periodo de tiempo que éste vocablo evoca comunmente, pues si la modernidad tiene su inicio según la historiografía tradicional a mediados del siglo XV (1453: caída de Constantinopla) o en las postrimerías del mismo (1492: descubrimiento de América), en el caso de la historia judía los procesos de modernidad son, en comparación, sumamente, casi exageradamente, tardíos.

La cuestión de cuando empieza la modernidad en el devenir del pueblo hebreo no es fácil de contestar porque no existe una única y concluyente respuesta. Amén del problema de relativización del término "modernidad" -que, como todo proceso histórico, no tiene una fecha de cumpleaños real sino, más bien, convencional, y tampoco su desarrollo e influencia en las sociedades humanas han sido parejos, paralelos y sincrónicos a lo largo de la historia- la historiografía judía presenta aún otra problemática: una doble periodización, con respecto a la historia general, por un lado, y respecto a su propia historia particular, por el otro.

En el primer caso debemos tener en cuenta el hecho de que la historia del Judaísmo europeo no está dissociada de los procesos generales del devenir del Viejo Continente. Los mismos procesos que afectaron la historia de Occidente afectaron asimismo al Judaísmo. La afirmación puede parecer muy obvia pero si tomamos en consideración que el Judaísmo vivió, se desarrolló y se condujo, durante toda la Edad Media, como un cuerpo segregado, ajeno y autónomo del resto de la sociedad cristiana de Europa, dicha situación pue-

de causar la impresión de que el mundo judío, merced a este estado de aislamiento, habría logrado desarrollar vivencias históricas tan propias que quedaran al margen de los procesos históricos de su contorno, y nada tan alejado de la realidad que ello.

La historia judía hay que ubicarla, primeramente, en un gran marco histórico general cuyos procesos intervienen íntimamente en los procesos particulares del orbe hebreo. Así, por ejemplo, si la Europa cristiana fue escindida por el conflicto ideológico que representó el desarrollo del pensamiento humanista del Renacimiento, lo mismo aconteció en el seno del Judaísmo; si se produjeron cismas religiosos entre la cristiandad, así también entre la judeidad; si Europa conoció una era de la Ilustración, la historia judía tuvo, a su vez, su Haskalá (hebr. ilustración); si la Europa revolucionaria de mediados del XIX propugnó por la emancipación social y política de todos sus ciudadanos, buena parte de los judíos europeos lucharían por los mismos ideales y si el nacionalismo afectó profundamente a la Europa decimonónica, lo mismo perturbó a la Casa de Israel.

A pesar, pues, de que la historia judía, por particular que haya sido, se encontró inmersa y afectada en y por la historia europea, su periodización, ella sí resultado de su singularidad propia, resulta distinta porque los fenómenos comunes que afectaron tanto a una como a otra no se dieron ni al mismo tiempo ni con el mismo significado. Tenemos que, por ejemplo, "...la vida judía -tal como lo afirma el historiador de la literatura hebrea, Simon Halkin- fue alcanzada por los ideales del humanismo trescientos años más tarde que el resto de Europa" (1).

La disparidad cronológica entre los mismos procesos que moldearon tanto a la historia europea como a la judía brota en buena parte de la reticencia del mundo judío tradicional por cambiar y transformarse en un mundo judío moderno, y ello equivale a renunciar al trascendentalismo religioso como único traductor de la realidad por un inmanentismo secular como árbitro de la conceptualización de la vida. Ciertamente el gran conflicto de la modernidad judía fue, de cierta manera, el mismo que Europa padeció en los albores del movimiento renacentista: la tensión entre el eclesiastismo (las formas de vida tradicionales, el elemento religioso como cosmología tradicional, el conservadurismo, la singularidad y el particularismo, la exclusión de la otredad, las continuidades), por un lado, y el humanismo (el cambio, el progreso, la secularización de los valores de vida, el universalismo, la racionalidad, la integración, las rupturas), por el otro. Este conflicto socioideológico fue extraordinariamente desgastante para la vida judía hasta el punto que puso en verdadero peligro la existencia misma de Judaísmo como el ente histórico que hasta entonces había sido.

En cuanto a la periodización de la modernidad aplicado a la historia particular del Judaísmo europeo las dificultades no se hacen, tampoco, esperar. Si hemos mencionado que la Epoca Moderna, por la propia inercia y características del Judaísmo medieval, entró ya tarde al bagaje histórico del mundo judío debemos agregar que aquella no ejerció su influencia de la misma manera ni con la misma intensidad entre las comunidades hebreas de Europa occidental y Europa oriental. De hecho, es a partir de la modernidad que el Judaísmo europeo se ha venido estudiando dividiéndolo en dos

sectores principales: el del oeste y el del este. La división no es gratuita pues las poblaciones israelitas tanto de una como de otra parte de Europa se desarrollaron de manera distinta simplemente debido a que la historia tanto del occidente europeo como la de su oriente, una vez iniciados los procesos de modernización, son diferentes, en ocasiones, hasta antagónicas.

Si hemos dejado dicho que la historia judía es parte integrante de la historia europea, no es de extrañar que los judíos occidentales hayan estado influidos por la manera de vivir, los modos de pensar y los estilos de actuar de la Europa moderna que los albergaba. Lo mismo vale para sus compatriotas euroorientales. Si, por ejemplo, después del Congreso de Viena de 1815, Europa empieza a escindirse en dos campos que con el tiempo se definirían como la Europa occidental: progresista, liberal, capitalista, industrializada, democrática y, jurídica y cívicamente hablando, igualitaria; y Europa oriental: conservadora, monárquica, déspota, reaccionaria, absolutista, con una economía semifeudal y profundamente injusta, social y legalmente hablando, si se dio tal división, decíamos, ello fue producido en buena parte porque los procesos de modernización no actuaron ni se efectuaron por igual en una y otra parte. El Judaísmo occidental se condujo y reaccionó consecuentemente con sus circunstancias y su marco de referencia conceptual que era la Europa modernizante. A su vez, el Judaísmo oriental también actuó en consecuencia con su derredor histórico que incluía, como su referencia europea, la reacción a los procesos de modernidad.

Comprender estos factores será esencial para, más tarde, entender las diferencias entre el proceso ideológico sionista occiden-

tal y el oriental nacidos ambos de las distintas interpretaciones que al fenómeno de la modernidad dieron las kehilot (pl. de kehilá, hebr. comunidad judía) del este y el oeste europeo.

Tomando en consideración las dificultades expuestas para periodizar lo moderno, tanto en la historia general como en la judía, y teniendo siempre en cuenta que este proceso lejos está de ser uniforme, ni en tiempo, ni en lugar, ni en concepción, tratemos de atisbar lo que la historiografía judía nos dice con respecto al inicio de la Edad Moderna en el Judaísmo.

Según Heinrich Tzvi Graetz (1817-1897) -para muchos el más grande historiador judío del siglo XIX- el nacimiento o inicio de la modernidad judía debe establecerse a partir de la emulación hebraica del movimiento ilustrado europeo de los siglos XVII y XVIII: la Haskalá. Es a partir del movimiento ilustrado judío que se suscitarán cambios drásticos en el seno del mundo judío de envergadura tal, que por ello, a partir de la versión judía de la Ilustración, se inaugura la Era Moderna para el Pueblo del Libro. Nos dice el historiógrafo:

El pueblo judío ha protagonizado hechos portentosos no sólo en otros tiempos, cuando los hombres estaban habituados a los milagros, sino también en la época de la fría lógica desprovista de todo acontecimiento milagroso...

Un hombre, que en cierta medida era el reflejo de la imagen de su pueblo, Moshé ben Menajem (2), jorobado de torpe andar, de conducta tímida, tartamudo y nada agraciado. Pero en ese cuerpo nacional de Israel, de aspecto externo tan lamentable, había un espíritu pensante... Bastó que se le mostrase a este pueblo la verdad en todo su esplendor haciéndole saber que esa verdad le pertenecía, pues de él había salido primeramente, para que abandonara de inmediato las futilidades y se volviera hacia la luz, y cuando su espíritu sanó, también

su cuerpo comenzó a restablecerse, su figura encorvada se enderezó y los rasgos desagradables se borraron de su rostro, y poco faltó para que el nombre de "judío" se transformara de epíteto insultante en título glorioso.

La juventud o el renacimiento que se vio entonces en el pueblo judío -y que se puede atribuir con toda justicia a la obra de Mendelssohn- tenía además de extraordinario, que su creador no había abrigado de ningún modo la intención de causar ese gran efecto... [Mendelssohn] ejerció una gran influencia sin saberlo y sin desearlo; sin proponérselo despertó las aptitudes dormidas en el seno de su pueblo y que sólo necesitaban un primer impulso para pasar del estado de fuerza potencial al de fuerza activa... (3).

Si tomamos en cuenta de que para Graetz la historia es una "historia de bronce" en el sentido de que los responsables del devenir histórico son los grandes hombres, entenderemos entonces el por qué, un solo hombre, Mendelssohn, encarnación humana de toda su época, es el responsable del movimiento de la Haskalá y éste, de la entrada del Judaísmo a la modernidad. Para todos aquellos que comparten el punto de vista graetziano, el Judaísmo europeo, más exactamente el Judaísmo eurooccidental, apenas entraba por las puertas del mundo moderno recién en la mitad del siglo XVIII, efectivamente tres siglos después de la clásica periodización histórica que coloca el nacimiento de la modernidad en la segunda mitad del siglo XV.

El punto de vista de Graetz no es ya tan popular como en su tiempo. Otro de los pilares clásicos de la historiografía hebrea, Simón Dubnow (1860-1941), discrepa de su colega por dos cuestiones. Si Graetz veía en un fenómeno intrínseco al Judaísmo, como lo fue la Haskalá, la principal causa del inicio de la modernización del Judaísmo y, además, colocaba a ésta bajo el control de un solo hombre, para Dubnow, además del proceso interno de la ilustración ju-

día, existía un proceso externo a través de un vehículo de cambio socio-político que no era producto del esfuerzo individual sino el resultado de un proceso: la emancipación jurídica de los judíos que se suscitó en Francia a raíz de la revolución de 1789. Si bien Dubnow reconocía la validez del período mendelssohniano cuando afirmaba que

La segunda parte del siglo XVIII fue para los judíos un período de transición de la vida antigua a otra nueva. En la sociedad culta de Europa occidental inició entonces un movimiento de ilustración que aspiraba a libertar el pensamiento humano de los prejuicios de la Edad Media (4),

agregaba, a su vez, el elemento externo: el cambio político con respecto a los judíos:

A fines del siglo XVIII se produjo una transformación que modificó el orden político en la vida de varias naciones europeas. La gran Revolución Francesa de 1789 anunció el comienzo de la "libertad, igualdad y fraternidad" para todos los pueblos y credos. Como consecuencia, quedó reconocida la igualdad civil de los judíos, quienes en el siglo XVIII volvieron a aparecer en Francia (5).

Así, completando la visión de Graetz, Dubnow hacía referencia al inicio de la Edad Moderna judía gracias a dos procesos: el interno (la Haskalá) y el externo (la emancipación jurídica). Ambos historiógrafos apuntaban, pues, al ámbito del siglo XVIII como la cuna cronológica de los procesos de modernización del universo israelita.

Ben Tzion Dinur (1884-), historiador contemporáneo a Dubnow, aporta una conceptualización muy diferente a la de sus citados colegas acerca de los inicios de la Edad Moderna en la historia judía, descartando de entrada tanto el proceso de la Haskalá como el de la emancipación de 1789 y propone adelantar aún más la fecha de la géne-

sis de la modernidad judía. Con la ventaja que pueda dar la perspectiva histórica, este historiador afirmaba en 1954 que:

Ultimamente ha ganado fuerza la opinión la cual correspondería adelantar en mucho la iniciación de nuestros "Tiempos Modernos". Las razones están claras. Aún admitiendo que la Ilustración y la Emancipación hayan sido fenómenos centrales de la vida judía en las últimas generaciones, sería con todo inexacto identificar el principio de la Ilustración como el comienzo de la actividad de Mendelssohn [como lo sostenía Graetz], y el principio de la Emancipación con la Revolución Francesa [como lo afirmaba Dubow] (6).

Para Dinur, pues, ni la Haskalá ni la Emancipación jurídica de los judíos franceses abrieron los portones de la Era Moderna a la historia judía, sino que, más bien, aquéllas tan sólo desarrollaron ciertas condiciones generadas anteriormente, condiciones que colocaron las semillas de donde saldrían los fenómenos modernizadores. Hechos como el fracaso del movimiento mesiánico sabetáista, la creación y ulterior desarrollo de la secta del jasidismo, las grandes migraciones judías de principios del siglo XVIII (como la de Rabí Yehudá He-jasid) y el papel socioeconómico de los "judíos de la corte", entre otros factores (7), inauguraron realmente los tiempos modernos judíos. Por ello, Dinur concluye que, a su entender:

Se debe adelantar el comienzo de los "Tiempos Modernos" en la historia judía hasta el comienzo del siglo XVIII... (8).

Apoyando de cierta manera las tesis de Dinur, el historiador del misticismo judío, Gershom Scholem (1897-), adelanta también el comienzo de la modernidad en la historia judía. Scholem ve en el movimiento mesiánico de Shabtai Tzvi el principio de grandes cambios en la estructura tradicional del mundo judío europeo.(9).

La resquebrajadura a nivel ideológico-religioso que el fracaso del falso mesianismo sabetaísta produjo entre las ingentes masas judías marca, para Scholem, la apertura de los cambios que llevarán al Judaísmo a marchar según la batuta de la modernidad. Tal hecho es colocado por Gerschom Scholem en la segunda mitad del siglo XVII.

Estudiosos del período como el profesor Shmuel Ettinger (1919-), aceptan la datación tan temprana de Scholem para los tiempos modernos judíos, aunque basados en otro tipo de consideraciones. Para Ettinger el fenómeno histórico que propició la transición entre los moldes medievales de vida y los moldes modernos es la aparición de la modalidad política del Estado absolutista europeo pues éste propugnó destruir precisamente la concepción corporativista de la sociedad medieval, centralizando el poder político, administrativo, económico, militar, etc., y excluyendo todo vestigio de autonomismo, abarcando con ello la autonomía judía y su tradición separatista. Así, nos comenta el profesor,

La imposición en los países de Europa, entre los siglos XVI y XVIII, de las tendencias centralistas y absolutistas, traería una transformación sustancial. Los gobernantes absolutistas ansiaban derribar las barreras corporativas que se interponían entre ellos y sus súbditos, e imponer procedimientos jurídicos y administrativos uniformes. En los siglos XVII y XVIII los juristas, principalmente en los Estados alemanes, presentaban argumentos en contra de las corporaciones en general y de la comunidad autónoma judía en particular (10).

Como vemos, el término "modernidad" tiene una elasticidad cronológica bastante amplia pudiendo partir, en el caso de la historia judía, desde finales del siglo XVII, mediados del XVIII o en las postrimerías de este mismo siglo. Ahora bien, ¿por qué esta discrepancia en la historiografía hebrea acerca del inicio de su moder-

nidad? Creemos que la respuesta debe contestarse basados en otra premisa la cual nos será de gran utilidad para posteriormente comprender las reacciones de la ideología sionista para con la realidad del momento de su nacimiento. Esta premisa se refiere al significado que para el Judaísmo en general tuvo su transición hacia los tiempos modernos.

Si cuestionáramos, sopesando los pros y los contras, la influencia de los grandes cambios producidos por la formación del mundo moderno en la corriente general de la historia de Occidente, podríamos concluir que tal influencia fue, a fin de cuentas, positiva. No se puede soslayar que la escala de valores que la modernidad antepuso a la escala de valores del mundo medieval, a pesar de los innumerables padecimientos sociales, económicos, políticos e ideológicos que tal transformación desató, resultó en una de las más grandes revoluciones materiales y culturales del devenir de nuestra civilización ya que, después de todo, gracias a estos cambios -desde la Revolución Industrial a la Revolución Científica- la época contemporánea es lo que es, con todos sus horrores y todas sus bellezas. Pocos pensarían que la formación de la modernidad -fenómeno que fue cuajándose a lo largo de por lo menos cerca de cuatro siglos, globalmente hablando- ~~hubiera~~ puesto en peligro la existencia misma del proceso histórico europeo, esto es, que ese conglomerado de civilizaciones, culturas, pueblos y naciones que configuran al sujeto histórico "Europa", pudiera haber perdido la conciencia de su identidad histórica. Si la modernidad transformó muchas formas de vida, también reforzó, con el tiempo, el carácter

y la conciencia histórica de todo el conglomerado humano que acompañaba entonces a Europa. Visto así, la modernidad resultó ser una "crisis creativa" pues a pesar de sus grandes rupturas, la civilización europea se solidificó y tomó una mejor conciencia de sí.

Sin embargo, lo anterior no puede ser aplicado totalmente a la historia judía, pues si hubo una etapa donde el Judaísmo corrió el peligro de dejar de ser fue precisamente en su enfrentamiento con las nuevas situaciones que la modernidad le presentó. El fenómeno modernizador actuó inversamente en el caso del Judaísmo pues mientras integraba, fortalecía y desarrollaba la identidad histórica de las naciones en formación, esa misma integración se tornó en desintegración para la mayoría de la Casa de Israel. La modernidad vino a poner en aprietos a la identidad histórico-nacional judía; la modernidad significó una abrupta, severa y casi permanente ruptura al interior del universo judío minando la tradicional continuidad del Judaísmo medieval, continuidad que, pese a todo, habíale conferido a cada judío el sentimiento de singularidad, de autonomía, de otredad y de pertenencia a su pueblo, a su historia, y a su identidad, a través del tiempo y la geografía.

Desde la pérdida de independencia política al ser destruido el Estado hebreo en 70 d.C., a manos de las legiones romanas y de las consiguientes deportaciones de su población hacia los cuatro confines de la Tierra, la vida nacional judía se vio impelida a vivir en el exilio, a subsistir en la galut (hebr. diáspora). No obstante la pérdida de la nacionalidad territorial-política, ello no desembocó en la pérdida de la nacionalidad histórica como cabría esperar. El Judaísmo continuó desarrollándose en un nivel

histórico-cultural con una vitalidad sorprendente basada en la continuidad de su identidad como pueblo, como cultura y como civilización a pesar de estar en todas partes sin ser de ninguna. Por paradójico que parezca, la vida del exilio, la vida diaspórica, no destruyó la conciencia nacional del Judaísmo, al contrario, la vivificó. En gran parte ello se debió a la propia actitud del mundo gentil, es decir, del no judío, para con los hebreos y de éstos para con aquellos.

El mundo cristiano medieval, por razones teológicas, no sólo no se abocó expresamente a la destrucción del "Pueblo del Libro", en cierta manera ayudó a perpetuarlo. Basada e Salmos 59:11 -"No los mates [a los judíos] para que mi pueblo [los cristianos] no olvide; dispérsalos con tu poder, y abátelos"- la Iglesia medieval vio la necesidad de mantener viva y presente la presencia del Judaísmo en su seno ya que éste configuraba la prueba histórica viviente del triunfo de la cruz.

Otro factor que salvaguardó la integridad histórica del Judaísmo, fue su peculiar vida autónoma en la galut, vida que, a pesar de la proscripción o, más bien, debido a ella, alentó el mundo eclesiástico católico. El Tercer Concilio de Letrán en 1179 había dado ya las primeras reglamentaciones para separar a los judíos en barrios de residencia especiales, que más tarde serían conocidos como ghettos (11). En 1215, durante el Cuarto Concilio, la proscripción fue ampliada al imponerse la diferenciación de atuendos para los judíos (12). La autonomía judía se impuso, pues, por las premisas propias del cristianismo medieval, por un lado, y por la misma con-

figuración social medieval, por el otro. En efecto, la sociedad corporativa del medievo tendía naturalmente a separar al Judaísmo del gran cuerpo que constituía la ecumene cristiana.

Si tomamos en cuenta que la sociedad cristiana medieval era concebida como el Cuerpo de Cristo (donde cada sector social tenía su función y lugar inamovibles) y el Judaísmo era visto como el gran deicida, es lógico figurarse el por qué de la proscripción. Así, se crearon, entre el Judaísmo y el cristianismo medievales, sociedades paralelas, que si bien podían convivir una al lado de la otra, no llegaban nunca a conjuntarse, a amalgamarse, sino que cada una de ellas conservó su identidad sacrosanta.

En estas sociedades perfectamente diferenciadas tenían que surgir discrepancias. La sociedad judía desarrolló una vida independiente en la cual se vivía en barrios separados, se vestía diferente, se hablaba otra lengua que la de sus vecinos y se ejercían profesiones que a ojos de los gentiles eran censurables. No hay que considerar a este separatismo una "terquedad" de la comunidad hebrea en permanecer siempre fieles a sí mismos como distintos a los demás, simplemente ésta se amoldó a las pautas y patrones vigentes en el mundo medieval.

Para la nación judía el significado del Galut o exilio fue, hasta cierto punto, contradictorio. Por una parte la terrible experiencia no dejaba de ser profundamente dolorosa y se la explicaba como merecido castigo divino por los pecados cometidos, castigos que, inclusive, había profetizado la reverenciada Torá (hebr. Pentateuco y por extensión la Biblia):

Y Jehová te esparcirá por todos los pueblos, desde un extremo de la tierra hasta el otro extremo; y allí ser-

virás a dioses ajenos que no conociste tú ni tus padres, al leño [el cristianismo] y a la piedra [el Islam] (13).

El sentimiento de abandono acompañó al de culpa y este binomio estructuró las condiciones del exilio hebreo en la diáspora. El medievalista judío H.H. Ben-Sasson (1914-1977) ha definido con gran claridad el significado que para el pueblo israelita tuvo la vida galútica:

Es la sensación que tiene la nación de estar inmersa en una situación político-social calamitosa; la percepción de haber sido arrancada de su lugar de pertenencia; la búsqueda de las razones de hallarse en tal estado y no el que le correspondería; la añoranza de una situación política pretérita vista como ideal, o por lo menos como altamente deseable (14).

A pesar de la dura prueba del exilio, el Judaísmo no tardó en hallar en él la manera de continuar, aunque de forma anormal, preservando su identidad histórica. Si por un lado sufría las penalidades del ostracismo, por el otro lo revistió de un significado positivo al comprender que sólo en la Galut el judío podría volver a vivir plenamente como tal, esto es, podría conducirse de acuerdo a los dictados de sus leyes y patrones de vida. De aquí que, como se ha afirmado, "La misión principal del judío en el Mundo Tradicional es el cumplimiento de los preceptos de la sagrada Torá" (15).

Además de ello, la esperanza del retorno a una vida nacional normal, se halló siempre presente en el ánimo de los exiliados. La diáspora no era un estado definitivo en el destino histórico del Judaísmo y ello era resultado del sentimiento y "...la convicción de los judíos de que su lugar natural está en Eretz Israel [Palestina], donde podrían residir 'delante del Eterno en Jerusalén', y a donde se verían trasladados en el futuro, cuando llegase el fin

del Galut" (16).

Así pues, ante la desgracia y la desesperación del exilio, el Judaísmo antepuso la pureza de la vida religiosa y la esperanza de la redención futura, redención que era, de acuerdo a los tiempos, de índole trascendentalista, de aquí que el comportamiento estrictamente religioso conllevara también una salvación religiosa. Lo importante a retener es que el Judaísmo, desde el inicio de su vida diaspórica, siempre consideró la posibilidad de retorno como un elemento integrante de su cosmología galútica.

En cuanto a la vida de proscrición de la nación hebrea en las sociedades gentiles europeas, si hemos visto que era auspiciada por ellas mismas, el propio mundo judío no sólo también la alentó sino que la legisló:

Desde un punto de vista teórico -nos comenta Yaacov Katz- seguía vigente el derecho talmúdico, basado en la diferencia entre la religión judía y las otras religiones; el propósito del derecho talmúdico consistía en erigir una barrera social -preventiva y segregativa en la medida de lo posible- entre la sociedad judía y sus vecinos gentiles (17).

La imagen que el judío de la diáspora tenía de la gentilidad que lo circundaba impulsó también la necesidad de autonomía de las comunidades judías con respecto a las sociedades cristianas, pues las mismas eran consideradas por el pueblo judío como un "...conjunto maléfico del que debía alejarse todo aquel [judío] que quería velar por su integridad" (18).

La exclusión de la Casa de Israel del Cuerpo de Cristo fue, como hemos visto, mutua y, para la primera, provechosa pues gracias a este relegamiento pudo seguir manteniendo una identidad histórica que, aún sin el sustento político-geográfico del territorio

perdido antaño, permaneció vital y palpitante y, más que todo, continua.

Si en algo podemos caracterizar al Judaísmo medieval es precisamente esta continuidad de sus valores de vida, de sus tradiciones religiosas, de sus herencias culturales, en fin, de su identidad como sujeto histórico basada en un pasado y un destino comunes, no obstante la dispersión.

Si hemos afirmado que la modernidad significó un giro radical en los modos tradicionales de vida de la nación israelita en Europa ello se debe a que la llegada de la nueva era rompió definitiva y paulatinamente esta continuidad de la identidad nacional-religiosa que tan encarecidamente había sido preservada dentro de los muros del ghetto. Los nuevos procesos históricos que transformarían todos los ámbitos de la vida de la cultura occidental, obligaron al Judaísmo, más por la misma fuerza de los acontecimientos que por propio deseo, a romper con la tradicional y, en cierto sentido, protectora continuidad de sus clásicos patrones de vida. La ruptura que la modernidad significó para la progenie de Abraham fue tan brutal que originó variadas y antagónicas reacciones de un mundo que por una parte se rehusaba a cambiar y, por la otra, debía, históricamente, hacerlo. Así, el Judaísmo, antaño unificado por su singularidad, vióse delante del desaffo de la pluralidad que los nuevos tiempos arrostraban tras de sí.

Mientras que para el universo cristiano europeo la modernidad fue sinónimo, en general, de progreso, para el orbe judaico significó una encrucijada existencial: progreso al precio de su extinción como identidad histórica o continuidad tradicional al precio del

repudio gentil. Si el Judaísmo quería subirse al carro de la modernidad (y, en verdad, más que querer, debía hacerlo) el coste de tal paso, como más adelante veremos, era la fragmentación de su identidad histórica tal y como había existido hasta entonces; si deseaba proseguir con su centenaria existencia tradicional -autónoma, separada del devenir histórico particular de cada pueblo que los albergaba, conservando su singularidad religiosa, cultural e histórica- tenía que continuar sufriendo el rechazo de sus vecinos aunado además a la hostilidad de las nuevas teorías políticas anticorporativistas.

Si bien el pueblo judío había sufrido ya rupturas tan graves a lo largo de su historia que habían puesto en peligro serio la existencia de su conciencia nacional (como en las épocas de la caída del Primero y Segundo Templos), la modernidad no sólo constituyó una ruptura más, quizás como nunca antes. La nación de Abraham, Isaac y Jacob estuvo a punto de dejar de serlo y de ser diluída, como tantos otros pueblos de la antigüedad, dentro de las corrientes de la historia universal.

No en vano la historiografía judía no se ha puesto de acuerdo acerca del inicio de la modernidad entre los judíos a tal punto que, como vimos, entre las posturas más conservadoras (Graetz-Dubnow) y las más radicales (Scholem-Ettinger) media casi un siglo de diferencia en la datación del principio de la Edad Moderna de la historia judía. Una de las razones de este desacuerdo se debe, tal vez, al hecho de que tampoco la historiografía hebrea es uniforme en cuanto al significado de la modernidad en el Judaísmo.

Para Graetz, por ejemplo, la transición de la Edad Media judía a la Moderna fue un proceso necesario y positivo. Graetz parte del estado de indefensión en que el pueblo judío vivía y considera al fenómeno de la Ilustración el gran parteaguas histórico judío que permitirá, al fin, poner en pie de igualdad a la estrella de David frente a la cruz:

...Un pueblo -dice Graetz- que era objeto de escarnio no sólo por parte de ignorantes y malvados, sino también, y con mayor saña aún, por gente ilustrada y de buena voluntad, y que incluso se despreciaba a sí mismo; un pueblo cuya dignidad anidaba en sus costumbres domésticas y en los recuerdos de su pasado [...]
[Un pueblo] que estaba lleno de amarga burla por sí mismo, de quien uno de sus dilectos hijos dijera, "mi pueblo fue tan alejado de la cultura que hay que abandonar toda esperanza de que rectifique su camino" (19), este pueblo supo con todo levantarse de su condición de inferioridad, alzándose con maravillosa rapidez... (20).

Si Dubnow colocaba el inicio de la modernidad judía a partir del proceso de Emancipación hebrea generado por la Revolución Francesa, ello se debió a que el historiador del Judaísmo oriental consideró a dicho fenómeno el gran punto de ruptura en la continuidad histórica del Judaísmo medieval, solo que, a diferencia de Graetz que calificó el punto de ruptura (la Ilustración) como positivo y sano para la experiencia histórica judía, Dubnow fue de la opinión adversa, a saber, el proceso de modernización se transformó en un hecho negativo pues las rupturas que éste introdujo pusieron en peligro la continuidad existencial de la nación judía como hasta entonces había sido pues, para Dunbow, la Emancipación conllevó irremediabilmente a la catastrófica aparición de la asimilación del judío a las culturas y naciones de su entorno perdiendo con tal decisión, paulatina e irremediabilmente, todo vestigio de su identidad histórica judía:

{El} gobierno interior [de los judíos en la Edad Media] -afirma Dubnow- les servía de sustituto de la soberanía estatal y de la ciudadanía. Esclavo abyecto fuera del ghetto, el judío era ciudadano libre dentro de él, en su zona de residencia, en su comunidad, en su reino espiritual...

El valor nacional y cultural de esta autonomía era muy alto: la autonomía unía y fortalecía a la nación rechazada, y al mismo tiempo le procuraba una cultura y una conducta, la educaba en un espíritu de disciplina y de autogobierno. El judío se reconocía miembro de un cuerpo nacional viviente; vivía inmerso en un medio social y espiritual ciertamente restringido, pero suyo, que proveía a todas sus necesidades...

Llegó después del siglo XVIII con su tempestad revolucionaria y su lema de "libertad, igualdad y fraternidad"... Bajo los rayos del sol de la inminente primavera colectiva, el hielo de la segregación, acumulado durante generaciones, se derretió. Fue entonces cuando sobrevino la crecida del deshielo y el diluvio de la "asimilación"... La integración a los pueblos se convirtió en fundamento de una nueva visión del mundo. Muchos creyeron que el Judaísmo como nación había muerto ya que sólo le quedaba asimilarse dentro de la humanidad o bien... entrar a formar parte de cuerpos nacionales extraños, sin conservar otra cosa que una proporción mayor o menor de tradiciones religiosas. El extremismo de la segregación [típico del Judaísmo medieval] trajo como secuela un extremismo de la asimilación [el gran peligro de la modernidad] (21).

Si Ben Tzion Dinur sostuvo una postura más extrema que las de los dos historiadores antes mencionados con respecto al inicio de la modernidad en el Judaísmo, ello fue debido también a su muy particular punto de vista acerca del significado del fenómeno moderno en el ánimo histórico de la existencia judía. Para este historiador, el balance de los tiempos modernos resulta ser, a la larga, francamente acertado pues creó, primero, y desarrolló, después, las condiciones necesarias para el surgimiento nacionalista judío en el siglo XIX. Para Dinur, el valor positivo de la modernidad radica en lo que él denominó el "movimiento de rebelión contra el exilio", el cual "...se expresa a través de diversos fenómenos que reflejan la voluntad de no continuar una vida de obediencia, sumi-

sión y acatamiento" La Era Moderna conoce una nueva actitud de los judíos para con su contorno pues "...se desarrolla una propensión de los judíos a defender firmemente sus derechos y no someterse a los caprichos del poder. Más aún: en el seno de la comunidad judía misma, en los estratos no asociados hasta entonces a la conducción, se observa una efervescencia social y una negativa a prorrogar el monopolio del liderazgo tradicional. Estos fenómenos pueden definirse como una rebelión contra el marco de la continuación de la vida en el exilio... Es ésta 'rebelión contra el exilio' la que a su vez da lugar a diversas expresiones para culminar con el surgimiento del moderno movimiento sionista" (22).

Así pues, historiográficamente hablando, la iniciación de la Era Moderna para el Judaísmo dependerá del balance que de ésta hagan sus historiógrafos. Pero, a pesar de las muchas opiniones, algunas similares y otras divergentes, que al respecto se han vertido, la mayoría de los historiadores judíos, tanto modernos como contemporáneos, están de acuerdo en que la modernidad significó una ruptura radical en la continuidad histórica tradicional del Judaísmo; para unos positiva, para otros peligrosamente destructiva.

Los desafíos que la modernidad puso delante del Judaísmo provocaron diversas tendencias ideológicas en su seno: la integrista (de donde se desprenderá el asimilacionismo); la tradicionalista (de donde provendrá el jasidismo y el mitnagdismo); la autonomista (de donde saldrá el nacionalismo diaspórico) y la nacionalista (productora del nacionalismo antidiaspórico o sionismo).

Cada una de las tendencias mencionadas lucharon , cada quien

a su manera, por contrarrestar o aprovechar, según el caso, los efectos de la modernización en la vida judía. Sus cuestionamientos, reacciones, posturas y soluciones al dilema judío en la Edad Moderna, fungirán como los antecedentes del nacimiento de la ideología sionista.

Por último, debemos hacer hincapié en una premisa más. Al hablar del Judaísmo hemos utilizado sustantivos tales como "pueblo", "comunidad", "cultura", "civilización", "nación" y, sobre todo, "identidad histórica". A muchos sonará extraño, pero el hecho es que el Judaísmo es todo ello, porque éste nunca se ha visto a sí mismo como una religión, sino como un cuerpo nacional en pleno. Si no se entiende el carácter intrínsecamente nacional del Judaísmo, no se entenderá, entonces, el proceso ideológico sionista.

La nacionalidad del Judaísmo no estriba, ciertamente, en un continente físico, sino, más bien, en un continente histórico-cultural, es decir, en el íntimo sentimiento de compartir un pasado común, una cultura común, una religión común, unas leyes comunes, un idioma común (al menos religiosa y litúrgicamente hablando) y, en fin, una manera de abordar, enfrentar, entender y resolver la vida en común.

La percepción que del término "nación" tuvo el Judaísmo, específicamente en la Antigüedad y en la Edad Media, resulta, ciertamente, distinta a las modernas definiciones. Más que una nación propiamente dicha, con un territorio geográfico determinado y una independencia política definida, el Judaísmo edificó su particularidad nacional en el espacio más trascendente de su civilización.

Si el pueblo judío hubiese fincado su existencia en sus estructuras estatales-políticas tan sólo, hubiese padecido, seguramente, el mismo destino de tantos pueblos del remoto pasado: la desaparición. Si no pasó así, es porque la identidad de pertenencia a un mundo propio no sólo no se extravió con la pérdida física de tal mundo, sino que fue reforzada a través de una solidificación de su parte espiritual, y ello ocurrió precisamente en el exilio.

Mucha tinta se ha vertido para explicar el fenómeno de la continuidad de la identidad histórica del pueblo judío después de perdida su identidad política. Una de las explicaciones se enfoca al elemento religioso del Judaísmo. Por lo general la gente entiende al Judaísmo tan sólo como una manifestación religiosa. Efectivamente lo es, pero no se constriñe a eso. Entendemos que la raíz para comprender lo nacional en el Judaísmo es, precisamente, su elemento religioso. Ello se comprenderá mejor si tomamos en cuenta que para los israelitas lo nacional era lo religioso y, lo religioso, lo nacional. Para la civilización judía de la antigüedad, como para la mayoría de los pueblos de su tiempo, la religión era la batuta directriz de toda la vida en sus numerosos aspectos, desde el político al económico, desde el social al cultural. Las leyes religiosas judías eran, al mismo tiempo, las leyes constitucionales políticas; los modos religiosos de conducta, las actitudes cívicas a seguir y las metas sociales de la justicia religiosa, los programas de equidad de una justicia social a alcanzar. Bien podríamos definir al Judaísmo de entonces como una Nación-Religiosa o como una Religión-Nacional. Si bien la misma definición puede ser aplicada a tantos otros pueblos, el elemento religioso del

Judaísmo adquirió notoriedad y, muy especialmente, singularidad por el desarrollo de la cosmovisión monoteísta y la ética profética universalista. Si el Judaísmo preservó su continuidad histórica se debió, quizás, a estos dos elementos que lograron, entre otras cosas, fincar una identidad histórica-cultural más allá de la esfera de lo político-geográfico: en la esfera de lo espiritual.

Así, una vez perdido el elemento estatal de la civilización judía, quedó como único elemento aglutinador de la conciencia histórica el fenómeno religioso que, dicho sea de paso, no se restringió a una mera liturgia, sino que fungió como la fuente legal, judicial, moral, cívica y espiritual del Judaísmo galático. Si los romanos lograron destruir a la nación política-religiosa del Judaísmo, los judíos diaspóricos lograron mantener con sorprendente vitalidad su nación-religiosa-espiritual a través de la historia prácticamente hasta el día de hoy.

Cuando nos referimos, pues, al Judaísmo, debe, por lo tanto, entenderse que estamos hablando no de una manifestación religiosa meramente, sino de toda la experiencia histórica de una nación palpitante y dinámica, de, en otras palabras, "...un amplio conjunto de personas, conscientes de una comunidad de sentimientos, experiencias o condiciones que las hacen sentirse un pueblo distinto" (23). De aquí que escribamos el término "Judaísmo" así, con mayúscula.

Efectivamente, la singularidad de la condición judía sería entendida, tanto por los judíos mismos como por el mundo gentil también, como una característica inherente al Judaísmo, misma que

crearía un sentimiento de exclusividad entre los primeros y otro de enajenamiento en el segundo con respecto a aquellos.

Si bien la historiografía judía tuvo sus interpretaciones varias acerca del sentido de lo nacional en el Judaísmo, toda ella coincidía en su especificidad, en el hecho de ser y sentirse distintos a los demás, de compartir experiencias propias ajenas a las del resto y de poseer una conciencia ontológica, producto de una íntima identidad común, desemejante del contorno en el que, por vicisitudes históricas, vivían.

Este elemento de singularidad fue captado por los historiadores judíos desde hace tiempo. Graetz y Dubnow, por ejemplo, tan distintos historiográficamente hablando (en ciertos aspectos hasta antagónicos) llegaron a la misma conclusión en cuanto al sentimiento nacional común. Ismar Elbogen (1874-1943) comentó acerca del concepto de la historia judía de Graetz:

Este [Graetz] subrayó el carácter nacional de la historia judía [y]... sorprendió a sus contemporáneos al especificar que la historia de la diáspora judía tiene carácter nacional, que no es solamente una historia de sabios y de rabinos, sino algo más: la historia de todo un pueblo... (24).

Para Dubnow, la nacionalidad política del Judaísmo, gracias a la terrible experiencia del exilio, habíase convertido en una nacionalidad espiritual, sin que por ello se hubiese sacrificado en lo más mínimo el elemento identificativo que unía al mismo destino histórico a todos los judíos de la dispersión:

La fuente de la vitalidad de la nación judía reside en que, tras de haber pasado por los niveles de la nacionalidad étnica, la cultura primitiva y la territorialidad política, logró estabilizarse y fortificarse en el nivel superior, el espiritual o cultural-histórico, pudo cris-

talizar como nación espiritual, cuya savia existencial se nutre de una "voluntad de vivir" natural o racional. Y todo eso se debe simplemente a que en el sistema de las fuerzas que constituyen la nacionalidad judía, el conjunto de los elementos independientes de un territorio superó a los de los dependientes... La nación, carente de fronteras geográficas, delimita para sí misma, en todos los países de la dispersión, áreas sociales-espirituales; en lugar de una autonomía política se da una autonomía social y cultural (25).

El fenómeno de la singularidad del Judaísmo es visto por Ben Tzion Dinur como reflejo de una trayectoria histórica nacional:

La imagen peculiar y sumamente compleja de la diáspora judía en los Tiempos Modernos enturbia la transparencia del recorrido histórico de la nación en esta época. Una nación cuyos miembros dispersos están íntimamente comprometidos con todo el proceso del desarrollo de los pueblos y Estados dónde residen al mismo tiempo que viven su propia vida peculiar y que están también ligados por una unidad vital determinada, cuya existencia es sensible y concreta pese a no tener "ni cuerpo ni imagen de tal". Es una nación cuyo quehacer histórico no puede menos que transcurrir por vías específicas, por los causes que le son propios, determinados por la singularidad de su ser. Quien quiera captar la singularidad e integridad del recorrido histórico de esta nación deberá ante todo prestar atención a los cauces de su acontecer histórico (26).

El carácter nacional del pueblo judío fue también entendido como tal por el propio mundo gentil europeo. Es más, uno de los grandes obstáculos -que más adelante abordaremos- que la sociedad cristiana europea interpuso para admitir la plena emancipación de los hebreos fue, precisamente, el espíritu nacional judío que se negaba a renunciar a su singularidad e integridad íntimas, factores éstos que fueron considerados tanto por la gentilidad como por una parte de la judeidad en vías de modernización como desestabilizadores del progresismo de la nueva era.

Sostenemos pues, que la Edad Moderna representó un gran peligro para la existencia de la identidad judía porque a través de sus nuevos postulados racionalistas, seculares, sociales, económicos y políticos, ésta venía a resquebrajar la continuidad de la singularidad nacional judía que, desde el exilio, había sobrevivido alimentándose justamente de los fenómenos contrarios: el trascendentalismo (como patrón interpretativo de la realidad), el eclesiastismo (la autoridad religiosa como la única fuente verdadera), la segregación social (con respecto al mundo gentil), la economía diaspórica (fincada en el comercio y la buhonería) y la exclusión de derechos y participación política.

Las nuevas pautas de conducta desarrolladas por el período de la modernidad cuestionaron seriamente la validez de la tradicional forma de vida judía. Ello creó una tensión externa e interna. Externa al propiciar el mismo mundo gentil cambios urgentes en la nacionalidad del Judaísmo hasta el punto de desear su total asimilación mediante su desaparición como cuerpo nacional de una vez por todas. Internos al comprender el propio Judaísmo que tenía, por fuerza histórica, que amoldarse a esa modernidad que le exigía tan alto precio.

Podemos, entonces, haciendo un apretadísimo resumen del significado que la irrupción de la modernidad tuvo para el pueblo judío, afirmar que los cambios de la vida moderna pusieron en un fuerte conflicto dos corrientes principales en el seno del Judaísmo de entonces: el eclesiastismo que propugnaba por la manutención de la identidad judía diaspórica tradicional, y el humanismo que perseguía las rupturas de los viejos moldes de vida.

El Judaísmo se debatió entre una posibilidad y la otra, generando, a su vez, corrientes intermedias que intentaron lograr un equilibrio entre ambos extremos.

La ideología sionista nació como una de las respuestas posibles a la candente "cuestión judía" en la modernidad, respuesta que no transigió ni con continuidades absolutas ni con rupturas totales, sino con propuestas, para muchos exageradamente, modernas donde las rupturas mantienen una buena dosis de continuidad. dicha respuesta es la que aquí analizaremos.

II. Las rupturas externas de la continuidad judía.

Llamamos "rupturas externas" a todos aquellos fenómenos históricos que incidieron en el debilitamiento de los marcos tradicionales de la vida judía (lo que hemos denominado "continuidades") causando con ello el resquebrajamiento de los muros del ghetto y el consecuente enfrentamiento del Judaísmo con nuevas formas de vida social, política, económica y religiosa.

En este sentido podemos abordar un sinnúmero de procesos históricos comunes a la historia europea en general que, a su vez, afectaron profundamente la estructura medieval judía, como: la Ilustración, el Estado Absolutista, el mercantilismo, el Despotismo Ilustrado y los procesos de la llamada Emancipación, entre otros factores.

No pretenderemos hacer un concienzudo análisis de cada uno de los mencionados procesos, pues ello queda fuera de los límites de esta tesis; en cambio, sí deberemos abordar aquellos postulados principales que cada uno de estos fenómenos de la modernidad europea refirieron, directa o indirectamente, a la cuestión judía.

De antemano adelantemos que, coincidiendo con los puntos de vista historiográficos de Heinrich Graetz y Simon Dubnow, vemos en los procesos de la Ilustración europea y la Emancipación, las piedras angulares para comprender la crisis existencial que el derrumbamiento de los moldes tradicionales de vida del Judaísmo diaspórico europeo -causado éste por la introducción de los nuevos valores materiales e intelectuales de la Era Moderna- trajo consigo.

La actitud de rechazo del cristianismo europeo ante el judaísmo se fundamentaba, en la Edad Media, en el basamento religioso, por un lado (el crimen de deicidio y la no aceptación de la "verdad" revelada del cristianismo por parte del judaísmo, amén de otras consideraciones teológicas, habían vuelto tanto a una como a otra congregación, enemigos cuasiirreconciliables) y en la estructuración social, por el otro (la "sociedad corporativista" medieval veía en la separación y autonomía de sus miembros como un hecho, más que natural, divino y, por ende, intransformable. Con más razón si se refería al cuerpo del judaísmo pues éste ni siquiera era considerado parte del sacrosanto cuerpo de la ecumene cristiana. Por su lado, los judíos, por prescripciones legal-religiosas, tampoco veían necesidad alguna de integrarse a la sociedad cristiana. Así, pues, la Edad Media, conoció la exclusión voluntaria de ambos destinos históricos). La introducción de los valores modernos vendría a dar al traste tanto con un argumento como con el otro.

El desarrollo de nuevos valores sociales, incidirían fuertemente para que el mundo gentil (o cristiano) cambiara, poco a poco, la imagen, primero, y la actitud, después, que de los judíos, como individuos, y del judaísmo, como pueblo, se había tradicionalmente sostenido. Otro tanto pasaría con los hebreos.

Ciertamente -coincidiendo con el punto de vista historiográfico de Shmuel Ettinger- podemos rastrear el inicio de las rupturas en la continuidad judía, en el ascenso de una nueva forma política: el Estado absolutista centralizador. La moderna tendencia política se iba a dedicar a aniquilar dos de los aspectos que más relevancia habían tenido durante la vida medieval: lo religioso y lo social-

religioso.

Uno de los signos más notorios del cambio que la transición del mundo medieval al mundo moderno produjo, fue en el ámbito de la cosmología en general. Los procesos que el Humanismo había desencadenado produjeron que, con el paso del tiempo, la percepción trascendentalista del universo fuese trocada por una visión immanentista. Ello se vió reflejado, políticamente hablando, en el cambio de actitud con respecto a la noción de "Estado" y su relación con la Iglesia, por un lado, y los valores materiales entronizados por encima de los morales, por el otro. El universalismo inspirado por la grey cristiana dió paso al individualismo de los Estados-Nación apenas en formación. El sujeto del proceso histórico deja de serlo la ecumene religiosa y pasa la estafeta al Estado como el nuevo director de los destinos de sus súbditos. Los dos poderes, el temporal y el eterno, se ven, a la luz de la modernidad, escindidos y perfectamente delineados y delimitados. No se lucha ya por la gloria eclesiástica sino por la naciente fortuna nacional dando con ello inicio la edad del Estado como la gran fuerza motriz de la vida social en general.

El grito de batalla clerical : "por la gracia de Dios" se ve trastocado por la "razón de Estado" y la religión deja de ser la única intérprete de la realidad dando con ello fin a la tradicional fusión del báculo y la espada.

En cuanto a la corporativización social medieval, nos comenta el profesor Ettinger que:

Los gobernantes absolutistas ansiaban derribar las barreras corporativas que se interponían entre ellos y sus súb-

ditos, e imponer procedimientos jurídicos y administrativos uniformes. En los siglos XVII y XVIII los juristas, principalmente en los Estados alemanes, presentaban argumentos en contra de las corporaciones en general y de la comunidad autónoma judía en particular [pues] dadas las nuevas circunstancias, la existencia de la corporación judía constituía una anomalía que contradecía las mismas tendencias básicas del desarrollo político (1).

La secularización de la vida moderna amenazó desestabilizar el orden religioso del modus vivendi judío y la centralización política, la autonomía tradicional de las comunidades judías.

El Estado moderno, pues, tendía hacia la unificación de sus elementos plurales para constituirse él mismo en una gran singularidad que no estaba dispuesta a aceptar dentro de su seno la subsistencia autónoma de ninguna corporación (fuera cristiana o no) que pudiera cuestionar las nuevas directrices de centralización de la nueva forma de vida nacional. Ello afectaría, ciertamente, el fundamento separatista del pueblo judío.

Sin embargo, no caigamos en el error de creer que la actitud del Estado absolutista para con los judíos cambió de inmediato siglos de animadversión gentil. De hecho, desde sus inicios mismos, la nueva forma político-social mantuvo un doble estándar para con los judíos: si por un parte dirigió sus miras a la incorporación de éstos a las sociedades cristianas, por otra continuó manteniendo un buen número de trabas, prohibiciones y restricciones encaminadas a seguir manteniendo "fuera de la raya" a los hijos de Jacob (2). Ello es muy importante que se tenga presente, pues este comportamiento disparejo (producido en parte por la amalgama del cambio y la reacción) produjo que el camino de la emancipación judía -como veremos más adelante- y la actitud del movimiento de la Ilustración europea hacia los judíos estuvieran repletos de contradiccio-

nes y posturas encontradas.

Intimamente ligada a la "razón de Estado" y a la nueva conceptualización del bienestar nacional, la filosofía económica del mercantilismo también coadyuvó en el proceso de integración judía al mundo gentil. La moderna tendencia económica contribuyó a fortalecer el sentido y el poder del naciente Estado absolutista al colocar la actividad comercial en gran escala (esto es, a nivel de exportaciones) bajo la tutoría y dirección del Estado centralizado convirtiéndose éste en interventor activo de la vida económica también. Tanto la política como la economía se fueron perfilando hacia el interés nacional. Para lograr eso, el mercantilismo, entre otros medios, pugnaba, a fin de favorecer su propia actividad, por la tolerancia religiosa, efectivo medio para lograr un productivo y tranquilo espacio para la acción pecunaria.

El gran economista inglés, Sir William Petty (1623-1687) expresó muy bien este espíritu de tolerancia mercantilista cuando declaró que:

La existencia de personas que no comparten la religión del Estado constituye un aliciente para el comercio, en todos los países y bajo cualquier régimen. El comercio no es exclusividad de quienes comparten la religión del Estado sino, precisamente (...), debe ser extendido a aquellos cuya fe no es la oficial. (3).

Así pues, "...los factores determinantes de la orientación política mercantilista aspiraban a incorporar a los judíos dentro del espíritu de tolerancia general, y dicha tolerancia tenía, fundamentalmente, motivaciones comerciales" (4).

Emulando al sistema político, el sistema económico mercantilista mantuvo su tolerancia y apertura con ancha relatividad. Ello se vio reflejado en la actitud del mercantilismo para con la actividad

económica tradicional de los judíos europeos: el comercio interno o en pequeña escala. El mercantilismo tenía sus miras puestas en la actividad comercial pero en gran volumen, en el comercio exterior, en las jugosas exportaciones. Las actividades comerciales judías fueron anatimizadas ya desde épocas medievales; la modernidad mercantilista prosiguió la tradición (5).

Cuando más tarde otra de las escuelas económicas modernas, la fisiocracia, entró en escena, el repudio hacia la actividad ocupacional judía se recrudeció. Para los judíos era ciertamente difícil de comprender el que por un lado se les tolerase para que tuvieran manga ancha en su actuar económico, y por el otro se les criticara acremente sus medios de subsistencia, mismos que para ellos habían sido los únicos recursos legítimos para su subsistencia durante siglos.

Así, el mercantilismo puso en un verdadero aprieto filosófico y material al tradicional modo judío de ganarse el pan. Se produjo un choque de enfoques: mientras que para los judíos su actividad comercial en pequeño había sido la más viable y apropiada para subsistir, a ojos de la economía moderna no dejaba dicha actividad de ser una pérdida de energía, tiempo y, desde luego, dinero. Por su parte, las actividades comerciales en grande y, posteriormente, la labor agrícola y artesanal, tan ponderadas por las corrientes modernas, resultaban, en opinión de los judíos, francamente despreciables (6).

Vemos cómo la modalidad del centralismo político del régimen absolutista y la doctrina económica del mercantilismo se debatían, con respecto a los judíos, entre el Escila de una teoría progresis-

ta y novedosa (centralización del poder y la administración pública, integración y cohesión social, secularización de los valores, materialización del aspecto económico, etc.) y el Caribdis de una práctica tradicional (influencia de los antiguos patrones religiosos, rechazo a la otredad, prejuicios antijudíos e imágenes estereotipadas de los mismos). Este doble juego de la modernidad para con el Judaísmo -integración-rechazo- se convertiría en la piedra angular de la tensión entre la gentilidad y la judeidad.

Los cambios que se empezaban a perfilar en el mundo judío a causa de las nuevas formas políticas y económicas, a pesar de sus contradicciones, recibieron un fuerte impulso ideológico a través de la filosofía social del movimiento de la Ilustración europea.

La entronización de la Razón como intérprete única y valedera de la realidad histórica dió los primeros golpes mortales a la conceptualización teológica del mundo y el siglo de la "Revolución Científica" (XVII) vino a dar la puntilla al concepto de corporativismo medieval ensalzando, a su vez, el valor del individualismo. La ciencia se endiosó, el progreso se idolatró y la razón pasó a ser artículo de la más pura fe. Frente a la religión, el hombre, que antes fuera su súbdito incondicional, ahora, al creerse capaz de lograrlo todo merced a su razón, la desplazó como directora y juez de la vida. Lo ancestral y tradicional sólo lograron tener valor si éste era confirmado por la crítica de la razón. El pensamiento se libera de sus moldes doctrinales de tal manera que es la fe en la razón la que desplaza a la fe en la religión. La idea de una armonía universal allende este mundo y este tiempo se troca por

la posibilidad ingente de lograrla aquí y ahora, por el hombre y para el hombre. No en vano el lema de la Ilustración -en palabras de I.L. Gordon- fue:

!Despierta pueblo mío! ¿hasta cuándo dormirás?
La noche acabó, alumbra el sol.
Despierta, mira en derredor,
Conoce tu época y tu lugar (7).

Ahora bien, si la nueva ideología se nutría de postulados humanistas, tenía fe ciega en al poder del hombre y su destino y propondría hacia un universalismo humano mediante la igualdad fraterna del hombre, ¿qué actitud tomó ante la singularidad, la autonomía, la peculiaridad y el carácter histórico-nacional del judaísmo? ¿Fue capaz la razón de desembarazarse de los atávicos prejuicios de la religión? La respuesta no es fácil porque, como generalmente sucede con los procesos históricos, no existe una única contestación. Las reacciones de los ilustrados europeos ante la cuestión judía y su necesaria integración, o no, al mundo cristiano, fueron diversas. Sin embargo, creemos que las podríamos restringir a las dos tendencias que al tratar acerca del Estado absolutista mencionábamos: una incluyente y otra excluyente. La primera creía plenamente en la posibilidad de integrar al judío en la sociedad cristiana (luego abordaremos qué entendió la Ilustración por "integración"). La segunda, heredera directa de las predisposiciones atávicas de origen religioso medieval, no sólo dudaba acerca de tal posibilidad, sino que llegó completamente a negarla (8).

La Ilustración incluyente contó con filósofos de gran talla y trascendencia que invirtieron su poder intelectual en la defensa del mejoramiento de las condiciones de los judíos como un primer paso para su urgente incorporación, como ciudadanos plenos, a las

sociedades cristianas europeas.

Uno de los primeros adalides ilustrados cristianos que expresaron la necesidad de incorporar a los judíos al mundo gentil fue el inglés John Locke (1632-1704). En su Letter Concerning Toleration, el filósofo y economista declaraba:

No, si podemos decir abiertamente la verdad, en cuanto llegamos a las relaciones entre los seres humanos, nadie -ni pagano, ni mahometano ni judío- debe ser excluido del usufructo de los derechos civiles de la comunidad a causa de su religión... ¿Soportaremos acaso que un pagano comercie con nosotros y no sufriremos que entre nosotros rece y adore a Dios? Si les permitimos a los judíos que tengan casas y moren entre nosotros, ¿por qué no habremos de permitirles que tengan sinagogas?... Pero si esas cosas pueden otorgárseles a los judíos y a los paganos, a buen seguro que la condición de todo cristiano no deberá ser peor que la de aquellos otros en una comunidad cristiana (9).

Otro súbdito inglés, John Toland.(1670-1722), se acercaba a las ideas expuestas por Locke en el sentido de revestir a los judíos de una caracterización plenamente humana y natural, como todos los demás:

...los judíos... por su origen y por su desarrollo no pueden ser vistos sino bajo las circunstancias comunes a la naturaleza humana (10).

Toland, sin embargo y a diferencia de Locke, propugnaba por una naturalización de los judíos, esto es, la aceptación en Inglaterra de los judíos extranjeros, y no por la igualdad cívica de éstos frente a los súbditos reales de fe protestante (11).

A pesar de sus buenas intenciones, las propuestas de gente como Locke, Toland y otros, no tuvieron repercusiones serias. La cuestión judía sería elevada a la palestra de la atención europea a través de la ilustración germana por conducto de uno de sus más grandes exponentes: Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820).

La postura de Dohm con respecto al qué hacer con los judíos en un mundo que ya no estaba dispuesto a aceptar separatismos y

singularidades de ningún tipo, es un fiel reflejo de la complejidad de la actitud ilustrada para con el Judaísmo. Dohm, a raíz de la filosofía racional ilustrada, está absolutamente convencido de la imperiosa necesidad de mejorar la situación social, política y económica del judío europeo aunque, paralelamente a ello, seguía sintiendo el germano la tradicional inquina contra los valores y modo de ser nebreos, vieja herencia medieval.

A través de su obra capital -Über die bürgerliche Verbesserung der Juden- (Sobre el mejoramiento civil de los judíos) (1781), Dohm secularizó la cuestión judía eliminando todo rastro teológico de la explicación acerca del porqué del ser judío y aún fue más lejos al sostener la postura de que las desgracias, los vicios y el peculiar comportamiento de los judíos no eran su culpa sino que ésta recaía en los hombros de la propia sociedad cristiana. Como la opresión, la segregación y las lamentables condiciones de vida de los judíos eran producto de la irresponsabilidad del mundo cristiano, a ojos de Dohm era éste mismo el responsable, ahora, de mejorar el estado civil y social de pueblo tan vilipendiado:

Las diversas formas de escarnio y opresión de las cuales el judío es objeto, deben forzosamente rebajarlo y ahogar en su corazón todo sentimiento de dignidad. Al no quedarle casi ningún medio honesto de subsistencia, no tiene más recurso que echar mano del engaño y la astucia, a los cuales, de cualquier manera, lleva el comercio más que los otros ramos de actividad. ¿Por qué hay que sorprenderse de que el judío se considere obligado a cumplir con las leyes -esas leyes que apenas si le permiten un mezquino sustento- sólo cuando no pueda violarlas impunemente? ¿Cómo se le puede exigir obediencia voluntaria y amor al Estado que sólo lo tolera si es capaz de pagar tributos? ¿Qué tiene de sorprendente que odie al pueblo que no cesa de demostrarle con múltiples y palpables ejemplos su odio hacia él? ¿Cómo pretender que posea buenas cualidades si nadie las espera de él? ¿Cómo acusarlo de cometer delitos a los cuales se lo

obliga, cerrándole el camino hacia el sustento honesto y abrumándolo con tributos sin dejarle nada con que atender a la instrucción y educación moral de sus jóvenes?...

La acusación de que en la actualidad los judíos odian a los cristianos con ese mismo odio militante con el que algunos de sus antepasados crucificaron, hace mil ochocientos años, a Jesús, no me parece ninguna respuesta seria. Sólo en la época de la barbarie se podía condenar en Alemania o en Francia a los judíos por un pecado cometido hace tantos siglos en la costa asiática del Mediterráneo...

Dado que los gobiernos fueron siempre cristianos no podremos negar la acusación, si queremos juzgar con franqueza, de que la nuestra fue la contribución principal a la tendencia antisocial de ambas comunidades. Nosotros hemos sido siempre los gobernantes, y era nuestro deber inculcar en los judíos sentimientos humanos, mostrándonos humanos con ellos; a fin de curarlos de sus propios prejuicios, debimos en primer lugar desprendernos de los nuestros. Y si hasta ahora éstos impiden al judío ser un buen ciudadano y un individuo social, si alberga sentimientos de rechazo y odio hacia los cristianos, si no se considera obligado hacia ellos por las reglas de la honestidad, todo eso es obra nuestra... Nosotros somos los culpables de los delitos de los cuales los culpamos a ellos; y el deterioro moral en el cual se ha sumido ese desgraciado pueblo debido a una política errónea, no puede servir de base para justificar la continuación de esta política (12).

No puede negarse que las consideraciones de Dohm derrochaban el espíritu iluminista de la época, sin embargo, hay que hacer notar que el objetivo de Dohm era el de reformar, a través del mejoramiento cívico-social, a los judíos. En este aspecto, las propuestas iluministas diferían de las teológicas en el medio, no en la esencia. Para la cristiandad medieval el único remedio para incorporar a los judíos había sido la conversión religiosa; al secularizarse el sentido de la vida en los siglos del desarrollo del humanismo, la intención de cambiar al judío no se modificó en esencia, aunque sí en forma: la conversión fue desplazada por la integración y la igualdad ante la ley y la sociedad cristiana. El hecho

de no aceptar al judío tal cual fue un elemento común tanto al medioevo como a la modernidad. Si bien Dohm proyectaba sus esperanzas de reformar a los judíos éstas fueron proyectadas hacia un futuro (13), el judío contemporáneo a Dohm, no le inspiraba respeto ni admiración ninguno pues "...en lo referente al presente, Dohm aceptó el juicio prevalente de que los judíos eran un grupo políticamente incapacitado y moralmente degenerado" (14). Ciertamente, el objetivo de la obra de Dohm no había sido -como él mismo expusiera- ni un panegírico ni una defensa del Judaísmo de su tiempo (15).

A pesar de esta doble concepción del judío, Sobre el mejoramiento civil de los judíos se convirtió en la chispa inicial que encendería la larga y frenética disputa acerca de la cuestión judía: la viabilidad y conveniencia de integrar a los judíos a las sociedades gentiles donde radicaban o la imposibilidad e inconveniencia de tal proyecto. La Ilustración dió pautas lo bastante elásticas como para optar tanto por uno u otro camino, contribuyendo con ello al futuro "fracaso" del proceso de emancipación judía.

La segunda modalidad de la Ilustración respecto a su actitud hacia el Judaísmo en la modernidad -esa que hemos llamado Ilustración excluyente- también contó con un fortísimo respaldo filosófico que dudaba tanto de la posibilidad como de la utilidad de una posible integración judía a su medio ambiente gentil.

El desarrollo de la religión ilustrada -la religión natural que rechazaba los postulados de la religión revelada como el Judaísmo- de los llamados "deístas" venía a configurar un verdadero martillo que golpearía sin piedad dogmas, doctrinas y cánones ecle-

siásticos. En su desaforada y fanática contienda contra el poder clerical, los deístas atacaron al Judaísmo como la fuente del cristianismo corrompido. Atacando a la Sinagoga se atacaba a la Iglesia. A través de la crítica al Antiguo Testamento, se increpaba el valor del Nuevo como guía para la vida. La desenfrenada carrera por atacar las bases del otrora grandioso poder eclesiástico, hizo también al Judaísmo responsable de tanta superstición, fanatismo y corrupción morales. Voltaire (1694-1778), el célebre librepensador francés, no pudo desembarazarse del prejuicio antijudío medieval. Su famoso artículo sobre los judíos en su Diccionario Filosófico es un prístino ejemplo de la ignorancia y la intolerancia de la Ilustración excluyente:

Ninguna nación grande puede extraer sus leyes y creencias de las de un pueblo pequeño, desconocido y esclavizado... Afirmar que egipcios, persas y griegos tomaron sus conocimientos de los judíos sería lo mismo que decir que los romanos aprendieron las artesanías de los habitantes de la baja Bretaña... Su residencia en Babilonia y Alejandría, que permitió que algunos de ellos adquirieran sabiduría y conocimientos, no hizo más que adiestrar al pueblo en general en el arte de la usura... Constituyen, en resumen, un pueblo totalmente ignorante que durante muchos años combinó una despreciable mezquindad y la más repugnante superstición con un violento odio hacia todas aquellas naciones que los toleraron. No obstante no deberían ser quemados en la hoguera (16).

El barón de Holbach (1723-1789), contemporáneo de Voltaire, fue aún más radical que éste:

La repelente política del legislador judío -Moisés- erigió un muro de piedra entre su pueblo y todas las demás naciones. Siendo dóciles únicamente con sus sacerdotes, los judíos han pasado a convertirse en los enemigos de la raza humana... siempre han despreciado los más claros dictados de la moralidad y de la ley de las naciones... les ordenaban ser crueles, inhumanos, intolerantes, ladrones, traidores y prevaricadores. Acciones todas estas que consideran gratas a Dios. En pocas palabras, los judíos se han convertido en un pueblo de bandidos... son

conocidos por sus engaños y la deslealtad de sus tratos, pudiendo afirmarse que si poseyesen una mayor fortaleza reproducirían en muchos casos las tragedias que con tanta frecuencia ocurrían en su país... Si existen también entre ellos personas honestas y justas -lo cual es indudable- es debido a que éstas rechazan los principios de esa ley destinada claramente a crear perturbadores y malhechores (17).

No solamente en las esferas filosóficas cundió la tendencia de la Ilustración excluyente. En el campo político, uno de los más importantes funcionarios del emperador austríaco José II, E.T. von Körtum, al referirse a la actividad ocupacional de los judíos del imperio comenta:

El judío no devuelve a la sociedad de ciudadanos -a través de su comercio- el perjuicio que le ocasiona al abstenerse de los trabajos que requieren esfuerzo físico continuo o llevan a la producción de mercancías que antes no existían... El comercio judío no promueve un ciclo de libre cambio de mercancías; el judío da siempre menos de lo que recibe. Es como una ciénaga que traga buena parte del agua que pasa por ella y devuelve menos de la que recibe (18).

Buena parte del proceso de incorporación del Judaísmo a la modernidad estuvo pautada por el conflicto de intereses entre la Ilustración incluyente y la excluyente. Esta tensión se vería enormemente agudizada por el efecto negativo que en la emancipación judía jugarían otros dos factores un poco más tarde: el romanticismo nacionalista y el antisemitismo (19).

Si la Ilustración la consideramos como un factor externo que rompió la continuidad de la vida tradicional judía, se debe a que fue su tendencia incluyente la que fungió como política de Estado en la nueva visión político-social del heredero directo de la monarquía absolutista: el Despotismo Ilustrado.

Las ideas de progreso, humanismo y secularismo de la Ilustración configuraron un excelente respaldo ideológico al acendrado

centralismo del Estado absolutista. La razón del intelecto humano más el nuevo poder político configuraron la modalidad, aparentemente contradictoria en el término, de un absolutismo ilustrado. Sin embargo, entre ésta forma y su predecesora hubieron cambios de gran envergadura y significación. El soberano que se concebía como absoluto (además del poder que ejercía por estar absuelto él mismo de las leyes de su Estado) pasó a ser el "primer servidor del Estado" y la "razón de Estado" vino a estar supeditada, al menos en teoría, al bienestar general de los súbditos, al progreso del Estado como un todo -y no ya nada más al provecho de la cúpula dirigente- y al desarrollo material y moral de la ciudadanía en pleno.

Cuando Friedrich II von Hohenzollern, "el Grande" (1712-1786) redactó su famoso Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains (Ensayo sobre las formas de gobierno y sobre los deberes de los soberanos), no hizo más que expresar el nuevo papel del nuevo Estado despótico e ilustrado:

El soberano está unido con lazos indisolubles al cuerpo del Estado; consecuentemente él, por repercusión, es sensible a todos los males que afligen a sus súbditos; y el pueblo, de igual manera, sufre por los infortunios que afectan a su soberano. Hay solo un bien general, el del Estado. Si el monarca se torna incompetente, ya no podrá ayudar a sus súbditos. Si los infortunios lo obligan a contraer deudas, éstas deberán ser liquidadas por los pobres ciudadanos, y, en cambio, si los súbditos son numerosos, y si están oprimidos por la pobreza, el soberano perderá todos sus recursos. Estas son verdades indisputables, por lo que no hay necesidad de insistir en ellas. Nuevamente repito, el soberano representa al Estado; él y su pueblo constituyen un solo cuerpo, el cual no puede experimentar la felicidad a menos que impere la concordia (20).

El peso de las ideas humanistas y universalistas del Iluminismo aunado a las conveniencias políticas de la razón de Estado, convencieron a los gobiernos despótico-ilustrados que el camino a seguir con respecto a los judíos era, sin lugar a dudas, el que Dohm había propuesto: la integración de los hebreos para modernizar al Judaísmo. La otra tendencia ilustrada, la excluyente, no fue tomada en Europa occidental como el modelo a seguir pues sus postulados segregacionistas chocaban y, aún, contradecían la tendencia centralizadora de las novedosas formas políticas de entonces.

La integración de los judíos al Estado despótico ilustrado, se diferenció de la integración que el Estado absolutista había tenido en mente. Este perseguía, sobre todo, la incorporación judía merced a los beneficios económicos que ésta pudiera brindarle; los déspotas ilustrados, en cambio, se preocuparon efectivamente en cambiar y reformar el modo de vida judío, independientemente de los favores y gracias económicas de este pueblo (21).

La historiografía judía ha reproducido muchas veces como un ejemplo clásico de la actitud del Despotismo Ilustrado para con los judíos un documento que sigue siendo un verdadero vocero de su época: el Edicto de Tolerancia (1781) del emperador austriaco José II:

Desde la iniciación de nuestro gobierno nos hemos propuesto, como uno de nuestros más importantes objetivos, que todos nuestros súbditos, **sin diferencia de nación o religión**, una vez aceptados en nuestro Estado, disfruten de la riqueza pública que nosotros aspiramos a engrandecer a través de nuestros cuidados, que gocen de libertad de acuerdo a la ley y no encuentren dificultades en asegurar su existencia e incrementar su industria y la diligencia general por todos los medios honorables.

En vista de que las leyes que existen con respecto al

pueblo judío en los países bajo nuestro dominio en general y en Viena y en Baja Austria en particular, y lo que se dio en llamar los reglamentos para los judíos no condicen con esta nuestra benéfica intención, deseamos, por virtud de este Edicto, cambiarlas [las leyes] en la medida en que lo exige el cambio de la época y de las circunstancias.

[...] Siendo nuestro objetivo hacer del pueblo judío un pueblo más útil para nuestro Estado, especialmente a través del estímulo al estudio y a la educación entre los jóvenes y su encauzamiento hacia las ciencias, las artes y los oficios, permitimos y ordenamos...
(El subrayado es nuestro) (22).

A continuación se cita todo un articulado donde se especifican los derechos y obligaciones que el pueblo judío debe acatar. Entre éstos están el derecho a la educación gentil y a la superior; la libertad de ejercer cualquier oficio y profesión ("pero sin derechos de burgués o artesano, los cuales no les serán concedidos tampoco en el futuro"); el derecho de apertura de talleres y fábricas; el derecho de inversión y préstamo sobre bienes inmuebles (aunque sin el derecho de "poseerlos ellos mismos"); el derecho del ejercicio comercial en todas sus ramas, etc.

El Edicto fue muy determinante en prohibirle a los judíos uno de sus más fuertes vehículos de identidad: el idioma. Tanto el hebreo como el vernáculo judeo-alemán o idisch quedaban suprimidos y debían ser suplidos por la lengua nacional de uso corriente (23).

El Edicto, aparentemente favorable a los hebreos, causó una enérgica oposición de éstos y la ulterior revocación del documento en 1790 (24). ¿Por qué?

Tengamos presente que el Edicto no fue dictado con un espíritu filantropista sino por uno utilitarista. Para los modernos Estados ilustrados una de las reglas de oro fue la secularización de la vida en general y el aprovechamiento al máximo de todos los ele-

mentos humanos y materiales disponibles. El Edicto, basado en esto, fue totalmente insensible -y no podría, en honor a la verdad, haber sido de otro modo si quería cumplir las nuevas directrices ideológico-políticas de su momento- al sentir tradicional judío, es decir, su religiosidad y su conciencia nacional. Hay que volver a recordar que el concepto de "religión" no significaba para el judío una mera armazón de creencias, fe y liturgia. Religión era la vida misma con todas sus complejas relaciones sociales, económicas y, por qué no, políticas. La Ley Mosáica y las prescripciones talmúdicas eran tanto la autoridad religiosa como al mismo tiempo la autoridad civil. Atacar a la una era dañar a la otra pues el grueso del Judaísmo de entonces aún no concebía la moderna distinción entre lo sacro y lo profano. El judío promedio al vivir conforme a sus leyes santas, vivía también conforme a la ley terrena. De aquí que los esfuerzos modernizadores del Edicto fracasaran en una sociedad premoderna como lo era aún la judía. Aunado a ello, el Edicto, políticamente hablando, nunca dispuso la igualdad plena de los derechos cívicos para los judíos. Si bien el Edicto no tuvo el éxito que de él se esperaba, no obstante, fungió como ejemplo para las ulteriores leyes de emancipación judía poco más tarde.

Las tendencias a la incorporación de lo judío a lo gentil recibieron su impulso y postrera concretización a través de lo que se ha denominado como "período de la Emancipación" (1791-1917). La historia judía entiende por Emancipación "...el conjunto de los procesos de integración orgánica de los judíos en el sistema económico y social, cultural y político de los pueblos y Esta-

dos en cuyo seno residían" (25).

Si bien estos "procesos de integración" tuvieron sus inicios desde finales del XVII y países tales como la Gran Bretaña, a través de sus esfuerzos de naturalización de los judíos -cuyo mejor ejemplo es la Jewish Naturalization Act de 1753- (26), y Holanda- que ya desde el tempranísimo 1657 había reconocido a los judíos como súbditos de la república (aunque sin la plena igualdad cívica frente a los súbditos cristianos) (27)- el primer proceso emancipatorio total en Europa, esto es, el reconocimiento pleno de que el judío era un ciudadano con plena igualdad cívica y legal como cualquiera otro, fue durante la Francia revolucionaria de finales del XVIII.

La Revolución Francesa de 1789 cristalizó las tendencias de la incorporación judía al medio europeo mediante el trascendente Edicto de Emancipación de 1791.

No en vano, para Simon Dubnow, la gran ruptura en el judaísmo moderno cobró su enorme y trágica importancia a partir de la emancipación que Francia otorgó a sus judíos. Para el historiador del Judaísmo eurooriental, la periodización de la larga época de la Emancipación, no empezaba con los antecedentes de integración que hemos aquí repasado, sino con la realización ya del consecuente político francés. Así, lo que él denominó "Período de la Primera Emancipación" empezaba en 1791 y acababa en 1815; el "Período de la Reacción" de 1815 a 1848 y, finalmente un tercer período, el de la "Segunda Emancipación", 1848 en adelante (28).

Otros historiadores judíos han propuesto periodizaciones distintas a la de Dubnow (29). Lo importante a retener no es tanto la

periodización en sí -pues ésta es resultado de la visión subjetiva de cada historiador-, sino lo que ella significa. Se puede tener la impresión de que los procesos de emancipación de los judíos fueron, a partir del ejemplo francés, más o menos parejos en los distintos países por donde se iban aplicando. Nada más lejos de la realidad histórica. Precisamente las irregularidades, dificultades, luchas, intereses opuestos, avances y retrocesos fueron los que caracterizaron a la Emancipación de modo tal, que fue precisamente dicho proceso político-social el que haría que la existencia del Judaísmo vibrara en la cuerda floja.

Si hemos de definir al mencionado proceso con una palabra, utilizaríamos el vocablo "conflicto" pues ello mismo significó para los judíos con respecto al mundo gentil y con respecto a su propio mundo. El ejemplo más claro de esto fue ya la Revolución Francesa y su actitud para con los judíos.

Antes de entrar en detalles acerca de la emancipación judía francesa, quisiéramos introducir una conceptualización muy nuestra acerca de la periodización del fenómeno emancipatorio judío.

Sin desdeñar, desde luego, las distintas propuestas del cómo periodizar la Emancipación, nosotros vemos este proceso desde su perspectiva ideológica, más que cronológica o social. Hemos distinguido dos tipos principales de emancipación: aquella como la endió la sociedad gentil y aquella como la concibió la sociedad judía.

Distinguir la diferencia entre ambas nos capacitará para mejor comprender el porqué del agudísimo conflicto que la Emancipación suscitó. Hemos hablado ya de que la Ilustración perseguía el objetivo de integrar al judío al mundo moderno cristiano europeo. Ahora bien, ¿qué entendieron los ilustrados y los políticos por este

concepto? Si tenemos en cuenta que la integración debía estar acompañada de la reforma de la vida judía, comprenderemos que integración era sólo el inicio del proceso que, a la larga, era el fin postrero del Iluminismo con respecto al Judaísmo: la asimilación. Integrar para asimilar bien pudiera ser el lema ilustrado para resolver, secularmente, la cuestión judía (cosa que la religión no había podido en siglos de actividad conversora). El hacer desaparecer la identidad histórica -que hacía tan odiosamente singular al pueblo hebreo a ojos cristianos- del Judaísmo sólo podría lograrse quebrantando su peculiaridad al integrarlo plenamente a su alrededor para que, con el tiempo, el judío hablara la lengua nacional, fuese fiel solamente a la nación que lo cobijase, se comportara con los mismos modales que sus vecinos, mamara de la cultura general, compartiera la idiosincracia popular y, en fin, se uniera totalmente al destino histórico de los pueblos, Estados y naciones de la que otra había constituido la gran cristiandad europea.

La "Emancipación a lo Gentil" -como hemos llamado a tal proceso de integrar para asimilar- fue lo que las naciones europeas ofrecieron a los judíos -y aún así muchas de ellas con gran renuencia. Buena cantidad de judíos, muy en especial del Judaísmo germano, creyó ciegamente en dicha modalidad emancipatoria y se esforzaron bárbaramente por ser considerados franceses, alemanes, ingleses, etc., despreciando y, en algunos casos, hasta abjurando del pueblo de sus ancestros.

Los judíos, en concreto buena parte de los ilustrados, concibieron el término "integración" de manera distinta y, por ende, también distinta fue su apreciación de la Emancipación. En este caso, integración no fue pauta para la asimilación, sino para, pre-

cisamente eso, integrar. Se buscaba penetrar en la sociedad gentil, empaparse de sus valores, conquistar todos los derechos cívicos e igualarse plenamente con el ciudadano común y corriente. En todo ello concordaba con la Emancipación a lo Gentil, pero la Emancipación a lo Judío sostuvo un rasgo que en aquella era inaceptable: la singularidad histórica hebrea. La asimilación no estaba dentro de los cánones ideológicos de este proceso, era preciso conservar la identidad de saber de dónde se proviene y qué se es.

la Emancipación a lo Judío tuvo, a su vez, sus ramificaciones religiosas, culturales y nacionales, pero todos concordaban en que era vital seguir conservándose, a pesar de lo modernizados que se volviesen, básicamente judíos. La ideología de esta tendencia se resumía en la famosa frase: "ser judío en casa y hombre en la plaza".

La Emancipación a lo Gentil tendría severas tensiones tanto con la corriente judía como con la tendencia excluyente ilustrada; con la primera por su defensa a su identidad, con la segunda porque cuestionaba seriamente su política integrista-asimilacionista.

La Emancipación a lo Judío también entraría en grandes conflictos: con la Emancipación a lo Gentil por su renuencia a concebir la permanencia de la singularidad judía y con la Ilustración excluyente por sus constantes ataques, tanto ideológicos como físicos y hasta políticos contra el Judaísmo. Así, la Emancipación a lo Judío se topó con dos frentes a un mismo tiempo: uno que lo quería integrar para después desaparecerlo y otro que pretendía desaparecerlo sin siquiera pasar por la integración (a través del vehículo del antisemitismo moderno).

El resultado, como veremos, fue lo que se ha denominado el

"fracaso" de la Emancipación, ya que para fines del XIX era claro que ni la Emancipación a lo Gentil había logrado asimilar al Judaísmo, ni la Emancipación a lo judío había tenido el éxito de ser aceptada plenamente, con todo y su singularidad, en el seno de las naciones cristianas. El nacionalismo de la ideología sionista vendría a constituir una de las reacciones a esta dialéctica tensión entre dos maneras antagónicas de concebir el término Emancipación.

La Revolución Francesa nos da el primero y, quizás, más claro ejemplo histórico del abismo entre ambas concepciones.

El 26 de agosto de 1789, la Francia revolucionaria legaba al mundo la genialidad de sus logros a través de su más afamado documento: la "Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano". El espíritu de igualdad y fraternidad humanas empapaba el espíritu del documento. Entre sus diecisiete artículos, sobresalían:

Art. 1.- Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

Art. 2.- El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Art. 10.- Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aun las religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley.

Art. 11.- La libre expresión de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más precisos del hombre; todo ciudadano puede, en consecuencia, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley (30).

Cabría esperar que la Declaración fungiera también como edicto emancipador de los judíos de Francia, que, a través del trascen-

te significado del documento, éstos lograrían obtener sus plenos derechos ciudadanos y pasar a ser considerados como franceses sin más. Sin embargo ello no ocurrió así. De 1789 a 1791 se gestó en el revolucionario ambiente francés una titánica lucha de las distintas comunidades judías por la conquista de sus derechos, mismos que de ninguna manera habían sido asegurados con la Declaración. Es verdad que la propia complejidad comunal del Judaísmo francés -integraba por lo menos cuatro comunidades con sus propios intereses y perspectivas cada una de ellas (31)- dificultó el otorgamiento de los derechos de los judíos, pero también estuvieron involucradas en el problema, voces, unas a favor otras en contra de la emancipación judía, de las más diversas tendencias ideológicas. Es más, la emancipación de los judíos franceses no sólo se dió más tarde sino que necesitó un decreto y una ley especial para lograrlo (32), poniendo así en evidencia la validez de los derechos naturales del hombre, pues ¿por qué unos hombres deben gozar de sus inalienables derechos por el simple acto de nacer, mientras que otros deben consumirse en una lucha por conquistarlos? Ciertamente los judíos franceses debieron, o más bien, fueron empujados a seguir por esta segunda senda. La revolución Francesa no otorgó filantrópicamente la emancipación a sus judíos; éstos se la ganaron entre un mar de polémicas, obstáculos y reticencias (33).

La cuestión de la emancipación judía dividió a Francia en bandos acérrimos: por un lado liberales radicales y la dirigencia judía luchaban por la igualdad cívica judía; por el otro revolucionarios y, sobre todo, antijudíos pugnaban por obstaculizar dicho proceso. Sí, a la Francia revolucionaria le cabe el triste

"honor" de haber engendrado el germen del moderno antisemitismo, precisamente durante el proceso emancipatorio judío (aunque hay que agregar que el antisemitismo moderno surgió precisamente de las regiones de Alsacia y Lorena, culturalmente de tradición alemana).

Pero, ¿por qué de tan virulento debate? ¿Por qué del rabioso rechazo? Si bien persistían en la Francia de entonces los tradicionales estereotipos antijudíos, éstos fueron insuflados por las nuevas teorías de gente como el abate Maury, padre -de acuerdo con la opinión de Jean Jaurès- de la demagogia semita, quien aseveraba que "los judíos son un cuerpo orgánicamente extraño al país" (34).

Apoyando, en cierta manera, la posición de gentes como el abate, muchos franceses veían lo que a sus ojos constituía el principal peligro del Judaísmo: su nacionalidad. Fue el carácter del nacionalismo del Judaísmo (no confundir con el nacionalismo judío que surgirá más adelante) lo que no permitía la inclusión del mismo en el seno del estado francés revolucionario. La propia Asamblea Nacional Francesa, al abrir sus primeros debates sobre la cuestión judía en diciembre de 1789 fué muy explícita al declarar; a través de sus sectores más conservadores:

La palabra **juif** no es el nombre de una secta religiosa sino el de una nación que posee sus leyes propias de acuerdo con las cuales siempre ha actuado y desea seguir actuando. Definir a los judíos como ciudadanos sería como afirmar que los ingleses y los daneses pueden ser ciudadanos franceses, sin documentos ni naturalización y sin dejar de ser ingleses y daneses (35).

El reclamo del sector francés que no estaba dispuesto a aceptar la integración judía a la sociedad francesa basaba sus argumentos en el hecho real de que la comunidad judía de Alsacia y Lore-

na era reacia a renunciar a su estatus autónomo gozado durante tanto tiempo. Ello es entendible si consideramos que las juderías de Alsacia y Lorena, a más de ser las mayores de Francia, eran, intelectualmente hablando las más atrasadas. Los ecos de la Ilustración y la Revolución no llegaron a ellas sino más tarde.

La postura de los judeos-alsacianos y sus dirigentes fue cambiando con el transcurso del proceso de emancipación, aceptaron totalmente la necesidad de incorporarse como ciudadanos a la Francia revolucionaria pero, en contrapartida de sus correligionarios de París, nunca estuvieron dispuestos a sacrificar totalmente la identidad judía por la emancipación política. Mientras que la comunidad cosmopolita de los judíos parisinos estuvo muy dispuesta a firmar el petitorio del 26 de agosto de 1789, que a la sazón declaraba:

Renunciamos por el bien de la cosa pública y por nuestro propio interés -subordinado siempre al interés general- a los privilegios que nos fueron acordados de tener nuestros jefes particulares elegidos de nuestro seno y confirmados por el gobierno (36),

los dirigentes de las comunidades de Alsacia y Lorena coincidían en modernizarse pero sin desjudaizarse. Yeshaiá Berr Bing (1759-1805), el teórico de la lucha por la emancipación de los judíos alsacianos, dejaba en claro que:

La "ley civil" judía no contradice en nada a la "ley nacional", es decir, la del Estado. Pero si tampoco en adelante hemos de tener derecho a existir en nuestras comunidades, si hemos de vernos obligados a sacrificar nuestra ley civil para ser regidos por la ley nacional, si en suma la Revolución, que tanta felicidad trajo para todos los franceses, no hiciera más que aumentar nuestras desdichas, preferiríamos mil veces la muerte a firmar [una emancipación tal]... Nos rendiremos, pero no dejaremos de exigir a la Asamblea Nacional justicia y plenos derechos humanos. No re-

clamamos gracia, ni favor, ni privilegio; sólo pedimos que sea suprimida la espantosa valla que nos separa de nuestros conciudadanos (37).

Dirigentes judíos de la talla de Cerf Berr (1730-1793) y Berr Isaac Berr (1744-1828) se inclinaron también por una integración sin menoscabar la identidad intrínseca del ser judío.

Los mencionados pueden fungir como perfecto ejemplo de lo que hemos denominado "Emancipación a lo judío".

Este particular punto de vista de concebir a la Emancipación fue uno de los principales argumentos que en contra de ésta erigieron tanto los adversarios de la integración judía como los propios patrocinadores de la misma. Expliquemos:

Los ilustrados franceses que proponían la emancipación judía la entendían conforme al modelo antedicho de la Emancipación a lo Gentil. Ello se ve muy bien si se observa el discurso del liberal Clermont-Tonnerre durante los debates acerca de la cuestión judía en diciembre de 1789:

A los judíos en calidad de nación, nada; en calidad de individuos, todo... Lo que se conoce como leyes de la nación judía no debe ser protegido por la ley. No se debe permitir que los judíos constituyan un cuerpo o un estrato político separado dentro del Estado. Que cada uno de ellos se convierta separadamente en un ciudadano. Pero esto no lo quieren ellos en absoluto, me dirán. Y bien, si no están de acuerdo, que lo declaren, y entonces habrá que expulsarlos. Nos está vedado permitir que exista en nuestro estado una nación dentro de la nación (38).

La postura de los liberales franceses, en pro de la emancipación, concordaba con los conservadores y antijudíos en el sentido de no aceptar al Judaísmo como pueblo, sino como individuos. Inclusive dirigentes judíos como Zalkind Hurvitz (1740-1812) apoyaron diligentemente la integración con vistas a la asimilación com-

pleta del judío y el Judaísmo (39).

Tras muchas prórrogas, vacilaciones y dilaciones, y luego de los titánicos esfuerzos de las comunidades judías francesas por alcanzar los privilegios de la ciudadanía gala, se reunió la Asamblea Nacional el 27 de noviembre de 1791. Por intermedio del diputado jacobino Duport, se declaró:

Creo que la libertad de cultos no permite ninguna distinción en los derechos políticos de los ciudadanos por motivo de su religión. La cuestión de la existencia política de los judíos has sido pospuesta. Sin embargo, los musulmanes y los hombres de todas las sectas son admitidos a disfrutar de los privilegios de la ciudadanía completa. Pido que la moción de posponer el estudio de ese problema sea retirada y que se apruebe un decreto que otorgue a los judíos de Francia plena igualdad cívica (40).

Las palabras del discurso de Duport fueron la rúbrica para el Decreto de Emancipación de los judíos franceses, emancipación a lo gentil, claro está. Ello debería quedar muy claro para personas que como el diputado alsaciano Schwendt dijeran orgullosas:

[El Judaísmo en Francia no es] nada más que el nombre de una religión distinta (41).

La parte principal del Decreto de Emancipación, refrendado el 13 de noviembre de 1791, estipulaba:

La Asamblea Nacional resuelve que las condiciones requeridas para ser ciudadano francés y para obtener derechos de ciudadanía activa se fijan en la Constitución, y que toda persona que reúna dichas condiciones y esté dispuesta a prestar juramento cívico comprometiéndose a cumplir las obligaciones impuestas por la Constitución, tiene derecho a todas las ventajas que la Constitución le asegura.

Y anula todas las postergaciones, excepciones y mermas contenidas en decretos anteriores con respecto a las personas judías dispuestas a prestar el juramento cívico, que será considerada como renuncia a todos los privilegios y preferencias dictados anteriormente a su favor. (42).

El decreto lejos estuvo de ser un ejemplo del ejercicio de los derechos humanos naturales que tanto pregonara la Revolución pues ciertamente condicionaba la obtención de los mismos a la pronunciación de un "juramento cívico" cuestión contraria al espíritu liberal de la Declaración de los Derechos de 1789 y de la Constitución de 1791. Además de ello, la emancipación -siguiendo fielmente las pautas de la concepción que de ella se hizo lo que hemos denominado Emancipación a lo Gentil- no fue concedida al pueblo judío como tal, sino a judíos individuales que cumplieren con las estipulaciones del decreto emancipatorio.

A pesar de estos peros y de lo especial y marginal del Decreto de Emancipación, los judíos franceses en general, inclusive los tradicionalistas de Alsacia y Lorena, recibieron el hecho locos de contento y borrachos de júbilo, rayando inclusive en la más absurda exageración (hubo quien viera en Luis XVI ¡al mismísimo Mesías! o equiparara a Francia con la Tierra Prometida) (43).

El efecto de la emancipación de los judíos, ahora franceses, fue de tal envergadura, que hasta los dirigentes judeo-alsacianos que habían luchado por una emancipación más al estilo judío que al gentil, cedieron y recibieron gozosos la libertad condicionada que la Revolución había tenido la gracia de otorgarles. Así, por ejemplo, el más descollante activista de entre la judeidad alsaciana, Berr Isaac Berr proclamó:

Finalmente ha llegado el día de nuestra liberación...
Un día inolvidable, que guardaremos para festejarlo siempre... Nos sentimos felices y satisfechos... El Eterno eligió al pueblo francés para que ayudara a renovar la vida de los judíos (44).

El optimismo desbordante de Berr se justificaba pues, después de todo, era la primera vez en la historia del Judaísmo europeo

que una nación cristiana otorgaba, como quiera que sea, la igualdad cívica a los judíos. Sin embargo el proceso emancipatorio no terminó en Francia ese 27 de noviembre de 1791 y ni siquiera fue totalmente benéfico para el Judaísmo como tal. A finales del XIX, la visión que los judíos ilustrados tuvieron de este proceso ciertamente difería, hasta el antagonismo, del paroxismo cuasiparadisíaco que entre los judíos galos había causado. Para Simon Dubnow, la época de la Emancipación, que él identificaba con la Revolución Francesa significó, más que liberación, la apertura para el más grave peligro que corrió el Judaísmo decimonónico: la asimilación.

Para nacionalistas de la posterior corriente sionista de la talla de Max Nordau (1849-1923), la emancipación francesa de los judíos lejos estuvo de ser humanitaria. En su discurso ante el pleno del Primer Congreso Sionsita en 1897, Nordau increparía:

La emancipación de los judíos no es consecuencia del reconocimiento del pecado cometido contra todo un pueblo, de los tormentos infligidos a los judíos, ni de la conciencia de que ha llegado el momento de reparar esa injusticia milenaria; no es más que la resultante del modo de pensar geométrico y rectilíneo del racionalismo francés del siglo XVIII. Basándose meramente en la lógica, sin prestar atención a los sentimientos vivos, estableció ese racionalismo una serie de principios con firmeza de axiomas matemáticos, y quiso a toda costa imponer esos productos de la razón pura en el mundo de las realidades. La emancipación de los judíos constituye un ejemplo más de aplicación automática del método racionalista. La filosofía de Rousseau y los enciclopedistas condujo a la Declaración de los Derechos del Hombre. La lógica inflexible de los gestores de la Gran Revolución llevóles de la Declaración de los Derechos del Hombre a la emancipación de los judíos. Propusieron un silogismo regular: todo hombre tiene por naturaleza determinados derechos; los judíos son hombres, por consiguiente tienen los derechos naturales del hombre. Y así fue proclamada en Francia la igualdad de los derechos de los judíos, no por un sentimiento de fraternidad para con ellos, sino sencillamente porque la lógica lo exigía. Es verdad que el sentimiento popular se oponía a esto,

pero la Filosofía de la Revolución ordenaba anteponer los principios a los sentimientos. Perdóneseme, pues, la expresión que no es en modo alguno prueba de ingratitud, pero los hombres en 1792 nos emanciparon por su dogmatismo (45).

Como se dió el proceso y como se verificó, las palabras de Nordau no dejan de tener sentido.

La emancipación del judío francés no resultó ser expedita ni a ojos de los franceses ni a ojos de los judíos. El aspecto tan criticado del nacionalismo del Judaísmo continuó, como espina, punzando la conciencia del pueblo francés. La muestra más fehaciente de ellos fue en mera época napoleónica.

Napoleón Bonaparte (1769-1821) tuvo una actitud muy disímbola con respecto al Judaísmo. Si fue capaz de prometer la restauración judía en Palestina, como medio para ganarse a los judíos a su ejército (46), también no tuvo empacho alguno para imponer duras restricciones a los propios judíos franceses.

La emancipación plena del Judaísmo francés no había cristalizado cuando el corzo se avino con el poder. Tan es así, que bajo sus órdenes se mandó erigir ese tinglado tan célebre conocido como el "Sanhedrín napoleónico" en 1807 cuyo principal objetivo era, de una vez por todas, desnacionalizar al Judaísmo, como bien acotó el multicitado Dubnow al declarar:

Al cabo de un combate prolongado la igualdad de derechos cívicos de los judíos fue finalmente reconocida en base al supuesto de que no constituían de ningún modo un grupo nacional dentro del país que los albergaba, sino una congregación religiosa dentro de la nación dominante. Y cuando Napoleón I -después de otorgada la emancipación- puso en duda la actitud de los judíos mismos frente a la cuestión, convocó en París una asamblea de judíos de toda Francia y de los países bajo su gobierno, y bajo la amenaza de despojarlos de sus derechos les extrajo la

siguiente declaración: "Que los judíos ya no constituyen una nación y han tenido el privilegio de ser admitidos en la gran nación [francesa], etc." El Sanhedrín parisino se vió obligado a optar entre dos posibilidades: reconocer que los judíos eran un pueblo y no una congregación, perdiendo de inmediato toda libertad cívica, o bien renegar de su nacionalidad y declararse meros integrantes de las naciones en cuyo seno residían, beneficiándose de la igualdad de derechos. Los cálculos utilitarios prevalecieron, y el acta de abjuración fue firmada... (47).

Napoleón confirmaba plenamente el espíritu condicionante de la Emancipación a lo Gentil francesa y entonces como nunca cobraron sentido las citadas palabras del diputado Schwendt (48).

A partir de las estipulaciones del Sanhedrín francés el Judaísmo en esta nación fue tendiendo más hacia la concepción gentil de la emancipación hasta que más tarde, y por influencia también del movimiento reformista judío, el israelita francés se conceptualizó como francés de religión mosaica. La importancia del Sanhedrín Napoleónico también estribó en que sirvió de ejemplo y faro para las ulteriores emancipaciones, a lo gentil, de los judíos de la Europa occidental.

Napoleón no se contentó con la abrogación de la nacionalidad del Judaísmo, sino que, violando flagrantemente el espíritu revolucionario francés, impuso trabas especiales a la existencia libre judía en suelo francés. El llamado décret infâme fue un edicto cuyo fin era el de quebrantar aún más el sentido de la singularidad judía por medio de severas restricciones. El decreto infame de 1808, "...imponía la supervisión de los préstamos judíos, establecía que los judíos debían obtener un permiso especial para dedicarse al comercio, prohibía a los de otras zonas establecerse en el nordeste de Francia y les impedía el recurso a la presentación de un reemplazante para el cumplimiento del servicio militar [cuando] a otros

habitantes esto les era permitido" (49).

Y para que no hubiese dudas al respecto, el decreto concluía:

Las instrucciones de esta orden se ejecutarán en un período de diez años, en la esperanza de que al término de ese tiempo, debido a la influencia de las diversas medidas emprendidas con respecto a los judíos, ya no habrá ninguna diferencia entre ellos y otros ciudadanos de nuestro imperio. Pero si a pesar de todas nuestras esperanzas se viesen frustradas, continuarán siendo aplicadas las medidas durante todo el tiempo que sea conveniente (50).

El Decreto de Emancipación de 1791, el Sanhedrín Napoleónico de 1807 y el décret infâme de 1808 hablan por sí mismos de lo que la gentilidad entendió por el concepto "emancipación de los judíos".

Ahora bien, ¿de dónde provenía la desconfianza de los emancipadores para con la efectividad de la emancipación judía? ¿Por qué la necesidad de leyes, decretos y estatutos especiales para el pueblo judío? ¿A qué se debía la reticencia a integrar a los judíos sin más condiciones que sus naturales derechos a ello?

El núcleo de la problemática en los procesos de emancipación de los judíos europeos occidentales se hallaba, según lo percibimos, en dos fuentes: una era la añeja tradición medieval de inquina antijudía -que, mezclada con otros elementos, daría paso al moderno antisemitismo- y la otra, en cierta manera vinculada a la anterior, era la cuestión de la nacionalidad del Judaísmo que en plena Edad Moderna despertaría tantas sospechas como nunca antes lo hiciera en los siglos precedentes. ¿Por qué?

Hay que tener muy presente que el giro más decisivo del mundo medieval al moderno, tanto para las sociedades cristianas como para la judía, fue la secularización de los valores humanos. Una

de las doctrinas judías más arraigadas -para muchos verdadero artículo de fe- era el mesianismo. La concepción del judío de que su estado de constante zozobra en la diáspora era un merecido castigo divino, venía compensada con la esperanza que dicho estado no era permanente sino temporal y esta temporalidad venía legitimada por la esperanza de que algún día, Dios sabe cuando, la llegada del Mesías solucionaría definitivamente la irregular estadia judía en el mundo inaugurando un reino -en Eretz Israel desde luego y con capital en la sempiterna Jrsusalén- de paz, dicha y concordia.

La doctrina mesiánica, con una raigambre histórica-religiosa milenaria, causó más de un dolor de cabeza al Judaísmo europeo. Los variados intentos por apresurar la venida del Hijo de David hicieron que personalidades tales como un Samuel Abulafia (1240-1292), el Profeta de Avila (1290), la Profetisa de Herrera (1502), Isaac Abravanel (1437-1508), Asher Lemlin (s. XV), Abraham ben Eliézer Ha-Leví (s. XVI), David Reubeni (s. XVI), Salomón Moljo (s. XVI), Shabtai Tzví (1626-1676) y Jacob Frank (1726-1791), predijeran la llegada inminente o se creyeran a sí mismos el Mesías. El fracaso de cada uno de ellos representó un golpe fortísimo para las esperanzas judías de redención. La actuación del más famoso pseudomesías judío, Shabtai Tzví, y su postrera y humillante declinación, cimbró de pies a cabeza al Judaísmo europeo de manera tal que, como antes anotamos, historiadores como G. Scholem ven en este fracaso la primera gran ruptura en el Judaísmo medieval, misma que preparó el camino para un cambio trascendente en la vida

del judío: la modernidad.

Los cristianos conocían muy bien las aspiraciones mesiánicas del Judaísmo. Pero mientras éstas fueran de índole religiosa no había motivo de preocupación, pues, después de todo, de acuerdo a la visión teológica medieval, era el mesianismo cristiano, encarnado en la figura de Jesús, el que había triunfado sobre la ceguera de un pueblo que se rehusaba a admitir tan reveladora verdad y lo que éstos denominaban la venida del Mesías no era otra cosa que la segunda llegada del Cristo redentor.

Pero cuando la realidad religiosa dio paso a la realidad humanística y la política asaltó el trono de la religión, la idea trascendentalista del mesías judío fue valorizada según los patrones de las nuevas directrices modernas: el Mesías fue equiparado a una restauración política de la nación judía.

Cuando en 1808 se publicó el artículo "El Mesías de los judíos", si bien no se esperaba la inminencia del mencionado, sí sirvió de vocero de una real preocupación por tan amenazante suceso:

Una unificación general de judíos, bajo un mando judío, desde este punto de vista, parece si no imposible, muy poco probable, y no realizable a corto plazo. Tal vez, lo que no podamos deslumbrar, pueda conocerlo el mundo futuro y entonces suspirar por la bondad del siglo diecinueve. Porque no es difícil pensar que, transcurridos unos siglos, ya sea vía astucia o con la fuerza, pueda reinar en la Sinagoga y en la esfera política un rey judío, quizás no universal, pero sí particular... Cada judío, que no tributa necesariamente al gobierno del país, en el cual quiere y debe vivir, y que cifra todas sus esperanzas en un mesías político, puede contemplarse como un rebelde secreto, y no como un auténtico ciudadano y patriota (51).

El moderno pensamiento político europeo cometía un error de apreciación. Si bien es cierto que la doctrina mesiánica era parte sustancial de la cosmología hebrea de entonces, también lo es que

la secularización de la misma lejos, muy lejos, estaba entonces de haberse solidificado en el seno de las masas judías. El mundo europeo secularizando los valores, secularizó también valores extraños como los del Judaísmo y no se percató de que éste fue cambiando, como la sociedad europea, pero a su propio ritmo, no al ritmo que quería la modernidad europea. Ciertamente el Judaísmo moderno secularizó sus valores pero no de inmediato ni tampoco en todos sus numerosos sectores. Como quiera que se vea, la inquietud de un posible renacimiento político-mesiánico, estaba todavía a buena distancia de concretizarse. Si bien la ideología sionista posterior, como veremos, tuvo tintes mesiánicos, sus propósitos no fueron exactamente equiparables a las infundadas sospechas europeas de un posible Estado judío que amenazara la estabilidad y existencia misma de la sociedad moderna europea.

No obstante, pues, fue el elemento del nacionalismo del Judaísmo (que entre los judíos significaba una cuestión histórica y cultural que no política) lo que despertó la sospecha de una posible y nada deseable doble lealtad nacional por parte de los judíos con respecto a las naciones donde residían. De ahí el énfasis por querer "desnacionalizar", mediante la asimilación, al Pueblo del Libro. A principios del siglo XIX buena cantidad de filósofos y políticos vieron la necesidad de ello y escribieron una serie de artículos que resumían este incómodo sentir:

...Sin embargo, ya que en nuestros días el fanatismo religioso ha perdido tanto su fuerza, y la igualdad de derechos ha sido establecida, debería desaparecer por completo esta costumbre de los judíos de ser contemplados como una nación (52);

La educación, en especial la cívica, es el único medio

para que estos desafortunados restos de aquella vieja nación puedan asimilarse a los europeos (53);

...que los judíos ya no pueden constituir una sociedad separada en el Estado, sino, siguiendo el ejemplo de todos nuestros otros súbditos, deben fundirse a la nación, de la cual son miembros (54);

...Pero mientras éste [el pueblo judío] no tome la mano que se le tiende, por culpa propia, permanecerá excluido de los derechos comunes de la sociedad ciudadana. Por ende, si los judíos quieren lograr la igualdad con los restantes ciudadanos, deberán tener las siguientes cualidades y costumbres. En primer término, deben renunciar al nombre de la nación propia, porque se le asocian conceptos de derechos nacionales.

Segundo, deben contemplar como inútiles y eliminadas todas aquellas disposiciones y leyes del código mosaico y otros, que tienen relación con una constitución particular y un pueblo soberano. Por lo tanto, sólo pueden ser consideradas válidas las leyes puramente religiosas.

En tercer lugar, deben someterse a todas aquellas leyes, deberes y costumbres, que se le imponen a cualquier ciudadano, cualquiera sea su creencia religiosa.

En cuarto lugar, deben intentar adecuar la educación de sus hijos a la de los restantes ciudadanos o a las escuelas públicas.

Este último punto, probablemente el más importante, conlleva necesariamente al cumplimiento de los restantes (55).

Las nuevas tendencias políticas de la modernidad no permitían la existencia de cuerpos nacionales dentro de sus Estados. El Judaísmo fue acusado una y otra vez de ser "un Estado dentro de otro Estado" siendo esta la excusa para incorporar-asimilar a los judíos. La afirmación, si bien políticamente justificada entonces, históricamente era falsa. El Judaísmo nunca se vió a sí mismo como un Estado independiente que actuaba en el seno de otro. Si bien los judíos gozaron de una autonomía con respecto al resto de la sociedad medieval ello jamás significó una independencia en ningún orden. Es más, una de las máximas talmúdicas que regulaban el comportamiento de las comunidades judías en la galut era la ya tan

conocida sentencia: Dina de maljuta dina -la ley del reino (gentil) es la ley.

Con la irrupción de la modernidad y la resquebrajadura de los muros del ghetto, el Judaísmo no fue visto ni comprendido como tal, sino que fue visto y comprendido bajo el tamiz del nuevo fanatismo ilustrado bajo cuyos moldes fue aquel "obligado" a embonar.

El experto en los procesos de emancipación, el profesor H.D. Schmidt, ha localizado los puntos débiles de la concepción de la Emancipación a lo Gentil al aseverar: "Los términos de la emancipación estuvieron basados en dos ilusiones. La una fue la asunción de que el peso y la significación política de un grupo pueden ser anulados por decreto. La otra fue la ficción de que una persona sólo puede ser leal a un único grupo" (56). En efecto, la Ilustración y su brazo político, la Emancipación, nunca tomaron en cuenta la trayectoria de una identidad histórica tan arraigada y solidificada por la adversidad y creyeron que la filosofía científica iluminista bastaría, por sí, para acabar de solucionar la problemática cuestión judía.

Un tercer error de perspectiva, agregaríamos, fue que los emancipadores gentiles consideraron al Judaísmo como un gran concepto en abstracto, no se percataron ni pusieron atención en la vida concreta de sus integrantes: sus ideas, acciones y resoluciones. Si bien el judío mantenía aún una férrea lealtad hacia su idiosincracia singular, por otro lado, nada le impedía -ni le impidió- mantener, al mismo tiempo, una lealtad hacia el Estado en el que vivía. Lo que la política de entonces jamás admitió, los hebreos de hecho ya la practicaban: la doble lealtad nacional; ver-

tical para con el Estado y horizontal para con el Judaísmo. La una política-legal, la otra, histórica-cultural. De hecho, los judíos darían pruebas fehacientes de ello a lo largo del XIX. Sucesos tales como las reparticiones de Polonia de finales del siglo XVIII unificaron a polacos y judíos que, conjuntamente, lucharon contra la invasión rusa (57). Lo mismo pasaría en la zona prusiana donde sus habitantes israelitas -en especial los de Renania y Maguncia- combatieron, al igual que los germanos, al invasor francés (58). Las revueltas revolucionarias polacas de 1860-1863 solidarizaron de nuevo a hebreos y polacos contra los rusos creándose una verdadera, aunque efímera, fraternidad judeo-polaca (59).

No obstante éstas y otras demostraciones, el Judaísmo continuó suscitando dudas entre los gentiles y, poco después, también entre muchos judíos ansiosos de asimilarse y "desjudaizarse".

La problemática de los procesos de emancipación en general vendría a complicarse por la creciente y paulatina reticencia de los mismos emancipadores que dudarían de las ventajas de los mismos procesos que ellos iniciaron. Estas dudas -incrementadas, como veremos, por el nacionalismo romántico y el antisemitismo hasta el punto de desechar total y enfáticamente cualquier componenda con el odiado pueblo- caracterizarían a la Emancipación judía a lo largo del siglo XIX. Las vacilaciones de la Emancipación a lo Gentil y las posturas contrarias de la Ilustración excluyente, el nacionalismo y el antisemitismo, dirimieron sus diferencias y llegaron a reconciliar sus pareceres en la era nazi. Entonces, ya no hubo más dudas.

III. Las rupturas internas de la continuidad judía.

Si hemos asentido que la modernidad significó una serie de rupturas en todos los campos de la actividad humana en la continuidad del Judaísmo, esto es, en sus patrones tradicionales de vida, la afirmación encierra en sí una pequeña falacia. Por lo expuesto hasta aquí, se podría concebir al Judaísmo tradicional o, si se prefiere, medieval, como un mundo anquilosado, permanentemente sumido en sí mismo, sin cambios, sin vitalidad, donde lo único valorable es, precisamente, la continuidad del no cambio. Históricamente ningún pueblo ni sociedad humana son capaces de una realidad semejante. Si definimos al Judaísmo tradicional como una continuidad no nos referimos, claro está, a que dentro de él no se hayan gestado cambios, contradicciones, impulsos, requiebros y rupturas de ninguna índole, sino que todos estos fenómenos no fueron lo suficientemente innovadores en su época como para transformar básicamente todos los valores de vida. Hechos como las expulsiones judías de los Estados cristianos europeos (desde las tempranas de la España visigoda en 612 y 638 hasta las de Bohemia y Moravia en 1744); las persecuciones y matanzas de hebreos (desde las Cruzadas hasta las masacres polacas de Chmielnicki de 1648); las disensiones en materia religiosa entre racionalistas (de Maimónides (1135-1204) a Baruch Spinoza (1632-1677)) y el rabinismo; el desarrollo del misticismo cabalista; las frustraciones causadas por los falsos mesías, etc., fueron algunos de los fenómenos que, ciertamente, no dejaron de cimbrar al Judaísmo, pero a pesar de todos ellos y de algunos más, el núcleo esencial de la vida judía -el fiel cumpli-

miento religioso-cívico de la Halajá (el sistema jurídico-legal-cívico del Judaísmo); la concepción religiosa del mundo y sus fenómenos; la permanencia de la autonomía judía dentro de las fronteras de las naciones cristianas; la relación restringida y necesaria con la sociedad gentil; los marcos de la dirigencia comunal; los especiales vínculos del Judaísmo con los poderes cristianos del Medievo y, en fin, la imagen general que el judío tenía de su derredor y de sí mismo- todo este núcleo, repetimos, no fue alterado significativamente durante las centurias del orbe medieval. Es en este sentido que hablamos de continuidad de la vida judía.

Si la modernidad vino a transformar todo esto mediante los factores externos al mundo judío que hemos examinado, ellos no fueron los únicos en causar tal transformación. El mismo universo judaico, al ritmo de sus propios procesos históricos, desarrolló sus rupturas íntimas que, alentadas, influenciadas y aceleradas por el proceso histórico general europeo, vinieron a derrumbar, poco a poco, la continuidad cosmológica judía para transformarla en una cosmología moderna.

Sería realmente difícil rastrear el momento o período exacto, o aproximado, de cuándo se pueden concebir las rupturas al interior del Judaísmo. Para gente como G. Scholem la ruptura interna vendría a personificarse en el fracaso del movimiento sabetaísta, como ya vimos. Otros historiadores también mencionados como Sh. Ettlinger ven una ruptura interna en el fenómeno de las grandes emigraciones judías del Oriente al Occidente europeo en los siglos XVIII y XIX pues "Este movimiento hacia nuevos centros, más que ningún otro factor, [fue] el que produjo un cambio en la forma de vida

y en la estructura de las profesiones de los judíos. Creó, además, nuevos estratos sociales y destruyó los antiguos moldes sociales de organización... Esta gran oleada emigratoria originó la desintegración de la comunidad judía" (1).

Algunos otros factores pudieran ser identificados con los inicios de la ruptura moderna en la continuidad medieval judía como es el caso de los llamados hofjuden o "judíos de la corte", círculo de reducidísimos judíos adinerados y con cierto poder político al pasar a ser colaboradores de los regímenes germanos poco después de la Guerra de Treinta Años (1618-1648). Los judíos de la corte, emancipados ellos mismos al adoptar las maneras de vida de sus vecinos alemanes, pugnaron por ayudar, a manera de intercesores, a las paupérrimas masas que constituían el grueso del Judaísmo de Europa por medio de la integración a la sociedad y la cultura gentiles (2).

Los intentos de los judíos ingleses por acercarse más a la sociedad anglosajona de la isla -como el suplir al idioma hebreo por la lengua inglesa en las cuestiones litúrgicas en la segunda mitad del XVIII- (3)- también pudieran ser concebidos como los primeros intentos de ruptura interna.

Otras opiniones ven en los factores económicos el principio del cambio interno en el Judaísmo (4) que amados a las tensiones sociales europeas causaron que "...las tensiones sociales que habían existido dentro de las comunidades judías en épocas anteriores se agravaran transformándose en una verdadera hostilidad social, una confrontación entre la clase gobernante de los acaudalados y eruditos, y los estratos más amplios de las clases bajas y pobres" (5).

Esta tensión intercomunitaria acabó debilitando la fuente de autoridad que otrora había ejercido la comunidad hebrea sobre sus miembros haciendo florecer disensiones, rebeldías y corrupciones, mismas que acabarían por envilecer y minar los tradicionales lazos de unidad y solidaridad judías.

Si bien todos estos factores, entre muchos otros, pueden ser considerados como inicios de ruptura, a nosotros lo que nos interesa no es tanto esta génesis, sino el fenómeno que dió impulso decisivo a que la concepción judía del mundo cambiara, y este fenómeno lo localizamos, como Graetz, en el proceso y desarrollo del movimiento ilustrado judío conocido como Haskalá (hebr. Ilustración).

Es con la Haskalá que cobra impulso la tensión que mencionamos en un principio entre el eclesiastismo judío y el humanismo hebreo (6). Ello se muestra en el cambio de actitud del hombre para con su mundo. Si en el orbe tradicional judío, el hombre se conduce como un individuo-colectivo -esto es, funciona, piensa, actúa y se comporta en relación a su colectividad- la modernidad ilustrada lo transformará en un sujeto que, sin menospreciar sus vínculos comunales del todo, se verá a sí mismo en función de sí mismo, en función no ya de su religiosidad, sino de su secularidad.

Si las respuestas que el Judaísmo daba en el pasado tradicional a sus crisis sociales se basaban en una homogénea escala de valores (cosmovisión religiosa), en su presente moderno, en cambio, al concebirse el hombre a sí, por sí y para sí, el Judaísmo empezará a echar mano de un sinnúmero de posibles respuestas a su problemática existencial concibiendo, para ello, escalas de valores que no necesariamente son coincidentes entre sí, sino que, incluso, resul-

tan antagónicas (cosmovisión secular).

Es pues la transición de la concepción trascendentalista-religiosa del mundo a la inmanentista-secular, que define la ruptura interna del Judaísmo medieval.

El movimiento de la Haskalá es el gran parteaguas ideológico en el devenir del Judaísmo europeo y, por ende, raíz de lo que el Judaísmo entendió, luego, por proceso de emancipación, mismo que hemos denominado, como ya se dijo, "Emancipación a lo judío".

Quizás pocas figuras de la historia judía sean tan controvertidas como la del padre del movimiento ilustrado judío: Moisés Mendelssohn (1729-1786). Si bien no podemos caer en el error de apreciación de Graetz al colocar la responsabilidad del cambio ilustrado en un solo hombre, sí podemos tomar la figura de Mendelssohn como portavoz histórico de su época y su generación.

La época de Mendelssohn marca el desarrollo del pensamiento secular judío y al recorrer parte del pensamiento mendelssohniano comprenderemos el porqué de tal aseveración.

Es con Mendelssohn cuando se oye decir de la necesidad de la separación de la vida religiosa y la laica, aunque sin desechar la importancia de una ni la utilidad de la otra:

[En cuanto a la religión] no debe tener ninguna relación con propiedades y posesiones... En ninguna circunstancia debe recurrir a los métodos de compulsión. Tampoco deben sus miembros ejercer compulsión dentro de la iglesia. Todos sus juicios e intereses deben consistir sólo en inspirar, enseñar, fortalecer y consolar... O las actividades de la Iglesia dimanen de la libre voluntad del alma o no significan nada en absoluto (?).

Si la religión es cuestión de la libre voluntad humana, la doctrina de la revelación carece -según Mendelssohn- de sentido:

Los judíos revelaron la Torá, leyes, mandamientos, or-

denanzas, preceptos, enseñanzas que revelan la voluntad de Dios, y no una religión revelada... No admito ninguna verdad universal, eterna, distinta de aquellas que no sólo puedan ser comprendidas por la razón humana sino que también puedan ser probadas y verificadas por la razón (8).

La doctrina de la salvación, tan cara al modo de vida del judío tradicionalista, era, también, deshechada y revalorada como una responsabilidad individual (y no colectiva como antes):

Ningún individuo capaz de felicidad está condenado de antemano; en el Estado de Dios ningún ciudadano está condenado a eterna aflicción. Cada cual sigue su camino, avanzando a través de una serie de determinaciones y después de haber alcanzado distintos niveles, hacia ese grado de dicha que le es adecuado (9).

El principio de autonomía y segregación -que no de singularidad- del Judaísmo con respecto al mundo gentil fue también criticado por Mendelssohn a través de sus postulados en pro de la tolerancia universal:

La fe judaica es mejor para nosotros, pero no es lo mejor absolutamente... ¿cuál es la mejor forma de adoración para otras naciones?... Quién sabe, acaso el Señor las haya guiado a través del propio entendimiento de cada una de ellas o por medio de profetas (10).

Estas citas pueden dar la impresión de un Mendelssohn que ha apartado sus ojos de los dictados de su religión y, sin embargo, nada más lejos que ello. La relación entre Mendelssohn y el Judaísmo no es nada sencilla pero comprendamos que entre el hombre y su identidad, más que choque hubo una novedosa integración. Mendelssohn nunca jamás pensó abjurar ni de su religión ni del pasado glorioso de su nación. Amalgamado en el hombre racional, se encuentra la criatura religiosa, y una cosa y la otra no tienen por qué repelerse. Si el hombre fue capaz de criticar algunos de los fundamentos del sistema religioso, el judío vuelve siempre sus o-

jos al Creador:

¡Débil y miope es el ojo del hombre!
¿Quién puede decir: He entrado en la santidad divina y he penetrado todo el designio, de modo que ahora puedo decir cuál es la medida, el fin y el límite de todas las cosas?;

Todas las otras naciones pueden modificar sus leyes en concordancia con la época, las circunstancias, las necesidades y la conveniencia; pero para mí el Creador prescribió ciertas leyes. ¿Me atreveré yo, débil criatura, a modificar las leyes divinas, para adecuarlas a la oscuridad de mi entendimiento?;

Aquel que ha nacido en el seno de la religión está obligado a vivir y morir en ella, etc. (11).

Mendelssohn no sólo no contrariaba los fundamentos religiosos del Judaísmo sino que en opinión de él, éste lograba, a través de sus doctrinas, leyes y estatutos, una conjunción perfecta con la religión de la razón. Razón y fe no eran excluyentes, sino complementarias. En palabras de Meyer Waxman, "El valor de la religión -para Mendelssohn- no consiste... en la pureza de los dogmas que predique, sino en la ética y moralidad que inculque. Queda entendido, empero, que los principios de una religión de tipo elevado no deben contrariar la razón, porque de hacerlo dejan de ser verdaderos. [Mendelssohn] veía en el judaísmo la religión ideal. Sus dogmas, sostenía, concuerdan cabalmente con la razón y no hay contradicción entre uno y otra. De hecho, decía, el judaísmo no tiene dogmas, y las eternas verdades religiosas, tales como la existencia y unidad de Dios, Su providencia y la inmortalidad del alma no están sujetas a revelación. Esas cosas son conocidas del hombre por vías de la razón y el Judaísmo simplemente las reafirma. La revelación del Sinaí se relacionó en primer término con las verdades históricas y morales y su principal objeto fue promulgar le-

yes y preceptos conducentes a la humana felicidad" (12).

Si hemos de entender mejor el aparente malabarismo filosófico de Mendelssohn al jugar con razón y fe sin denostar ni a uno ni a otro, hay que concentrarnos en su concepción de las "dos Torot" (pl. de Torá: la ley cívico-religiosa bíblica).

Para Mendelssohn había habido en el devenir de la historia judía dos clases de Estados: uno de índole religiosa-política: el Estado judío bíblico y otra de índole religiosa-individual: el Estado histórico-cultural-religioso del Judaísmo de la diáspora. Los tiempos del Judaísmo político habían quedado atrás, los tiempos del Judaísmo histórico quedaban aún por delante. "De ello se deduce -como bien apunta J. B. Agus- que la disolución del Estado judío producida en el año 69 e.c. invalidó la legislación nacional de la Torá, pero dejó intactas las múltiples obligaciones individuales descritas en la Biblia y el Talmud. Los judíos [a juicio de Mendelssohn] deb[ían] aprender ahora 'a dar al César lo que es del César [concesión al secularismo moderno] y a Dios lo que es de Dios [concesión a la religiosidad tradicional]", aceptando el dominio del Estado para su vida sociopolítica y el gobierno de la Torá para su conducta personal" (13).

El nacionalismo de Mendelssohn -entendido éste como histórico-cultural- venía a demostrar que los temores y sospechas de la Emancipación a lo gentil con respecto al peligro nacionalista del Judaísmo no era más que mera especulación producto de las tendencias del momento.

Es de vital importancia comprender la postura mendelssohniana con respecto al Judaísmo pues es ésta la base para comprender, a

su vez, las directrices, objetivos y proyectos de la Emancipación a los Judío.

Lo que Mendelssohn persiguió fue modernizar al judío -a través de la emancipación y la educación ilustrada- pero sin desjudaizarlo, y ello equivalía a decir, sin desingularizarlo. De aquí que sus siguientes palabras cobren un claro sentido:

Lo que el pueblo exige como pueblo, Dios lo ha dispensado a todos [como los derechos humanos]; lo que exige como cierto pueblo, lo ha dispensado a cierto pueblo [como el particular modo de vida judío] (14).

Debemos insistir en la peculiar postura de Moisés Mendelssohn pues él, hasta la fecha, ha sido acusado de ser el perpetrador principal de la ignominia del fenómeno de la asimilación.

A finales del siglo XIX, uno de los más preclaros pensadores e ideólogos sionistas, Peretz Smolenskin (1842-1885) (15), arremetió furioso contra el padre del iluminismo judío al acusarlo de haber mantenido cuestiones como la siguiente:

Israel no es un pueblo sino un grupo religioso; somos franceses, alemanes, holandeses, etc., en todo salvo en la religión que nos diferencia de nuestros conciudadanos (16).

No sólo eso, lo acusó de ser el culpable de la ola asimilatoria que puso en peligro la existencia del Judaísmo.

La acusación era totalmente infundada. El nacionalismo de este sionista no le permitió hacer distinciones con el nacionalismo histórico-cultural de Mendelssohn. Además, éste jamás pregonó disención alguna, como vimos, sino que, predicando con su propio ejemplo, Mendelssohn fue un gran ilustrado racionalista y, al mismo tiempo, un piadosísimo judío observante, ciertamente mucho más que el totalmente secularizado Smolenskin.

Todos aquellos que ven en Mendelssohn el padre de la asimila-

ción judía, quizás no recuerden que, pese a todo, el propio Mendelssohn se aventuró a decir, con don cuasiprofético:

Considero cierto y verdadero que los hijos de Abraham, Isaac y Jacob no permanecerán siempre dispersos entre otras naciones, lejos de la Tierra Prometida, y que Dios establecerá, en un tiempo que sólo Él conoce, un soberano ungido de la casa de David, que hará nuevamente de este pueblo una nación libre y la regirá en la tierra de sus antepasados...

Dios, en su misericordia por el remanente de Israel, nos dio su ley y sus mandamientos para sostén y apoyo hasta que llegue la hora de la bienaventuranza nupcial, en que alzará del polvo el tabernáculo de David y le dirá a la abatida hija de Sión: "¡Levántate y vive!" Entonces, infundirá también Su espíritu a nuestra lengua sagrada y la revivirá, elevándola otra vez sobre el pedestal que antes tenía (17).

Y mientras ello ocurriese, había que vivir -de acuerdo con el célebre verso de Judá Leib Gordon (1830-1892) ya citado-"como judío en casa y hombre en la plaza".

Los objetivos de la Haskalá eran muy semejantes de los de su fuente de inspiración: la Ilustración, pero el sentido era, ciertamente, distinto. Se ha dicho que el movimiento ilustrado judío es un movimiento con raíces mesiánicas (18) lo cual no deja de ser cierto pues sus metas eran salvar al judío de las miserias materiales y las cárceles culturales que toda una vida de exilio le había dejado. La redención del judío a través de la modernización secular del Judaísmo tal era el fin a alcanzar. El mesianismo religioso que ponía la esperanza redentora en un futuro incierto, se tornó, con la Haskalá, en un mesianismo laico cuya redención, mediante el vehículo de la emancipación, debía revelarse en el tiempo inmediato. Pero la redención secular de la Ilustración ju-

día se basaba en una integración sin asimilación, etos es, otorgarle al judío todas las posibilidades de participar en la vida política, social, económica y hasta cultural de las naciones europeas a un mismo nivel y status de igualdad cívica y legal, conservando, al mismo tiempo, la singularidad de lo judío.

Tan es así, que el vehículo vernacular de comunicación de los maskilim (hebr. ilustrados) no fue un idioma europeo sino la lengua ancestral bíblica: el hebreo. Ello fue, amén de un medio de identidad histórica, un modo de integrar a todas las distintas comunidades judías de Europa bajo una consigna hebrea. Con ello, los maskilim trataron de retener "...la conciencia histórica judía de que los judíos, dondequiera que habitasen y fuese cual fuese su destino local, no son sino parte de la Knéset Yisrael [la comunidad judía mundial], tendiendo así, a evaluar los cambios que se producían en la vida judía emancipada no en términos del judío de este o aquel país, sino de los judíos todos en su conjunto" (19).

Si el objetivo de los ilustrados judíos fue el integrar y el conservar, entonces, ¿por qué se los ha acusado frecuentemente de ser los responsables del fenómeno de asimilación que afectó a buena parte de los judíos, en especial, de Europa occidental?

Hay que reconocer que, efectivamente, la época de Mendelssohn marca un hito en la historia judía en cuanto a asimilaciones se refiere, pero ello no fue culpa del pensamiento y acciones de la Haskalá de Mendelssohn. Para mejor entender el problema exponremos nuestra visión acerca del proceso de la Ilustración judía.

Como todo proceso histórico que se respeta, el movimiento ilustrado judío también se ha periodizado. Las etapas del desarrollo de la Haskalá se han dividido, tradicionalmente, en una época ra-

cionalista (1781-1830); en una romántica (1830-1850) y en una realista (1850-1880) (20). Nosotros que, nuevamente periodizamos según la ideología, vemos, aparte de la división mencionada, una posibilidad alterna: la Haskalá mendelssohniana o integradora; la Haskalá asimilatoria y la Haskalá nacionalista. Las dos primeras se desarrollaron/ a finales del XVIII y la primera mitad del XIX; la tercera tendencia tiene su génesis en la segunda mitad del siglo pasado.

Las diferencias entre ellas son substanciales. La Haskalá integradora es la que propugnó por la Emancipación a lo Judío; la Haskalá asimilatoria se identificó con la Emancipación a lo Gentil y la última de ellas nació como reacción a las dos anteriores y tendió a recobrar y revivificar la identidad política de la nación judía. De esta última corriente ilustrada brotará el sionismo en sus diversas manifestaciones.

Los procesos de asimilación judía no provinieron de la tendencia de Mendelssohn sino de ciertos discípulos suyos que no quisieron ver más ya en el Judaísmo más que un gran obstáculo que les impedía el pleno goce de una vida moderna. La famosísima frase del gran poeta judeo-alemán, Heinrich Heine en el sentido de que "El Judaísmo no es una religión; es una desgracia", vendría a resumir el angustioso sentir de todos estos judíos, la gran mayoría alemanes, para los que la asimilación plena a la sociedad gentil era el único medio que hacía que la vida fuese merecedora de ser vivida. El impacto de la Ilustración alemana fue enorme en el Judaísmo de la región por lo que buena parte de sus integrantes lucharon a brazo partido para que los reconociesen como plena, genuina y orgullosamente alemanes. Paradójicamente la Emancipación a lo Gentil tuvo

mucho más fuerza de convencimiento entre los necesitados de ella que entre los patrocinadores de la misma.

Cuando la Emancipación a lo Gentil empezó a perder su fuerza de convencimiento entre los cristianos debido al creciente nacionalismo romántico (uno de cuyos intereses era el rescate del pasado común a fin de crear una más sólida conciencia nacional. Los judíos, debido a su singular trayectoria entre los pueblos gentiles no fueron considerados dentro de este pasado común), la reacción de todos estos judíos que esperaban encontrar en la vía de la asimilación, la vía de la salvación, fue la de empecinarse aún más en volverse exactamente iguales a sus vecinos, resultando así ser "más papistas que el Papa". Algunos de estos judíos, atrapados en la ilusión de la Emancipación a lo Gentil, pasaron a convertirse en los más furiosos críticos de su otrora pueblo, rayando casi en el pleno antisemitismo. El escrito de 1816 Die Juden und ihre Gegner (Los judíos y sus enemigos) describía muy bien la idiosincrasia de los hebreos que habían optado por conducirse según los postulados de la Emancipación a lo Gentil:

El encanto de la novedad los atrae; su tendencia a la imitación los hace atrevidos y por lo tanto tratan de adueñarse de todo aquello de lo cual creen que los cristianos estarían orgullosos de admirar en esas circunstancias... En lo que atañe a las actitudes religiosas, políticas y filosóficas de estos cultos finos, muchos de ellos basan su orgullo en presumir, con desprecio de su ley ceremonial, de permitirse en sitios públicos goces reñidos precisamente con dicha ley, y llegan a despreciar la nomenclatura de su propio pueblo (21).

La Haskalá integradora (la de Mendelssohn) no fue, pues, una enemiga mortal del Judaísmo sino una renovadora del mismo. No habían llegado para abrogar la Ley, sino para amoldarla. No para destruir -como apunta Simon Halkin- sino para construir es que los mas-

kilim pusieron todo su empeño.

La Emancipación a lo Judío, resultado de las ideas directrices de la Ilustración judía integradora, tuvo muchísimas más dificultades en el proceso de su aplicación que su contraparte la gentil.

Mientras que esta última afectó a buena parte de Europa occidental, en especial a la región alemana y francesa y tuvo relativo éxito, la Emancipación a lo judío tuvo que lidiar con un enemigo tan reacio a sus postulados como los antisemitas lo eran con respecto a la posibilidad de integración del Judaísmo en general. Nos referimos a las enormes y pauperizadas masas judías de Europa oriental (Polonia, Lituania, Rusia). El Judaísmo eurooriental se componía de los sectores más tradicionalistas, religiosos y costumbristas de Europa toda, y rechazaron vehementemente toda posibilidad de un cambio tal y como la Haskalá integradora los postulaba.

Varios factores explican el porqué de tales dificultades.

Una de las pautas que nos dará a entender la gran diferencia entre el Judaísmo eurooccidental y su vecino eurooriental es la cronología de la existencia de las comunidades en uno y otro lado del continente. Las comunidades judías occidentales eran, en relación con las del este de Europa, relativamente nuevas. Las constantes expulsiones, como la de España en 1492, aunadas al fenómeno de la conversión obligatoria, lograron que los lazos de unidad y continuidad se debilitaran. Tomemos por ejemplo, la comunidad judía de Inglaterra. Esta fue expulsada de la isla en 1290 y no es sino hasta la segunda mitad del siglo XVII que volvemos a saber de la presencia de judíos entre los ingleses. En 1573 el Principado de Brandeburgo se había deshecho de sus judíos y éstos no retornan sino hasta finales del XVII. El primer establecimiento de "marranos"

(judíos conversos al cristianismo; la mayoría de ellos seguía siendo fiel al modo de vida judío en secreto) en Holanda data de 1593; judíos portugueses se establecen en Hamburgo recién en 1612; para 1642 ya hay más judíos en Amsterdam. Los judíos de Francia, expulsados en 1394, empiezan a establecerse de nuevo a partir de 1730. El judaísmo austríaco conoció más de dos siglos de expulsiones (1420-1670) siendo admitidos de nuevo a partir de este último año. La expulsión hispana borró la presencia judía hasta, prácticamente, las postrimerías del siglo XIX, cuando se empezó a recibir de nuevo grupos judíos en suelo español, etc. (22).

En cambio las comunidades orientales de Polonia y Rusia (la primera a partir quizás del siglo IX y la segunda prácticamente desde los albores de la era cristiana) si bien conocieron ellas, a su vez, de persecuciones y expulsiones; éstas no fueron nunca de manera tan determinante como, por decir, la española.

Este fenómeno de desarraigo en Occidente y arraigo en Oriente hizo que ambas comunidades se condujeran y desarrollaran patrones de vida, si bien judíos, diferentes entre sí.

Shmuel Ettinger toma como modelo a las comunidades sefardíes (de origen español) de la Europa occidental como claro ejemplo del desarraigo cultural al que habían llegado:

Estos judíos eran educados desde su infancia en el espíritu de la religión católica, y aun después de su retorno al judaísmo su conocimiento de la tradición judía era limitado. Algunos de ellos encontraban su judaísmo recuperado tan distante del que habían vislumbrado desde su vieja patria que sentían desilusión y amargura, y aunque no se apartaban de la vida judía ni abandonaban la comunidad se volvían indiferentes a los asuntos judíos (23).

De aquí se infiere que el peso y la fuerza de la tradición, incluida desde luego la identidad histórica-nacional, eran más

(judíos conversos al cristianismo; la mayoría de ellos seguía siendo fiel al modo de vida judío en secreto) en Holanda data de 1593; judíos portugueses se establecen en Hamburgo recién en 1612; para 1642 ya hay más judíos en Amsterdam. Los judíos de Francia, expulsados en 1394, empiezan a establecerse de nuevo a partir de 1730. El judaísmo austríaco conoció más de dos siglos de expulsiones (1420-1670) siendo admitidos de nuevo a partir de este último año. La expulsión hispana borró la presencia judía hasta, prácticamente, las postrimerías del siglo XIX, cuando se empezó a recibir de nuevo grupos judíos en suelo español, etc. (22).

En cambio las comunidades orientales de Polonia y Rusia (la primera a partir quizás del siglo IX y la segunda prácticamente desde los albores de la era cristiana) si bien conocieron ellas, a su vez, de persecuciones y expulsiones, éstas no fueron nunca de manera tan determinante como, por decir, la española.

Este fenómeno de desarraigo en Occidente y arraigo en Oriente hizo que ambas comunidades se condujeran y desarrollaran patrones de vida, si bien judíos, diferentes entre sí.

Shmuel Ettinger toma como modelo a las comunidades sefardíes (de origen español) de la Europa occidental como claro ejemplo del desarraigo cultural al que habían llegado:

Estos judíos eran educados desde su infancia en el espíritu de la religión católica, y aun después de su retorno al judaísmo su conocimiento de la tradición judía era limitado. Algunos de ellos encontraban su judaísmo recuperado tan distante del que habían vislumbrado desde su vieja patria que sentían desilusión y amargura, y aunque no se apartaban de la vida judía ni abandonaban la comunidad se volvían indiferentes a los asuntos judíos (23).

De aquí se infiere que el peso y la fuerza de la tradición, incluida desde luego la identidad histórica-nacional, eran más

débiles entre los judíos eurooccidentales que entre los orientales.

No es de extrañar pues, que los principios ilustrados prendieran más y mejor entre las colectividades judías, de relativo reciente cuño, del oeste europeo.

La demografía jugó también un importante papel en la diferenciación entre ambas comunidades. El mayor número de judíos se hallaba concentrado en Europa oriental en grandes y pauperizadas masas que, al influjo de su número, se sentían, a pesar de sus diferencias, ciertamente mejor cohesionadas que las poco numerosas colectividades occidentales.

Si bien todo lo expuesto nos clarifica el panorama en cuanto al por qué el Judaísmo occidental estuvo más adaptado a sus circunstancias históricas para aceptar los postulados de la Ilustración y de la Emancipación, hubo una serie de hechos conflictivos que, a nuestro juicio, determinaron con mayor fuerza la ruptura de los tradicionales marcos de la dirigencia comunal, por una parte y, por la otra, la renuencia a aceptar los programas reformistas de la Emancipación a lo Judío. La aparición de la secta disidente del Jasidismo y las luchas internas que ello creó fueron fenómenos que acabaron por debilitar la continuidad judía.

El Jasidismo (de la palabra hebrea jasid, piadoso) constituyó una verdadera conmoción en el mundo judío por sus nuevos postulados que iban contra de la tradición rabínico-talmúdica, como también contra los marcos de dirigencia clásica de las comunidades. De profunda raigambre místico-cabalística, el nuevo movimiento, fundado por Israel bar Eliézer, mejor conocido por su cognombre de Baal Shem Tov (el del buen nombre) (1700-1760), cuestionó el arduo y árido modo de vida al que había llegado el Juda-

ismo rabínico basado en el estudio azaroso de la Torá y el Talmud.

El Besht (abreviatura hebrea de Baal Shem Tov) introduciría conceptos que provocarían la enconada protesta y oposición de los círculos ortodoxos del Judaísmo. Uno de estos conceptos se refería a la inmanencia de Dios en todas las cosas, como bien lo expresa uno de los clásicos de la literatura jasídica, Toldot Yaacov Yosef (Historia de Jacobo José):

Hasta los ídolos están penetrados por Dios, quien les infunde vida; aunque se esconde detrás de muros de separación, el iniciado sabe que todas las separaciones y todos los muros, todos los revestimientos y todas las cáscaras no son sino esencia de Su esencia; todo lo que hay en las alturas y en la profundidad es lo único del Uno (24).

La presencia de Dios en todas las cosas hacía que los jasídicos elaboraran declaraciones como la siguiente:

[El tzadik de Kobrin preguntó] "¿Sabéis dónde se halla Dios?" [y tomando un pedazo de pan contestó] "Dios está en este pedazo de pan. Sin la manifestación del poderío del Señor en toda la naturaleza, este pedazo de pan no existiría" (25).

Este panteísmo naturalista (que recuerda a Spinoza) fue visto con horror por los tradicionalistas judíos que veían en la doctrina jasídica un paso para la plena idolatría.

Un segundo aspecto del Jasidismo era la importancia extraordinaria que adquiría la acción de orar. El poder de la oración bien dirigida era superior a cualquier actividad intelectual. La oración jasídica venía a poner en cuestionamiento la validez del estudio talmúdico, centro y núcleo de acción para el Judaísmo rabínico.

La alegría exagerada del proceder jasídico, basada en que sólo ésta aseguraba la unión del hombre con la divinidad, era otro factor que desconcertó al tradicionalismo ortodoxo. Las oraciones ja-

sídicas iban acompañadas de tal éxtasis de regocijo que se llegaba a un paroxismo místico. La alegría de los jasídicos se canalizó a través de la música y el baile:

Todas las melodías se derivan de la fuente de la Santidad, del templo de la música. La impureza no conoce el canto, porque no conoce la alegría, pues es fuente de toda melancolía... La música se origina en el espíritu profético y tiene el poder de elevar a la inspiración profética (26).

La devoción en el actuar y el pensar eran, también características del Jasidismo que iba contra la erudición sin más:

Estudiar solamente para adquirir erudición es una profanación... es un quebrantamiento de la ley contra la postración delante de los ídolos, siendo el ídolo en ese caso la erudición (27).

Quizás el aspecto que más oposición despertó al Jasidismo fue su doctrina del Tzadik (hebr. justo). El Tzadik encarnó la figura de un nuevo tipo de autoridad comunitaria al erigirse en verdadero santón capaz de trato directo con la divinidad y con el suficiente poder como para contrariar los castigos del propio Eterno. La devoción que el tzadikismo despertó en las masas del Judaísmo polaco introdujo cambios en lo referente a los cargos de conducción y liderazgo tradicionales de las comunidades judías. El papel principal, como dirigente espiritual y autoridad jurídica suprema, que ostentaban los rabinos locales de cada comunidad cedió ante la imposición de la figura del Tzadik como instancia de autoridad máxima. Así, -como asegura el profesor Ettinger- "en las comunidades comprendidas dentro del área de influencia del Jasidismo disminuyó la importancia del rabino local, el cual dejó de ser la autoridad espiritual suprema para pasar a ser sólo una especie de experto en cuestiones y legislación de la Torá, a la vera y a la sombra del Tzadik, que lo reemplazó como instancia máxima (28).

La nueva secta mística del Jasidismo iba aún más allá de las diferencias doctrinales y del cuestionamiento de la autoridad rabínica. Constituyó, socialmente hablando, todo un grito de protesta de las empobrecidas masas judías contra sus dirigentes (los altos puestos comunitarios, como los del parnás -encargado de la organización y relación de la comunidad con el exterior- y los del rav -encargado de la función legal-religiosa- se escogían tomando en cuenta la prosapia genealógica, o la riqueza material o la erudición talmúdica de los candidatos. Ciertamente el judío medio, pobre y de escasa educación no podía aspirar a los altos puestos comunitarios (29)). A esta conclusión llegan estudiosos del problema como el Dr. Mahler, Dubnow y Patkin:

...la penosa opresión material y los sufrimientos de las masas judías y su profunda ansia de liberación frente a la degradación económica, encontraron expresión en el movimiento jasídico (30);

...ésa época, la primera mitad del siglo XVIII en Polonia, estuvo marcada por un proceso de descomposición en la vida comunal judía. Un abismo se produjo entre las capas inferiores y las superiores hasta en el sentido espiritual. Las masas se mostraron hostiles hacia la oligarquía comunal de gentes ricas y talmudistas, quienes a su vez, las miraban con desdén. El hombre común se sintió distanciado de los estratos superiores judíos, aun en los religiosos, porque el criterio de la fe no era para los pudientes la hondura de la emoción religiosa [como pregonaaba el Jasidismo], sino el grado de erudición talmúdica (31);

El socialismo judío, cuyo nacimiento formal se sitúa en la última década del siglo pasado (el XIX), contenía estos dos elementos explosivos: la miseria de las masas y la doctrina intelectual, durante muchas generaciones anteriores. La conducta emocional de las masas judías, que reaccionaban instintivamente contra los ricos y los poderosos en la esfera de los asuntos comunales, y a veces hasta se rebelaban contra ellos por medio de la acción directa, se puso en evidencia en muchas ocasiones de la historia judía, tanto en la Edad Media como en los tiem-

pos modernos. El movimiento jasídico es una de esas manifestaciones, y si el jasidismo como doctrina **para los pobres** no creó una situación revolucionaria de protesta y resentimiento sociales como lo hizo el socialismo en nuestros días, fue principalmente a causa de la naturaleza misma de aquella doctrina. En lo demás, el movimiento jasídico se presenta, esencialmente, como revuelta de las masas contra la oligarquía de los doctos rabinos y la complacencia en sí mismos de los ricos, firmemente atrincherados en sus posiciones de mando comunales (32).

Efectivamente como asegura Patkin, el movimiento del Jasidismo no fue revolucionario en el sentido del cambio social, pues hay que tener en cuenta que, pese a sus divergencias doctrinales con la ortodoxia, al igual que ésta, los jasídicos mantenían un estricto modo de vida tradicional y eran también reacios a cualquier cambio drástico en su escala de valores religiosa. Si lo hemos considerado dentro de los factores de ruptura interna es precisamente por su cuestionamiento de la autoridad comunal y no tanto por que deseara efectuar transformaciones radicales en la tradición judía. Además de ello, la pugna que se desató entre los jasídicos, los ortodoxos y los ilustrados, los dos primeros por tratar de conservar, pese a sus diferencias, el modo de vida tradicional del Judaísmo y el tercero, él sí, por transformar radicalmente ese modo, contribuyó a erosionar la unidad y solidez del Judaísmo oriental.

La contraparte religiosa del Jasidismo, la oligarquía talmúdica, reaccionó contra los nuevos postulados doctrinales del misticismo jasídico. El adalid del Judaísmo rabínico ortodoxo contra el jasidismo fue Eliahu de Vilna, mejor conocido en la historia judía como el Gaón de Vilna (1720-1797). La ciudad de Vilna, la "Jerusalén de Lituania" era, por entonces, el centro de estudios talmúdicos más respetable por lo que no es de sorprender que la reacción antijasídica haya provenido de esta ciudad.

Al sector ortodoxo, seguidor del Gaón de Vilna, se les conoce como los mitnagdim (hebr. opositores a los jasídicos).

Rabí Eliyahu y los mitnagdim se dedicaron a criticar una a una las doctrinas jasídicas y, en especial, la figura del Tzadik cuya pretensión "...de mediar entre Dios y el pueblo era -en opinión del gaón- una verdadera idolatría, tanto más cuanto que muchos de los grandes conductores del Jasidismo, comenzando por el mismo Baal Shem Tov, eran para él crasos ignorantes" (33).

La lucha entre jasidim y mitnagdim se ha vuelto clásica en la historiografía judía, sin embargo, la verdadera confrontación ideológica-social no se dió entre estas dos ramas del tradicionalismo hebráico sino entre el Jasidismo y la Ilustración judía, la Has-kalá.

Después de todo y pese a sus diferencias, el Judaísmo jasídico y el Judaísmo mitnagued concordaban en un punto: no a las propuestas reformadoras de los ilustrados judíos. Así, se crearon dos bandos muy sui generis: por un lado los maskilim y los mitnagdim contra la secta jasídica; y por el otro, los jasidim y los mitnagdim contra los maskilim.

Para el movimiento de Ilustración hebreo, el Jasidismo venía a constituir un enorme lastre para el progreso de los judíos en el mundo moderno y se empeñaron en una apoteótica campaña literaria y política para desacreditar a esa secta desviada de la senda de la tradición judía. Ahora bien, si tanto la ortodoxia como la Ilustración judías atacaron furibundamente al Jasidismo, ¿en qué se diferenciaban ambos enfoques?

En cuanto al terreno de la lucha ideológica existieron diferencias esenciales entre maskilim y mitnagdim contra los jasidim. Los ilustrados judíos se valieron de valores culturales externos y ajenos al Judaísmo para atacar a la secta; a su vez, los ortodoxos oponentes al Jasidismo lo enfrentaron con las propias armas ideológicas del Judaísmo sin recurrir a elementos extraños a él. En ello se perfila ya la dificultad de los ilustrados israelitas por tratar de cambiar la cosmología religiosa tradicional por una cosmología secular moderna, pues aunque unidos en la lucha común contra la nueva secta, los enfoques de la vida resultaban distintos en uno y otro bando. Sin embargo, al concebirse la Ilustración judía como un movimiento innovador y no destructor de la identidad histórica judía, el abismo que separaba a ilustrados y ortodoxos no fue, después de todo, tan profundo. Aunque el Judaísmo rabínico pudiera compartir ciertos puntos de vista con el Jasidismo con respecto al proceso emancipatorio, ciertamente el primero se hallaba más cerca de la corriente haskálica que el segundo.

Ilustrados judíos como Itzjak Ber Levinson (1788-1860) manejaban la premisa de que "...en el fondo, no existe ninguna contradicción entre las finalidades de la Haskalá y las de la tradición judía" (34). (De aquí que los ataques de los ilustrados judíos contra del Jasidismo no deben entenderse como ataques a la tradición judía en sí). Tenemos entonces que el enemigo común tanto de maskilim como de mitnagdim fueron los jasidim y por ello la lucha que en contra de éstos se emprendió, en especial de parte de la Haskalá, debe contemplarse como una verdadera ruptura ideológica y social en la continuidad del Judaísmo.

El centro de los ataques ilustrados contra los bastiones jasídicos se concentraban en la figura sacrosanta de sus líderes: los Tzadikim. Yosef Perl (1773-1839) -quizás el más descollante iluminista de su época- veía en la autoridad de estos justos jasídicos una contradicción y una amenaza, no para la autoridad religiosa como la vieron los ortodoxos, sino para la autoridad estatal misma:

La fe en el Tzadik exime de la obligación de acatar el imperio del Reino y de sus leyes, ya que el jasid sólo debe obediencia al Tzadik. El Justo es tenido por rey, es llamado Nasí (príncipe), semejante a Dios. El le enseña a Dios cómo gobernar a los hombres y él da órdenes a las naciones. El puede anular la potestad de un ministro, con lo que también la nación se hunde. El puede proyectar sobre otras naciones males que le fueron destinados al pueblo judío. El castiga a los pueblos, domina el desarrollo de las guerras y determina quién habrá de triunfar en ellas.

El Estado, a cambio de la fidelidad que exige de sus súbditos, les otorga seguridad, protección, sustento, bienestar. No sucede lo mismo con los jasidim. Es el Tzadik, el Justo, quien les asegura techo, alimentos, salud, dignidad y prole. Es él quien los protege de los azotes y de las enfermedades. El incluso resucita a los muertos y deja sin efecto los castigos del cielo. El Todopoderoso dispone, y el Justo revoca. ¿A quién deben los hombres de la secta fidelidad y abnegación, sino al Justo? El Estado es el deudor de ellos y no a la inversa. Son ellos los que protegen al Estado y no al revés. ¿A qué se asemejan sus concepciones en cuanto al acatamiento debido al reino? A un príncipe que debiera someterse a los dictados de la Cámara Baja (35).

El Tzadik jasídico era, para ilustrados como Perl, la antítesis de la política centralizadora moderna y el oponente a las fuerzas reformadoras de la modernidad. De aquí que se apoye la disolución de tan peligrosa secta (tanto para el Estado moderno como para la tradición judía):

El Estado procura el bienestar de la sociedad humana, mientras que los principios y los actos de la secta se contraponen a él. La secta de los jasidim y el Estado son dos polos opuestos e irreconciliables. De aquí se

impone la conclusión de cuanto antes adopte el Estado expedientes enérgicos para eliminar esa secta, tanto mejor será para él (36).

La eliminación del Jasidismo como lo querían los maskilim no sólo nunca se hizo realidad, sino que, en verdad, fueron los jasídicos los que se expandieron y florecieron a pesar de los ataques tanto de ortodoxos como de ilustrados judíos.

Los logros de la Haskalá integradora entre las juderías de Europa oriental fueron parcos y lentos. Sin embargo dentro de sus adeptos conquistados surgieron, como veremos, los primeros adalides del nacionalismo sionista.

Aparte del Jasidismo, otros fenómenos dificultaron la tarea "evangelizadora" de la Ilustración judía en Oriente. La reticencia del judío eurooriental, ya fuera tradicionalista o jasídico, a transformar sus patrones de vida se debía a una compleja causalidad producto de las condiciones históricas propias de esta parte de Europa. La miseria proverbial de las masas judías la antagonizaba con la posición acomodada de la mayoría de los ilustrados judíos (cosa que en Occidente no ocurría pues las juderías de esta región estaban, económicamente, mejor estabilizadas); la deliberada política agresiva del régimen zarista contra el Judaísmo que ocasionaba que éste se cohesionara y solidificara en su tradición como una especie de refugio. Además las intentonas de los maskilim por reformar a los judíos se equiparaban a las intentonas brutales rusas por rusificar al judío (37). En ocasiones, la misma Ilustración integrista judía fue vista como cómplice de las maquinaciones asimilacionistas de los pravoslavos (si bien en el occidente europeo también florecía el antisemitismo, ningún gobierno de esta parte estructuraba su política hacia los judíos en base a un

plan gubernamental cuya base fuese expresamente el ataque sistemático contra el pueblo hebreo (38)). El bajo nivel cultural e intelectual de los pueblos vecinos a los judíos euroorientales (comparados con la milenaria tradición civilizatoria que los judíos tenían tras de sí) hacían que éstos lejos estuviesen de querer igualarse a aquellos. Efectivamente, si la Haskalá se proponía elevar el nivel de vida tanto material como cívica y cultural de los judíos, incorporándolos al bagaje histórico de los pueblos gentiles, era porque, amén de los dictados modernistas que clamaban por esto, tenía un ejemplo y modelo a seguir e imitar con la Ilustración europea occidental, muy en especial el caso alemán. En cambio en Europa oriental, ¿qué ejemplo y modelo podría fungir como faro de luz que condujera a la tan ansiada emancipación judía? Ante polacos, rusos, rumanos, etc., (incluidas aquí todas las pequeñas minorías étnicas que abundaban en los dominios de Rusia y Austro-Hungría) el judío oriental no sentía en absoluto -como se ha aseverado en varias ocasiones- esa especie de sentimiento de inferioridad que sí tenía en relación con los ilustrados, cultos y refinados vecinos gentiles de la Europa occidental (39). Este complejo era superado pro el judío oriental al sentirse superior, culturalmente hablando, a las sociedades que lo circundaban. La incultura y miseria de campesinos (que en la Rusia zarista eran, hasta 1861, siervos adscritos a la tierra) y ciudadanos gentiles no llamaba, ciertamente, la atención del judío que, aunque igual o más miserable que ellos, poseía, al menos, una riqueza cultural que le hacía no desear el dejar de ser aunque ello significase postergar una necesaria igualdad social y jurídica. La vivísima luz que había encandilado a muchos judíos fran-

ceses, germanos, ingleses, etc., era vista por los judíos polacos, rusos, lituanos, rumanos, etc., como una sombra del más opaco negro mate.

Si los judíos orientales resultaban harto más conservadores que sus correligionarios occidentales, también se debía a que las sociedades que los toleraban eran, a su vez, furibundamente reaccionarias en relación al sistema de vida política que la Europa del oeste había venido desarrollando. Si en cierta manera el Sistema Nicolás (cuyo lema era: Autocracia, Ortodoxia y Nacionalismo) era representante del conservadurismo a ultranza del este europeo, también escenificaba la situación socio-ideológica del judío que moraba dentro de sus fronteras. Los judíos euroorientales eran reacios a cualquier renuncia a su autonomía comunitaria tradicional (Autocracia), a su tradición religiosa que la consideraban inalterable e intocable (Ortodoxia) y a su singularidad como un pueblo nítidamente diferenciado de los demás (Nacionalismo, aunque todavía no político pero que les hacía decir un gran "no" colectivo a cualquier idea de integración) (40). Es más, si el Jasidismo logró conservarse y prosperar pese a los ataques de sus oponentes judíos, fue, en parte, porque los mismos gobiernos conservadores, como el zarista y el austríaco (41), los protegieron gracias al profundo elemento conservador que el Jasidismo tenía. Los ilustrados no se percataron del enorme giro político que para la primera mitad del XIX se gestó en el oriente europeo: el Absolutismo Ilustrado habría de recular para tornarse en Absolutismo Reaccionario. Los maskilim, fieles creyentes de las bondades y postulados de la primera forma, no se percataron de la emergencia de esta segunda. No le falta razón al histo-

riador marxista Rafael Mahler cuando asevera que "A medida que el gobierno [austríaco] fue compenetrándose más con la esencia del Jasidismo, no pudo menos que adquirir conciencia de que la ideología del mismo contenía ciertos fundamentos que justamente coincidían con los objetivos del régimen absolutista [reaccionario]" (42). Todavía más, la actitud de profundo conservadurismo del Jasidismo, provocó que las autoridades austríacas lo viesen con mejores ojos que al también conservador Judaísmo rabínico u ortodoxo. Así, en un informe de 1827 se acota que:

Los jasidim son menos dañinos al reino, en un sentido moral y ciudadano, que los judíos talmudistas que se limitan por lo común a cierto ritual (43).

Curiosamente el poder reaccionario austríaco había percibido una de las más grandes diferencias entre jasídicos y rabínicos. Si bien ambos eran conservadores (las diferencias eran por cuestiones doctrinales, no por el modo de vida tradicional del Judaísmo) y apoltronados estaban en la continuidad de sus esquemas religiosos y sociales, había, empero, una sustancial diferenciación entre ambas ramificaciones judías: la tensión entre la Ilustración hebrea y la tradición israelita resultó más fuerte, como ya lo anotamos, entre maskilim y jasidim que entre maskilim y mitnagdim, esto es, el sector jasídico se empeñó más en rechazar los postulados de los ilustrados judíos de lo que se empeñaron, en lo mismo, los judíos talmudistas ortodoxos. Ello explica, entonces, las palabras citadas de Itzjak Ber Levinsohn (44).

Las expectativas de la Haskalá integradora, esa que proponía una emancipación que lograra conjuntar lo mejor del mundo judío con la modernidad gentil reforzando y enriqueciendo tanto una cosmología como la otra, estaban fincadas en las reformas del judío tradicional;

la intromisión histórica del Jasidimo fue conceptualizada como una desviación y tergiversación del Judaísmo tradicional y, por ende, un obstáculo reaccionario a la incorporación de este judío tradicionalista al ámbito de la vida gentil.

Si en un principio afirmamos que la historia judía, a pesar de sus peculiaridades, no puede ni debe ser descontextualizada del marco general de la historia europea (45), ello puede ser mejor clarificado mediante el ejemplo del liberalismo y el conservadurismo europeo del siglo XIX. Si la Haskalá asimilacionista concordó con los postulados de la Emancipación a lo Gentil fue porque las tendencias políticas de corte liberal imperaban en las naciones eurooccidentales y el Judaísmo, entonces, actuó en consecuencia en esta parte. Por el otro lado, la tendencia reaccionaria hacia todo lo que oliera a reformas liberales provenientes de Occidente, marcó una pauta a seguir en países como Rusia, campeona y adalid del conservadurismo a ultranza (46). Aquí, el Judaísmo también reaccionó en consecuencia "asimilando" el sentir y proceder de su medio ambiente histórico externo. No es de extrañar que la Haskalá integradora no haya tenido un éxito expedito entre las juderías de la Europa oriental (47) pues amén de los conflictos internos y específicos del Judaísmo del este europeo, la propia trayectoria política, social y económica de esta parte del continente marcaba, de manera incuestionable, el proceder del Judaísmo eurooriental.

Recapitulando, los factores internos que rompieron con el tradicional modus vivendi del Judaísmo en Europa oriental los podemos centrar en la lucha de desgaste ideológico, político y social que mantuvieron el Jasidismo, el Judaísmo ortodoxo mitnaged y el racionalismo de la Has-kalá integradora aunado a todos los factores externos del propio

proceso histórico europeo.

Ahora bien, si es cierto que la Haskalá integradora no logró, al menos en el siglo XIX, realizar sus objetivos de integrar y conservar, se debió, a parte de las causas ya mencionadas, a serios defectos de visión de la realidad judía que la misma padeció.

Mientras que la Haskalá asimilacionista antepuso al problema judío una solución extrema y radical basada en buena parte en una desesperación -de la manera de ser del judío y del gentil para con éste- y en una urgencia -de cambiar totalmente el statu quo del judío a través de su gentilización-, la Haskalá integradora se basó en un optimismo que pecó de positivo al concebir el proyecto de gentilizar al judío pero sin desjudaizarlo.

Mientras que los asimilacionistas judíos encontraron una solución a la cuestión judía en la modernidad a través de la negación de la identidad histórica-nacional del Judaísmo, los integristas quisieron hallar, a su vez, solución al mismo dilema pero sin sacrificar la mencionada identidad. El gran escollo de la Haskalá integradora fue que nunca propuso una solución práctica al "¿Cómo puede sobrevivir el judío distinto y distintivo una vez que se incorpora de lleno al ambiente cultural [y político, así como social y económico] no judío del país en que vive?" (48).

Los asimilacionistas habían hallado la solución práctica, dolorosa, extremista y, para muchos judíos, hasta traidora, pero, al fin y al cabo, consecuente con su atosigante realidad.

Los integristas, por loados que fueran sus esfuerzos, nunca lograron concretizar sus esfuerzos. Enceguecidos por un optimismo que les decía que la solución del judío moderno simplemente se ha-

llaba en adoptar los valores de la modernidad gentil a fin de que "...se decidiera -como dice Simon Halkin- a convertirse en el dueño clarividente de su destino, en vez de seguir siendo esclavo obstinado de una apergaminada tradición" (49), no se dieron cuenta ni de los cambios políticos, ni del sentimiento real del mundo gentil para con los judíos. Guiados por la razón ilustrada, los maskilim no percibieron más que el positivismo humanista del progreso racional europeo. El peso y la fuerza de la tradición histórica tanto gentil como judía fue desdeñado por la Ilustración integradora judía y ello causó que no vieran ni el encono de la primera ni el espíritu de resistencia de la segunda. Era el judío tradicional, ortodoxo, atrasado y reacio a cambiar el único culpable del atraso de su propio pueblo en la nueva época de progreso sin igual. Tal concebían los maskilim a las masas judías. Para 1863, Moshé Leib Lilienblum (1843-1910) -furibundo ilustrado judío y posteriormente convencido sionista- todavía sostenía tal punto de vista al enfocar al judío común y corriente como el único responsable del anquilosamiento del Judaísmo en la modernidad:

Vivimos en una gran angustia. Nos ahogamos en una atmósfera venenosa y nauseabunda. Sistemas erróneos de pensamiento y disparatadas normas de conducta se han entretreído de tal manera en nuestras vidas, que han sido absorbidas por nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestra sangre y nuestras venas. Y no obstante, todo eso es insignificante en comparación con la pereza y la impotencia en que estamos encerrados. La holgazanería y el desamparo han rebajado nuestro sentido de dignidad y han abrumado de sufrimiento cruel y terrible a millones de judíos [casi siete millones en Europa], a cada uno individualmente en la medida de sus facultades, y de su valor y de su posición en la vida. Si no existiesen en nuestro seno miriadas de ociosos, de haraganes, de ba-klaning -desocupados- sin oficio ni beneficio, o sea de gente incapaz de ganarse el sustento y asegurar la manutención de su familia, a base del ejercicio de un oficio decente o gracias al conocimiento experto, tampoco nuestra condición espiritual estaría tan corrompida.

El hombre que vive necesariamente en el mundo de la realidad y de la acción, no puede permitirse el lujo de preferir la fantasía y un comportamiento absurdo a las exigencias prácticas de la vida. Se desprende que, si no estuviéramos tan hundidos en la apatía, nos sentiríamos impelidos de cuando en cuando a hacer a un lado nuestros engañosos sistemas de pensamiento y todas nuestras aberraciones intelectuales, para responder al llamado perentorio de la acción y de la vida (50).

A Lilienblum se le olvidaba que era gracias a estos "engañosos sistemas de pensamiento" y a estas "aberraciones intelectuales" que el Judaísmo había logrado sobrevivir exitosamente en el exilio.

Para los maskilim, pues, era la vida caduca del judío lo que le impedía al Judaísmo renovarse y ser uno más entre las naciones del orbe, con todos los derechos y privilegios. Así, la Haskalá integradora imponía un viraje de 180° a la concepción judía de su realidad histórica. Si en épocas anteriores la comunidad judía contemplaba la raíz de sus sufrimientos en la actitud hostil del mundo gentil para con ella, en la era decimonónica -a ojos de los ilustrados- la responsabilidad de tal sufrimiento recaía ahora en la propia Casa de Israel al entercarse en proseguir aferrada a su obsoleto y anacrónico modo de vida tradicional.

La solución de la integración judía al mundo gentil, sin perder la singularidad histórica como pueblo, resultó más que una respuesta racional y razonable, una enorme contradicción pues ¿cómo se iba a lograr tal propósito en un mundo que miraba con gran suspicacia, primero, y franca repulsa, después, a la idea de una continuidad judaica en su seno?

Ajad Ha-Am (1856-1927) -el padre del sionismo espiritual o cultural (51)- entendió muy bien el lío de la solución dada por la Haskalá integradora cuando escribió:

Es cierto que nuestros antepasados vivieron su vida nacional en tierra ajena. Pero lograron esa existencia nacional extraterritorial solamente merced al retraimiento y al aislamiento total de la vida del resto de la humanidad; mientras que nosotros, hoy en día, no podemos vivir una vida tal de segregación, alejados de la cultura universal... ¿Cómo conciliar entonces estas dos contradicciones: por una parte, la participación plena en la vida cultural, que reviste en cada país la forma nacional del pueblo dominante y, por otra, el desarrollo pleno de una vida nacional específicamente judía, suspendida siempre en el aire sin nada firme en qué apoyarse? (52).

Para la Haskalá integradora la solución de "estas dos contradicciones" debía ser pautada por la fe en la razón y el humanismo del hombre. Pero la realidad le respondió de manera distinta a los racionalistas ilustrados judíos pues el mundo gentil, como vimos, condicionó la emancipación a la asimilación, tanto en Europa occidental como en la oriental. Este hecho, comprendido por la Haskalá asimilacionista, fue ignorado por la más ingenua y optimista Haskalá integradora.

Otro error de apreciación de los integristas judíos fue el olvidar, ofuscados por la justicia de la todopoderosa razón, el milenarismo conflicto entre la Comunidad de David y el Cuerpo Santo de Cristo. El antijudaísmo religioso medieval no sólo no desapareció ante el imperio de la razón ilustrada sino que adquirió su forma más horrenda a través del antisemitismo secular. La inquina entre la estrella y la cruz, aunado al creciente nacionalismo romántico, no permitieron ni integración ni tampoco asimilación. Las dos últimas décadas del siglo XIX mostraron que la solución tanto de la Emancipación a lo Gentil (sostenida por la Haskalá asimilacionista) como de la Emancipación a lo Judío (mantenida por la Haskalá integradora) eran inviables, antipopulares y deshechadas por una gentilidad nacionalista. Los asimilacionistas judíos no se percataron

de ello y continuaron aferrados en emular completamente su derredor gentil hasta que el nazismo les develó la realidad. Los integristas, otrora optimistas, fueron cayendo, poco a poco, en la cuenta de la imposibilidad de su solución. Si antes se atacó al judío por ser el causante del atraso del Judaísmo, a finales del XIX, la culpa recaerá en las naciones cristianas, cuya política velada -como en Europa occidental- o descarada -como en la oriental- mantenía de mil y un maneras lo que Peretz Smolenskin alguna vez definió como "El odio eterno a un pueblo eterno".

El optimismo rampante de la Haskalá integradora dio paso a un arrepentimiento y una angustia, y si bien nunca logró sus tan ambiciosos objetivos para congeniar a las dos tendencias principales del Judaísmo en la modernidad -el tradicionalismo o eclesiasitismo (encarnado en la religión y el conservadurismo) y el humanismo (encarnado en la razón y los cambios)- no obstante logró dar a luz la etapa más significativa en la historia del Judaísmo galútico: la Haskalá nacionalista, matriz de las ulteriores ideologías sionistas.

La transición de una postura ilustrada integrista a una ilustrada nacionalista estuvo pautada por el creciente desinterés de las sociedades gentiles de asimilar a los judíos en sus maecos de vida, como en seguida veremos. La etapa racionalista de la Ilustración europea, esa que estuvo presta a emancipar al judío, tornóse, a lo largo del XIX, en una etapa de rechazo más o menos velado hacia los proyectos emancipatorios originales. La causa de dicho viraje debe verse, entre otros motivos, en la nueva concepción naciente del nacionalismo que la corriente del Romanticismo introdujo y,

sobretudo, en la pseudocientificación del odio antijudío tradicional: el antisemitismo.

Ambos factores hicieron al Judaísmo reaccionar de diferentes maneras. Las dos más extremas fueron el acendramiento de la tendencia asimilacionista, por un lado, y la acentuación de la singularidad judía, a través del nacionalismo hebreo, por el otro. Esta última se conformaría por dos vertientes principales: un nacionalismo diaspórico -que defendía tanto el valor de la singularidad del pueblo judío como el de la vida en la Galut- y un nacionalismo antidiaspórico -que concebía al exilio hebreo como un fenómeno profundamente negativo y proponía la radical finalización del mismo vía la construcción de una vida judía independiente o, al menos, autonomía fuera de los linderos del Viejo Continente.

Si la entrada del Judaísmo a la modernidad se caracterizó por el conflicto entre las continuidades y las rupturas, para el siglo XIX, el pueblo judío se debatirá ya más en el campo de lo social y lo político basado en el valor de la vida galútica, por una parte, y, por la otra, en la detracción de la misma. Las múltiples respuestas del Judaísmo, cada vez más secularizado, a la modernidad brotarán tanto de una perspectiva como de la otra. A la tensión entre la tradición y la modernidad, se aunarán, ahora, el choque entre la conveniencia de mantenerse en el exilio, como por siglos se había venido haciendo, o renegar, de plano, de esta condición. Las respuestas a una u otra posición caracterizarán al Judaísmo decimonónico. Veamos, pues, dichas respuestas.

SEGUNDA PARTE

DE LA ACEPTACION FORMAL AL REPUDIO SOCIAL

IV. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación v.s. Nacionalismo Romántico.

En la historiografía judía se conoce como "fracaso de la Emancipación" al hecho concreto de que tal proceso no cuajó como debía hacerlo ni para los parámetros gentiles ni para los judíos. Es decir, la emancipación jurídica-legal de los judíos de Europa occidental no los hizo ipso facto ciudadanos plenamente iguales a sus compatriotas cristianos. Una cosa era la emancipación formal y otra muy distinta la emancipación social. Esta no correspondió con aquélla. Si bien los judíos poco a poco fueron considerados como ciudadanos de los distintos países donde la Emancipación se imponía, esta consideración quedó relegada, en los más de los casos, al documento. Socialmente el Judaísmo no gozó, ni por asomo, de la igualdad social. Políticamente "liberado" y jurídicamente "integrado", socialmente fue rechazado, injuriado y, hasta, paranóicamente, temido.

Esta dicotomía entre una aceptación formal y un repudio social creó un mar de interpretaciones distintas dadas al proceso emancipatorio colocando con ello obstáculos para su correcta aplicación.

Los dos más grandes escollos con los que se enfrentó la Emancipación fueron los fenómenos del nacionalismo romántico y el antisemitismo. Ambos hechos pusieron en entredicho el liberalismo racional ilustrado y propiciaron que la meta ansiada de la Emancipación a lo

Gentil -la desaparición del Judaísmo como entidad nacional histórica- no se llevara a feliz término. El Judaísmo no sólo prosiguió su existencia histórica sino, como veremos, se tornó en una realidad política-nacional.

Sin embargo, no podemos aceptar plenamente este término de "fracaso" pues hacerlo sería desvirtuar una realidad incuestionable. Si bien es cierto que la Emancipación a lo Gentil no logró solidificar sus metas, también lo es el hecho de que en el terreno existencial de la vida judía misma tuvo un gran éxito. Si tomamos en cuenta que la base fundamental de la Ilustración.. era la secularización en todos los terrenos de la vida y que la Emancipación, como su brazo ejecutor, pretendía asimilar al judío a las sociedades gentiles secularizadas -o en proceso de- no hay duda de que estos dos procesos, independientemente de la conflictiva judía-gentil, tuvieron un éxito arrollador, extraordinario. El mundo judío secularizó, paulatinamente, todos sus valores vitales, desde el religioso hasta el histórico. La Ilustración empapó la conciencia judía de tal manera que el siglo XIX marca una revolucionaria transición en el mundo judío. Es cierto que hasta el día de hoy la ortodoxia -y, aún más, la ultraortodoxia- sigue subsistiendo en el seno del Judaísmo y que, a sus ojos, la religiosidad continúa siendo el pilar del comportamiento ético-social y la pauta del pensamiento cosmológico. Sí, pero la gran revolución secular ha consistido -como constituyó en el ámbito cristiano- en que es ésta, y no los patrones tradicionales, la que funge, ahora, como directriz en el ámbito existencial judío. Tal cambio fue, pues, un éxito absoluto de la Ilustración y la Emancipación. Es gracias a estos procesos que el judío contemporáneo puede enfrentar a su

mundo y sus circunstancias.

Podemos hablar por un lado de "fracaso" si por éste término entendemos la incapacidad del mundo gentil de aceptar socialmente sin condiciones ni restricciones a los judíos en su seno a lo largo del siglo XIX y primera mitad del XX (sobre todo en Alemania). Debemos hablar de un "éxito" si por él comprendemos la conquista de la secularidad del orbe judío.

Ahora bien, el adjetivo de "fracaso de la Emancipación" - y de aquí en adelante entenderemos por este concepto la disfunción entre emancipación formal y emancipación social- fue mucho mejor entendido, y aún fomentado, por la sociedad gentil que por la judía. Para los judíos eurooccidentales la Emancipación fue un proceso que les abría las puertas del mundo gentil y podían por fin dejar de ser los "errantes" de la historia, aún a costa del sacrificio de su identidad religiosa-nacional. Fue tal el furor que este proceso produjo que por vez primera en la historia del Judaísmo se va a dar el fenómeno de pretender poder dejar de ser judío para ser otra cosa. Si bien en la Edad Media la conversión era el único vehículo sancionado por la autoridad gentil (eclesiástica entonces) para borrar el vestigio judío de todo aquel hebreo que optara por tal decisión, en la práctica no resultaba y las conversiones, muchas de ellas forzadas, no pocas veces desembocaron en el fenómeno del criptojudaísmo anulando generalmente con ello la veracidad del procedimiento. En la Edad Moderna, la teoría emancipatoria daba la oportunidad al judío de ser una gama infinita de posibilidades alternas o, inclusive, ajenas por completo a su judaicidad. Podía ser alemán, francés, inglés, holandés, etc. (quebrantando o debilitando sus lazos nacionales con el Judaísmo); podía adoptar los modos de vestir, hablar, comportar-

se y conducirse de sus nuevos compatriotas; podía mamar ya de la historia, la cultura y la civilización de las naciones que lo acogían; podía, en fin, "cristianizarse".

La "cristianización" del Judaísmo -por tal concepto entedemos la apropiación de la escala de valores (sociales, políticos, ideológicos, económicos, culturales) imperante en la secularidad cristiana europea- que, a fin de cuentas, era el objetivo postrero de la Emancipación a lo Gentil, fue aceptada -unos con mayor ímpetu que otros- por buena parte de los judíos del oeste europeo como el precio a pagar por la entrada a la modernidad. Un precio caro, sí, pero que, a diferencia de sus correligionarios orientales, estuvieron prestos a sufragar.

Esta "cristianización" de los valores judaicos se vio muy bien perfilada en el principal fenómeno que la Emancipación a lo Gentil produjo en el judío occidental: la asimilación.

"La asimilación es el proceso sociocultural en el cual el sentido y la conciencia de asociación con un grupo nacional y cultural cambian para identificarse con otro grupo similar, de tal manera que el individuo o grupo fusionado puede parcial o totalmente perder su identidad nacional original" (1). En tal sentido, este proceso afectó de diversas formas -algunas, como veremos, más extremistas que otras- a la comunidad judía eurooccidental. Las rupturas externas que sufrió el Judaísmo, la irrupción de la Ilustración, las promesas cívicas que ofrecía la Emancipación, la paridad o inclusive la superioridad cultural de algunas naciones gentiles frente a la recién emergente sociedad judía secular, el ambiente de liberalidad, progreso y científicismo que empezaba a cobrar gran auge en las sociedades de Europa occidental, fueron factores que im-

pulsaron, primero, y aceleraron, después, los procesos de asimilación de los judíos en las sociedades gentiles.

Ahora bien, a fin de que el proceso asimilatorio pudiese funcionar tal y como lo había proyectado la Emancipación a lo Gentil, era perentorio que se cumplieran dos requisitos necesarios: 1) "Que el individuo esté dispuesto a renunciar a su familia, a su comunidad y a su forma de vida" y 2) "Que la sociedad que lo rodea acepte a este 'nuevo individuo' olvidando su pertenencia a un pasado que él decidió cancelar" (2). En cuanto a la primera condición, los judíos estuvieron prontos a cumplirla por diversas razones, desde el convencimiento honesto de la necesidad de tan trascendental paso hasta la decisión nacida por la compulsión de un medio social hostil. Así, tenemos personajes como Gabriel Riesser (1806-1863) -paladín judío de la Emancipación a lo Gentil- que acentuaban:

...quienquiera que disputa mi derecho a la patria alemana, disputa mis derechos a mis pensamientos y sentimientos, al idioma que hablo, al aire que respiro. Me priva de mi mismo derecho a la existencia y por lo tanto me debo defender contra él como lo haría contra un asesino. (3).

O la declaración colectiva de la comunidad judía de la ciudad alemana de Worms:

Debemos aspirar a la verdad y dignidad en el culto divino, coordinación entre fe y vida, para apartar conceptos vacíos y formar nuevas instituciones para el espíritu del Judaísmo. Ya no debemos pronunciar más oraciones para el retorno a Palestina [este era uno de los pilares básicos de la "doctrina del exilio"] mientras estemos sinceramente unidos a la patria alemana cuyo destino es **indisolublemente nuestro destino**; todo aquello que nos es amado y querido está contenido en esta patria. Ya no debemos lamentarnos en las técnicas de penitencia y cenizas, la destrucción del Templo cuando hace tiempo entramos en posesión de una patria que se ha vuelto tanpreciada a nosotros. Podemos conmemorar anualmente la destrucción del Templo, pero ¿por qué estar en pesado luto el cual ya no proviene más de los sentimientos del corazón, y cantar endechas acerca de un hecho histórico por el cual alabamos la amorosa mano de Dios? No deberemos

tratar de ilustrar a nuestros hijos en las escuelas religiosas con hechos que el espíritu viviente del Judaísmo considera como un lastre muerto, para ser tirado por la borda; ya no más les enseñaremos a orar en una lengua que ya está muerta [el hebreo], mientras la palabra y el sonido de nuestra lengua alemana materna es comprensible y querida a nosotros y, por lo tanto, es la única idónea para ser cultivada y para alabar a nuestro Creador. Ya es tiempo de poner un alto a este conflicto, este pecado de deshonestidad entre nosotros. (El subrayado es nuestro) (4).

Esta declaración refleja a las mil maravillas lo que hemos denominado la "cristianización" del Judaísmo, resultado del proceso de asimilación. No se trata, atención, de un cambio de religión -aunque ello también ocurrió como veremos en seguida- sino de patrones de vida, lo que los alemanes denominan Weltanschauung, cosmovisión. Se podía seguir siendo judío pero, ahora, solo como expresión religiosa sin ninguna connotación de identidad histórica, nacional o cultural. Tal postura fue desarrollada por la respuesta positiva judía al proceso de asimilación: el movimiento de Reforma.

La secularidad introducida por la Ilustración, la libertad cívica prometida por la Emancipación y la apertura social ofrecida por la asimilación, causaron que el Judaísmo en su aspecto religioso se amoldara también a las nuevas exigencias de la modernidad.

Si el Judaísmo quería entrar a esa sociedad que por tantos siglos la había excluido debía, entonces, buscar caminos alternos que justificaran a ojos gentiles y legitimaran a ojos judíos los anhelos de plena igualdad cívico-social.

La Reforma en el Judaísmo no se hizo por cuestiones teológicas sino por necesidad social. Los reformistas vinieron a representar el antagonismo entre una identidad histórica judía que se deseaba perder, y otra identidad histórica que se anhelaba ganar. La Reforma fue el brazo ejecutor de una asimilación moderada que postulaba

al Judaísmo como mero grupo religioso y ya no como un pueblo étnico-nacional. De aquí que los judíos pasaron a denominarse "alemanes o franceses de fe mosaica". Abraham Geiger (1810-1874), considerado el padre espiritual del movimiento de Reforma judío perseguía rescatar a un Judaísmo histórico desnudándolo de todos sus elementos accesorios que no fueran adecuados a la modernidad. Desde luego procedió a "eliminar del Judaísmo todo lo que podía rebajarlo ante la mente científica del siglo XIX y depurarlo de todos sus elementos nacionales, con objeto de que el judío pudiese ser un individuo tan respetable y respetado como su vecino cristiano" (5). Para tal fin, Geiger y los reformistas procedieron a innovar desde el mismo ritual sinagoga (abreviación de la liturgia, uso de la lengua vernácula en lugar del hebreo, introducción de la música y el canto coral, abolición del uso del solideo, asientos mixtos -hombres y mujeres juntos- en la Sinagoga, etc.) hasta ideas que hasta entonces eran consideradas como cuasidogmas como la doctrina del mesianismo y el retorno a Sión, la doctrina del Exilio y la dispersión y la doctrina de la misión del pueblo de Israel (Así, el mesianismo fue reinterpretado. Perdió su valor religioso-trascendental y fue considerado no ya como la finalización del exilio y la restauración de Sión, sino como "un símbolo o una noción abstracta, quizás mejor interpretada como no más que el reino de la Justicia Divina a través del mundo" (6). El mesianismo fue eliminado por temor a despertar sospechas sobre la lealtad del judío frente al Estado y quedó simplemente como expresión de la fe en la libertad, la paz y el progreso científico-social universal. La doctrina del exilio fue eliminada por las bondades de la emancipación y la dispersión judía, lejos de constituir el castigo divino por

los pecados de la Casa de Israel, se convirtió en el gran vehículo por medio del cual Israel pudiese cumplir su "Misión Universal": ser el faro de luz de las naciones de "una fe pura, racional, profética y monoteísta" (7)).

Ciertamente el movimiento de Reforma en el Judaísmo se igualaba mucho a las iglesias protestantes alemanas. La "Plataforma de Pittsburgh" que delinió los estatutos y directrices de la Reforma judía en los EE.UU. bien puede servir de ejemplo para sintetizar los cambios y virajes tan profundos que dicho movimiento significó en la historia del Judaísmo: En 1885 declaraba:

...Tercero: Reconocemos en la legislación mosaica un sistema de enseñanza del pueblo judío para su misión durante su vida nacional en Palestina, y hoy en día solo aceptamos como valedero las leyes morales y mantenemos solamente tales ceremonias como elevación y santificación de nuestras vidas, pero rechazamos todas aquellas que no se adaptan a las perspectivas y hábitos de la civilización moderna.

Cuarto: Sostenemos que todas aquellas leyes mosaicas y rabínicas como la dieta regular, la pureza sacerdotal y el vestido, se originaron hace muchísimo tiempo y bajo la influencia de ideas enteramente ajenas a nuestro presente estado mental y espiritual. Estas no logran imprimir un espíritu de santidad sacerdotal al Judaísmo moderno; su observancia en nuestros días está propensa, más bien, a obstruir que a fomentar la elevación espiritual moderna.

Quinto: Reconocemos, en la era moderna de la cultura universal del corazón y el intelecto, la aproximación de la realización de la gran empresa mesiánica de Israel, del establecimiento del reinado de la verdad, justicia y la paz entre todos los hombres. **No nos consideramos ya más una nación sino una comunidad religiosa**, y por lo tanto, **no esperamos retornar a Palestina**, ni a restaurar el culto sacrificial bajo los Hijos de Aharón [los sacerdotes], **ni la restauración de ninguna de las leyes concernientes al Estado Judío** (los subrayados son nuestros) (8).

La lejana voz del Sanhedrín napoleónico ciertamente se dejó escuchar de nuevo a través del reformismo hebreo.

La conversión de fe -del judaísmo al protestantismo a al catolicismo- fue el más radical de los senderos que el Judaísmo adoptó a fin de lograr asimilarse a las sociedades europeas. Este medio, a diferencia de la Reforma, comportaba un compromiso exclusivamente individual. Esta solución extrema fue producto tanto de la oprobiosa condición de ser judío (externada en la ya famosa frase de Heine: "el judaísmo no es una religión; es una desgracia" (9)) como del sentimiento hostil del gentil hacia éste (resumido a la perfección en la clásica frase de Treitschke: "los judíos son nuestra desgracia" (10)). A través del mecanismo de la conversión se podía, así se pensaba, congraciarse ambas posturas y terminar de una vez por todas con la desconfianza y la suspicacia del mundo eurocristiano con respecto a la sinceridad del judío por asimilarse a él. Así, la conversión fue fundamentada casi siempre bajo los parámetros de la conveniencia, principalmente social y económica. Para muchos judíos -como el ya citado Heine- la conversión no significaba más que "el boleto de entrada a la civilización europea" (11).

Había una enorme diferencia entre el camino de la Reforma y el sendero de la conversión: "La asimilación (tal y como la perseguía la Reforma judía). -nos comenta Albert Memmi- es gradual, variada de aspecto, solapada y necesaria a la vez. En el fondo, todo judío la padece y consiente a ella en menor o mayor grado, la conversión comporta un acto único y decisivo, un salto: el pasaje irrevocable de una comunidad a otra; de un universo ideológico a otro. Esta elección irremediable de un orden nuevo parece condenar definitivamente el antiguo. De una vez, el convertido parece querer asegurar su propia salvación y proclamar el fracaso de

su grupo original. Abandonándolo, lo califica de invisible e invariable. Peor todavía, privándolo efectivamente de su propia participación, contribuye a esa muerte cierta, la acelera. Por eso la conversión consterna. La sienten como una injuria y una derrota, un atentado a su ser. En síntesis, el convertido [a ojos de sus ex-correligionarios] es un destructor y un traidor que merece todos los castigos" (12).

Este tipo de conversos por conveniencia caracterizaron una de las figuras más trágicas de la modernidad judía, pues sufrieron el doble estigma del repudio: el de su antigua congregación y el de la nueva. Ello provocó al converso una desgarradora crisis de identidad por no ser ni de una ni de otra. A los pocos días de convertido, Heine se quejaba: "Ahora me odian cristianos y judíos por igual; me arrepiento mucho de mi bautizo. Sólo infortunios me han ocurrido desde entonces" (13).

Quizás debido a los profundos cuestionamientos que la conversión despertaba en el ánimo del judío se deba el hecho de que este medio no gozara de gran popularidad entre el judío común y corriente que prefería ver en la Reforma un camino más de acuerdo a su propia idiosincracia. Si bien la conversión no fue una respuesta judía masiva a la modernidad, sí alcanzó índices que a ojos de los contemporáneos de entonces significaron una alarmante luz roja (14). Así, por ejemplo, "...en algunas comunidades se convirtieron casi todas las familias importantes. Con la desaparición de la élite intelectual y social, parecía que sólo permanecerían dentro del Judaísmo quienes carecían de educación y eran más retrógados" (15). El furor por la conversión en algunos círculos judíos hizo comentar

al teólogo alemán Schleiermacher el advenimiento de "...la muerte del Judaísmo [pues] pocos fueron los intelectuales judíos de esa generación que no pensaron alguna vez en el bautizo" (16).

Estas dos respuestas judías a la modernidad, la Reforma y la conversión acabaron por ser el tiro de gracia asestado al Judaísmo tradicional como director de la vida y destinos judíos en Europa occidental. Para muchos pensadores judíos estos dos hechos, importantes judíos del proceso de asimilación, significaron lo que pareció ser el principio del fin del Judaísmo histórico. Tal es la opinión del multicitado Dubnow:

Durante cierto tiempo se pudo en verdad creer que el siglo XIX ponía de algún modo el punto final a la historia judía. Parecía como si el decano de los pueblos, que había luchado por su existencia durante milenios resistiendo en todo el mundo los embates de la historia, y se rindiera en el siglo XIX, renegara de su esencia y se degradara por su propia voluntad al nivel de una secta religiosa (17).

Si bien la Reforma y la conversión no fueron las únicas respuestas del Judaísmo eurooccidental (18), sí constituyeron, en especial la Reforma, las principales tendencias de los judíos que optaron por la vía asimilante.

Ahora bien, si una mayoría de los judíos del oeste de Europa estaban tan dispuestos, deseosos y urgidos por incorporarse al carro de la modernidad gentil, entonces, ¿por qué se dice que la Emancipación a lo Gentil fracasó? Hay, consideramos, varias explicaciones para ello.

En primer lugar, el proceso de asimilación que propugnaba la Emancipación a los Gentil partía de una premisa falsa: que la asimilación individual conlleva, tarde o temprano, a la asimilación del

grupo colectivo a asimilar. Es decir, la Emancipación, como vimos, estaba planeada para acoger a los judíos como individuos, no como nación, según el modelo impuesto por la Revolución Francesa (19). Como el proceso de asimilación implica un cambio drástico -en algunos casos total- de identidad, es muy difícil mantener dicho proceso mientras tras el individuo asimilado siempre esté el colectivo que ha abandonado y que, constantemente, le recuerdan sus raíces, de dónde vino y de lo que fue. Como individuos, los judíos podían y querían asimilarse pero ello no significaba que la asimilación de algunas de las partes pudiera desembocar en la asimilación del todo, pues en el caso social "...el individuo -como bien acierta en afirmar Memmi- no puede lograr, solo, la asimilación [de su grupo]. Mientras el grupo se niegue, el individuo es impotente" (20). Si bien es cierto que la Reforma arrastró a muchos judíos hubieron otros tantos que permanecieron fieles a su identidad histórica. Es por ello que "...el éxito de la asimilación hubiese sido posible sólo en el caso de que se diera, en primer término, para el conjunto del grupo judío" (21). Pero esto no era posible en primer término debido a los propios postulados teóricos de los nuevos Estados-Nación los cuales no estaban, como vimos (22), dispuestos a reconocer otras nacionalidades dentro de ellos mismos. Si hubieran optado por asimilar a los judíos como nación y no como individuos se hubiese tenido que reconocer un hecho totalmente inaceptable entonces: la presencia intolerable de una nación dentro de otra. En segundo lugar, "...la propuesta de asimilación dirigida globalmente a un grupo resulta, en último término absurda pues contradice su esencia. Un grupo [y más tratándose

de uno que se considera a sí mismo como una nación histórica] para asimilarse debe, por lo menos, confusamente consentir. Y es evidente que un grupo, como grupo, no puede querer asimilarse. No puede querer atentar contra su propia existencia, pues entonces se negaría a sí mismo. La desaparición de un individuo, luego de otro individuo, o incluso de numerosos individuos, puede enervar a un grupo, disminuirlo, pero no puede atentar seriamente contra su vida ni tampoco tener su acuerdo" (23).

Estas afirmaciones se vieron comprobadas cuando los judíos no asimilados vertieron su opinión acerca de tan controvertido proceso. A ojos de éstos "...el asimilado es un hombre débil, perdido, que al pasar al lado de los gentiles ha traicionado no sólo a un pasado singularmente radiante en cuanto al espíritu, sino también a la presencia actual de un grupo de hombres minoritarios y amenazados; y todo eso para 'tener' un lugar entre las naciones. Libre y lúcido por un lado, pero traidor y esclavo por otro" (24).

Una de las críticas más lacerantes contra el proceso de asimilación -fuese moderada como en el caso de la Reforma o extrema como en el caso de la conversión- la vertió un judío salido de las mismas filas de ésta y que estaba destinado a ser uno de los pilares del sionismo: M. Hess:

Mientras el judío niegue su nacionalidad por no tener el altruismo necesario para confesar su solidaridad con un pueblo perseguido y escarnecido, su falsa posición continuará siendo cada vez más intolerable... ..pese a toda la ilustración y emancipación, los judíos de la diáspora que reniegan de su nacionalismo no llegarán a conquistar el respeto de las naciones. El judío podrá perfectamente naturalizarse ciudadano del país en que reside, pero no podrá liberarse de su solidaridad con su propia nación... Las hermosas frases sobre humanidad e iluminismo que con tanta liberalidad lanza refiriéndose a sí mismo, a fin de cubrir su aversión a solidarizarse con su propia nación, no le escucharán del severo dictamen de la opinión pública. Ocul-

táos bajo mil máscaras diferentes, cambiad de nombre, de religión, de costumbres, arrastráos por el mundo en incógnito a fin de que no se reconozca al judío que hay en vosotros; ¡toda ofensa al nombre judío os golpeará más rudamente que al hombre honesto que admite su solidaridad con su familia y sabe defender su honor! (25).

A ojos de los ortodoxos judíos el asimilado era un traidor; a ojos gentiles, era objeto de la más profunda sospecha. Se dudaba de su sinceridad y su disposición real a "cristianizarse". Además, como la gentilidad esperaba que la asimilación de los judíos conllevaría a la asimilación del Judaísmo, al no ocurrir esta absorción integral del grupo, sus partes, o sean los individuos asimilantes, "desacreditaban" la teoría misma del proceso asimilatorio y de aquí que se volviesen sujetos de recelo, mismo que imposibilitaba la aceptación plena y total del candidato judío a la sociedad gentil.

Las sospechas de la sociedad gentil hacia la posibilidad, conveniencia y disponibilidad de los judíos a asimilarse en ella, brotaron y se intensificaron merced al surgimiento de su propia conciencia de identidad nacional. En la región alemana será donde dicha conciencia no sólo se desarrollará, sino que también se distinguirá tajantemente de los postulados ilustrados que, hasta entonces, (mitad del XVIII, principios del XIX), habían guiado la conciencia social. Esta nueva conciencia de lo nacional fue hija del llamado movimiento romántico.

Los valores -en especial los nacionales- que el Romanticismo desarrolló fueron la contraparte de los valores que sustentaron toda la cosmología de la Ilustración (y hay que recordar que tanto

la Emancipación a lo Gentil como la Emancipación a lo Judío se nutrían, básicamente, de los postulados seculares-liberales del movimiento de las Luces). Ante el afán ilustrado de la universalidad de los valores ético-morales, la intemporalidad de la Ley Natural y la igualdad básica del género humano, el Romanticismo antepuso la particularidad de los valores, la relatividad de las leyes y la diferenciación entre los hombres. Con ello, el Romanticismo pretendía acabar con "...la creencia en la generalidad, la uniformidad, la universalidad, la validez intemporal de reglas y leyes objetivas y eternas que se aplican en cualquier parte y en todo tiempo, a todos los hombres y a todas las cosas" (26). Esta postura antiilustrada -resultado de las humillaciones tanto culturales como bélicas de la Revolución Francesa y las invasiones napoleónicas en suelo germano- desechó la idea de una fraternidad universal y la trocó en fraternidad nacional donde se ensalzó al pasado histórico -como reacción al optimismo en el progreso científico-racional de los ilustrados-, se fortaleció la verdad de la fe cristiana -ante el laicismo deísta ilustrado- y se glorificó el espíritu nacional (volksgeist) -en oposición al espíritu cosmopolista ilustrado.

El Romanticismo buscó las raíces de este espíritu nacional en su historia, una historia de "bronce" pues no cabía en ella más que el esplendor, la grandeza, la majestad, la magnificencia y la inmortalidad de los hechos de los hacedores de la nación germana: de sus leyendas a su historia, de sus clanes a su raza, de sus dialectos a su idioma, de sus sagas a su literatura, de sus mitologías a su religión, de sus normas a su ley, de sus pueblos a su nación.

Todo este legado de "oro", insuflado de un ardor cuasimístico entre lo profano y lo santo, perfilaba una unicidad excluyente de todo aquel o aquellos elementos que no habían compartido pasado tan inmarcesible. Así, este Estado Germano Cristiano "...que rastreó las huellas del espíritu nacional, el Volkgeist, en los cuentos y leyendas, en el mito y la historia, y que buscó lo único, lo particular en todo fenómeno social, tal como quedaba caracterizado el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, el Estado, la ley y la costumbre, también la esencia del Judaísmo no podía menos que ser un elemento distinto, casi incompatible con la naturaleza especial del germanismo" (27).

El choque era inevitable. Los judíos -considerados como una nación asiática y no europea, muchísimo menos germana- no podían ingresar a una sociedad con cuya herencia histórica-cultural no tenían nada que ver. Si bien es cierto que los israelitas habían tenido ya una estadía de siglos en tierra europea, nunca compartieron ni el estilo de vida ni los patrones religiosos de sus vecinos gentiles. Se consideraban y eran considerados como un cuerpo ajeno tanto en la Europa medieval, como, entonces, en la sociedad romántica. El repudio al judío, además, no sólo brotaba de la nueva xenofobia que el Romanticismo extremo iba, poco a poco, alimentando. Los estereotipos medievales que los judíos portaban tras de sí como agentes del mal se aunaron al creciente particularismo chovinista del Romanticismo. Ejemplo claro de ello lo tenemos en el padre del nacionalismo romántico por excelencia Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) al expresarse del Judaísmo:

En casi todos los países de Europa habita dispersa una nación poderosa y hostil, en guerra perpetua contra todas las demás y, que en ciertos estados, oprime duramente a los demás ciudadanos; es la nación judía. No creo, y espero demostrarlo, que esta nación sea peligrosa por el hecho de formar un Estado aislado y fuertemente unificado, sino porque este Estado está basado en el odio contra todo el género humano...

¿No os acordáis de lo que es "El Estado dentro del Estado"? ¿Y no pensáis en ello a propósito de los judíos, que siendo miembros de un estado más sólido y más poderoso que los vuestros, si además les concedéis el derecho de ciudadanía entre vosotros, acabarían aplastando completamente a todos vuestros conciudadanos?... (28).

Al referirse a los judíos como una "nación", Fichte descartaba, de entrada, la doctrina ilustrada que se negaba a seguir considerando al Judaísmo como un pueblo aparte y anhelaba integrar a sus fieles como individuos tan sólo (de religión judía, eso sí, o, como los asimilados judíos se definían a sí mismos: de fe mosaica).

Por otro lado, Fichte, no sólo desdénaba a los judíos por ser una nación ajena y extraña a la nación germana (incapaz, por ende, de participar, compartir y cooperar en la reconstrucción histórica del glorioso legado germano), era, además, ajena y extraña al género humano (cristiano, se entiende) en pleno. Esta terrible otredad que inspiraba el Judaísmo -otredad combinada además con uno de los argumentos que se convertiría en el favorito de la doctrina anti-semita: el mito del complot judío internacional v.s. la cristianidad- le eliminaba de la posibilidad, aún teórica, de ingresar, con un pie de igualdad, al seno de la gentilidad, en especial, la germana.

Para nacionalistas como Fichte, la cuestión judía sólo podía tener dos soluciones:

Sólo podríamos concederles los derechos cívicos -argu-

menta Fichte- con una condición: cortarles la cabeza a todos esa misma noche y cambiársela por una nueva que no contenga ni una sola idea judía (29).

O bien:

Sólo hay un medio para protegernos contra ellos: reconquistar la tierra prometida y enviarlos a todos allí (30).

Si bien habría que matizar y decir que no todos los románticos seguían el antijudaísmo y la general xenofobia por todo aquello que no fuese alemán (31), que alimentaba a Fichte, es innegable la influencia de este "primer gran profeta metafísico del nacionalismo alemán" (32) en los "panismos" nacionalistas ulteriores (como el paneslavismo en el imperio zarista que era igual de xenóforo y chovinista) y, por desgracia, en las posteriores doctrinas racistas, cuna del moderno odio antijudío: el antisemitismo.

Si la Ilustración y su doctrina emancipatoria habían ya tenido problemas de interpretación acerca de la cuestión judía con la que denominamos "Ilustración excluyente" (33), la entrada en el escenario de la historia del dogma nacionalista romántico vino a cimbrar, aún más, la validez de la Emancipación a lo Gentil. Si bien antagónicas en muchos puntos, la Ilustración excluyente y el nacionalismo romántico tenían en común el decir "no" a la asimilación cabal del judío, como un ser en pie de igualdad, en la sociedad eurocristiana occidental. Parte, pues, del inicio del fracaso en los procesos emancipatorios (que, dicho sea de paso, no serán tan evidentes en Europa occidental como en la oriental hasta el advenimiento del nazismo), se debió al choque entre la ideología racional-universalista (de la Ilustración incluyente) y la pasional-singularista (del Romanticismo y, en parte, de la Ilustración ex-

cluyente). Ante los cánones de tolerancia, progreso y armonía universal y la confianza suprema en el poder de la ciencia, surgió la reacción "del corazón". El furor por la confianza en la todo-lo-puede Razón, fue cediendo terreno ante la emergencia de la "voz de la sangre" nacional. Para principios del siglo pasado, pues, "...la moda intelectual -nos comenta W. Laqueur- había cambiado: la Ilustración era despreciada, el énfasis había pasado de la razón y la tolerancia, al sentimiento y la tradición; el racionalismo pertenecía a otra época; era más importante ser patriota y caballero que buen ciudadano del mundo..." (34). El desplazamiento de los postulados ilustrados por los románticos -en especial en Alemania- no se dieron tajantemente. Hubo una especie de mixtura entre el proceso emancipatorio ilustrado y el proceso de exclusión romántico. De aquí la gran diferencia entre la emancipación formal del judío (es decir, su emancipación jurídica) y su emancipación social. La Emancipación jurídica-civil desarrollada por la doctrina ilustrada nunca compaginó con la que debió ser, como consecuencia de la aplicación de ésta, la Emancipación social, pues era la naciente y subyugante filosofía romántica -de acuerdo con la Ilustración excluyente en lo referente a la emancipación de los judíos nada más- la que empezaba a permear el sentimiento nacional-social, mismo que, poco a poco, se impuso a cualquier consideración fraternalista -y mucho menos con los judíos que de por sí cargaban tras de sí un estereotipo cuasidemoníaco de raíces medievales-.

Así, los europeos "...como ilustrados racionalistas exigían que a los judíos los reconocieran como hombres dotados de las cualidades y privilegios naturales de toda la humanidad. Pero como ro-

mánticos sentían el gran poder de las herencias históricas y de las divisiones" (35).

Esta contradicción de pareceres causó que los procesos emancipatorios sufrieran de grandes altibajos, constantes requiebres y peligrosas contradicciones, pues si "...la emancipación está basada en la doctrina universalista de la Revolución Francesa... actúa [a su vez] en un mundo cuya doctrina básica es la emergencia de los movimientos nacionales. De allí que está plagada de insuperables contradicciones internas" (36).

La xenofobia romántica no tuvo dificultad alguna en encontrar en el antisemitismo (ver siguiente cap.) un socio incondicional y, hasta, fiel. Ambos fenómenos consideraron que un pueblo tan ajeno como lo era el judío -o, más bien, como querían verlo- no tenía ni debía por qué ser incorporado a la gran aventura histórica-social que representaba el nacimiento de la conciencia nacional romántica y la consolidación de un Estado Germano Cristiano. El weltanschauung romántico-antisemita, no podía aceptar dentro de su escala de valores a un elemento que por sí mismo configuraba el perpetuo "ustedes" por antonomasia, sin ir contra los vitales principios apodópticos que alimentaban su razón de ser: el ensalzamiento del "nosotros".

La xenofobia nacionalista romántica, los postulados de la Ilustración excluyente (en lo que a emancipación judía se refiere) y el rabioso racismo antisemita fueron, pues, los factores que determinaron por hacer de los procesos de emancipación, particularmente en las zonas germana y eslava, una más de las quimeras del siglo XIX.

V. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación v.s. Antisemitismo.

El odio a los judíos no era nada nuevo ni para éstos ni para el mundo gentil. Prácticamente la Edad Media fue el gran semillero ideológico-social para las manifestaciones y ataques contra la Casa de Israel. Este tipo de inquina era de índole netamente religiosa basada en dos acusaciones principales: el deicidio y la terquedad hebrea de no aceptar la "Verdad" del Nuevo Testamento.

Sin embargo, la Edad Media produjo también a su vez dos corrientes antagónicas acerca de la cuestión judía: una de rechazo, otra de tolerancia. El eclesiastismo medieval católico siempre buscó la "salvación" del alma de cada judío vía la conversión religiosa. Uno de los anhelos dorados del Imperio de la Cruz fue el de haber podido bautizar al Pueblo Elegido a fin de lograr la victoria decisiva sobre los "matadores" del Redentor. Pero, por otro lado, la misma Iglesia profesaba otra doctrina que, comparada a la anterior, resultaba antagónica, a saber, la necesidad de mantener a los Hijos de Jacob separados, proscritos y sojuzgados pues de esta manera se podía siempre mantener viva la imagen y existencia del sempiterno testimonio del triunfo del Nazareno. Es decir, el pueblo judío era el testigo viviente del la victoria del cristianismo. Así, por un lado se les quería "integrar" -vía conversión-; por el otro, se les debía "custodiar" a fin de tener siempre latente el testimonio del triunfo de la Cruz.

Estas dos tensiones, así lo vemos, fueron "heredadas" en cierta medida por la modernidad europea. La Emancipación a lo Gentil secularizó la tendencia medieval de incluir a los judíos en el seno de la cristiandad; la Ilustración excluyente hizo lo mismo con la corriente que rechazaba tal inclusión (como también lo haría el movimiento romántico y el posterior antisemitismo). Así, el odio antiju-

dío de la primera mitad del siglo XIX se basó en una paradoja que desembocó en un círculo vicioso. La paradoja consistió en que fueron los propios procesos de emancipación y asimilación los que fomentaron la inquina contra el judío. Es un hecho que la mayoría de los judíos asimilantes tuvieron, a nivel personal, un enorme éxito en tales procesos. Empezaron a destacar en diversos campos como la economía, la ciencia, las artes. Inclusive hubieron judíos que se comportaron "más papistas que el Papa" con el afán de demostrar su sincera actitud de incorporación a la vida gentil. Más este hecho, lejos de satisfacer a la sociedad que ideó la emancipación para que los judíos se integraran tal y como lo estaban haciendo, reaccionó de manera contraria a éstos. Los propios emancipadores, al percatarse de los logros judíos en sus sociedades, recularon de sus postulados y, socialmente hablando, cerraron filas contra el judío. Mientras más se asimilaba un judío, más encono despertaba entre sus emancipadores. A este encono, el judío asimilante reaccionaba con un esfuerzo por asimilarse aun más, lo que resultaba en un rechazo más acentuado por parte del gentil. Este círculo vicioso no fue más que la consecuencia del hecho peculiar -ya señalado por A. Philonenko- que "...los esfuerzos de los judíos para asimilarse, es decir para dejar de ser judíos, a menudo tienen como consecuencia... el resultado contrario " (1)..

El problema con este círculo vicioso es que los emancipadores cayeron en su propia trampa doctrinal. Hemos mencionado que al judío sólo se le emancipaba como individuo y no como grupo. Pues bien, el éxito de estos individuos judíos en asimilarse despertó el celo gentil pero no contra ellos en lo particular, sino contra el colectivo en general. Esto es, el logro de judíos al asimilarse

fue mal interpretado pues "...la reacción hostil a la actividad de judíos no se manifestaba como oposición a este o aquel individuo, sino como campaña contra la 'dominación' judía', el 'espíritu del judío' y otros conceptos antisemitas de carácter similar" (2).

El rechazo gentil a la incorporación de los judíos -a pesar de los dogmas de la Emancipación- debe verse en el franco temor de los primeros a la competencia nueva generada por los noveles integrantes judíos. Competencia en todos los ámbitos: económico, social y hasta cultural. La modernidad había afectado a un sinnúmero de personas tanto a nivel ideológico como en el económico y social. Miles de personas fueron desplazadas y las dificultades por acomodarse en los nuevos cánones de la vida moderna no fueron pocas. El judío, por su misma trayectoria histórica en el exilio, estaba mejor preparado en algunos aspectos (como el económico, merced a su ya conocida capacidad comercial y financiera) de la vida práctica que muchos gentiles. Por ello, el éxito de los judíos por asimilarse se interpretó como la causa del fracaso de una buena cantidad de gentiles por amoldarse a los nuevos tiempos.

A ojos de parte de la sociedad gentil europea, el éxito de los que antaño no eran más que los "parias de la historia" fue francamente humillante, intolerable y sospechoso. De aquí que se creyese que no se trataba de éxitos individuales. Algo tenía que estar detrás de tan singular logro. Ese algo fue inmediatamente identificado con la imagen de un Judaísmo metahistórico, confabulador y todopoderoso. Esta incipiente teoría de un poder judío internacional fue reforzada y mejorada por uno de los pilares que sostendrían

la base teórica del moderno odio antijudío: el racismo.

La segunda mitad del siglo XIX fue testigo del nacimiento de las teorías racistas que, aplicadas a la cuestión judía, combinaron el atávico odio religioso contra los judíos con la elaboración pseudocientífica de disciplinas tales como la antropología, la biología y la lingüística. El auge que cobraron las ciencias naturales y el gran optimismo que éstas despertaron como las nuevas intérpretes de la realidad, ocasionó que sus resultados, conclusiones y aplicaciones fuesen traducidas también al lenguaje de las ciencias sociales. Se creyó entonces que las pautas, leyes, comportamientos y directrices de la naturaleza regían por igual a la sociedad humana. Si en el mundo natural había infinidad de formas de vida diferentes; si cada una de estas formas tenía cualidades o defectos muy propios y si cada una integraba un modus vivendi único y singular, ¿por qué no podía ocurrir lo mismo entre los hombres, si, después de todo, éstos eran también parte de la naturaleza?

La antropología social tradujo el lenguaje natural al social dando pie a la creación de la teoría de las distintas razas que conforman el ámbito social humano. A este racismo antropológico vino a aunarse la postura de la biología social. Si Darwin había puesto en la palestra de la ciencia su teoría de la "lucha del más fuerte" entre las criaturas de la naturaleza, traducido al nivel social se generó la idea de que también las sociedades humanas luchaban unas con otras, sobreviviendo las más fuertes.

Por último, la lingüística dividió de tajo a los idiomas mundiales; identificó dos grandes grupos: el grupo ario y el grupo semita. Si bien las teorías racistas-científicas no tenían en sí mismas injerencias a la cuestión judía, muy pronto, por medio de

la elaboración teórica de personajes como Joseph Arthur conde de Gobineau (1816-1882), Wilhelm Marr (1818-1904), Houston Stuart Chamberlain (1855-1927) y Edouard Adolph Drumont (1844-1917), se desarrolló la combinación del odio antijudío más las teorías racistas dando nacimiento al antisemitismo ideológico.

Estos apóstoles del antisemitismo fueron los encargados de desarrollar plenamente en un lenguaje moderno la doctrina de la "Conspiración Judía" mundial y de separar hasta la irreconciliación al mundo "ario" del "semita".

El conde de Gobineau en su Essai sur l'inégalité des races humaines (Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas) (1853-55), erigía -según él históricamente- el basamento primordial de las diferencias entre las razas humanas que ya la antropología se había encargado de hacer. La "innovación" de Gobineau se fincó en que de todas las razas, blanca, amarilla y negra, era la raza blanca, a la que denominó "aria" no sólo la más capaz de todas, sino la portadora misma de todo lo bueno que la civilización humana ha tenido. Latinos y semitas eran, a ojos del francés, razas en franco degenerere. La raza que magistralmente personificaba la supremacía blanca era la germana. Sin embargo, por este término, Gobineau no se refería a los alemanes, sino, precisamente a los franceses, legítimos descendientes del tronco germano de los francos (los émulos alemanes de Gobineau, entre los que descolla Richard Wagner, cambiaron la ecuación "ario"=franco por "ario"=alemán). Así pues, para Gobineau "la Historia surge solamente del contacto con las razas blancas" (3) y su postura ante éstas reflejaba su intento, como bien ha apuntado Ernest Cassirer; "...de destruir todos los demás valores. [Pues] el dios de la raza, tal como fue proclamado

por Gobineau, es un dios celoso. No permite que se adoren otros dioses más que él. La raza [la blanca se sobreentiende] lo es todo; todas las demás fuerzas no son nada. Carecen de valor y significación independientes. Si algún poder tienen no es un poder autónomo. Les es conferido nada más por su soberano y superior: la raza [blanca] omnipotente. Este hecho aparece en todas las formas de la vida cultural: en la religión, la moral, la filosofía, el arte, la nación y el Estado" (4).

El inventor del término "antisemita", W. Marr, fue autor de otro de los escritos supremos de esta corriente: Der Sieg des Judentums über das Germanentum (El triunfo del judaísmo sobre el germanismo (1879)). Es esta obra la que solidifica la fábula del complot judío sobre el mundo gentil. Así se expresa:

[El Judaísmo] luchó contra el mundo occidental durante 1800 años. Derrotó a ese mundo y lo sometió. nosotros somos los derrotados y, con justicia, el vencedor exclamó "¡Ay de los vencidos!"... Desde sus pobres comienzos embistié y trepé por encima de nuestras cabezas, corrompió todas las ideas de la sociedad, la despojé de todo realismo, negocié y compré una posición muy influyente. Penetra en todas las funciones gubernamentales, domina el teatro, constituye una falange social, política, que abarca casi todo, fuera del rudo trabajo manual, del cual se retrae desde siempre. Convirtió el talento en virtuosismo ruidoso, a la publicidad celestina en ídolo público y así ejerce su dominio en la actualidad...

Vosotros apretáis los dientes sobre la piel del oso alemán, pero yo me inclino, admirado y estupefacto delante de ese pueblo semita que tiene el pie sobre nuestro cuello y reuno el último hálito de fuerza vital para morir, en lo posible, en paz, esclavo de los judíos, como uno que no está dispuesto a someterse ni a pedir perdón...

Entreguémonos a lo inevitable, si no somos capaces de cambiarlo. Su nombre es Finis Germaniae (5)..

La versión francesa de la paranoia antisemita de Marr fue el tristemente célebre Edouard Drumont, autor de La France Juive (La Francia judía (1886)). Para el líder del movimiento antisemita

francés la patria gala se hallaba en total posesión y dominio de los semitas en todos los ámbitos: político, social, económico y cultural (6). Usaba un lenguaje muy similar al de su compatriota Gobineau, al decir:

...el semita [es] mercantil, codicioso, intrigante, sutil, astuto... el ario [es] entusiasta, heroico, caballeresco, desinteresado, franco y confiado hasta la candidez. El semita es terrícola... el ario es hijo del cielo... (7).

Quizás el gran summum de esta línea de pensamiento lo constituya el germanófilo de origen inglés H. S. Chamberlain. La obra del yerno de Wagner -Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (Fundamentos del Siglo XIX (1899)) - constituyó una verdadera "Biblia" del racismo decimonónico ya que en ella se combinan los elementos de superioridad racial aria con el mito de la confabulación judía contra del mundo gentil:

Si yo hubiera escrito cien años antes sobre la génesis del mundo moderno, es poco probable que me hubiera preocupado por dedicar un capítulo especial a la irrupción de los judíos en la historia europea... Pero desde entonces se ha producido un gran cambio: vivimos en una "edad judía"...

Este pueblo extranjero, eternamente extranjero en cuanto permanece indisolublemente ligado a una ley extranjera, hostil a todo otro pueblo, no por ello ha dejado menos de convertirse, en el transcurso del siglo XIX, en un elemento constitutivo de nuestra vida y tal vez incluso, en muchos dominios, en su factor dominante. La posesión del dinero no representa en sí más que poca cosa: son nuestros gobiernos, nuestra justicia, nuestra ciencia, nuestro comercio, nuestra literatura, nuestro arte, casi todas las formas de nuestra actividad los que han llegado a ser esclavos más o menos voluntarios de los judíos y arrastran con pie, cuando no es con los dos, la cadena de la servidumbre... Obedeciendo a motivos de orden ideal, el indoeuropeo ha abierto amistosamente la puerta; el judío se ha precipitado por ella como un enemigo, ha tomado por asalto todas las posiciones y sobre las brechas, no quiero decir sobre las ruinas, de nuestra individualidad pro-

pia, ha colocado la bandera de esta otra individualidad que nos es eternamente extranjera (8).

Chamberlain concluía que "la existencia de los judíos era un crimen contra la humanidad" (9).

Otra fuente que alimentó las bases nodales del antisemitismo -la conspiración judía para dominar el orbe cristiano- fue la económica. Debido al incuestionable papel de los judíos (más exacto sería decir de algunos judíos) en el desarrollo capitalista (mercado, como ya dijimos, a su larga y obligada experiencia en el comercio, los negocios y la banca), el antiguo odio religioso basado en el deicidio, se fue trocando, en la secularidad moderna, en odio económico. El deicidio fue substituído por la supuesta manipulación y especulación financiera judía. Se empezó a generar el concepto de una confabulación económica. "Se suponía que todos los escándalos financieros eran de origen hebreo, que los judíos formaban parte en realidad de una vasta red cuyo centro eran los Rothschild (10) y cuya finalidad era provocar la explotación y el empobrecimiento de la Europa cristiana" (11).

Algunos de los pladines de tal postura salieron de las filas del socialismo francés y alemán. Para François Marie Charles Fourier (1772-1837) los judíos no le merecían más adjetivos que "parásitos, mercaderes y usureros" (12). Huelga decir que para el diseñador de los falansterios la emancipación de los judíos era casi un crimen pues "Otorgar la ciudadanía a los judíos es el más vergonzoso... de todos los vicios recientes... [pues] ¿no son los judíos la lepra y la ruina del cuerpo político?" (13).

Según Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) en su Césarisme et Christianisme (1883):

El judío es antiproductivo por temperamento, no es

agricultor ni industrial, ni siquiera realmente comerciante. Es un intermediario siempre fraudulento y parasitario que se vale de la tergiversación, la falsificación y la intriga. Sólo conoce las alzas y bajas, los riesgos del transporte, la incertidumbre de la cosecha y los azares de la oferta y la demanda. Su política económica es totalmente negativa; es el principio del mal, Satanás, Ahriman, encarnados en la raza de Sem (14).

El mito de la pureza de raza aunado al mito del papel económico del judío solidificaron la teoría de la Conspiración Judía. Esta doctrina se sustentaba en el más pueril de los maniqueísmos: la lucha cósmica entre el bien -encarnado por los arios- y el mal -protagonizado por los judíos. La historia era el escenario de tan apoteótico drama. Los judíos, contra lo que comunmente se cree, no eran considerados "inferiores" en cuanto a contendiente. Todo lo contrario, se les etiquetaba como el gran peligro de la civilización occidental y por ello eran de cuidado. Basado en tan burda visión del mundo, el antisemitismo consideraba que existía una "...'esencia judía' ajena y oriental que es opuesta al 'espíritu cristiano' ario de los pueblos de Europa. Ni éste ni aquella pueden modificar sus propios caracteres y por ello se hallan condenados a mantener una eterna hostilidad" (15).

El antisemitismo introdujo, así, un elemento que no existía en el antiguo odio antijudío medieval: la inmutabilidad del ser judío. Si la cristiandad religiosa permitió el cambio del judío a través de la conversión, el antisemitismo secular, no, pues por mil bautizos que pasara el judío, por millones de veces que se asimilara, su "naturaleza" judía jamás podría cambiar pues los caracteres de una raza eran intransformables:

El producto fecundado del huevo de un ario o de un semita deberá reproducir los rasgos biológicos de la raza o de la especie, cuerpo y alma, con la misma seguridad que el embrión, el feto, el joven y el adulto de cualquier otro mamífero. Criad un judío en una familia aria desde su nacimiento... ni la nacionalidad ni el lenguaje habrán modificado ni un átomo de las células germinales de este judío, ni por consiguiente de la estructura y de la textura hereditarias de sus tejidos y órganos (16).

Siendo así, la emancipación y la consecuente asimilación de los judíos carecía por completo de sentido. Es más, el judío asimilado, a ojos antisemitas, era el peor de todos porque tenía la oportunidad de carcomer el cuerpo social ario desde sus entrañas. Así, para el antisemitismo, simplemente no había solución para la cuestión judía a menos que se hablara de expulsiones masivas o de franco exterminio.

¿Cómo minó esta nueva reformulación del odio antijudío los planes emancipatorios gentiles? A través de la organización socio-política de las ideas antisemitas que fueron, entonces, encarnadas en instituciones sociales, medios de comunicación y partidos políticos. De mera expresión intelectual, el antisemitismo se convirtió en un verdadero fenómeno de masas.

Este cambio radical de lo académico a lo social, se llevó a cabo con gran auge principalmente en tres grandes zonas de Europa: la zona germana (Alemania-Austrohungría), la zona gala (Francia) y la zona eslava (Imperio zarista: Rusia, Polonia central, Polonia oriental, Ucrania, Besarabia, Lituania y Países Bálticos).

En Alemania, la agitación social antisemita cobró impulso a partir de 1870-71. Aun antes de esa fecha, se habían ya dado muestras fehacientes de revueltas antijudías más o menos organizadas. Tras la derrota y fin del imperio napoleónico, se suscitaron en 1819 los

desmanes antijudíos conocidos como "Hep Hep" (17); la revolución de 1848 y la reacción a ésta produjeron también golpes y contra-golpes contra la población judía acusada tanto de fomentar la revolución como de contraatacarla. Las disposiciones legales-jurídicas referentes a la condición de los judíos germanos sufrieron, desde 1820 hasta 1919 prácticamente (18), de la proscripción social tanto a nivel popular como en el oficial. Sin embargo, los acontecimientos que inauguraron la era del antisemitismo masivo-organizado se dieron con la guerra de unificación alemana. Las indemnizaciones pagadas a Francia por la guerra, la crisis económica alemana de 1873 (la Der grose Krach, el gran crack), y la especulación financiera a resultas de ésta que quebró y empobreció a mucha gente, fueron canalizados hacia un gran culpable. Para aplacar a una desilusionada clase obrera, el judío actuó como chivo expiatorio. El hecho de escoger a los hebreos como causa directa de las desgracias nacionales se sustentó tanto en el creciente nacionalismo alemán de corte romántico (19), rabiosamente xenófobo y profundamente chovinista, como en la propia imagen negativa que el alemán tenía, desde hacía mucho, con respecto al judío (el judío odia a muerte a la nación alemana, tal era, en resumidas cuentas, el sentimiento popular alemán del judío (20)).

La propia oposición de los círculos intelectuales alemanes a la Emancipación a lo Gentil (prácticamente la mayor parte del movimiento literario alemán-gentil del siglo XIX fue hostil al judío y opuesto a su emancipación (21)) y las grandes polémicas que al respecto se suscitaron (como la ya famosa entre dos pilares de la historiografía alemana de entonces: Heinrich von Treitschke (1834-1896) y Theodor Mommsen (1817-1903) (22)) lejos de denigrar la

ideología antisemita, la revistió de una respetabilidad cultural.

Aunado a los factores del "chivo expiatorio" y de la polémica académica sobre la cuestión judía, la antigua acusación del "Crimen Ritual" que pesaba antaño sobre los judíos (el sacrificio de niños cristianos cuya sangre se utilizaba, según se creía, para mancillar la hostia y para hacer mil y un hechicerías) fue nítidamente revivida y promovida por gentes como August Rohling (1839-1931) (en su obra Der Talmudjuden (El Judíos del Talmud) (1871), Rohling, mediante falsificaciones y tergiversaciones de mala fe revivía la fábula del Crimen Ritual y lo colocaba como uno de los sostenes de la vida judía (23)).

Teorías nacionalistas como la teutomanía o pangermanismo, sostenidas por filósofos tan prestigiados como Fichte (24) o las de índole racista como el arianismo germánico propaladas por intelectuales como Friedrich Ruehs y J.F. Fries (25), también impulsaron la popularización del fenómeno antisemita.

Para la década de los 80 del siglo pasado, Alemania, en especial la zona berlinesa, era ya común ver escenas de violencia física (y ya no meramente intelectual) contra los judíos y ya "...bandas organizadas asaltaban a los judíos en las calles, los echaban de los cafés, les rompían los cristales de las tiendas. En provincia ardieron algunas sinagogas" (26). El historiador de la época, Paul Massing, nos ha dejado un fiel retrato del antisemita de entonces:

...más urbano que aldeano; indiferente, si no hostil a la Iglesia antes que partidario de la devoción cristiana; y con más frecuencia miembro de una clase "instruída" que no de una clase "ignorante". Las más virulentas formas de antisemitismo se difundían a través del país entero por obra de maestros, estudiantes, oficinistas, pequeños funcionarios y secretarios de toda

índole; miembros de los movimientos de "reforma de la vida", vegetarianos, adversarios de la vivisección y adeptos de los cultos "naturistas". De estos ambientes, ajenos al campesinado, de la nobleza rural o del clero reaccionario, tan obtuso y cerril como jamás pueda haberlo sido, procedían los fanáticos enemigos de los judíos (27).

Una vez, pues, que el antisemitismo hubo logrado un alto status "intelectual", nacional y social, estuvo preparado para el siguiente paso: convertirse en un arma política.

Adolf Stoecker (1835-1909), predicador oficial de la corte de Guillermo I, fue prácticamente el "inventor" del antisemitismo como medio de propaganda política. A través de su Partido Obrero Socialcristiano (pronto eliminó el "Obrero" quedando Partido Socialcristiano), el primer partido antisemita que surgió, Stoecker predicaba, en una mezcla de racismo, nacionalismo y temas religiosos, la estigmatización, proscripción y exclusión de los judíos de la vida pública y cultural alemana (28). La plataforma política de este pastor luterano se basaba en el folleto Unsere Forderungen an das moderne Judentum (Nuestras demandas al Judaísmo moderno (1879)):

Los judíos siguen siendo un pueblo dentro de otro pueblo, un estado dentro de otro estado, una tribu separada dentro de una raza ajena; los inmigrantes se asimilan finalmente al pueblo que los recibe, pero los judíos no. Exhiben sus características devastadoras sin impugnación contra la naturaleza alemana; contra el cristianismo, el rito riguroso de los mandamientos, o el odio al cristianismo. No podemos culparlos, mientras sean judíos no pueden conducirse de otra manera. Pero debemos defendernos con clara conciencia del peligro oculto en semejante asimilación...

Nos estamos acercando a una situación en la cual los judíos dominarán totalmente la opinión pública y explotarán el trabajo, aprovechándolo completamente para ellos. El proceso de liquidación está avanzando. Nada nos salvará si no volvemos sobre nuestros pasos y no obligamos a los judíos a retirarse. He aquí nuestra demanda... ¡Un poco más de igualdad por favor!...

Nuestro futuro está en peligro, nuestro espíritu en especial; la economía alemana se empobrece. Nuestro lema será: Retorno a la vida de leyes y economía más alemanas, a la fe cristiana. Que cada uno cumpla con su deber y Dios nos ayudará (29).

El movimiento político antisemita de Stoecker cundió y pulularon a lo largo y ancho de la Alemania decimonónica varios partidos con plataformas semejantes (la Liga Antisemita de W. Marr; el Partido Populista Antisemita del Dr. Otto Boeckel; la Unión del Pueblo Alemán; la Unión Social del Imperio; la Liga de los Agricultores, etc. (30)). Los máximos logros de estos partidos fueron en los años ochenta y principios de los noventa cuando algunos de ellos alcanzaron representación diputacional en el Reichstag alemán (31). Para 1882 se organiza el Primer Congreso Antisemita Mundial en la ciudad de Dresde. A pesar de estos dos acontecimientos socio-políticos, el antisemitismo partidista alemán no llegó a las altas esferas gubernamentales ni tuvo triunfos políticos que pudieran considerarse claves en la vida de la zona germana (con excepción del partido antisemita austríaco de Karl Lueger (1844-1910) que logró elevarlo a la alcaldía de Viena en 1895. Una vez en el poder, Lueger se olvidó, por fortuna, de la mayoría de sus propuestas antisemitas de campaña (32)). A partir de 1893, la fuerza política de estos partidos menguó. Sin embargo, la plataforma política que enarbolaron sirvió de caldo de cultivo para la futura irrupción del nazismo.

"Si quisiéramos medir la fuerza del antisemitismo en un país por la cantidad de tinta vertida a propósito de los judíos, no cabe duda de que la Francia de finales del siglo XIX se llevaría la palma" (33). Así se expresa el ya clásico historiador del antisemitismo León Poliakov. Efectivamente desde los inicios mismos de

la Revolución Francesa la cuestión judía no dejó de inquietar a la sociedad franca. Las raíces del antisemitismo francés fueron entre sí antagónicas, pues por un lado actuaba la tradicional fuente religiosa (a través de los teólogos de la reacción Louis Gabriel Ambroise, vizconde de Bonald (1754-1840) (34) y François Ren, vizconde de Chateaubriand (1768-1848) (35), entre otros), y por otro la izquierda revolucionaria del socialismo francés (con Fourier y Proudhon a la cabeza, como vimos). Ambas visiones políticas tan enemigas entre sí, convergieron en desarrollar, fomentar y creer en la doctrina del Complot Judío. Al igual que sus vecinos alemanes, los franceses antisemitas, en especial a partir de la III República Francesa, inundaron a la literatura y la prensa francesas (a través de diarios como L'Antijuif, L'Antisémitique y el ya clásico, La Libre Parole de Drumont (36)) de la propaganda de que Francia estaba a merced del poder semita.

Escándalos políticos y financieros como el "caso Panamá", la quiebra de la Unión Générale, las dificultades del Banco de Crédito, etc. (37), fueron aprovechados para culpar al judío de estar tras bambalinas con el fin de arruinar a la nación católica francesa. El epítome de tal doctrina cobró auge en la obra de Drumont, La France Juive y llegó a su máxima expresión en una obra, que si bien no auspiciada directamente por el antisemitismo francés (sino por el ruso) sí nació en suelo galo y que ha llegado a ser la "Biblia" de la doctrina del Complot Judío contra el mundo cristiano: Los Protocolos de los Sabios de Sión (38).

A un nivel político, también en Francia surgieron partidos antisemitas -aunque ni en la cantidad ni en la intensidad de sus vecinos- como la "Liga Antisemítica Nacional de Francia" (1890) que no tuvo

fuera de algunos escaños en la Cámara de Diputados francesa, participación directa en las altas esferas del poder. Otros partidos franceses de clara ideología antisemita fueron los Clubes de Trabajadores Católicos (1870), el Movimiento Democrático Cristiano (1890), la Liga Antisemita (1891), la Liga de Estudiantes Antisemitas (1894), el Partido Nacional Antijudío (1901) y la Acción Francesa (1899) (39).

Sin embargo y a diferencia de Alemania, Francia conoció el más grande escándalo político-social basado en parámetros antisemitas: el Affaire Dreyfus. Alfred Dreyfus, capitán judío de las fuerzas francesas, fue inculpaado del delito de alta traición al transferir documentos secretos al enemigo alemán (40). El hecho de la real o falsa responsabilidad del militar judío pasó a segundo plano al transformarse en el hecho de la real o falsa responsabilidad de los judíos franceses en un acto tan infame. Dreyfus no fue sino el catalizador de varias corrientes antagónicas de la III República, desde la reacción conservadora hasta el radicalismo de izquierda. El grito de "¡muera los judíos!" (en lugar de ¡muera Dreyfus!) fue el epítome del odio antijudío en suelo patrio francés.

El caso Dreyfus dividió a la opinión pública francesa, a la sociedad, al gobierno, al ejército y al sistema judicial. No sería exagerado decir que el juicio del capitán casi suscitó una verdadera contienda civil. Voces indignadas se levantaron contra el bochornoso espectáculo:

Hay cuarenta mil oficiales en Francia: este capitán es simplemente uno de los cuarenta mil... Si hubiese sido católico o librepensador, todo se reduciría a uno de esos casos aislados, monstruosos, que siempre se repiten en el transcurso de la historia, y al día siguiente la gente habría hablado de otra cosa... en cambio, si los franceses se han fijado en un hombre, lo han hecho porque este hombre era judío... (41);

Creemos distinguir en todo esto una presión de la mal llamada opinión pública o mejor dicho de la calle, de la turba, de esas gentes que suelen unirse a cualquier exaltación. Sin enterarse de nada, berrean pidiendo la muerte de este judío, porque es judío y porque hoy se impone el antisemitismo, igual que cien años antes berreaban para que mataran a los aristócratas (42).

Y otras voces lo fomentaron:

[Judíos] cosmopolitas sin patria, conservadores sin conciencia... La verdad es que si no lo han condenado a muerte [a Dreyfus], se debe a que el inmenso esfuerzo de la judería no tiene nada de estéril (43).

Inclusive después de que se descubrió al verdadero autor de la traición -el comandante Esterhazy- en 1897 (después de tres años de iniciado el proceso y de haber condenado al capitán judío a cadena perpetua en la Isla del Diablo), la agitación antisemita no mermó. Dreyfus continuaba siendo el judío villano (representante de la villana judería internacional) a ojos de los antisemitas. No hay duda de que la fábula del complot judío -la sangre ideológica que corría por las venas de esta doctrina del odio- actuó tras la polémica del affaire. A partir de 1898 se suscitaron manifestaciones y disturbios contra los judíos y hasta la solidaridad que algunas naciones europeas manifestaron en pro del acusado fue interpretada como una acción canallesca en contra de la patria de los Derechos del Hombre y el Ciudadano.

La marea hostil antisemita francesa se fue aplacando a partir de finales de los 90 del siglo pasado cuando, por fin, se desenmascararon a los perpetradores del gran fraude judicial -entre ellos el coronel Henry, que se suicidó poco después- Para 1906, Dreyfus fue exonerado totalmente y restituido a su cargo en las fuerzas armadas francesas. A partir de entonces la marea del odio antijudío francés fue mermando hasta convertirse en un doloroso recuerdo.

La gran lección que la oposición romántico-antisemita dejó en muchas mentes, tanto judías como gentiles, era que, sin lugar a dudas, "Si la asimilación fracasa, es más por culpa del opresor que por resistencia del oprimido" (44); y la gran secuela de dicha lección en el ámbito judío fue su respuesta -al principio una de tantas- nacionalista.

Si bien, como veremos, el nacionalismo judío se alimentó de varias raíces ideológicas -según su modalidad, diaspórico o anti-diaspórico- no hay duda, así lo consideramos, que tanto el nacionalismo romántico como la virulencia cada vez más creciente de los movimientos antisemitas fueron resortes básicos que impulsaron tanto la erosión de las metas emancipatorias ilustradas como el desarrollo de la conciencia nacionalista judía, misma que cobraría su impulso más dinámico a través del sionismo político.(45).

VI. El fracaso de la Emancipación a lo Judío: Integración
v.s. Paneslavismo-antisemita.

Mientras en la Europa occidental, los judíos se debatían entre la aceptación (vía asimilación) y el repudio (vía antisemitismo) de la sociedad gentil, del otro lado de los Cárpatos se desenvolvía un proceso similar, pero de consecuencias mucha más trascendentes para el mundo judío. Los procesos de Ilustración y Emancipación política que Occidente había emprendido prácticamente desde la segunda mitad del siglo XVIII, no echaron raíces profundas en la más conservadora y reaccionaria potencia europea: el imperio zarista.

La cuestión judía en la Santa Rusia no existía con anterioridad a los finales del XVIII cuando a raíz de las tres particiones de Polonia (1772, 1793 y 1795 (1)), más de un millón de judíos pasó de ser súbdito de Varsovia a ser súbdito de Petrogrado. La presencia judía anterior a estos acontecimientos se hallaba vedada por las autoridades imperiales rusas, de modo que con la ganancia territorial, los rusos tuvieron que apechugar con una masiva presencia judía, misma que provocó el doloroso fenómeno de la cuestión judía en el oriente europeo.

Con la incorporación multitudinaria de los judíos polacos al imperio ruso se engendró, casi de inmediato, la gran tensión entre las cúpulas gobernantes eslavas y el conglomerado hebreo. Una de las primeras medidas que el zarismo tomó contra la presencia judía en su seno fue la confinación de las comunidades israelitas en lo que sería con el tiempo el más grande ghetto que la historia hubiese conocido jamás: la Chertá Osedlosti (Ruso: Zona de Residencia).

El edicto imperial (o ukase) de 1786 (2), establecía una gigantesca zona de residencia para los judíos, zona de la que -con con-

tadas excepciones- no se podía salir. La habitación judía en el interior de Rusia quedaba prohibida casi en su totalidad. La Zona de Residencia Forzada se extendía a lo largo de un millón de km², del Mar Báltico al Mar Negro (3), cubriendo prácticamente toda la zona limítrofe occidental del imperio zarista (4). La Chertá Ose-dlosti llegó a albergar, a finales del siglo XIX, a casi cinco millones de judíos, los que representaban el 94% de la población judeorusa (5).

A diferencia de sus correligionarios occidentales, los judíos de la zona eslava estructuraban el grueso de la población judía mundial (6); eran de un estrato socioeconómico de lo más atrasado y miserable y, como vimos (7), se hallaban rezagados en cuanto al nivel cultural ilustrado prevaleciente en Occidente. Simón Halkin ha hecho una acertada descripción de la situación material de la gran masa del Judaísmo ruso-polaco:

...Los judíos de la Europa oriental forman durante todo el periodo de la lucha por la emancipación, una masa de millones de seres paupérrimos que a duras penas se ganan una existencia de semianición y que viven día a día, de decenio en decenio, sin tener ninguna sensación de seguridad económica. A través de todo este período, paupérrimos tenderos, buhoneros, agentes y porteadores, integran la gran mayoría de los judíos de la Europa oriental... También en el plano de la cultura, el atraso de los judíos, su oscurantismo, como solían llamarlo los escritores de la Haskalá, es descorazonador (8).

Hemos analizado ya las tirantes relaciones entre los ilustrados judíos (maskilim) y los sectores tradicionalistas del Judaísmo eurooriental (jasidim y mitnagdim) y, si bien, el esfuerzo de penetración cultural occidental en el seno de estos últimos sectores fue lento -mucho más que en su contraparte occidental-, a final de cuentas, fue decisivo. Es decir, la secularización como programa

de vida fue imponiéndose en un reducido grupo de intelectuales judeorusos (la intelligentsia) con la fuerza suficiente como para empezar a cambiar el fiel de la balanza ideológica del Judaísmo eslavo.

Este cambio pausado de actitud -de una tradicionalista-religiosa a una secular-moderna- no fue enteramente responsabilidad de los maskilim y sus doctrinas modernizadoras. El propio régimen zarista coadyuvó en acelerar dicho proceso a través de los pocos y singulares programas de reforma en todo el imperio bajo la égida de Alejandro I (1804-1825) y Alejandro II (1855-1881).

Para entender el meollo de las reformas rusas para con los judíos y su posterior fracaso, hay que percibir cuáles eran sus objetivos específicos con respecto a sus tributarios hebreos.

No podemos, antes que nada, hablar de un proceso de emancipación en la Rusia zarista tal y como se diseñó en Europa occidental. En realidad no hubo tal fenómeno en los vastos dominios pravoslavos. La igualación política-jurídica del judío frente a la sociedad rusa -ni se diga ya de la igualación social- fue un hecho que no se dio sino hasta 1917. El propósito de la política zarista con respecto a los judíos fue el de no aceptarlos como tales, ni como individuos- a la manera occidental- ni, muchísimo menos, como una más de las nacionalidades del multiétnico imperio de los zares.

De aquí que en lugar de "Emancipación" utilizemos el término de "Reforma" para referirnos a la actitud "benevolente" de las autoridades rusas para con los judíos. Dicho proceso de reforma se basó en un principio cardinal: reformar ontológicamente al judío de manera tal que ~~perdiese~~ éste su identidad étnica-histórica.

Así, las reformas que los rusos emprenderían "a favor" de sus

súbditos judíos, tenían exactamente los mismos fines que la emancipación eurooccidental, aunque los medios fueron distintos, inquantablemente distintos.

La rusificación del judío (vía educación), la pravoslavización del judío (vía conversión) y la opresión del judío (vía antisemitismo) fueron las tres principales "soluciones" que el régimen zarista decimonónico intentó aplicar a su problema judío.

Por su parte, la actitud ilustrada del judaísmo ruso -que oteaba hacia occidente con la esperanza de importar el proceso de Emancipación a sus hermanos orientales- entendía, como ya mencionamos, de manera muy distinta el significado de la Emancipación: integración en vez de asimilación. Una de las razones por las que el Judaísmo occidental no se apercibió del fracaso social de su proceso emancipatorio (con excepción de los nacionalistas sionistas) fue que tanto sus miras como las de su entorno gentil, en teoría, se equiparaban. El gentil quería la asimilación del judío; el judío se esforzó por obtenerla (hasta que la horrrisona realidad del nazismo lo sacó brutalmente de su euforia asimilacionista). En cambio, en oriente, no había tal paralelismo teórico de miras y objetivos. Mientras que para el ruso la reforma era igual a asimilación total del judío, para éste, la emancipación anhelada significaba compartición de ambos mundos: ser judío pleno en un mundo gentil igualitario. Esta disfunción entre lo que uno (el zarismo) y el otro (el Judaísmo oriental) entendían por la solución al dilema judío será parte de la razón que explique el ulterior fracaso de la Emancipación a lo Judío y el inicio de rebelión judía contra la diáspora.

Las primeras intenciones reformistas del zarismo en relación a sus judíos se dieron en la época de Alejandro I. En 1802 se organizó el Comité para el Mejoramiento de los Judíos a fin de investigar todo lo relativo a la cuestión judía. Es necesario, antes que nada, aclarar que este impulso reformista de mejoramiento no se basaba en la filantropía o humanismo ilustrado de las autoridades imperiales rusas sino todo lo contrario, es decir, las reformas partían de la premisa de que el judío era perjudicial para sus vecinos gentiles y, a fin de acabar con tal daño, es por lo que se debía reformar el sistema de vida judío en suelo ruso. Era el judío estereotipado el que se presentaba a los ojos de los rusos y no el judío real, concreto. No es de extrañar, pues, que las conclusiones de la mencionada Comisión, compiladas en el Estatuto Sobre la Organización de los Judíos de 1804, comentaba:

Dadas las quejas que frecuentemente llegan hasta nosotros y el senado gobernante acerca de las injusticias y agitaciones que perturban la agricultura y la industria de los habitantes de los distritos donde residen judíos, hemos hallado necesario establecer, en el ucase remitido al senado gobernante el 9 de noviembre de 1802, una comisión especial para estudiar asuntos importantes y encontrar los medios para mejorar la condición de los judíos (9).

El Estatuto, que fungió como una especie de Constitución judía (10), estipulaba una serie de "reformas" combinadas con otra serie de restricciones. Así, por ejemplo, "...los judíos debían ser admitidos en los institutos de enseñanza rusos y el idioma ruso debía difundirse entre ellos en la forma más amplia" (11). La medida iba dirigida a nulificar el medio de comunicación tradicional del Judaísmo ruso: el yidish para así acelerar el proceso de rusificación de las masas israelitas. Otra medida, aún más severa, fue la expulsión de los judíos de las aldeas y la abrogación de

sus tradicionales medios de subsistencia económica como lo era la actividad tabernera y la venta de alcoholes:

A partir del primero de enero de 1807, en las provincias de Astraján y Caucasia, como asimismo en las de Rusia menor y Nueva Rusia, y a partir del primero de enero de 1808, en las demás provincias, no se permitirá a ningún judío residente en aldeas o villorios, explotar tierras tomadas en arriendo, tabernas, cantinas o posadas, ya sea en su propio nombre o en nombre de persona ajena, ni expender vino (aguadiente) ni siquiera vivir allí [en las aldeas, de las que fueron expulsados] bajo ningún pretexto, excepto al visitarlas de paso (12).

La Zona de Residencia Forzada fue amplificada de tal manera que prácticamente se estableció "una frontera dentro de una frontera" (13).

El estatuto intentó "campesinar" a los judíos ofreciéndoles tierras de labor para colonizarlas y trabajarlas en las provincias occidentales con goce de exención de tributos las primeras etapas (14). Este esfuerzo de transformar al judío en agricultor fracasó pues, de acuerdo a Dubnow, "La falta de costumbre de los judíos en la labranza de la tierra por un lado, y las dificultades de poblar las estepas desiertas por el otro ocasionaron al poco tiempo la ruina de las colonias israelitas..." (15).

El proyecto reformista alejandrino por rusificar al judío fracasó. La guerra contra Napoleón, primero (1812), y la nueva configuración geográfico-política resultado del Congreso de Viena (1815) con la formación conservadora de la Santa Alianza, después, hicieron ocuparse a Alejandro I de asuntos más urgentes, desplazando con ello la aplicación de sus reformas. Otra causa del fracaso reformista alejandrino hay que fincarla en la propia reticencia de las masas judías a cambiar sus añejos patrones de vida (ciertamente no se puede cambiar la identidad de un pueblo por decreto). La terce-

ra causa de la inoperancia de la Reforma de 1804, hay que verla en el cambio ideológico del zarismo con respecto a Occidente. Ciertamente la tormenta napoleónica causó que la Santa Rusia se recogiera en sí misma y de un absolutismo cuasileberal, Alejandro pasó a constituir un despotismo frenéticamente reaccionario al final de su periodo lo que le provocó iniciar una marcha atrás con respecto a cualquier idea liberal o reformista.

El final de la época de Alejandro I se caracterizó por un cambio de estrategia con respecto a la solución de la cuestión judía. De un proceso de rusificación, se pasó a un proceso de pravoslavización, esto es, la conversión de los judíos a la Iglesia Ortodoxa Rusa:

...la reacción que apareció en Rusia ya estaba en camino, puesto que Alejandro caía con cierta rapidez bajo la influencia del misticismo greco-católico (ortodoxo), y su amistosa inclinación hacia los judíos fue siendo substituída paulatinamente por vehementes deseos de convertir a los israelitas al cristianismo (16).

A través de la Sociedad de Cristianos Israelitas, creada en 1817, Alejandro esperaba poder convertir al mayor número posible de judíos a la fe pravoslava, prometiéndoles a los conversos muchos privilegios, entre ellos, la completa igualdad cívica (17).

La reticencia judía a tan espectacular designio lo hizo fracasar azuzando con ello la opresión zarista sobre las ingentes masas de la Zona de Residencia.

El proceso de pravoslavización tuvo su cúspide bajo el gobierno del "Gendarme de Europa", Nicolás I (1825-1855). Como el procedimiento de proselitismo no había funcionado con su antecesor, Nicolás, utilizó uno de los más crueles sistemas de conversión: el sistema de los cantonistas. Anterior a 1825, los judíos en lugar de cumplir con el servicio militar ruso (cuyo servicio duraba veinti-

cinco años) pagaban una cuota pecunaria compensatoria. El ukase de 1825 daba por terminado tal arreglo (18), y, a partir de entonces, los judíos en edad militar (que fue determinada a los doce años de edad) pasarían a servir en la milicia zarista. El sistema lejos estaba de tener propósitos castrenses. El reclutamiento de niños judíos (se llegaron a reclutar infantes de hasta 8 y 9 años) tenía como propósito el borrarles toda identidad judía y convertirlos a la ortodoxia rusa. "El sistema de los cantonistas -nos aclara el historiador Abba Eban- imponía un martirio militar a la juventud judía y le infundía terror a su pueblo... Recibían un adiestramiento preparatorio en los batallones de cantonistas y luego debían servir veinticinco años más... Los niños iniciados no sólo se veían expuestos a las penurias físicas, sino también a la tortura espiritual; la actividad misionera entre los cantonistas -bajo la dirección del zar- se llevaba a cabo con la mayor severidad y el número de niños conversos era considerable... (19).

Un testimonio directo, el del escritor Alejandro Herzen, da una mejor idea del significado del sistema cantonista:

Los niños fueron llevados al lugar de las prácticas y tuvieron que colocarse en filas de a cuatro; -nunca había visto espectáculo tan penoso- ¡pobres, pobres críos! Los niños de doce a trece años aún se sostenían con firmeza; pero los pequeños de ocho a diez... Era un espectáculo indescriptible. Pálidos, extenuados, encogidos bajo el peso de sus toscos chaquetones militares, miraban aterrados a los brutales soldados que les obligaban a maniobrar. Sus ojeras y sus labios blanquecinos delataban el cansancio y la fiebre que sufrían. Esos niños enfermos, privados de atenciones y caricias, expuestos al viento glacial del Gran Norte, se encaminaban así hacia sus tumbas... (20).

Otro medio de pravoslavización utilizado por Nicolás I fue a través de la red educativa secular rusa (que se anteponía a la red

educativa tradicional-religiosa judía). Para el efecto, Nicolás, a través de su ministro de Instrucción Pública, conde de Uvarov, echó mano de la propia Ilustración judía a fin de "reeducar" -con vías a la conversión posterior- a sus súbditos judíos. A través de la ayuda de maskilim como Isaac Ber Levinsohn (1788-1860), y Max Lillienthal (1815-1882) (21), el gobierno autocrático nicolaíta se dispuso a reformar el sistema educativo judío, y se inició la organización de un sistema de ~~instrucción~~ a fin de "...quebrantar el aislamiento de los judíos introduciendo estudios laicos en el plan de estudios de las escuelas hebreas y en mejorar su status económico estimulando la radicación agrícola" (22). La oposición feroz de la comunidad israelita rusa a tal intromisión en su sistema educativo terminó por malograr las intenciones de Nicolás I.

Sin embargo, justo es reconocerlo, los esfuerzos reformistas rusófilos y de pravoslavización, si bien no lograron su objetivo de acabar con la singularidad judía, sí pudieron permear una cultura secular a la capa estudiantil juvenil judeorusa, la posterior intelligentsia hebrea de donde saldrían los ímpetus nacionalistas.

El apogeo de la influencia de la ilustración judía en Europa oriental, tuvo lugar durante el periodo del "zar reformador": Alejandro II (1855-1881). Durante su gestión se va a dar el florecimiento de la cultura hebráica secular en la zona eslava. A diferencia de los judíos occidentales que se guiaban más bien por un espíritu imitativo (con respecto a los patrones de vida gentiles), la intelectualidad judeorusa se nutrió de un espíritu creador. La segun-

da mitad del siglo XIX produjo en Rusia una época de oro en la cultura judía secular de tal magnitud, que formó el tercer gran foco de cultura humanística del Judaísmo diaspórico (luego de Babilonia y Sefarad (España)). A través de sus tres grandes manifestaciones -la hebrea, la yidish y la rusa (por las lenguas usadas)- la Haskalá produjo a sus grandes historiadores, escritores, filósofos, prosistas, cuentistas, poetas, periodistas, artistas, etc. (23).

La era de Alejandro II significó el gran triunfo de la Haskalá y de la Emancipación a lo Judío a un nivel intelectual, pues se logró secularizar a buena parte de la juventud judeo-rusa y a acercarla a su derredor gentil. Un fenómeno nuevo estaba naciendo entre el estudiantado judío: el nacimiento del judío oriental secular moderno (como en el caso occidental, este fue el gran éxito de ambas emancipaciones. La secularización del judío fue un proceso que ya no se detuvo. Pero a nivel social, en Europa Occidental, como al nivel político-social, en Europa oriental, los procesos de Emancipación fueron un fracaso en el siglo pasado al no lograr la igualdad absoluta del judío frente al gentil).

Esta edad dorada fue impulsada, fomentada y desarrollada gracias, amén de la paciente e infatigable labor educativo de los propios maskilim, al gran período de reformas sociales que Alejandro II implementó. Como medida inicial, se reconoció el fracaso de las reformas de Alejandro I. Para 1856, el zar ordenaba que fuesen revisados "...todos los reglamentos existentes sobre los judíos, con el fin de adaptarlos al objetivo general de integración de estas personas en la población básica, arraigada, siempre que las condiciones morales de los judíos lo permitiesen" (24).

Así, el "príncipe más benévolo de los que reinaron en Rusia" (25),

permitió que el proceso de modernización del judío bajo su férula se hiciese realidad.

De entre las reformas projudías estaban: a) la abolición del infamante sistema cantonista; b) distensión de la cláusula de residencia forzada en la chertá osedlosti en el sentido de que "A judíos de alguna fortuna o cierto nivel de instrucción y a hábiles artesanos en distintos oficios, se les dio permiso de vivir en el interior de Rusia, de donde casi todos los judíos habían estado excluidos totalmente" (26); c) emancipación gradual y selectiva de los judíos de élite; d) renuncia al sistema misionero-proselitista para ganarse a los judíos; e) inclusión de los judíos en los órganos representativos; f) instrucción secular rusa obligatoria a través de seminarios rabínicos reformados y las escuelas públicas; g) implantación del servicio militar universal, tanto para judíos como para gentiles, etc. (27).

El camino hacia la rusificación (que, repetimos, significaba para las autoridades zaristas la asimilación judía en la nación rusa; para los judíos ilustrados representaba la integración judía a la nación rusa) estaba en marcha ascendente cuando este proceso dio marcha atrás en un giro de 180° en perjuicio de la judería rusa. Las reformas de Alejandro II -como las de su antecesor- fracasaron estrepitosamente abriendo con ello el camino del exterminio.

El movimiento paneslavo; la naciente expresión del movimiento revolucionario antizarista; el semifracaso del programa de rusificación que sólo afectó a las capas de la intelectualidad judía y no a las masas; el mito de la conspiración judía (que ya había contaminado las esferas oficiales rusas) y la revolución polaca de 1863 -entre otros factores- empujaron al "zar liberador" en bra-

zos de la reacción dando media vuelta a su política emancipadora.

El proceso reversivo se agudizó al máximo cuando el movimiento nihilista ruso asesinó en 1881 al zar Alejandro II. Este hecho inauguró una guerra franca y abierta entre la Santa Rusia y el Judaísmo. La década de los ochenta y noventa de la centuria pasada, marcaron la erupción antisemita más grande que la Europa decimonónica presencié jamás. Los reinados de Alejandro III (1881-1894) y Nicolás II (1894-1918) estuvieron marcados, pautados y dirigidos por una política basada en el antisemitismo como bandera de acción.

Las raíces del antisemitismo eslavo podemos rastrearlas en tres fenómenos básicos: 1) la antigua tradición del odio antijudío de índole religiosa (en este caso el enfrentamiento se daba entre la Iglesia ortodoxa rusa y el Judaísmo); 2) el tradicional anticidicalismo del pueblo ruso y 3) los movimientos eslavófilos o paneslavófilos. La imagen del judío en los confines pravoslavos era denostada por ser "...'extranjeros' y 'parásitos' que explotaban al pueblo ruso empleando su sentido de la solidaridad; conspiraban asimismo con sus hermanos de occidente para introducir en Rusia el 'corrompido espíritu occidental' y la destructora influencia del capitalismo" (28).

Así como en Occidente, el imperio zarista tuvo también sus apóstoles del antisemitismo que mezclaron el sentimiento eslavófilo -que, como el pangermanismo romántico era virulentamente xenóforo- con elementos tomados del mito de la conspiración judía. Así, se expresaba, por ejemplo, Iván Aksakov en 1867:

La verdadera cuestión no consiste en emancipar a los judíos, sino en emancipar a toda la población rusa de los judíos, en liberar a los hombres rusos del Sudoeste del yugo judío (29).

El hecho de convertir a la víctima en el victimario quedaba claro al erigir al judío como el gran enemigo, el maligno:

El movimiento antisemita, esa alianza antisemita creada recientemente en Alemania, -el país que orienta la cultura europea, no es producto de la intolerancia religiosa, ni cruda ignorancia, ni reacción, etc., como creen nuestros ingenuos "liberales". Es un rasgo característico de la época que atestigua el despertar de la conciencia pública, tal vez demasiado tardía. De cualquier forma, el mundo cristiano de la Europa occidental deberá afrontar en el futuro, de una u otra manera, una lucha a vida o muerte con el judaísmo que se esfuerza por reemplazar el ideal universal cristiano por otro, el ideal semita, también universal, pero negativo y anticristiano (30).

Así concluía Aksakov, paladín de la eslavofilia, en 1881 su posición con respecto a la cuestión judía. El elemento del "enemigo de la cristiandad" que es achacado al Judaísmo en Occidente, volvía a repetirse en Oriente.

Otro maestro en el arte de la injuria, el converso Jacobo Braffman, sacó a la luz en 1869 su venenosa obra El Libro del Kahal, donde acusaba a la comunidad (kahal) judía rusa de conspirar para explotar y dominar al pueblo ruso:

Resulta que cada cristiano propietario de bienes inmuebles queda vendido por el Kahal a un judío. Sí, vendido, como un objeto de explotación, tanto por lo que atañe a su persona como a sus bienes: no hablo por hablar, sino que estoy empleando términos jurídicos, pues la transacción queda sellada por un acta de venta especial. De igual manera, aldeas, localidades enteras, con todos sus habitantes (cristianos, naturalmente) se constituyen en objetos de compra y venta. Al amparo de nuestro derecho civil, un "orden jurídico" muy distinto, orden secreto y negador, rige y somete a la jurisdicción judía no sólo a los judíos, sino también a los rusos, incluso sin que éstos se enteren... (31).

Lo grave de este libro es que sus ridículos argumentos fueron aceptados por las autoridades de San Petersburgo como fehaciente

prueba de las maquinaciones contra el mundo cristiano-pravoslavo que el Judaísmo estaba echando a andar.

La prensa rusa también provocó el azuzamiento popular y oficial contra los judíos. El portavoz eslavo de la obra de Marr, el Novoie Vremia y el "Correo de Vilna", publicista de la obra de Brafman, se encargaron de "informar" a la opinión pública rusa que el mortal atentado contra Alejandro II había sido perpetrado por judíos (32).

No solamente en el campo conservador y nacionalista, sino también en la extrema izquierda, se dió el antisemitismo. Tal es el caso del famoso anarquista Mikhail Aleksandrovich Bakunin (1814-1876), quien se expresaba así de los judíos:

[Son] una secta explotadora, un pueblo de sanguijuelas, un parásito devorador, todos están ligados entre sí a pesar de las fronteras nacionales y de las divergencias de opinión políticas (33).

La cerrazón de Bakunin llegaba al grado de medir con la misma vara del odio a judíos tan disímbolos -incluso antagónicos- como los Rothschild y Marx. Por desgracia, las ideas bakunianas tuvieron realce a través de los discípulos del anarquista los cuales alentaron ataques contra los judíos con la idea de que éstos señalaban el inicio de la revolución social mundial, pues a ojos de estos socialistas radicales, los judíos representaban "...'los vicios y úlceras' de la sociedad, de modo que 'cuando empiezan los movimientos antijudíos, es seguro que encierran una protesta contra todo el orden social y que empieza un movimiento mucho más profundo' " (34).

Todos estos elementos -desde el religioso al nacional y al económico- se conjuntaron, a nivel oficial, después del zaricidio. El gobierno de Alejandro III bien puede ser denominado la "burocracia

del horror" pues sus principales ministros se constituyeron en verdaderos "príncipes" de la opresión antijudía.

El Ministro del Interior, Nicolás Pavlovich Ignatiev (1832-1908), conocido por el sobrenombre de "Padre de la mentira", y el Procurador del Santo Sínodo, Konstantin Pobedonostsev (1827-1907), amén del mismísimo zar Alejandro III, fueron los pilares

ideológicos y los brazos ejecutantes de la política oficial antisemita rusa.

Pobedonostsev, por ejemplo, "...abogaba por la rusificación total de todos los pueblos de Rusia y creía en un orden autocrático regido por la Iglesia y la policía. Su odio hacia los judíos derivaba de la creencia de que eran un pueblo más talentoso que los rusos, por lo que temía que llegaran a dominar a Rusia tanto en el campo material como en el intelectual" (35). Así se expresaba este "inquisidor" eslavo:

[Los judíos]... lo han invadido todo, lo han minado todo, pero es que la **mentalidad de este siglo** trabaja en favor de ellos. Figuran en la base del movimiento socialdemócrata y del zaricidio, son los dueños de la prensa y controlan el mercado de las finanzas, imponen la esclavitud financiera a las masas populares, determinan los principios de la ciencia contemporánea, que tiende a situarse al margen del cristianismo. Y para colmo, sólo con mencionarlos, se alza un coro de voces en favor de los judíos, so pretexto de la civilización y de la tolerancia, es decir de la indiferencia por la fe. Y en nuestro país, nadie se atreve a decir que los judíos lo controlan todo. Si hasta resulta que nuestra prensa se está volviendo judía... (36).

Con tales ideas, no es de extrañar que el Procurador del Santo Sínodo, que, además, era el mentor espiritual del zar, encontrara la solución "perfecta" para la cuestión judía, solución que se ha convertido en un clásico en la historia de la infamia: "Un tercio de los judíos emigrará, otro tercio se convertirá y el último

tercio parecerá" (37).

Con tales preceptores dio inicio la ola de ataques sociales contra la población judía de la Zona. Ola de violencia que se ha venido en llamar, desde entonces, pogrom (ruso: alboroto, tumulto, disturbio (38)).

Los pogroms consistieron principalmente en ataques contra las personas y propiedades judías por parte de turbamultas organizadas por la "Santa Legión" -organización contraterrorista compuesta por elementos castrenses a espaldas del propio zar (39)- Estos ataques, solapados y aún fomentados por las autoridades zaristas, inauguraron una nueva era de terror que se extendió de 1881 a 1906. Odesa, Kiev, Elizavetgrad, se encontraron entre los grandes centros de población judía que fueron asaltados salvajemente por la furia de las muchedumbres. Cientos de ciudades y aldeas de la Zona de Residencia fueron presa del pillaje, el saqueo e incluso la matanza (40). Cientos de muertos, miles de heridos y millones de rublos en pérdidas materiales fue el saldo sangriento de la inhumana actividad pogromista (41).

Margolis y Marx han hecho una descripción muy clara del pogrom:

No hay duda de que los pogroms eran organizados centralmente, aunque no se sabe cómo ni por quien... Los tumultos ocurrieron con demasiada simultaneidad para ser espontáneos; tenían generalmente el mismo aspecto. Primero, había predicciones, amenazas veladas, luego un altermcado con uno u otro de los habitantes judíos, que servía de señal. De pronto aparecía una muchedumbre de pequeños artesanos y obreros, apoyados por los campesinos de los distritos rurales cercanos. El barrio judío era invadido; se demolían casas; había saqueos e incendios; se destruían los muebles. Los judíos fugitivos eran apaleados, sin reparar en sexo y edad; muchos quedaban heridos o muertos. La policía no quería o no podía intervenir; las tropas, convocadas demasiado tarde, se mostraban pasivas... (42).

Otro estudioso del fenómeno, Anatole Leroy-Beaulieu, comenta a su vez:

Los disturbios antisemitas estallaron el mismo día, casi por doquier, siguiendo unos procedimientos idénticos, por no decir que seguían el mismo programa. Comenzaban con la llegada de grupos de agitadores que bajaban del tren. Era frecuente que ya en la víspera, se hubieran pegado carteles que acusaban a los judíos de ser los autores del nihilismo y los asesinos del emperador Alejandro II. Con objeto de sublevar a las masas, los instigadores iban por las calles y cabarets, leyendo periódicos antisemitas cuyos artículos se presentaban como ucases que ordenaban pegar y saquear a los judíos. Tenían mucho cuidado de añadir que, si aún no se habían promulgado las ucases, era por culpa de las mismas autoridades, compradas por Israel... Y de hecho, corrió el rumor por todas partes de que existía una orden del zar que daba tres días para saquear a los judíos. En muchas localidades, la incuria de la policía y la indiferencia de la administración, incluso a veces la pasividad de las tropas en actitud contemplativa, sujetando el arma mientras las hordas saqueaban el barrio israelita, parecían confirmar esta leyenda. Más de una vez, los judíos que intentaron defenderse fueron detenidos y desarmados: los que se atrevieron a montar guardia ante la puerta de su casa, empuñando el revólver, sufrieron persecución... (43).

Un testimonio más directo fue dejado por el que luego sería uno de los pilares del nacionalismo judeoruso, Moshé Leib Lilienblum (1843-1910):

¡Terrible! ¡La situación es terrible y aterradora! Estamos virtualmente bajo estado de sitio... Los patios son atrancados, y mantenemos fijada la mirada a través del enrejado de sus portones a fin de ver si el populacho se acerca para abalanzarse sobre nosotros. Todos los muebles están almacenados en los sótanos, todos nosotros nos dormimos con la ropa puesta y sin ninguna ropa de cama (que también está almacenada en los sótanos), de tal manera que si somos atacados seamos capaces de tomar a los niños pequeños inmediatamente, que también duermen vestidos, y escapar. ¿Pero nos dejarán huir? ¿Qué nos tiene deparado el futuro? ¿Acaso tendrán piedad de los más jóvenes -que aún no saben siquiera que son judíos, que son desgraciados- y no los dañarán? ¡Terrible, terrible!, ¿Cuánto más, o Dios de Israel?... (44).

Ni jóvenes, ni ancianos, ni mujeres ni niños se salvaron de

las arremetidas populares. Judíos ortodoxos así como seculares, pobres y más acomodados, intelectuales universitarios y gente rústica, todos sufrieron el embate de los pogroms. Estos no distinguieron entre unos y otros. Las masacres fueron parejas tanto para con el judío en vías de rusificación, como para con el judío intransigentemente tradicionalista.

Tal inquina no fue más que la cima de un clamor antijudío que desde finales del siglo XVIII venía gestándose entre la población rusa y sus autoridades. La imagen negativa que del judío se tenía en Rusia que había fungido para iniciar procesos de reforma de su patrón de vida, ahora servía para denostarlo, humillarlo, pillarlo y denigrarlo a través de la violencia física. Otro de los próceres del sionismo oriental, Peretz Smolenskin (1842-1885), así lo comprendió:

El ataque actual contra los judíos sólo acaba de empezar, pero ha estado en preparación por muchos años. La fuente real de todo esto es el veneno del antijudaísmo que ha llenado a la mayor parte de la prensa y revistas rusas en los últimos veinte años. Toda clase de vituperios nos han sido achacados; la gama entera de los pecados más imaginables, de los engaños y de las perversidades, nos ha sido atribuida. La acusación de crimen ritual ha sido revivida e inflada a proporciones mayúsculas por artículos y libros que fueron escritos para probar que los judíos beben la sangre de niños cristianos. ¿Es de sorprenderse que tras veinte años de instigación al saqueo, al pillaje e, inclusive, al asesinato, estas palabras gradualmente rindieran frutos? (45).

A ojos de las autoridades zaristas, la responsabilidad de los ataques pogrómicos era ¡de los propios judíos! El ministro Ignatiev así lo daba a entender cuando organizó la investigación de las causas de los furibundos ataques antisemitas. Para tal efecto, "...creó comisiones provinciales a las que instruyó secretamente acusar a los judíos de los disturbios ocurridos debido a que ex-

plotaban a los campesinos" (46). Para 1883, el propio zar Alejandro III oficializaba tal argumento al declarar:

Es muy triste decirlo, pero no sé cómo va a acabar todo esto, pues estos juds [nombre despectivo que los rusos usaban al referirse a los judíos] inspiran demasiado odio a los rusos, y mientras sigan explotando a los cristianos, el odio no menguará (El subrayado es nuestro) (47).

Pero, ¿qué tan cierto era el argumento? La Comisión Pahlen de 1888, instaurada para, una vez más, revisar la situación judía en Rusia, llegaba a la siguiente conclusión:

...Casi el 90% de la población judía constituye una masa de gente sin recursos seguros, que, por una parte, recuerda al proletariado, una masa que vive al día, en plena miseria, en las más penosas condiciones higiénicas y sociales (48).

El hecho de la explotación judía no pasaba de ser uno más de los mitos con que se alimentaba el antisemitismo, pero fue un mito inducido a fungir como argumento causal de la desgracia judía en suelo imperial zarista.

La opresión no terminó con los ataques físicos. A las batidas antijudías le siguieron lo que Dubnow acertadamente adjetivó de "pogroms legislativos". El ya mentado conde Ignatiev fue el autor de las "ordenanzas provisionales" de 1882, mejor conocidas en la historiografía judía como las "Leyes de Mayo" (pues en este mes se promulgaron), cuya expedición se justificaba al servir como "...defensa de la población básica frente a la explotación judía" (49).

Ignatiev basó su argumentación para la imposición de esas leyes restrictivas de la siguiente forma:

La causa principal, ciertamente exclusiva, de este movimiento [antijudío] es la situación económica; en los últimos veinte años los judíos han adquirido gradualmente el control sobre el comercio y la industria; también

han adquirido, principalmente por medio de la compra y el arrendamiento, mucha tierra, y a través de su unidad han hecho generalmente todo el esfuerzo posible para explotar a la población en general, especialmente, a las clases más depauperizadas. Así, los judíos han fomentado una ola de protesta que ha tomado la forma desafortunada de la violencia. Ahora que el gobierno ha suprimido firmemente los disturbios y el desorden [1] a fin de proteger a los judíos [11], la justicia demanda que se impongan inmediatamente medidas severas que alterarán las relaciones injustas entre los habitantes en general y los judíos y proteger a los primeros de la actividad nociva de los últimos (50).

Las Leyes de Mayo estipulaban:

1) A los judíos les está prohibido asentarse fuera de los pueblos y villas; 2) los títulos de venta y arrendamiento de los bienes reales [hechos] en el nombre de los judíos fuera de los pueblos y villas quedan cancelados; 3) a los judíos les está prohibido ejercer la actividad comercial los domingos y fiestas de guardar cristianas (51).

A estas disposiciones económicas les fueron agregadas, paulatinamente, otras restricciones de carácter coercitivo: la introducción del numerus clausus en escuelas y universidades. (Esta disposición reducía al mínimo la cantidad de judíos autorizados para estudiar en los centros educativos rusos (52). Debido a esta cláusula, la gran parte del estudiantado judeoruso de la época tuvo que salir a educarse en las universidades extranjeras, principalmente en las alemanas). La eliminación del servidor público judío en varios rubros económicos. La privación del derecho electoral. Obstáculos al ejercicio libre de la religión judía. La expulsión de los judíos de las aldeas y otras ciudades importantes (como las deportaciones de San Petersburgo de 1888 o la gran expulsión masiva de Moscú de 1891). Arrestos en masa. Prohibición a los judíos de otros países de venir a habitar el "sacrosanto" suelo ruso, etc. (53).

Todas estas restricciones legales empeoraron hasta la deses-

peración las de ya de por sí lastimeras condiciones de vida judía en la Chertá Osedlosti.

Lo grave de este furor antisemita de la década de los ochenta del siglo pasado, es que éste fue apoyado -abierta o veladamente- no tan sólo por las autoridades zaristas sino por buena parte del pueblo ruso, la prensa, la intelectualidad y las diversas corrientes ideológicas entonces en boga, desde la conservadora-nacionalista, hasta la radical revolucionaria. El movimiento popular ruso, por ejemplo, vió con "...simpatía todas las acciones del pueblo, incluidas 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 (54), en el que se afirmaba que la principal causa del sufrimiento del pueblo eran los judíos y daban la bienvenida a los po-groms como inicio de una sublevación generalizada" (55). Los anarquistas, tan revolucionarios y furibundamente antizaristas, también defendieron la "justeza" de la causa antijudía:

Sólo la sangre lavará -declaraban- la aflicción del pueblo. Ya habéis empezado a rebelaros contra los judíos. Lo hacéis bien. Porque pronto sobre toda la tierra rusa surgirá una revuelta contra el zar, los señores y los judíos. Es bueno que también vosotros estaréis [sic.] con nosotros (56).

Así, junto a la consabida y hasta predecible postura antisemita del gobierno ruso, se aunaron a la par las voces del populismo revolucionario ruso. Si la ideología redentora de los revolucionarios rusos, la efervescente oposición a las políticas autocráticas del zar y las varias ideologías de la izquierda revoltosa (desde el anarquismo al marxismo), no sólo no condenaban, sino que alentaban, apoyaban y aplaudían las tesis antisemitas oficiales,

¿de dónde pues, podría venir el mejoramiento y la igualdad cívica tan ansiada por muchos judíos? Al menos en Occidente el fenómeno del antisemitismo tuvo también sus grandes detractores y la corriente del liberalismo no pudo ser ahogada por el infame proceso. Los judíos occidentales bien que mal, se hallaban jurídicamente emancipados. Pero en la patria de la Santa Madre Rusia el antisemitismo se erigió como un lábaro cuasipatrio. ¿Qué esperanzas, entonces, podrían abrigar aún los judíos rusos de ser emancipados como sus correligionarios del otro lado de los Cárpatos? Ninguna.

El desánimo, la decepción y la desesperanza más profundas fueron las consecuencias que la opresión rusa ocasionó a su población israelita. La intelligentsia judeorusa ésa que ya estaba en vías de rusificarse- cayó en la cuenta de que el proceso emancipatorio, tal como ellos lo deseaban, había sido un espantoso fracaso, que la Santa Rusia abominaba de ellos y que una solución satisfactoria entre el oso y la estrella era imposible.

Era tiempo, ya, de buscar nuevas soluciones, era tiempo ya, del despertar nacional.

TERCERA PARTE
DE LA CONCIENCIA NACIONAL
A LA CONCIENCIA NACIONALISTA

VII. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa occidental: La solidificación de la conciencia nacional.

Tanto el Romanticismo, a través de su expresión nacionalista más acendrada, como el antisemitismo organizado habían dejado muy claro su mensaje al pueblo judío: "No creemos en vuestra abjuración; después de todo vuestros esfuerzos por asimilaros a nosotros, seguís siéndonos extraños; no sólo profesáis otra religión, sino que pertenecéis a otro pueblo" (1). ¿Cómo reaccionó el Judaísmo ante tal argumento excluyente? La respuesta no es fácil porque no hubo una, sino varias.

Hemos ya analizado someramente dos de ellas: la asimilación cultural y la asimilación-total, vía conversión. Efectivamente una gran mayoría de judíos no vieron muy evidente el mensaje de rechazo de la gentilidad europea occidental hacia ellos y continuaron esforzándose para ingresar a la modernidad que Europa, teóricamente, les había ofrecido. El hecho de que el antisemitismo en Europa del oeste no se encumbró, como en el este, en un poder político capaz de decidir el destino de los judíos (ello no ocurriría sino hasta la cuarta década del siglo XX) provocó que una gran parte de los judíos lo abordasen como si fuera un fenómeno pasajero que la razón y el progreso se encargarían, indefectiblemente, de eliminar. Asimismo, estos judíos asimilantes se afanaban por cobrar una

identidad nacional nueva al adoptar como su verdadera y única patria a la nación que los cobijaba. Así, se pretendía convertirse en francés, inglés, alemán, etc., exactamente como el francés, inglés y alemán cristianos -con la salvedad de ser de religión judía y nada más- La renuncia a una identidad étnica-histórica judía a cambio de una identidad nacional-patriota gentil -conservando, repetimos, tan sólo la cuestión religiosa judía- fue el común denominador de los asimilantes. judíos de la época.

Sin embargo, hubo otro sector, más pequeño, que ante el rechazo social gentil reaccionó no ~~renunciando~~ a su identidad judía sino, antes bien, defendiéndola. Esta postura se daría precisamente en el territorio alemán, donde confluían el rechazo romántico y el rechazo antisemita. Este grupo se dio a la tarea de ensalzar científica, histórica y culturalmente, el aporte civilizatorio del Judaísmo. Muchos ilustrados desilusionados por la fría -y en muchas ocasiones hostil- respuesta de ese mundo al que querían ingresar, vieron la causa del rechazo en que la sociedad cristiana desconocía en realidad la riqueza del tesoro cultural que el Judaísmo tenía tras de sí y se dieron a la tarea de propagarlo con el fin de "...exhibir la belleza de Sem en las tiendas de Jafet" (2).

Para tal efecto se fundó en 1819 -como reacción a los disturbios antijudíos conocidos con "Hep Hep", instigados por la fiebre nacionalista romántica (3)- la Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden (Sociedad para la Cultura y Ciencia de los Judíos), mejor conocida tan sólo por Wissenschaft des Judentums (la Ciencia del Judaísmo). Este movimiento "...procuraba investigar científicamente no sólo el Judaísmo como concepto sino también al judío en su vida presente, hurgando en sus actividades hacia la humanidad, la

religión, la comunidad, el Estado, el pasado y el futuro, con miras a eliminar el malentendido existente entre la cultura de la nación judía y el Estado alemán" (4).

La Wissenschaft des Judentums pretendía, pues, levantar el orgullo de ser judío tanto para sí mismo como para el gentil, aspiraba a conquistar, por medio del lenguaje internacional de la cultura, los corazones -cada vez más endurecidos- de los nacionalistas germanos. La actitud de los científicos del Judaísmo no fue enteramente contraria a la de los asimilacionistas. También aquellos esperaban poder ser parte de la sociedad gentil que los rechazaba. La solución continuaba siendo la misma: Sí a la Emancipación. Pero, ahora había ya una pequeña diferencia. La Wissenschaft des Judentums empezó a cambiar la actitud judía con respecto al cómo penetrar en las sociedades gentiles. Si muchos asimilacionistas pretendían o estaban dispuestos a sacrificar una identidad -la judía- por otra -la gentil- ello no fue aceptado por la nueva tendencia, pues "creían que la igualdad cívica del Judaísmo que no estuviese acompañada por el reconocimiento del valor cultural del Judaísmo, era de poca y pequeña importancia" (5). Es decir, la Ciencia del Judaísmo ya no estuvo dispuesta a que el precio de la asimilación fuese la desintegración de la identidad judía -entendida ésta ya no tan sólo en términos religiosos, sino más bien en términos culturales-históricos- Poco a poco, este grupo fue acercándose a los conceptos de una Emancipación a lo Judío: integración de ambos universos, el judío y el gentil, en vez de la exclusión de uno de ellos en aras del otro. En otras palabras, pues, la Ciencia del Judaísmo "... concebía la educación secular de los judíos [amén de su legado cultural], no como trampolín para su asimilación a su respecti-

vo medio ambiente nacional, sino como medio de hacerles conscientes de su propia esencia histórica" (6).

Ahora bien, ¿qué importancia tuvo el Wissenschaft des Judentums en la configuración de una conciencia nacional judía? Ciertamente considerable. Fue a través de una de sus expresiones científico-culturales que la Ciencia del Judaísmo puede ser considerada como una antecesor del nacionalismo judío en el sentido de haber reestructurado la identidad del Judaísmo como nación. Esta expresión fue, desde luego, la historiografía moderna judía y su padre fue el ya multicitado Heinrich Tzvi Graetz.

La importancia de uno de los más grandes historiógrafos judíos decimonónicos no sólo radica en el impulso potente que dio a la ciencia de la historia en el ámbito judío, radica también en los conceptos teóricos que utilizó para referirse a su pueblo. En Graetz, el Pueblo de Dios pasó a ser la Nación Judía. Si bien es cierto que hasta la entrada a la modernidad, el mundo cristiano había considerado a los judíos como un pueblo aparte y los judíos mismos se autocalificaban también de la misma manera basados en la "teología del exilio" -en la que la vida diaspórica era la que otorgaba una identidad religiosa-nacional muy especial, misma que debía llegar a su fin con el advenimiento del Mesías y el fin del exilio- las rupturas de las murallas del ghetto, la disgregación de la vida comunal tradicional, la secularización paulatina de los patrones y valores de vida y la disponibilidad teórica de las sociedades gentiles en aceptar a los judíos como plenos ciudadanos, causaron que la posibilidad de seguir existiendo en y por el exilio se esfumaran. Los procesos de emancipación habíanle negado al Judaísmo

su antiguo carácter religioso-nacional y sólo se le quería reconocer bajo el rubro de una más de las comunidades religiosas existentes. Fue, pues, la propia modernidad la que negó la particularidad de la identidad nacional judía. Muchos judíos estuvieron dispuestos a aceptar tal hecho. Graetz no.

Es relevante el hecho de que Graetz haya nacido en una región -Posen, frontera entre las culturas alemana y polaca- que puede ser calificada como "multinacional" en el sentido de que ahí no prevalecía una sola cultura -como podría ser el caso de Francia, por ejemplo, donde la fidelidad del judío era tan sólo para con la nación gala- sino, por lo menos, tres: la germana, la polaca y la judía. Este hecho de crecer en zonas donde no hay una hegemonía nacional absoluta será muy típico y determinante en el posterior desarrollo ideológico del nacionalismo judío, tanto en Occidente como en Oriente. Graetz tenía, pues, tras de sí un ambiente propicio en el cual podía comparar sus propios patrones de vida judíos y confrontarlos con los de su derredor.

La obra cumbre de Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (Historia de los judíos desde los primeros tiempos hasta el presente (1853-1876)), representó, desde el punto de vista historiográfico, una revolución (7) y desde el punto de vista ideológico, en lo que a conciencia nacional se refiere, un verdadero rescate. Para Graetz el pueblo judío era una nación con todas las de la ley y de aquí la necesidad de escribirle una historia nacional. Graetz descarta de entrada el argumento moderno de que el Judaísmo era una comunidad religiosa tan sólo, y su historia una experiencia de índole similar:

La historia judía no es ni con mucho únicamente historia religiosa o eclesiástica, ya que no representa únicamente el desarrollo de una doctrina o de una enseñanza, sino que tiene por objeto su propio **tronco nacional**, que a pesar de haber vivido sin su propio territorio y sin la organización del Estado, logró substituir estos requisitos con potencias de orden espiritual...

Siendo la historia de un **cuerpo nacional**, la historia judía dista mucho de ser simplemente una historia literaria o la de los sabios, sino que la literatura y el desarrollo religioso son al igual que el martirologio del pueblo judío, únicamente momentos aislados de su historia, y no constituyen de ningún modo su esencia íntima (8).

Si bien la experiencia religiosa no constituía toda la "esencia íntima" de la historia judía, si era, claramente, uno de sus elementos constitutivos. El otro era la esencia política y, un tercero, la herencia espiritual o cultural:

El reconocimiento de Dios y la justicia social, la fidelidad a la idea religiosa y la defensa de los intereses del Estado son los dos factores que alimentándose mutuamente, han de proporcionar su cauce al transcurso de la historia judía; la política y la religión son los dos elementos principales que integran la historia judía en su patria; otro elemento se añade en la diáspora y consiste en la elaboración sistemática del caudal espiritual del pueblo judío (9).

A estos factores -el religioso, el político y el cultural, Graetz agregaba, intrépidamente, un factor esencial para la constitución de una nación: el elemento geográfico, localizado en la antigua patria judía: Eretz Israel:

La Torá, la nación de Israel y la Tierra Santa están, puede decirse, en relación mística uno con otro; están inseparablemente unidos por un lazo invisible (10).

El último elemento de la estructuración nacional de Graetz lo conformaba el futuro, la visión hacia el futuro que había mantenido viva la identidad judía aún en el exilio, la esperanza en el futuro mesiánico donde, por fin, los elementos religiosos y políticos del Judaísmo -separados por acción de una vida exiliar- po-

drían, de nuevo, unirse conformando, así, una identidad nacional perfectamente delineada:

En el judaísmo, la fusión de lo religioso y lo político, la unión de una trascendente idea divina con la vida política debe transformarse en una realidad...

La visión de la vida política conducida dentro del marco de las instituciones judías permanece siendo el ideal distante del judaísmo. El Mesías, tal como fuera soñado por los profetas, transmitido por la tradición y abrazado por la conciencia del pueblo judío, es la coronación del judaísmo (11).

Una religión propia, una política propia, una cultura propia, una tierra propia y un futuro propio y en común eran elementos más que suficientes para Graetz como para afirmar, contra la posición de asimilacionistas y reformistas judíos que sólo rescataban el elemento religioso del Judaísmo, denostando su peculiaridad nacional, que:

...el judaísmo sin el firme terreno de la vida nacional recuerda a un árbol vacío y desarraigado que aún tiene follaje en lo alto, pero que es incapaz de hacer brotar nuevas ramas (12).

Graetz fue, pues, de los pioneros de una conciencia nacional judía rediviva al incorporar a la historia nacional del Judaísmo a la corriente de la Historia Universal.

Sin embargo, hay que remarcar un hecho incuestionable: ni la Wissenschaft des Judentums, ni gentes como Graetz llegaron a enarbolar una bandera nacionalista en el sentido de elevar a doctrina de acción el sentimiento de identidad nacional. La solución a la cuestión judía seguía inserta en la diáspora a través de una emancipación justa tanto de los judíos como del Judaísmo. La idea de erigir una vida judía independiente y soberana ajena a la vida del exilio aún no llegaba todavía, aunque ya faltaba poco, muy poco.

Si la Ciencia del Judaísmo fue una de las respuestas judías al rechazo romántico nacionalista, el fenómeno antisemita, asimismo, también provocaría una respuesta similar a través del fortalecimiento de la ya tradicional solidaridad judía internacional.

Fueron dos casos de flagrante antisemitismo los que provocaron la reacción ya mencionada: el affaire Damasco y el caso Mortara. En 1840 desapareció de la ciudad de Damasco, Siria, un monje capuchino -el padre Tomaso- y los judíos de la localidad, a instancias e intrigas del cónsul francés en la capital siria -conde Ratti-Menton- que era un redomado antisemita, fueron acusados de asesinar al infortunado clérigo con fines rituales. Las autoridades procedieron a arrestar, primero, y torturar, después, a un buen número de judíos inculpados de tal infamia. Los suplicios lograron que los "culpables" se descubrieran. El gobierno francés no hizo sino apoyar plenamente las maquinaciones de su representante en Damasco. Estos hechos inflamaron la indignación de la opinión pública europea, judía y gentil, quién logró -por intermediación de una delegación judía (Montefiori, Crémieux y Salomón Munk)- poner en libertad a los prisioneros. Los culpables, nunca fueron hallados (13).

La acusación del Crimen Ritual de Damasco tuvo trascendentes consecuencias para el mundo judío europeo pues por vez primera "...se puso en evidencia la existencia en Europa de una opinión judía, dispuesta en todo momento a alzar su voz en contra de todo ataque que fuese hecho a los judíos, independientemente de su localización geográfica. A pesar de la asimilación cultural y nacional producida [en Europa occidental], los lazos de unión y de responsabilidad mutua existentes entre las comunidades judías no se ha-

bían debilitado; simplemente habían adoptado una forma diferente" (14). Esta solidaridad renovada coadyuvó a empezar a debilitar la marcada tendencia asimilacionista judía en el occidente europeo. Para muchos judíos, el caso Damasco probó que las inclinaciones antisemitas de gobiernos tales como el francés, cuna de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, echaban por tierra la emancipación que ellos mismos habían propiciado, pues si un país como Francia, decano y adalid de los procesos de emancipación judía se conducía de manera tan vergonzosa, ¿qué se podía esperar, entonces, de las demás naciones? Ciertamente el affaire Damasco fue un aglutinador de una conciencia nacional que había quedado debilitada ante el empuje de la modernidad emancipadora, más que un disolvente de la misma.

El otro caso que contribuyó a que un sector del Judaísmo europeo empezara a recelar de las facilidades de los procesos de emancipación fue el caso del niño Edgar Mortara que, siendo judío, fue bautizado en secreto por su nana cristiana. Ello dio excusa al Vaticano para que en 1858, a través de la guardia papal romana, se le secuestrara a fin de educarlo como fiel y creyente católico. En este caso, el designio fue cumplido, no obstante las protestas de buena parte de la opinión pública europea en general. Mortara llegó a ser un sacerdote católico misionero (15). El caso Mortara, como bien nos dice el profesor Ettinger, "suministró el más fuerte impulso para la idea de una organización judía internacional" (16).

Estos hechos, tan sólo representantes de la hostilidad que buena parte de las autoridades gentiles sentían con respecto a los judíos, provocaron que el Judaísmo echara mano de mecanismos de de-

fensa creando una serie de organizaciones de solidaridad judía, mismas que se dedicaron a la defensa de los judíos así como también a su bienestar y progreso, amén de solidificar los lazos fraternales israelitas doquiera que éstos sufriesen.

En 1860 es creada la primera de tales organizaciones: la Alliance Israelite Universelle (Alianza Israelita Universal o A.I.U.) justamente en París. El manifiesto que daba nacimiento a tan peculiar organismo decía a la sazón:

[La A.I.U.] servirá como un estímulo importante para la regeneración judía.

[Los propósitos de la A.I.U. son:]

- 1) Trabajar dondequiera por la emancipación y el progreso moral de los judíos.
- 2) Ofrecer ayuda efectiva a los judíos que sufren del o por el antisemitismo.
- 3) Alentar a todas las publicaciones calculadas para promover este propósito (17).

El lema de la Alianza era una vieja sentencia talmúdica: "Todos los israelitas son recíprocamente responsables" (18).

Al igual que la Wissenschaft des Judentums, la Alliance Israelite Universelle no pretendía, de ninguna manera, renunciar al proceso emancipatorio en aras de un movimiento nacionalista judío. La consigna de integrarse a la sociedad europea seguía manteniéndose incólume. La A.I.U. por igual, dió un giro distintivo con respecto a la manera de introducirse y ser aceptados entre los gentiles: procuró llegar a un compromiso social aceptando plenamente los goces de la liberalización emancipatoria pero defendiendo, al mismo tiempo, la integridad judía.

La A.I.U. no fue la única organización solidaria judía. Estaban el Board of Deputies of British Jews (Consejo de delegados de los judíos británicos) (19); el Board of Delegates of American Israeli-

tes (Consejo de Delegados de los Israelitas Americanos) (20); la Anglo Jewish Association (Asociación anglojudía) (21); la Hilfsverein der Deutschen Juden (Asociación Filantrópica de los judíos Alemanes) (22), etc.

Todas estas organizaciones se preocuparon por la preservación y defensa física y cultural de los judíos, así como de su educación secular y de impulsar su emancipación civil y social. Como la A.I.U., la aportación de las mencionadas organizaciones fraternales hay que ubicarla en el fortalecimiento de los lazos de identidad fraterna, cultural e histórica.

Dentro de las varias respuestas que el Judaísmo estaba presentando a los retos que la modernidad emancipatoria le provocaba, surgió una que en su momento no fue considerada sino como el sueño de un grupo de locos soñadores. Era una respuesta que no sólo no se satisfacía con la solidificación de una identidad histórica-cultural sino que yendo más allá buscaba la realización de una identidad nacionalista. Los años que median entre 1860 a finales de la década de los 80, se caracterizarán por el desarrollo creciente de la conciencia nacionalista judía. En Europa occidental, dicho desarrollo estuvo grandemente influido por los propios movimientos nacionales gentiles del continente.

Antes de pasar a analizar a los decanos judíos del despertar nacionalista hemos de aclarar cuál es la diferencia entre una conciencia nacional y una nacionalista. La primera sirve de foco de identidad y pertenencia de los seres humanos a un grupo étnico,

social, cultural o histórico determinado y bien definido. En el caso del pueblo judío, desde la pérdida de su vida política independiente en Palestina, este sentir de identidad colectiva -de saberse y sentirse miembro de una etnia, una religión, una cultura, una legislación, un modo de vida, en fin, de una civilización específica, única y singular- mantuvo viva y dinámica la esencia de lo judío a través de una existencia en las condiciones de un exilio. De aquí que hablemos de una conciencia histórica-nacional donde los rasgos de una cosmología común se fueron "heredando" a través de las generaciones y las esperanzas en un destino futuro colectivo (la regeneración mesiánica) fueron, igualmente, transmitidas, por medio del vehículo de la tradición religiosa principalmente. Es en este sentido que hablamos de un "pueblo" judío a pesar de que el mismo no contara ni con la unión geográfica ni con la soberanía política.

El nacionalismo, en cambio, connota ya la elevación de esta identidad nacional "...como doctrina consciente, a la vez producto, articulación y síntesis de estados de conciencia, que ha sido reconocida por observadores como una fuerza y un arma" (23).

Es en extremo difícil dar una definición de "nacionalismo" debido al hecho de que no hubo un nacionalismo sino varios. Así, no podemos homologar el sentimiento nacionalista de románticos como Fichte a nacionalistas económicos como List o el filosófico-estadista de Hegel o, aún, el pangermanista belicoso de Treitschke. No podemos generalizar en un todo el nacionalismo francés tampoco pues ciertamente existen distancias entre un Michelet, un Renan, un Barrès o un Maurras. Y desde luego hay sus diferencias entre los nacionalismos italianos de Mazzini, Gioberti, Cavour y Garibaldi. (24).

Sin embargo podríamos "generalizar" -con los riesgos que ello implica- ciertos aspectos en común que posee una conciencia nacionalista. 1) "...la convicción, en primer lugar, de que los hombres pertenecen a un grupo humano particular, y que la forma de vida del grupo difiere de la de otros; que el carácter de los individuos que componen el grupo es formado por el grupo mismo, y no puede ser comprendido sin él, es definido en términos de territorio común, costumbres, leyes, memorias, creencias, lenguaje, expresión artística y religiosa, instituciones sociales, formas de vida, a la cual algunos añaden herencia, parentesco, características raciales; y que son estos los factores que forman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores" (25). El Judaísmo diaspórico así se había concebido hasta la irrupción de éste en la modernidad, cuando todas estas características -con excepción en algunos sectores del factor religioso- fueron negadas por los asimilacionistas más extremos o disminuídas en su valor histórico por los asimilacionistas más moderados (los reformistas por ejemplo). Para una mayoría de los judíos occidentales, las características de una identidad nacional-histórica debían dar paso a las nuevas características de una identidad nacionalista-gentil arropada con las características religiosas judías. Esto es, se tendía a negar la idiosincracia particularista y singular del Judaísmo para poder merecer plenamente los beneficios de los procesos de emancipación. Como vimos, esta identidad nacional del Judaísmo histórico fue, poco a poco, rescatada por la acción de la Wissenschaft des Judentums y por el sentimiento de fraternidad auspiciado por las organizaciones solidarias.

2) La subordinación de los intereses particulares y comunes a un cuerpo nacional en el sentido de que las necesidades que la Nación mantiene para su desarrollo propio "... constituyen sus metas comunes; que estas metas son supremas; que en casos de conflicto con otros valores... estos valores supremos deben prevalecer, dado que sólo así la decadencia y la ruina de la nación será evitada... De lo cual se concluye que la unidad humana esencial en que la naturaleza del hombre se realiza totalmente no es lo individual o la asociación voluntaria que puede ser disuelta o alterada o abandonada a voluntad, sino la nación..." (26).

El Judaísmo diaspórico, si bien se estructuraba en base a comunidades semiindependientes y autónomas con respecto al poder gentil, jamás constituyeron dichas comunidades una supracomunidad de donde pudieran emanar estatutos, leyes o disposiciones universalmente válidas para todas las juderías. El Judaísmo exiliar fue, política, social y legislativamente, acéfalo. Es más, las propias bases jurídica-social-religiosas talmúdicas se conformaban por y en una "cultura de debate" donde no había lugar para una sólo autoridad que decidiera por todos, sino que las disposiciones se daban por consenso de la mayoría (de aquí que el derecho talmúdico, por ejemplo, sea causal pudiendo darse dos veredictos antagónicos sobre un mismo caso). Aún más, la propia modernidad separó a las comunidades occidentales de las orientales en cuanto a formas de vida económica y social. Menos todavía, podíase dar una subordinación de los judíos a una potestad suprema judía. No será hasta que el Judaísmo empiece a coquetear con un pensamiento nacionalista, que la idea de una subordinación individual a un sólo cuerpo na-

cional empiece a configurarse (de hecho la corriente nacionalista judía no conoció tal subordinación vertical hasta la creación del Estado de Israel en 1948. Son ya conocidas, por ejemplo, las dificultades que el propio Herzl -padre del movimiento sionista- pasó para tratar de medio imponer su autoridad sobre su organización).

3) La fidelidad vertical al cuerpo nacional en función de su propio bienestar de manera que "...las reglas o doctrinas o principios deberían ser seguidos no porque conduzcan a la virtud o a la felicidad o a la justicia o a la libertad, o sean ordenados por Dios o la Iglesia o el Príncipe o el Parlamento o alguna otra autoridad universalmente reconocida, o sean buenos o correctos en sí mismos, y por lo tanto válidos por su propio derecho, universalmente, para todos los hombres en una situación dada; más bien deben ser seguidos porque estos valores son de **mi** grupo -para los nacionalistas, de **mi** nación" (27).

4) La nulificación de los intereses y valores de otros grupos ajenos a los de la Nación al grado de que "...si la satisfacción de las necesidades del organismo al cual pertenezco resulta ser incompatible con la satisfacción de las metas de otros grupos, yo, o la sociedad a la que yo indisolublemente pertenezco, no tengo opción sino obligarlos a ceder, si es necesario por la fuerza" (28). Esta última característica fue resultado de los nacionalismos extremos -como el alemán a través del pangermanismo, o el ruso a través del paneslavismo- mismos que negaron la inclusión de los judíos en sus sociedades nacionales.

Resumiendo, pues, "...la creencia en la arrolladora necesidad

de pertenecer a una nación; la relación orgánica de todos los elementos que constituyen una nación; el valor de lo propio, simplemente porque es nuestro; y, finalmente, enfrentado por contendientes rivales en busca de autoridad y lealtad, la supremacía de las exigencias de la nación propia" (29), estructuran lo que en general pudiésemos llamar una conciencia nacionalista, base indispensable para promover un movimiento nacional.

Los primeros brotes de una actitud nacionalista judía se dieron entre algunos intelectuales judíos en Europa central. Por lo referido hasta aquí, se pudiese dar la impresión de que el rechazo social gentil, primero por parte del nacionalismo romántico y luego por el antisemitismo, fue causa progenitora de un pensamiento nacionalista, es decir, de buscar la solución de la cuestión judía fuera de los marcos emancipatorios, construyendo una vida nacional autónoma y políticamente soberana. De nuevo la respuesta no es fácil porque el fenómeno del rechazo se dio paralelamente a los grandes movimientos nacionales gentiles de la Europa del XIX por lo que cabe preguntarse si fue el rechazo gentil el productor directo de una conciencia nacionalista judía como reacción extrema a éste, o, más bien, fue el nacionalismo judío reflejo de las propias circunstancias históricas de la época, caracterizada por un despertar nacional general. Si hemos de contestar afirmativa o negativamente a ambas propuestas por separado, ambas resultarán, a nuestro parecer, si no falsas, por lo menos inciertas. Si bien es cierto que hay que situar el nacimiento de una conciencia nacionalista judía dentro del marco general de la historia europea del siglo XIX y, por

lo tanto influida, alentada y afectada por los movimientos nacionales europeos -desde el italiano al balcánico, del alemán al eslavo- tampoco podemos negar que el fenómeno del repudio social gentil a la emancipación judía, tal y como lo hemos analizado, aceleró enormemente el proceso de concientización nacionalista entre algunos sectores del cada vez más complejo Judaísmo moderno.

El Judaísmo -o mejor dicho parte de él- se vio influido por la actividad nacionalista gentil, desde el propio rechazo romántico -que forzó una respuesta judía basada en el rescate de lo judío, como vimos- a las convulsiones nacionalistas de las revoluciones de 1848 -que hicieron que muchas comunidades judías insertas en imperios multinacionales como el Austrohúngaro tomaran conciencia de sí mismas como uno más de los pueblos que luchaban por su autonomía con respecto al centro. Y si el Romanticismo coadyuvó a reelaborar una identidad nacional judía, no hay duda de que la transformación de ésta en una conciencia nacionalista fue ya forjada en la época de la "Primavera de los Pueblos".

La "penosa construcción de naciones" -tal y como la llama el europeísta Geoffrey Bruun (30)- duró de 1848 hasta 1870 y presenció los intentos revolucionarios de muchos pueblos por erigirse en movimientos nacionalistas plenos (la lucha de la Hungría de Lajos Kossuth; los esfuerzos del comité nacional checho tanto como el croata por lograr una autonomía; los dilemas nacionalistas de la Asamblea de Francfort; el penoso camino del risorgimento italiano; la cuestión balcánica; las insurrecciones polacas; la violenta unificación alemana, etc. (31)) y si bien no todos terminaron con

la culminación de sus anhelos patrióticos, no hay duda de que el fenómeno logró también afectar de manera significativa al Judaísmo. Gentes como Natan Rotenschtraich están en lo cierto al afirmar que "A pesar de lo específico que le atañe en las luchas de los movimientos nacionales, no cabe duda de que el movimiento nacional judío fue influenciado por los movimientos gentiles y fortalecido por ellos" (32). Sin embargo, repetimos, la afectación de los propios fenómenos nacionalistas gentiles en el fenómeno nacionalista judío no debe contemplarse separadamente del otro polo de formación de la conciencia ~~nacionalista~~ hebrea: el repudio social gentil que estaba detrás del paulatino fracaso de los procesos de Emancipación.

En historia es casi prohibitivo el especular, pero ciertamente el nacionalismo judío o se hubiese extinguido pronto (como el de otros pueblos como el rutenio que hasta desapareció del mapa) o hubiese desembocado en otra cosa si estos dos fenómenos -el fracaso de la Emancipación y la fiebre nacionalista decimonónica- no hubiesen interactuado paralelamente en el ánimo de un sector de la nación judía. Así pues, la respuesta nacionalista judía habrá que contemplarla como parte de la historia del nacionalismo europeo en general tanto como una reacción muy específica del Judaísmo a su propio devenir en la modernidad.

Amén del fracaso de la Emancipación y la influencia de los movimientos nacionalistas gentiles, una tercera fuente puede ser considerada como integrante en la formación de la conciencia nacionalista judía: la misma tradición israelita a través de su doctrina del retorno a Sión.

Hemos afirmado ya que el pueblo judío se veía y era visto, antes de la modernidad, como una nación que compartía tanto una cultura como una historia común. Sin embargo hubo otro elemento que fungió como el gran aglutinador sin importar las distinciones en lenguas, ritos o costumbres que pudiesen haber desarrollado los judíos en los innumerables lugares de su dispersión. Este elemento era la doctrina del movimiento mesiánico, es decir, "...un movimiento centrado en o que expresa el anhelo por un rey o líder de la Casa de David y por una existencia política ideal para el pueblo judío que pudiese servir como una reafirmación de la independencia y como causa de su retorno a Eretz Israel [Palestina], tanto como actuar como un modelo y foco para una mejor y unida humanidad" (33), o, en palabras del poeta S.Y. Agnón:

Dios traerá el resto de su pueblo de todos los sitios y congregará a nuestros dispersos entre las naciones y los conducirá a Su ciudad, Zion [sic.], con gozo, y a Jerusalén, Su Templo, con alegría eterna, y no vendrán sitiador ni enemigo a las puertas de Jerusalén de aquí a la eternidad (34).

Ante esta esperanza, sin embargo, el rabinismo ortodoxo tenía estrictamente prohibido hacer especulación alguna acerca de la proximidad de la venida del Rey Salvador (35). Si bien el ostracismo del pueblo judío debía finalizar con la venida del Mesías, era esta misma de conocimiento tan sólo del Todopoderoso y nadie debía osar calcular tan excelso evento. Esta postura nació debido a las catastróficas consecuencias que habían traído los movimientos de pseudolibertadores del pueblo hebreo a lo largo de su historia exiliar, mismos que en lugar de esperanza habían provocado desilusión y desesperación en el pueblo.

La doctrina del retorno no había permitido una escisión entre el pueblo en el exilio y su antigua patria política, manteniendo con ello viva la conciencia de una identidad específica que habría de complementarse en un futuro. Esta proyección de las esperanzas de restauración hacia un tiempo incierto resultaba ontológicamente gratificante en las duras condiciones de vida del exilio, pero, socialmente, resultaba una doctrina pasiva (36). Aunque la idea del retorno mesiánico a Palestina haya sido más del orden religioso-trascendentalista, no cabe duda de que tenía tras de sí el ideal político de la restauración de la vida independiente de un futuro Estado judío. Es por esto, que el pueblo judío contenía en su seno, al menos potencialmente, la disponibilidad hacia una conciencia nacionalista.

Con la entrada a la modernidad y los cambios de valores tradicionales por los laicos, la doctrina del movimiento mesiánico de retorno y restauración fue también secularizada, como veremos en el siguiente capítulo, de tal manera que los propósitos escatológicos fueron trocándose en propósitos concretos dirigidos hacia la reconstrucción nacional, no ya en el futuro, sino en el aquí y el ahora. La esperanza mesiánica del futuro fue traducida a un movimiento de rebelión contra la vida exiliar judía. Al secularizar al Mesianismo, el movimiento nacionalista judío "aceleró" también su llegada pues logró convertir "...en foco histórico-práctico activo a un símbolo que había permanecido dormido -pasivo empero potente- en la tradición religiosa judía... y substituyó la autoidentidad tradicional, ortodoxa, basada en la religión por una autoidentidad secular de los judíos como nación" y con el correr del tiempo y tras grandes luchas ideológicas, políticas y

hasta militares, "Cambió la esperanza pasiva, quietista y piadosa del retorno a Sión por una fuerza social efectiva que movió a millones de personas a Israel" (37). O como bien dice A. Hertzberg, "...el nuevo mesianismo significó la normalización del lugar de los judíos en el mundo" (38). No en balde el sionismo -encarnación máxima de los anhelos nacionalistas judíos- ha sido definido como el último de los movimientos mesiánicos (39) y el único, por cierto, exitoso.

Recapitulando: los tres elementos básicos que alimentarían al pensamiento nacionalista judío fueron la opresión y el rechazo (Romanticismo y antisemitismo), la influencia nacionalista gentil (los movimientos de liberación nacional decimonónicos) y la idea mesiánica del retorno (mesianismo secularizado).

Ciertamente no fueron los únicos factores en constituir una conciencia nacionalista judía (40), pero sí se constituyeron en los agentes permanentes que pueden hallarse en cualquier vertiente del pensamiento nacionalista judío.

VIII. Los primeros brotes de una conciencia nacionalista:
el Protosionismo.

Dentro de las varias respuestas que el Judaísmo eurooccidental presentó a los retos que le significaron los procesos de emancipación podemos distinguir dos tendencias generales: una de carácter positivo -con respecto a la validez de la vida en el exilio- y otra de carácter negativo. La primera tendencia, que estaba estructurada de una gama diversa de opciones, desde la asimilación cultural, la conversión o la Reforma, hasta la Wissenschaft des Judentums y las Organizaciones Solidarias, enfocaba la solución de la cuestión judía en la diáspora misma, es decir, a pesar del repudio social gentil en aumento creciente, esta tendencia positiva creyó que el fin del exilio judío se hallaba en la integración del Judaísmo al mundo eurocristiano y, por ende, en su incorporación al devenir histórico, jurídico, político y social de los pueblos de los que hasta entonces había vivido postergado. Aunque los matices variaban de una renunciación completa a la identidad judía a una solidificación de la misma, la solución definitiva era la misma: la vida diaspórica debía resolverse en y por la diáspora.

La segunda tendencia, que fue en su tiempo la inclinación de una minoría, abjuró del valor de la existencia exiliar, renegó de la efectividad de los procesos de emancipación y se propuso hallar la solución a la cuestión judía a través de una revolución tanto en el pensamiento, como en la vida social del Judaísmo. Dicha revolución se fincaba en la renuncia a los valores acumulados y adquiridos durante el milenario ~~exilio~~ proceder a construir -a ojos de muchos nacionalistas a reconstruir- una vida judía autónoma, li-

bre, independiente y soberana del resto de las naciones gentiles europeas. En, pocas palabras, la construcción de un Estado Judío.

Ahora bien, es necesario aclarar que el paso de una tendencia a la otra no sólo fue muy lento -en especial en Europa occidental- sino que, hasta el día de hoy, ha sido incompleto (pues aún existe una diáspora judía). Las propias condiciones político-sociales del oeste europeo -que se fue perfilando como el bloque liberal, democrático, progresista e industrializado- no permitieron la encumbración del pensamiento nacionalista de manera que ésta pudiese fungir como el director principal de la vida moderna judía decimonónica. Para explicarnos tal debilidad del nacionalismo judío en Europa Occidental debemos comprender algunas de sus características generales.

Si, como antes aseveramos, el pensamiento nacionalista judío, aún antes de convertirse en movimiento en Europa oriental, estuvo nutrido por las propias circunstancias históricas del momento, testigos del gran despertar nacionalista europeo, es innegable que poco tiene que ver con las tendencias nacionalistas generales de los pueblos gentiles. El nacionalismo gentil actuó como un "ejemplo a seguir" para los nacionalistas judíos, pero las condiciones de que partían uno y otro eran absolutamente distintas. Como atinadamente se ha afirmado, el nacionalismo judío no puede ser tipificado como "...un tipo 'normal' de risorgimento nacional" (1).

Los nacionalismos europeos tenían por meta conquistar los tres elementos fundamentales de todo movimiento nacional: territorio, idioma, soberanía política. El nacionalismo judío -encarnado luego en el sionismo- más que conquistar estos elementos, tuvo que crear-

los. Para la segunda mitad del XIX, el Judaísmo no poseía un territorio al que pudiese llamar "nuestro" aunque estuviese ocupado por un invasor (como el caso polaco, por ejemplo); no tenía un idioma en común, pues mientras las juderías de Europa oriental hablaban el Yidish, los judíos del Occidente se expresaban ya en los idiomas de sus respectivas naciones, amén de los hablantes de ladino, el árabe, etc. El hebreo seguía siendo un idioma literario.

De soberanía, ni hablar. A la única a la que podían aspirar era a la de sus propios países gentiles en los que luchaban por asimilarse o integrarse. Así pues, los nacionalistas judíos se vieron minimizados por el hecho de que, prácticamente, la nación judía no existía sino como vehículo de identidad histórica.

Esta falta de elementos nacionalistas hizo que el nacionalismo judío -una vez transformado en sionismo- luchara no sólo por la soberanía política -meta principal de la mayoría de los movimientos nacionales gentiles- sino, por igual, por la reconstrucción cultural y geográfica. No es de extrañar que, como veremos, el nacionalismo judío haya producido varios tipos de corrientes -o varios sionismos- dependiendo de la meta que se quisiese alcanzar: la territorial -que devendría en el sionismo práctico-, la cultural -a través del sionismo espiritual- o la política -con el sionismo político. Pero, a fin de cuentas, no fue ninguno de estos tres elementos el que ocupó siempre y en todo momento el pensamiento de los nacionalistas judíos (2). Los tres factores, territorio, idioma y soberanía, fueron tan sólo un medio para alcanzar el fin: la revolución ontológica del judío moderno.

Esta falta de asidero material aunado a las presiones de los

procesos de emancipación en Occidente, causaron que la mayoría de los judíos se sintieran más comprometidos con sus respectivas naciones que con las quiméricas ideas de un puñado de soñadores. Ciertamente la ilusión de la asimilación siguió funcionando como la gufa para la acción del judío eurooccidental. A sus ojos, el nacionalismo judío era irrelevante y, hasta, peligroso pues podía poner en entredicho la lealtad y sinceridad de los judíos asimilantes.

Otra razón de la poca fuerza que el nacionalismo judío tuvo entre los judíos fue que, a diferencia de todos los demás movimientos nacionales en Europa, nunca tuvo que enfrentarse ni físicamente ni psicológicamente con la presencia-imagen de un conquistador extranjero en la propia tierra a liberar. Según la mitología nacionalista en general, el sentimiento nacional nace a causa de una humillación y herida -material o síquica- muy grandes causadas por la irrupción de agentes ajenos en lo que era territorio propio (3). Así, por ejemplo, Francia fungió como la catalizadora del odio alemán para su postrer unificación; Italia tuvo de enemigo a austriacos y franceses, entre otros, y la lucha contra ellos la llevó a su risorgimento; los húngaros veían, por igual, a Austria como la intrusa asimismo como los países balcánicos con respecto a Turquía. Los líderes nacionalistas podían apelar al sentimiento popular contra los invasores y azuzarlos a emprender una lucha libertaria. El caso judío era mucho más complicado pues ¿contra quién o cuál nación se unirían los hebreos para surgir como una nación moderna? Los judíos ni siquiera podían hablar de "invasor" pues no tenían una patria para ser invadida. Aunado a ello, la mayoría de los judíos del

poniente europeo tenían ya una patria: la de las naciones que les habían otorgado la emancipación formal. Eran franceses, ingleses, alemanes, austriacos, italianos, etc. Inclusive muchos participaron en las luchas del 48 como parte de los movimientos liberales o revolucionarios. Si tenían ya su "nación" ¿a qué comprometerse con otra que, en honor a la verdad, aún ni siquiera existía como una entidad concreta?

A pesar de tales inconvenientes e irregularidades, surgió en Europa central el primer atisbo de un pensamiento nacionalista judío. Dicho pensamiento contendría los tres factores fundamentales en la formación del posterior movimiento nacionalista judío: el rechazo social, la influencia gentil nacionalista y el mesianismo secularizado, y aspiraría, por igual, a las tres grandes metas del nacionalismo judío: tierra, lenguaje y soberanía.

Si bien no nos podemos detener en todos y cada uno de los primeros pensadores nacionalistas judíos pues tal extensión afectaría la explicación general que se pretende dar aquí del proceso ideológico sionista, sí debemos resaltar a las tres personalidades más sobresalientes en el despertar nacionalista judío eurooccidental: Judah Ben Shlomó Jai Alkalai (1798-1878), Tzvi Hirsch Kalischer (1795-1874) y Moisés Hess (1812-1875).

Parecería curioso, quizás hasta paradójico, que fuesen precisamente dos rabinos, Alkalai y Kalischer, los que iniciarían el proceso de secularización del mesianismo judío. El convertir la doctrina mesiánica de pasiva a activa, fue el primer gran paso hacia una concientización nacionalista realizada por los dos reli-

giosos. Lo dicho estuvo pautado, a su vez, tanto por la influencia del nacionalismo gentil como por una reinterpretación novedosa y, para la época, escandalosa de la doctrina mesiánica.

Según la tradición judía (4), la precondition para la venida del Mesías era que "cada hombre retornará de la senda del mal, de acuerdo a las definiciones de arrepentimiento dadas por los antiguos sabios" (5). Esto es que la llegada del Salvador dependía del arrepentimiento de cada judío. En un interesante juego de palabras, tanto Alkalai como Kalischer tomaron el concepto hebreo para arrepentimiento -Teshuváh- y lo retradujeron como "retorno" (Teshuváh proviene de la misma raíz que retornar, pues el arrepentimiento es un retorno a sí mismo y a Dios. De modo que Teshuváh, arrepentimiento, se reinterpretó como Shiváh, retorno) (6). El cambio era mucho más que un mero cambio de nomenclatura, era un cambio radical en la cosmología mesiánica pues, en primer lugar, el "arrepentimiento-retorno" fue concebido colectivamente y ya no a nivel individual. La era mesiánica sobrevendría cuando el Pueblo de Israel retornase a su tierra ancestral. Este era el paso inicial de la redención y no, como lo quería la tradición, su consecuencia. En segundo término, Alkalai y Kalischer vieron la posibilidad mesiánica no ya en el futuro ignoto, sino en el presente histórico. Como tercer punto, la era mesiánica debía ser responsabilidad, iniciativa y empresa humanas y ya no tanto divina. La espera trascendentalista-pasiva se tornó en un proceder inmanente y activo. La secularización del Mesianismo radicó, principalmente, en estos puntos.

Así, Kalischer expresaba el ideal del "arrepentimiento=retorno" con las siguientes palabras:

Por lo tanto, como un primer paso en la redención de nuestras almas, debemos causar que por lo menos 22,000 retornen a la Tierra Sagrada. Esta es la preparación necesaria para un descenso de la Presencia Divina entre nosotros; después de eso, El nos garantizará a nosotros y a todo Israel más tarde las señales de su favor (7).

Años más tarde, en 1862, Kalischer en su Derishat Tsión (Búsqueda de Sión) se expresará en forma parecida al decir:

Quando muchos judíos se asienten (en la Tierra de Israel) y aumenten sus rezos en la montaña sagrada de Jerusalén, el Creador atenderá sus ruegos y adelantará el día de la Redención. Para que todo esto se cumpla debe existir primero un asentamiento judío en el país; sin él, ¿cómo podrá comenzar la reunión? (8).

Quedaba patente en ambos rabinos, que la era mesiánica era de carácter nacional, antes que individual y, por ende, era, asimismo de responsabilidad colectiva y no individual.

El "presentismo" mesiánico de Alkalai se traslucía a través de una serie de postulados que bien pudiésemos denominar un "Mesianismo de reconstrucción nacional". La era mesiánica no había que esperarla en un porvenir, sino hacerla cumplir en el presente. Para ello Alkalai prefiguró un plan a través del cual se pudiesen cumplir las tres grandes necesidades de un movimiento nacionalista: idioma, territorio y soberanía. Y todo ello, debía empezarse a realizarlo ya, en el acto:

Quiero dar fe al dolor que siempre he sentido por el error de nuestros ancestros al haber permitido que nuestra lengua sagrada haya sido olvidada. Debido a esto, nuestro pueblo fue dividido entre setenta pueblos, nuestro único lenguaje fue reemplazado por las setenta lenguas de las tierras del exilio.

Si el Todopoderoso nos mostrara Su favor milagroso y nos reuniera en nuestra tierra, no seríamos capaces de hablarlos y una comunidad tan dividida -como los judíos- no podrá tener éxito. No resolvamos este problema diciendo que al tiempo de la Redención, Dios mandará a un ángel a enseñarnos todas las setenta lenguas de la humanidad

porque tal noción es falsa. Esta clase de cosas no se realizan por un milagro, y es casi imposible imaginar una verdadera resucitación del hebreo por medios naturales. Debemos redoblar nuestros esfuerzos en mantener al hebreo y en fortalecer su posición. Este debe ser la base de nuestro trabajo educacional (9).

A la colonización de la tierra y a la revitalización cultural por medio del lenguaje resucitado del hebreo, se aunaba una voluntad política de cierta soberanía política:

La redención empezará con los esfuerzos de los propios judíos; ellos deben organizarse y unirse, escoger los líderes, y dejar las tierras del exilio. En vista de que ninguna comunidad puede existir sin un cuerpo gubernativo, la primera y primordial ordenanza debe ser la designación de los más ancianos de cada distrito, hombres de piedad y sabiduría, a fin de supervisar todos los asuntos de la comunidad... La organización de un Cuerpo Judicial Internacional es en sí misma el primer paso a la redención... es fundamental para el éxito tanto de la Organización Internacional Judía como de la Asamblea de los más ancianos, que éstos sean hombres de alto calibre, quienes demandarán respeto y obediencia a fin de que el pueblo del Señor cese de ser como oveja sin pastor. La redención depende de esto (10).

La "humanización" de la Redención quedaba patente también en este plan de revitalización nacionalista de Alkalai. Es de sobresaltar el hecho de que los vehículos para el inicio de la Redención Mesianica secularista -la colonización de la tierra, la resurrección idiomática y la formación de una soberanía- no se disputaban la primacía del proceso. No era la tierra más importante de conseguir que el idioma o la soberanía. Alkalai se erige, así, en un ejemplo diáfano de la peculiaridad del nacionalismo judío donde más que una conquista, ya decíamos anteriormente, se trataba, prácticamente, de una creación de la conciencia nacionalista.

Kalischer siguió caminos muy parecidos a los de su predecesor Alkalai. Al referirse a la cuestión del Retorno, como precondition

de la era mesiánica, Kalischer expresa:

¡Mi querido lector! Desecha la opinión convencional de que el Mesías suene de repente la gran trompeta y cause que los habitantes de la Tierra tiemblen. Por el contrario, la redención empezará despertando el apoyo entre los filántropos y logrando el consenso de las naciones a la reunificación de alguno de los dispersos de Israel en la tierra santa (11).

O, bien:

Cuando muchos judíos se asienten (en la Tierra de Israel) y aumenten sus rezos en la montaña sagrada de Jerusalén, el Creador atenderá sus ruegos y adelantará el Día de la Redención. Para que todo esto se cumpla debe existir primero un asentamiento judío en el país; sin él, ¿cómo podrá comenzar la reunión? (12).

Lo mismo, pues, que para Alkalai, Kalischer ve en la actividad del retorno judío a Palestina el inicio de la era mesiánica. De aquí que la actividad colonizadora revista de una importancia mayúscula, casi cósmica. Ciertamente la Teshuváh (arrepentimiento) debía transformarse en Shiváh (retorno).

También Kalischer vio el fenómeno redentorio como un proceso capaz de ser llevado a la práctica en un posible presente en vez de un remoto futuro. Para el efecto, Kalischer no se concentrará como Alkalai en el resurgir de un idioma nacional o en la organización de una protosoberanía, sino a través del trabajo agrícola. Era el trabajo directo de la tierra el vehículo material para atraer al Mesías. Vehículo que debía estar, como en el caso de la soberanía de Alkalai, perfectamente organizado para la pronta acción:

Reunamos allí [en la Tierra de Israel] al pueblo judío de Rusia, Polonia y Alemania, que recibirá salarios de la Compañía (La Compañía de Tierras Judías que financiaría la inmigración y la compra de tierras), así podrán aprender agricultura bajo la supervisión de los instructores provistos por la Compañía. Cualquiera que ya esté adiestrado en las labores agrícolas recibirá un terreno por un período de tiempo prefijado, y podrá cultivarlo

sin cargo hasta que se transforme en productivo. Una vez que la tierra comience a producir, pagará a la Compañía una suma prefijada. Y si antes de ello necesitara crédito, la Compañía se lo facilitará, para que ni él ni su familia pasen hambre (13).

El hecho de estructurar planes como este, nos muestra que Kalischer estaba preparado ciertamente para la inminencia del inicio de la Redención.

Obviamente, el esfuerzo por traer la era mesiánica era de imperante responsabilidad humana:

El inicio de la Redención llegará a través de causas naturales por el **esfuerzo humano** y por el deseo de los gobernantes en reunir el remanente de Israel en la Tierra Santa (el subrayado es nuestro) (14).

Haciendo gala de un sarcasmo muy singular, Alkalai negaba las tradiciones mesiánicas tradicionales al criticar aquellas condiciones que, de acuerdo a la ortodoxia, debían sucederse en la era mesiánica:

La Redención de Israel, que tanto ansiamos, no debe ser imaginada como un milagro repentino. El Todopoderoso, bendito sea su nombre, no descenderá súbitamente desde lo alto y le ordenará a Su pueblo marchar. Ni tampoco enviará al Mesías desde los cielos en un abrir y cerrar de ojos que haga sonar una gran trompeta para convocar en Jerusalén a los dispersos de Israel. No rodeará a la Ciudad Santa con una muralla de fuego ni hará descender al Santo Templo de los cielos. Los deleites y milagros que fueran prometidos por sus servidores, los profetas, ciertamente ocurrirán -todo será cumplido- pero no debemos aterrorizarnos y huir, porque la Redención de Israel vendrá en lentas etapas y el rayo de salvación irá brillando gradualmente (15).

Si bien Alkalai y Kalischer aún hablaban en un lenguaje religioso, su actitud ya era, francamente, distinta. La secularización del Mesianismo fue un paso audaz y novedoso en aquellos tiempos y, ciertamente, fungiría después como un elemento constitutivo, en menor o mayor grado, del pensamiento nacionalista judío posterior.

Ahora bien, ¿de dónde sacaron Alkalai y Kalischer que el retorno judío a Eretz Israel era una necesidad histórica, más que religiosa? ¿Por qué secularizar una esperanza a fin de concretizarla? Si ambos rabinos hubiesen escrito en los años ~~setenta u ochenta~~ del siglo pasado, la respuesta no hubiese sido difícil ya que, como se verá, la fuerza del antisemitismo, en especial en Europa oriental, fue la impulsora principal del proceso de concientización nacionalista dando paso a un movimiento nacional más en forma. Sin embargo, para el período en que escribieron sus obras, 1845 y 1862, el antisemitismo aún no se había desenvuelto enteramente como un movimiento organizado. Es de notarse que la idea del retorno a Sión que propugnaron Alkalai y Kalischer tuvo auge -como bien ha acotado Yaacov Katz- "durante el florecimiento del período del liberalismo europeo (entre 1840-1875), cuando el optimismo sobre la posible integración de los judíos a las naciones europeas era casi universal" (16). No hay duda de que casos como el de Damasco, tuvieron cierta influencia en sendos pensadores (según Alkalai, por ejemplo, "la difamación y sufrimiento de la judeidad de Damasco ocurrió a fin de despertar al pueblo judío de su difícil situación en el Exilio" (17)), pero no fue una razón determinante para la elaboración de una teoría que hacía del Mesianismo una necesidad histórica para el pueblo de Israel. La razón del "despertar" nacionalista de estos protosionistas hay que buscarla en el despertar nacionalista de los pueblos en cuyo seno ellos crecieron.

Es muy significativo que tanto Alkalai como Kalischer hayan sido oriundos de zonas multiétnicas y de gran efervescencia nacionalista. Alkalai era de Sarajevo, en pleno corazón del "avispero de Europa" tal como se le denominaba a la zona balcánica precisamen-

te por su conflictiva multinacional. Rabí Alkalai creció prácticamente entre serbios, croatas, griegos, búlgaros, turcos y austriacos de la zona, encontrándose junto con la comunidad judía balcánica "...en el medio del fuego cruzado entre estos movimientos" (18).

Kalischer creció, por igual, en una zona cuya característica era la de fungir como la encrucijada de culturas. Posen -la misma tierra que vio nacer a Graetz- era la zona limítrofe entre las culturas nacionales de alemanes y polacos. El ejemplo de los nacionalismos regionales no pudo menos que cundir entre estos dos rabinos nacionalistas. Así, Kalischer diría:

¿Por qué el pueblo de Italia y de otros países sacrifican sus vidas en aras de la tierra de sus padres, mientras nosotros, como hombres privados de fuerza y coraje, no hacemos nada? ¿Acaso somos inferiores a todos los demás pueblos, que no estiman vida y fortuna comparadas con el amor por su tierra y por su nación? Vamos a tomar a pecho el ejemplo de los italianos, polacos y húngaros que entregan sus vidas y posesiones en la batalla por la independencia nacional, mientras nosotros, los hijos de Israel, quienes tenemos la más gloriosa y santa de todas las tierras como nuestra herencia, somos apocados y silenciosos. ¡Deberíamos estar avergonzados de nosotros mismos! Todos los demás pueblos se han esforzado sólo por causa de su propio honor nacional; ¡cuánto más debemos esforzarnos nosotros mismos, por nuestro deber que es trabajar no sólo por la gloria de nuestros ancestros sino por la gloria de Dios quién escogió a Sión! (19).

El nacionalismo mesiánico surgió, pues, como una respuesta a unas circunstancias históricas muy determinadas. No fue resultado ni de la presión antisemita, ni siquiera de profundas especulaciones filosóficas sobre el devenir judío en la modernidad. Hay que recordar que, a pesar de su visión mesiánica modernizada, Alkalai y Kalischer seguían siendo personajes imbuídos aún en un piadoso espíritu religioso. Como puentes entre lo tradicional y lo moderno, el pensamiento nacionalista de nuestros dos rabinos fue producto de una confluencia entre la tradición judía y el nacio-

nalismo entonces en boga. Quizás el elemento más importante a retener en este nacionalismo mesiánico, es que éste propone un retorno a la antigua patria judía como un derecho histórico y no, como ocurriría después, como un refugio salvífico de la integridad física y moral de las juderías europeas. O como diría el profesor Katz, "...ni Alkalai, ni Kalischer desarrollaron el argumento que los judíos necesitaban un país para asegurar su existencia física, como después desarrollaría uno de los principales puntos del programa del sionismo" (20). Esta razón, aunada al hecho de que ni el de Sarajevo ni el de Posen desarrollaron en sí una doctrina nacionalista convincente sino que tan sólo representaron "...una reacción asistemática y casi inconsciente a la modernidad, una selección de frases cogidas del aire de sus días [permeado por la influencia nacionalista gentil] para el propósito 'defensivo' de fortalecimiento de la posición del Judaísmo y de la ortodoxia en un mundo que sabían que estaba cambiando" (21), no condujo a que sus ideas se concretizaran en un movimiento activo nacionalista. Además, el propio ambiente ilustrado-emancipatorio de la Europa occidental, así como la aún cerrada y tradicionalista comunidad judía eurooriental, no fueron propicios para el florecimiento de estas primeras ideas de un protosionismo.

Un caso enteramente distinto será el del primer gran teórico del nacionalismo judío: Moisés Hess. El caso de Hess es francamente complicado pues se trata de una personalidad que navegó en dos mundos que, para entonces, parecían irreconciliables: el socialismo y el nacionalismo; mundos que Hess unificó de manera brillante.

Y es en esta amalgama entre lo cosmopolita del socialismo y lo particularista del nacionalismo donde se encuentra la base filosófica de la concepción hessiana del nacionalismo judío.

Moisés Hess no fue siempre un teórico del nacionalismo judío. El salió de las filas de los asimilacionistas. De profunda raigambre cultural alemana, Hess se inició en el campo del socialismo y llegó a ser uno de sus más grandes paladines. De hecho, Hess es considerado como el padre del comunismo alemán y con una gran influencia temprana tanto en Marx como en Engels. Su concepción de la cuestión judía fue, en su juventud, francamente negativa. Teniendo como uno de sus trasfondos ideológicos al idealista Hegel, Hess veía al Judaísmo como un proceso histórico agotado. Había dado una gran cultura pero, como todos los pueblos en su momento, hacía tiempo que su "espíritu nacional" se había agotado:

La principal contribución de los judíos fue dar al mundo el monoteísmo e introducir la dimensión espiritual a la conciencia religiosa. El clímax de este proceso de "espiritualización" del mundo por el Judaísmo está encarnado en la aparición de Jesús, pero a partir del surgimiento de éste -y especialmente debido a su rechazo por parte de los judíos- la contribución del Judaísmo al mundo llegó a su fin [constituyéndose de esta manera en] un espíritu sin cuerpo (22).

Hess recogía la tradición ilustrada con respecto a los judíos y les negaba que poseyeran una conciencia nacional por lo que sólo podían tener cabida en el mundo moderno como individuos y no como colectividad. Hess llegó incluso a despotricar contra los judíos de manera tan salvaje, que su Sobre el capital (1845) bien pudiera haber figurado entre los clásicos del antisemitismo. Ciertamente tuvo buena influencia en el conocido ensayo antijudío de Marx, Sobre la cuestión judía (23).

Para 1851, Hess expresaba su desdén por los "pueblos sin historia" cuyos epítomes eran el chino y el hebreo, "dos ejemplos horribles de pueblos desafortunados" pues el primero constituía "un cuerpo sin alma, y los judíos, un alma sin cuerpo, deambulando como fantasma por los siglos" (24). Con relación al caso Damasco escribió: "Quise gritar con angustia para expresar mi patriotismo, pero esta emoción fue superada inmediatamente por el dolor mayor que evocó en mí el sufrimiento del proletariado europeo" (25).

Sin embargo, para 1862, este "joven hegeliano" expresaba lo que pudiésemos llamar un verdadero acto de contrición ideológico al confesar:

Aquí estoy una vez más, luego de veinte años de enajenamiento, en el seno de mi propio pueblo, compartiendo sus festividades y sus días de lamentación, sus memorias y esperanzas, sus luchas espirituales en su propia morada y con las culturas dentro de las cuales vive y con las cuales no puede fusionarse orgánicamente a pesar de dos mil años de vecindad y de anhelos comunes.

Un pensamiento al que creía haber reprimido para siempre ha vuelto a la vida una vez más: el pensamiento de mi nación, inseparable del legado de mis ancestros, de la Tierra Santa y de la Ciudad Eterna, donde nació la creencia en la unidad divina de la vida y en la futura Hermandad del Hombre (26).

¿Qué había pasado? De un asimilacionista rabioso Hess se tornó un nacionalista furibundo. Ciertamente el cambio no fue abrupto sino el resultado de una construcción filosófica única en su género pues cubrió una gama de estados ideológicos muy amplia. Podemos seguir la evolución ideológica de Hess en cuatro etapas esenciales: su etapa socialista, donde creía que este modo de vida -en especial el de la clase "utópica"- era la solución a la problemática social humana incluyendo a la cuestión judía.(27); su etapa asi-

milacionista en la que confiaba que el Judaísmo se difuminara y fundiera en el seno de las sociedades gentiles; su etapa nacionalista-negativa, en la que, como vimos, le negaba al Judaísmo su carácter nacional y, por último, su etapa nacionalista-positiva donde rescata el valor de la identidad nacionalista judía y la convierte, como Alkalai y Kalischer, en una necesidad histórica.

El vuelco de Hess no fue, pues, súbito, sino resultado de muchos años de continuo ejercicio filosófico. Si el pensamiento nacionalista había surgido en Alkalai y Kalischer principalmente como consecuencia y respuesta a unas circunstancias externas -el nacionalismo gentil- en el caso de Hess, dicho pensamiento fue producto tanto de su propio genio intelectual como, también, de factores externos que, actuando al unísono con aquél, produjeron la primera teorización de la formación del nacionalismo judío.

Entre los factores sobresalientes que coadyuvaron a que Hess elaborara una doctrina nacionalista -a la que luego se apegó sin titubeos hasta el fin de sus días- se encuentran la propia tradición religiosa judía, el cosmopolitismo ilustrado, el fracaso de los procesos de emancipación y la influencia del nacionalismo liberal, hechos que rompieron las actitudes asimilacionistas del joven Hess.

Pudiera pensarse que el padre de la socialdemocracia alemana, al igual que Marx, no haya tenido relación directa alguna con la tradición y religión judías y, por ende, se haya atrevido a profesar doctrinas sociales aparentemente ajenas al espíritu judaico. Nada más lejos que ello. Aunque Hess nunca fue un hombre religioso sí incorporó a su pensamiento elementos de tal carácter. "No hay duda -nos comenta uno de los más claros intérpretes del pensamiento hessiano, Isaiah Berlin- , que su primera educación [que fue

tradicionalmente religiosa] afectó a Hess indeleblemente: imágenes y símbolos sacados de la historia de los judíos permanecieron con él hasta el fin de su vida" (28). Las "imágenes y símbolos" judíos que más afectaron al "rabino comunista" -adjetivo insolente con que Marx solía llamar a Hess- fueron las imágenes y símbolos de la tradición profética bíblica, y ello se nota en la concepción misma que de la religión judía tenía Hess al tildarla de "...fundamento de todo igualitarismo y socialismo; pues no reconoce ni castas ni clases, y asume la unidad de toda la creación. No permite el feudalismo ni la jerarquía social, es justa y equitativa y la verdadera fuente de los más nobles movimientos sociales de los tiempos modernos" (29). Esta conceptualización idealizada de la esencia social del Judaísmo no podía menos que evocar las páginas más brillantes del profetismo hebreo donde los pueblos son capaces de trocar espadas por hoces o el cabrito convivir al lado del león. La socialización que de la religión judía hacía Hess, lo ayudaría a completar su concepción ilustrada de su socialismo cosmopolita.

Efectivamente, Hess mamó del socialismo utópico francés en especial el modelo de Claude Henri, conde de Saint-Simon que, a través de su ya famoso lema "a cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras", propugnaba la abrogación de la propiedad privada y hereditaria, impulsaba la creación del Estado-propietario, apoyaba la distribución estatal de los implementos de trabajo y tendía hacia la armonía universal. Estas propuestas fueron abordadas y adoptadas por el socialismo hessiano que aunadas al socialismo bíblico daban por resultado una teoría social basada en la dimensión de la ética, la moral, la virtud y la justicia más que

en la ingente e inevitable lucha de clases. El socialismo "moral" de Hess rompió rápidamente con el comunismo revolucionario de Marx. Hess nunca creyó en la inevitabilidad de una contienda clasista sino que "...creía que la igualdad era deseable porque era justa, no porque fuera inevitable..." y "...sostuvo que la única manera de lograr la justicia social, la abolición de la pobreza y la distribución equitativa de los cada vez más abundantes bienes, era mediante la voluntad consciente de hombres convencidos de la necesidad moral de su acción" (30). Así, si la reforma comunista, para Hess, no era lograda merced al convencimiento moral de sus participantes, cualquier lucha o revolución entre las clases por conquistarla, no valdrían la pena. La lucha por sí misma no iba a producir transformación alguna -a no ser simplemente el cambio del poder- si no estaba legitimada por la conciencia moral. Este socialismo ético, rompió cabalmente con el socialismo científico marxista pues además de la necesidad moral del proceso revolucionario comunista, Hess aunaba el valor universal de dicha moralidad. Para Hess los principios morales no eran patrimonio de una clase, sino de toda la humanidad. En lugar de "derechos de clase", Hess propugnaba mejor los "derechos humanos" (31). Así, la propia trayectoria ideológica del primer gran teórico del nacionalismo judío, empezó a empujarlo lejos del campo del cosmopolitismo antinacionalista que propugnaba el comunismo marxista y a aproximarle al campo de un "cosmopolitismo nacionalista".

En su camino hacia el nacionalismo, Hess tuvo también que romper con el que había sido uno de sus principales mentores espirituales: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Si bien es cier-

to que la influencia de Hegel en Hess fue indudable (y eso se nota en el vocabulario nacionalista que utilizó Hess de clara raíz hegeliana) en su juventud, en una etapa posterior ello cambió de manera radical. A la par que Hess iba desarrollando los postulados de su socialismo moral, iba desechando la herencia historiográfica hegeliana. A ello contribuyó la influencia de otro pensador germano: Johan Gottfried von Herder (1744-1803). Aunque a Herder se le coloca como un antecesor del movimiento romántico, muy poco tiene que ver con el chauvinismo y la xenofobia que después éste desarrolló. Herder es uno de los progenitores del pensamiento nacionalista germanos, es cierto, pero su actitud nacionalista distó mucho de la posterior postura política que desarrollarían románticos como Fichte. Herder fue el campeón de un nacionalismo cultural, en el sentido de rescatar los elementos culturales de la tradición histórica alemana pero, y esto es lo importante, sin denostar a ninguna otra cultura. Herder creía en la diferenciación cultural, racial y nacional de la humanidad, pero él veía en esta pluralidad una bendición y no un estigma. Cada cultura era valiosa por sí misma no importa qué tan diferente fuese, pues todas tenían algo que aportar al bienestar humano en general. Si bien cada nación tenía que rescatar su propio pasado y su idiosincracia propia -Herder mismo lo trató de hacer con el pueblo alemán- no había por qué enfrentarlas unas con otras pues no existían naciones superiores o inferiores, sino naciones singulares. El anhelo de Herder era la convivencia armónica de una pluralidad de singularidades (32).

Hess recibió la influencia de este nacionalismo pluralista, creyó también en la diferenciación de razas y naciones, pero des-

deñó todo aquel particularismo que se basara en la superioridad o inferioridad de unas naciones con respecto a otras.

Así, por ejemplo, cuando Hess fue afectado por la ideología racista de su época, no siguió los patrones ni de Gobineau ni de Wagner. Es cierto que el protosionista hizo suya la creencia en la división de la humanidad en las dos razas "históricas": arios y semitas, pero a diferencia de los apóstoles del racismo antisemita, el "rabino Moses" no sostuvo que entre ambas razas se suscitara una contienda cósmica caracterizada por la irreconciliación perpetua de sus contendientes, no. Hess sustrajo lo bueno que cada una de estas razas tenía y las amalgamó como un primer paso para la armonía nacional del mundo. De esta manera, "La raza aria -nos dice Hess- tiene el talento de la explicación -el de la ciencia- y el talento de la creación de la belleza, una capacidad para el arte. El genio semítico está dondequiera -en su perspectiva ética y en su sentido de santidad- en la santificación del mundo por la religión. No hay razas superiores e inferiores. Todas las razas deben ser liberadas, y entonces cooperarán como iguales" (33). Esta especie de "cosmopolitismo nacional-racial" era ya el primer paso en el proceso ideológico de Hess para desligarse de la concepción nacionalista de Hegel. Muy pronto rechazó el socialista ético la tajante división de la historiografía hegeliana entre naciones con historia -ergo superiores- y naciones sin historia -ergo inferiores, entre las que se encontraba, por cierto, el Judaísmo-. Asimismo, desechó el hecho de la violencia histórica de las primeras para subyugar a las segundas.

De esta manera, Hess empezó a desligarse de su bagaje romántico y fue cada vez más consecuente con la tradición universalista

ilustrada.

Uno de los empujones decisivos para que Hess cayera en brazos del nacionalismo fue, sin duda, el gran ejemplo de la lucha italiana por el risorgimento. Como Alkalai y Kalischer, también el de Bonn fue profundamente afectado por los movimientos nacionalistas que desde 1848 empezaron a fortalecerse. Pero a diferencia de los rabinos religiosos, este "rabino secular" sí se comprometió, ideológicamente, con una vertiente del nacionalismo gentil, misma que embonaría a las mil maravillas con su socialismo moral y su posición de igualdad racial: el nacionalismo liberal de Giuseppe Mazzini (1805-1872). Si en su juventud Hess estuvo imbuído del espíritu romántico de su entorno, para sus años de madurez intelectual optó por otro tipo de vertiente nacionalista, por aquella que había producido la Revolución Francesa, por aquella de profunda raigambre ilustrada, pues era ésta -y no la particularista chauvinista de la romántica- la que cuajaba mejor dentro de su cosmogonía social universalista. Un representante de tal nacionalismo lo era el alma de la reunificación italiana, Mazzini.

El nacionalismo mazziniano era lo opuesto al hegeliano. La fuerza de la razón que se escondía detrás del Espíritu Nacional de Hegel se tornaba en Mazzini en la fuerza del liberalismo ilustrado. Así, nos comenta el europeísta Grenville, "...para Mazzini, tanto el individuo como la nación eran sagrados. Pedía que un espíritu religioso [cuestión que luego en Hess adquirió gran importancia] se conjugara con los principios democráticos como el mejor medio para conseguir el progreso humano. La religión ennoblecía a una sociedad donde el individuo disfrutaría de dos libertades: la

libertad personal y la libertad de asociación nacional. Todos los pueblos que desearan una nacionalidad -decía Mazzini-, tenían el sagrado derecho de que se cumplieran sus deseos, porque éste era el designio de Dios [y no, como en Hegel, la lucha por la supremacía nacional]. [Mazzini] creía que cuando los pueblos tuvieran libertad total [a través de su constitución como naciones soberanas] vivirían en armonía. Una nación no lucharía contra otra. Cada una de ellas haría su contribución peculiar al progreso conjunto de la humanidad" (34).

Mazzini además congració lo universal con lo nacional. Si bien cada nación era única en su género y tenía el deber y el derecho de conquistar su propia soberanía frente a las demás, también cada nación era parte irrenunciable del conjunto de la humanidad. El ser ciudadano de una nación no le excluía de ser ciudadano del mundo. Es más, según Mazzini, "la única manera de pertenecer a la humanidad es pertenecer a una nación específica" (35). Lo nacional no excluía a lo universal, ni viceversa, más bien, se necesitaban para al fin llegar a la armonía fraternal internacional.

Esta amalgama entre lo universal y lo nacional fascinó a Hess y no dudó en fundir ambos conceptos y colocarlos como las características esenciales de la nación judía al decir que: "Hasta la Revolución Francesa, el pueblo judío fue el único pueblo en el mundo cuya religión era al mismo tiempo nacional y universal" (36).

A este nacionalismo idealista mazziniano, Hess agregó, como lo hiciera con el socialismo, la tradición universalista-nacionalista de la tradición judía y la compaginó con sus postulados social-éticos, a los que nunca renunció. En la ideología de Hess se fue

congraciando la historia judía -a la que antes, como Hegel, había denostado- con el universalismo ilustrado que alimentó a Mazzini. En lugar de una "alma sin cuerpo", el Judaísmo empezó a tener un significado histórico muy distinto, al calor del universalismo-nacionalista que recién había conquistado a Hess:

Gracias a los judíos, la historia de la humanidad se convirtió en la historia santa, un proceso orgánico e indivisible del desarrollo histórico que, empezando por el amor a sus familiares [el aspecto nacionalista-particular], no tocará a su término, hasta que toda la humanidad forme una sola familia [el aspecto nacionalista-universal], cuyos miembros serán tan solidarios, por obra del Espíritu Santo y del genio creador de la historia, como los diferentes miembros de un cuerpo lo son, por obra de la fuerza de la naturaleza creadora, con iguales títulos a la santidad (37).

Así como el elemento religioso había influido en Hess al edificar su ideología socialista, así también permeó en su nueva concepción historiográfica. La sombra del Mesianismo estuvo al lado de la conciencia del comunista.

El impacto del movimiento nacional italiano fue definitivo, pues, en la aventura intelectual de Moses Hess. La deuda que éste guardó para con Mazzini y su "Joven Italia" la plasmó luego al expresar:

Con la liberación de la Ciudad Eterna [Roma] sobre el Tíber comienza la liberación de la Ciudad Eterna del Monte Moría [Jerusalén]; con la resurrección de Italia comienza la resurrección de Judea. A los huérfanos hijos de Jerusalén también se les permitirá participar en el gran renacimiento de las naciones... (38).

Al ejemplo patriótico del pueblo italiano se vino a sumar otro fenómeno que acabó por convertir al "rabino comunista" en el más descollante ideólogo del protosionismo. Este fenómeno fue el inicio del fracaso de los procesos de emancipación, inicio que magistralmente percibió ya, en una época aún temprana, este social-

demócrata judeo-alemán. Es de notar la fuerza de análisis de Hess de la realidad social de su tiempo. Hess se percató de la imposibilidad de la solución emancipatoria cuando aún el antisemitismo no cobraba todavía la forma del movimiento socio-político que más tarde sería y cuando el optimismo ilustrado aún campeaba por las conciencias europeas. A Hess no se le escapó el hecho de que, al menos, en la zona alemana, el repudio social gentil aunado al antisemitismo germano, imposibilitaba de plano cualquier componenda entre la sociedad cristiana y la judía:

Debido al odio que le rodea por todos lados -escribía Hess-, el judío alemán estaba resuelto a despojarse de todos las señales de su judaísmo y a negar su raza. Ninguna reforma a la religión judía, por extrema que sea, es suficientemente radical para los educados judíos alemanes. Pues inclusive un acto de conversión no puede liberar al judío de la enorme presión del antisemitismo alemán. Los alemanes odian a la religión de los judíos menos de lo que odian su raza -ellos odian la fe peculiar de los judíos menos que sus narices peculiares. La Reforma, la conversión, la educación, y la emancipación no abren ninguna de ellas las puertas de la sociedad a los judíos alemanes... El movimiento de Reforma "radical"... tiene una pequeña oportunidad de éxito, y la tendencia de algunos judíos de negar su descendencia racial es igualmente predestinada al fracaso. Las narices judías no pueden ser reformadas, y el pelo negro y crespo de los judíos no puede ser transformado en el rubio por medio de la conversión o alaciado por un cepillado constante... (39).

Con gran perspicacia y sarcasmo, Hess había comprendido a la perfección la nueva base racial del odio antijudío moderno: la invariabilidad de los caracteres tanto físicos como morales. De aquí que Hess inicie la primera condena hacia la Emancipación como solución a la cuestión judía:

...¿Qué vale la emancipación, qué significa que aquí o allí algún judío llegue a ser concejal o diputado, o incluso ministro, mientras la palabra "judío" vaya acompa-

ñada de un estigma que cualquiera puede explotar con éxito seguro? (40).

Del darse cuenta de la inutilidad de la Emancipación a condenar a los asimilantes -de cuyas filas Hess mismo había salido- no medió más que un breve paso más adelante. Ya fuesen asimilados culturales, ya fuesen reformistas o de plano convertidos, Hess despotrica contra ellos por el hecho de osar negar la identidad nacional judía y de seguir confiando en una ilusión, la ilusión de la igualdad plena entre gentiles y judíos:

La religión judía ha sido ciertamente, como Heine pensaba, -y con él todos los judíos "ilustrados"- más una desgracia que una religión durante los últimos dos mil años. Pero nuestros judíos "progresistas" [así se nombraban los reformistas] se engañan a ellos mismos si piensan que pueden escapar a esta desgracia a través de la ilustración o la conversión. Cada judío es, lo quiera o no, un lazo inquebrantable hacia la nación [judía] entera. Sólo cuando el pueblo judío sea liberado de la carga que tan heroicamente ha soportado por miles de años, la carga del Judaísmo será removida de los hombros de estos judíos "progresistas"... (41).

La aventura intelectual de Hess terminaba con una sentencia asombrosa:

Si es verdad que la emancipación judía no es compatible con la adhesión a la nación judía, el judío debería sacrificar lo primero por lo último... [pues] los judíos no son un grupo religioso, sino una nación separada, una raza especial y el judío moderno que la niega no es sólo un apóstata, un renegado religioso, sino un traidor a su pueblo, a su tribu, a su familia (42).

El cambio se había efectuado. De aquel joven hegeliano no quedaba sino una pizca. Yendo más allá que el mesianismo secularizado de Alkalai y Kalischer, Hess nacionalizó la religión judía (el nacionalismo pasaba a ser la gran religión secular del Judaísmo moderno), la historia judía, el presente judío y también su porvenir. Es en Hess donde el sentimiento de "rebelión contra el exilio" co-

bra ya un significado muy claro: la emancipación, cualquiera que sea ésta, no constituye de ninguna manera la solución a la cuestión judía, ésta sólo puede lograrse mediante el renacimiento nacional judío en la modernidad, y este renacer sólo puede llevarse a cabo fuera de las fronteras físicas y sociales de la Europa cristiana: en la añorada y nunca olvidada Tierra de Israel.

El producto del viraje nacionalista de Moses Hess fue plasmado en su obra capital, obra considerada no sólo como un clásico del sionismo, sino como la primera obra canónica del pensamiento nacionalista judío: Roma und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage (Roma y Jerusalén. El último problema nacional, 1862). Después de la unificación italiana, el último problema nacional era, a ojos de Hess, el problema judío justamente.

Roma y Jerusalén -cuyo título reflejaba la deuda intelectual de Hess hacia Mazzini- fue el gran epítome del nacionalismo proto-sionista y refleja tanto las novedosas ideas hessianas acerca del carácter nacional del Judaísmo como un plan de renacimiento patrio independiente del pueblo judío en Palestina (en ello se veía de nuevo reflejada la tradición judía en el pensamiento de Hess, pues para la ortodoxia hebrea el pueblo de Israel retornaría a su tierra ancestral y con ello daría inicio la redención mesiánica).

Para ello, Hess convirtió en esta obra a la ideología nacionalista en algo más que una doctrina. El nacionalismo de Roma y Jerusalén es sinónimo de una era de redención de tal manera que es el nacionalismo del Judaísmo el que ahora toma la dirección que alguna vez tuviera la religión del Judaísmo de manera tal que el nacionalismo es concebido como una auténtica religión secular salvífica:

El cristianismo, que cobró vida sobre las tumbas de las naciones antiguas, ha tenido que retirarse de la participación de una vida nacional. Por lo tanto, debe continuar sufriendo por la oposición irreconciliable entre lo específico y lo general, lo material y lo espiritual, hasta que finalmente sea puesto de nuevo entre las nuevas naciones regeneradas por una religión basada en el nacionalismo y en la historia nacional. Una era futura tal sólo puede ser contemplada para el Judaísmo como su molde y su ejemplo espiritual. Esta "religión del futuro", sobre la cual soñaron algunos filósofos del siglo XVIII, así como sus seguidores recientes, no será una imitación del antiguo culto pagano de la Naturaleza ni tampoco algo parecido a aquel esqueleto tenebroso de un neocristianismo y un neojudaísmo que existen, fantasmalmente, sólo en la mente de nuestros reformadores religiosos. Cada nación tendrá que crear su propio culto nacional; cada pueblo deberá convertirse, como el pueblo judío, en un pueblo de Dios (43).

El mesianismo tradicional judaico no sólo es secularizado también por Hess, es transformado en la gran religión de la modernidad. El nacionalismo cobra tintes místicos y redentores de tal manera que la verdadera emancipación estriba no en la asimilación, sino en la recreación radical del espíritu nacional histórico en un genio nacionalista revolucionario que servirá para redimir tanto al pueblo judío como, a través de éste, a todos los pueblos de la tierra. De aquí que mientras los judíos, nos dice Hess, continúen basando su existencia en el principio de ubi bene ibi patria (donde estoy bien allí es mi patria), no serán jamás respetados (44), aceptados o integrados ni a la sociedad gentil ni, siquiera, a la historia universal. De aquí Hess llega a la conclusión, temeraria para entonces, que la Emancipación política no equivale a una Emancipación social y, por ende, sólo el logro de una patria propia judía puede acabar con la anómala presencia del Judaísmo en el mundo, y devolverle su dignidad y su justo papel en la historia.

Acerca del futuro Estado judío que Hess avisoraba es increí-

ble lo atinado de sus pronósticos, pues si en su vida nunca llegó a ver concretizarse nada, cerca de un siglo después, el moderno Estado de Israel tendría muchas de las características previstas por este primer gran santón del sionismo.

Así, por ejemplo, la patria judía debía erigirse en, y solamente ahí, Eretz Israel, la Palestina histórica (lo que ocurrió); el material humano necesario para la construcción de la patria judía no provendría de los judíos eurooccidentales sino de sus hermanos de Oriente (45). Con don profético, Hess -que conocía muy bien la calidad existencial del judío occidental- acertó al descartar al judío europeizado de Occidente como baluarte dirigente de la colonización y población del futuro Estado hebreo no porque éstos hubieran encontrado la solución a su dilema existencial, sino porque "habían perdido su vitalidad como judíos... Para ellos Palestina será en el mejor de los casos 'un espiritual centro nervioso' " (46). En cambio, el judío de Europa oriental constituiría la vanguardia pionera en la aventura de reconstruir la patria judía, no porque fuesen oprimidos salvajemente (para tiempos de Hess aún no se habían desatado las devastaciones pogrómicas), sino sencillamente porque "la antigua fe los ha conservado sólidamente unidos y aislados de sus ambientes" (47). Increíblemente eso fue exactamente lo que pasó. El grueso de la emigración judía a Palestina hasta la Segunda Guerra Mundial, fue casi en su totalidad de los judíos del oriente europeo.

El futuro Estado judío debía ser regido por el socialismo. Hess jamás renunció a su ideología socialista sino que la enriqueció con la necesidad nacionalista. Así, la patria israelita se cons-

truiría bajo los parámetros morales, sociales, económicos y políticos del "socialismo verdadero": la tierra sería de propiedad nacional y no individual (teóricamente en el Estado de Israel, la tierra no pertenece a individuos sino al pueblo judío en general) (48); el trabajo sería protegido bajo la más estricta de las legalidades a fin de que floreciera; se deberían fundar "sociedades judías de agricultura, industria y comercio en concordancia con los principios mosaicos, es decir socialistas" (49); los medios de producción serían usufructuados mediante "líneas cooperativas y colectivas" (50) (hecho que se ha llevado a cabo a través de las organizaciones kibutzianas o de las cooperativas estilo moshav y moshavá).

El nacionalismo liberal-universalista de Hess lo llevó a considerar lo que en 1908 Itzjak Epstein denominaría acertadamente "la cuestión ignorada": la presencia árabe en Palestina. Con una extraordinaria sensibilidad histórica, Hess sintió la potencia de la fuerza que el nacionalismo podría llegar a tener y, ciertamente, adelantándose inclusive al despertar nacional árabe, pensaba que Francia a la par que debía ayudar al reestablecimiento de una patria judía, debía hacer lo mismo para "el restablecimiento de estados árabes en Egipto y Siria" (51). Prácticamente Hess (junto quizás con Ajad Ha-Am posteriormente) fue el único pensador del temprano pensamiento sionista que se refirió en concreto a la cuestión de la necesidad de una autodeterminación nacional árabe. Por lo general, el sionismo decimonónico no vió, o no quiso ver, el dilema de la presencia del otro pueblo semita en la Tierra Santa.

Otro rasgo muy peculiar de Roma y Jerusalén era el hecho de

que la construcción del Estado judío no era de ninguna manera la meta final del nacionalismo hessiano, sino solamente el medio para la consecución postrera del orden social-nacional mundial, que hermanaría a naciones, pueblos y razas en una sola fraternidad armónica.

El éxito de Roma y Jerusalén, como el de las obras de Alkalai y Kalischer, no fue ni siquiera efímero. Simplemente no cuajó en una etapa que era aún temprana para que se diera realmente un impulso definitivo al pensamiento patrio judío. Hess, al igual que sus antecesores, desarrolló su ideología nacionalista cuando el Judaísmo aún no se debatía plenamente frente a la opresión antisemita, cuando no existía todavía ningún factor social o político que obligara a los judíos a buscar un refugio fuera de los marcos europeos, cuando la fe en el progreso y la razón aún campeaban en el ámbito filosófico europeo (después de todo, el propio Hess había sido hijo del optimismo positivista del XIX). Quizás no les falte razón a historiadores que, como Y. Katz, afirman que "los primeros nacionalistas [Alkalai, Kalischer y Hess], en lugar de crear una idea para satisfacer una necesidad, estaban buscando una necesidad que correspondiese a sus ideas", dándose el singular hecho de que en el protosionismo "no fue la necesidad la que engendró la idea, sino que ésta creó la unidad nacional" (52). Veinte años más tarde, esa necesidad que les había faltado para sustentar sus ideas nacionalistas, emergió con horrísono estrépito. Entonces ya, el pensamiento nacionalista judío estuvo capacitado para transformarse en movimiento nacional judío. Y tal cambio sólo pudo ser posible en las opresivas condiciones de sobrevivencia del Judaísmo oriental.

IX. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa
oriental: Los movimientos nacionales judíos.

En la historiografía judía, especialmente en la sionista, se ha dado en llamar "movimiento nacional judío" a la organización, primero ideológica y luego popular, del proyecto de retorno del pueblo judío a Palestina a fin de erigir ahí una vida independiente y nacional. Este movimiento fue expresado, desarrollado y ejecutado por el movimiento sionista. Sin embargo, no fue éste el único movimiento de corte nacional que produjo el Judaísmo. Para entender el marco en el que el sionismo se desarrolló y darse una cuenta cabal del papel que le tocó jugar en sus inicios, debemos antes dar una breve panorámica de los movimientos no sionistas pero nacionalistas también entre los que creció y, aún, compitió el sionismo del siglo XIX.

Nosotros hemos concebido dos grandes tendencias nacionalistas judías en Europa oriental, mismas que, a su vez, produjeron varias corrientes ideológicas con respecto a la cuestión judía y cómo resolverla. De aquí que prefiramos hablar no del movimiento nacional judío, sino de los movimientos nacionales judíos cuyo objetivo común era la construcción de una vida judía autónoma o independiente, conservando y alentando el sentimiento de identidad nacional judío por encima de cualquier otra consideración. Estas tendencias nacionalistas son, según las hemos calificado: el nacionalismo diaspórico y el nacionalismo antidiaspórico. De este último saldrá la opción sionista.

El nacionalismo diaspórico judío pretendió crear una vida nacional judía autónoma bajo y en los patrones de la existencia

de la diáspora. Es decir, alcanzar, como tantas otras minorías de entonces, una vida autónoma dentro de los confines de las naciones europeas. No se trataba de asimilarse a éstas, sino de convivir al lado de ellas en calidad de minoría nacional (1). Esta tendencia era, por así decirlo, la culminación a nivel nacional de los propósitos de la Haskalá en el sentido de integrar lo novedoso de la vida moderna con los valores judáicos, aceptando lo primero sin renunciar a los segundos. Se trataba ya de llevar a la práctica, a través de la expresión nacionalista y ya no individualista, el famoso lema del Judaísmo ilustrado: "ser hombre en la plaza y judío en casa". Ello se traducía ahora como: ser hombres con los mismos derechos que cualquier otro hombre (gentil) dentro de una comunidad de naciones, cultivando, al mismo tiempo, los valores del Judaísmo (cada vez más secularizado) dentro de una vida nacional autónoma.

Para el nacionalismo diaspórico, el valor de la vida exiliar, no sólo no era negativo sino altamente creativo, a pesar de todo. Era en la diáspora donde el Judaísmo había echado sus más caras raíces civilizatorias al haber logrado crear y transmitir un legado rico en historia, religión, erudición, tradición, cultura. Era en la diáspora donde las más grandes creaciones del Judaísmo, después de la Toráh (el Pentateuco y por extensión la Biblia), habían surgido para deleite del pueblo hebreo y de la historia de la cultura de la humanidad en general: la gran codificación legal toránica de la Mishná; los enciclopédicos Talmudes Babilonio y Jerosolomitano; la genial compilación de la ley judía del Mishné Toráh de Maimónides; la erudita tradición del comentario bíblico-talmúdico desde Rashi a los tosafistas; las grandes especulaciones filosófi-

cas del Judaísmo medieval, desde Maimónides a Baruj Spinoza; las corrientes del Judaísmo místico encarnadas en la esoteria de la Kabaláh; el monumental Shulján Aruj de Yosef Caro; la vitalidad religiosa del jasidismo; las proezas intelectuales de la Ilustración judía, etc. Todo ello no era sino una muestra pequeña de lo que el Judaísmo había logrado crear a través de poco más de mil ochocientos años de dispersión. Si bien la diáspora había sido hostil al pueblo judío, también lo era el hecho de que en su seno se había logrado convertir al Judaísmo en un verdadero transmisor de alta cultura. ¿Por qué, entonces renunciar a la vida exiliar?

Era, pues la vida de la diáspora lo que había convertido al Judaísmo en este foco irradiante de civilización y era, por ende, en la diáspora dónde debía resolverse la cuestión judía. Esta especie de "patriotismo de galut" (nombre hebreo del exilio) tuvo, a su vez, varias corrientes entre las que destacamos tres: el autonomismo, el bundismo y el seimismo. Estas tres posturas tenían una aproximación distinta a la solución que más convenía para la presencia judía entre las naciones europeas, pero compartían los siguientes postulados básicos: 1) rechazo a la idea de otredad judía, es decir, no se aceptaba que los judíos fuesen extranjeros a los ojos de las naciones gentiles. Los nacionalistas diaspóricos no se consideraban extrínsecamente distintos, mucho menos ajenos, al devenir nacional europeo. Se argüía que los judíos "...eran una de las tribus históricas de Europa oriental, con tanto derecho en la región como los polacos o ucranianos" (2); 2) el antisemitismo era un fenómeno pasajero que debía combatirse y derrotarse mediante el progreso social y el reforzamiento en la igualdad nacional de todas

las comunidades étnicas de la región (3); el vehículo de identidad cultural-nacional no era el hebreo, sino el vernáculo judeo-alemán o Yidish. Era éste el verdadero idioma de la diáspora y, por ende, el legítimo representante de la vida exiliar, auténtica y original creación del Judaísmo eurooriental y pilar de una vida nacional (4). En este aspecto, los nacionalistas diaspóricos se alejaron de los cánones clásicos de la Haskalá pues ésta había utilizado al hebreo como el vehículo para la secularización de la vida judía en la modernidad y había desalentado el uso de es "jerigonza espantosa" que, a ojos de los maskilim, era el Yidish; 4) obtener el reconocimiento de las autoridades gentiles del status de minoría nacional y gozar de los derechos de una autonomía. Este aspecto repetía, en cierta manera, los patrones de la vida comunal judeo-medieval sólo que ahora de una manera secularizada y ad hoc con las circunstancias históricas del momento, a saber, del surgimiento del sentir nacionalista en general.

El hecho de que el nacionalismo diaspórico judío mantuviera los mencionados postulados era una consecuencia lógica del modo de vida que habían llevado las masas judías en el oriente europeo, principalmente, en el imperio zarista. Las condiciones de hacinamiento, de opresión y de atraso, económico y cultural, de las comunidades hebreas en esta parte de Europa las hacían recrear continuamente el sentimiento comunal de pertenencia y pronto desarrollaron el sentimiento nacional de pertenencia basado en esta autonomía "forzada" producto del rechazo gentil ruso a aceptar al judío tal cual era en su seno. Así, nos aclara I. Berlin:

El grueso de ellos se gobernaba a sí mismo. Empujados

por el gobierno ruso a la llamada Zona de Radicación, atados por su organización religiosa y social, constituían una suerte de supervivencia de la sociedad medieval, en que lo secular y lo sagrado no estaban separados como antes (por lo menos desde el Renacimiento) entre las clases media y superior de la Europa occidental. Esa vasta comunidad judía, que hablaba su propio idioma, [el yidish] que estaba aislada en gran parte de la población campesina que la rodeaba, que comerciaba con ella pero estaba confinada dentro de su propio mundo por una muralla de desconfianza y de sospechas recíprocas, formaba un enclave geográficamente continuo que creó inevitablemente sus propias instituciones y así, con el tiempo, llegó a parecerse cada vez más a una auténtica minoría nacional establecida sobre su propio suelo atávico...

[Así,] los judíos que hablaban el idish en el imperio ruso llegaron a considerarse un grupo étnico coherente, en realidad anómalo, sujeto a una persecución inverosímil, alejado del mundo extraño en que se modelaban sus vidas, pero que, en virtud del simple hecho de que estaban congregados en forma densa, tendían a parecerse, digamos, a los armenios en Turquía: una comunidad visiblemente independiente, a medias nacional... (5).

El surgimiento, pues, de una conciencia nacionalista judía en el este europeo tuvo una causa diferente que su contraparte occidental: si aquí tuvo móviles ideológicos producto sea del ejemplo nacionalista gentil, o sea de la más pura especulación filosófica (como en el caso de Hess), allá, en los confines de la Chertá Ose-dlosti, el nacionalismo fue, hasta cierto punto, un desarrollo natural de las condiciones específicas de segregación de aquellas comunidades judías. Claro que a este desarrollo natural, se le agregarían otros factores como el antisemitismo o el socialismo revolucionario ruso que vinieron a fomentar un sentimiento que de hecho estaba ya en proceso de gestación.

El nacionalismo diaspórico judío tuvo en Simón Dubnow -el mismo historiógrafo al que ya nos hemos referido- uno de sus más ferientes paladines. Dubnow es el representante-fundador de la tendencia autonomista del nacionalismo exiliario judío.

El nacionalismo espiritual de Dubnow, como también se le conoce, se basaba en una intrépida interpretación histórica del devenir del pueblo judío. Según el historiador del judaísmo ruso el pueblo hebreo jamás dejó de ser una nación. De nación política pasó a ser nación cultural o espiritual una vez exiliada de su patria. Tal continuidad de una identidad nacional se debió a las distintas autonomías que el Judaísmo fue desarrollando a lo largo de su historia diaspórica. Así, por ejemplo, al inicio de la Edad Media Babilonia fungió como el gran centro autónomo de vida judía que perpetuó su herencia cultural; más tarde Sefarad (España) tomó la batuta de la tradición autonomista de la vida judía en el exilio; al principio de la era moderna dicha tradición fue transplantada a Europa oriental y desarrollada por el Consejo de los Cuatro Países (6). La Edad Moderna tenía, a su vez, que continuar este legado de vida autónoma que el Judaísmo había desarrollado en su constante peregrinar (7). El secreto, pues, de la supervivencia del Judaísmo era esta "irrompible cadena de la autonomía de las comunidades judías donde quiera" (8). La esencia de estas autonomías no era lo político, sino lo cultural:

...en la evolución de los tipos nacionales... podemos distinguir los siguientes estados...: 1) el tribal...; 2) el territorial político...; 3) el cultural, histórico o espiritual...

Este pueblo [el judío], después de haber pasado por los estados de nacionalismo tribal, antigua cultura, y territorio político, fue capaz de establecerse y fortificarse en el más alto estado, el espiritual e histórico-cultural, y tuvo éxito en cristalizarse como un pueblo espiritual que extrajo la vitalidad de su existencia de un natural e intelectual 'deseo de vivir'...

Tal pueblo ha alcanzado el más alto estado de individualidad cultural-histórica y puede ser señalado para ser indestructible, si sólo se afianza energicamente a su vo-

luntad nacional... (9).

Esta férrea lucha por la sobrevivencia histórica habfa tenido éxito solamente merced a este sistema de autonomía desarrollado por el Judaísmo:

De no ser por esta cadena -continúa diciendo Dubnow- Israel no hubiese sobrevivido todas esas generaciones después de la destrucción de su Estado y su tierra... El Estado es destruído y el cuerpo nacional separado en sus partes, las comunidades. De esta manera, el pueblo se construye en cada lugar como un pequeño reino. Nuestros enemigos... en los tiempos modernos... llaman a esto 'un Estado dentro de un Estado'. Pero la congregación de Israel sigue adelante en su camino histórico y dice: 'Verdaderamente un Estado dentro de un Estado', un grupo con autonomía interna dentro de un grupo político externo y la naturaleza de las cosas lo confirma (10).

Basado en estas premisas, Dubnow llegó a su solución a la cuestión judía: la doble lealtad cívica-histórica. Por un lado ser partícipe de los derechos y obligaciones cívicos como cualquier ciudadano, y por el otro ejercitar el derecho a la propia identidad e idiosincracia judía sin perder por ello los derechos civiles:

¿Cuáles son las demandas de los judíos en la dispersión? En su condición de habitantes de Europa desde épocas remotas, los judíos exigen igualdad de derechos políticos y cívicos; como integrantes de una nacionalidad histórica unida por una cultura común, exigen tanta autonomía como se considere apropiada para cualquier nacionalidad que se afana por desarrollarse libremente. Si estas dos demandas son satisfechas, el patriotismo de los judíos en todas las diferentes naciones estará fuera de duda. El judío que lleva una vida pacífica y serena en su patria, puede muy bien ser un patriota inglés, francés o alemán y ser al mismo tiempo un fiel y devoto vástago de la nacionalidad judía, la cual, aunque dispersa, está unida por lazos nacionales (11).

Y, por último, concluía el planteamiento:

Como ciudadano de mi país, participo en su vida cívica y política, pero como miembro de la nacionalidad judía tengo, además, mis propias necesidades nacionales, y en este ámbito debo ser independiente en el mismo grado en

que cualquier otra minoría es autónoma dentro del Estado. Tengo el derecho de hablar mi idioma, emplearlo en todas mis instituciones sociales, hacer de él la lengua de enseñanza de mis escuelas, ordenar mi vida interna en mis comunidades y crear instituciones que respondan a una diversidad de propósitos nacionales; incorporarme a las actividades comunes de mis hermanos, no sólo en este país, sino en todos los países del mundo y participar de todas las organizaciones que sirven para satisfacer las necesidades de la nacionalidad judía y defenderlas en todas partes (12).

Tal era la esencia del nacionalismo autonomista propuesto por Simón Dubnow (13).

El nacionalismo yidishista diaspórico encontró a otro adalid en la persona de Jayím Zhitlowsky (1865-1943). De fuerte ascendiente socialista -de hecho Zhitlowsky fue uno de los fundadores del Partido Socialista Revolucionario Ruso-, este campeón del yidishismo fue uno de los más fervientes representantes de un "patriotismo del galut". Como tal, Zhitlowsky confiaba plenamente en que el pueblo judío, al menos el judaísmo ruso, podía construir una verdadera vida nacional judía en las condiciones del exilio. Emulando un poco a Hess en Occidente, el socialista judeoruso intentó amalgamar la doctrina social con la doctrina nacionalista. Así, Zhitlowsky declaraba en 1892 que "...no solamente la igualdad de derechos civiles sino también la igualdad de los derechos nacionales era necesaria para un resurgimiento judío, porque los judíos formaban un grupo nacional distinto y debían, por lo tanto, esforzarse por la emancipación nacional..." (14). Al igual que Hess, no había para él contradicción entre socialismo y nacionalismo pues aquél "...no estaba necesariamente vinculado con el cosmopolitismo anónimo y la humanidad no-descrita, sino que proporcionó [el socialis-

mo] a cada nación una oportunidad de desarrollar su unicidad nacional en los estados multinacionales" (15).

La base del nacionalismo zhitlowskyano era el factor idiomático. A través del Yidish se pretendía lograr una centralización de la vida cultural-nacional del Judaísmo oriental. Junto con otros colegas, Zhitlowsky fundó el Partido Seimista o SERP (por las siglas rusas Sotsialisticheskaya Evreiskaya Rabochaya Partiya -Partido Obrero Judío Socialista-), cuya plataforma se fundamentaba en la obtención de una autonomía nacional para los judíos. La meta de lograr una patria fuera de los confines europeos, como lo pretendería el sionismo, no fue ajena a los seimistas, pero este objetivo quedó más en el campo de un futuro brumoso que en el terreno de la realidad concreta (16).

Dentro también de la corriente socialista pero en su modalidad marxista, se encontró otra expresión del nacionalismo judío dispórico, expresión que sería un auténtico movimiento de masas: el Algemeiner Idischer Arbeterbund in Lite, Poilen un Rusland (Unión General de los Obreros Judíos en Lituania, Polonia y Rusia), mejor conocido como, simplemente, Bund. Si bien este movimiento se inició como parte integrante de la socialdemocracia rusa, los roces que tendría después con el movimiento sionista (cosa curiosa, ambos movimientos, el Bund y el sionismo político, nacieron en 1897), lo empujó hacia una doctrina nacionalista diaspórica (17). La doctrina marxista del bundismo era muy peculiar. Si bien reconocía, como buen marxista, la necesidad de desaparición del fenómeno del Estado, también se fundamentaba en el reconocimiento del Judaísmo como un ente perfectamente definido, con su propia idio-

sincracia y dinamismo y, por lo tanto, con sus propias necesidades, entre las cuales se encontraba, ciertamente, la nacional. Ya en su Cuarta Conferencia de 1900, el Bund decretaba "que el concepto de nación (nacionalidad) es aplicable igualmente al pueblo judío", asimismo aclaraba que se debía evitar el "...excitar emociones nacionales que sólo debilitarán la conciencia de clase del proletariado judío y lo volverán chauvinista " (18). Este congraciarse con el nacionalismo pero sin caer totalmente en sus garras, definió la postura de una "nacionalidad sin territorialismo" (19), frase que llegó a ser el lema del bundismo. Si bien rechazaba la acepción de apátridas para los judíos, tampoco apoyó nunca la creación de una vida judía independiente encarnada en un Estado. El nacionalismo bundista, como el de Zhitlowsky, era más del orden cultural, también basado en el yidisch, que de orden geográfico-político. Acérrimo enemigo de la asimilación, el bundismo encontró en el nacionalismo un foco de identidad grupal necesario y en el comunismo marxista el vehículo que, por fin, traería la tan ansiada emancipación liberadora de la humanidad y, entre ella, la de los judíos.

Las condiciones opresivas del zarismo para con su población israelita produjeron la reacción contraria al nacionalismo diaspórico: el nacionalismo antidiaspórico. Para los ideólogos de esta tendencia, la vida diaspórica tiene una significación profundamente negativa y más que creadora es la destructora de una vida judía libre, decente y orgullosa. Este nacionalismo buscó desprenderse totalmente de la "carga histórica" que le representaba toda una vida de constante martirologio en un mundo que claramente abominaba

de la presencia hebrea. La solución a la cuestión judía no podía encontrarse en circunstancias tan hostiles como las que presentaba la diáspora. Era virtualmente imposible un entendimiento entre la sociedad gentil y la judía. Se debía erigir una vida judía independiente y, de ser posible, soberana fuera de los marcos geográficos de las naciones europeas. Enfáticamente territorialista, el nacionalismo antidiaspórico también representaba una rebelión contra la historia y la tradición judías exiliadas. Es este movimiento el iniciador de lo que Ben Tzion Dinur llamó el "movimiento de rebelión contra la diáspora". El desechar casi dos mil años de oprobio tal era el objetivo del nacionalismo antidiaspórico; el encontrar un suelo propicio, fuera de Europa, para la revitalización del orgullo de ser judío, tal era su destino.

El nacionalismo antidiaspórico se erigió como el brazo secular de un mesianismo necesario y como portavoz de una justicia histórica hacia el pueblo israelita. De profundas raíces ilustradas, el movimiento de rebelión contra la diáspora no sólo se conformaría con reintegrar al judío a un suelo propio, sino que además intentaría conformar un nuevo tipo de judío perfectamente equipado para enfrentar las peligrosas turbulencias que la modernidad le deparaba. El nacionalismo antidiaspórico se fomentó como una reacción de legítima defensa en contra de la opresión antisemita. Fue, en este sentido, un nacionalismo de "huída", un nacionalismo de "refugio", un nacionalismo de esperanza. En vista de que la igualdad ante la gentilidad era imposible, se debía, entonces, construir una vida independiente fuera del continente a fin de poder ser como todos los demás. Escindirse para igualarse, tal pudiera ser el

lema de este movimiento de protesta histórico-social.

También el nacionalismo antidiaspórico tuvo varias vertientes que, a su vez, se escindieron de dos propuestas básicas: la territorial y la Eretz Israeliana. Los territorialistas buscaban erigir una patria judía donde fuese posible; los eretz israelianos sólo veían a Palestina, el antiguo hogar nacional judío, como la única consideración geográfica posible para una resucitación de la nacionalidad política. De esta última postura saldrán las corrientes diversas del movimiento sionista, tres de las cuales marcaron el nacimiento ideológico-práctico del sionismo como un movimiento movilizador de conciencias y de gentes hacia un solo territorio en el Medio Oriente: el sionismo práctico, el sionismo espiritual (ambos definidos como sionismo oriental) y el sionismo político (o sionismo occidental). Veamos cómo y por qué se fraguaron.

CUARTA PARTE
DE LA CONCIENCIA NACIONALISTA
A LA CONCIENCIA POLITICA

X. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico:
el Sionismo Oriental-Colonizador.

La cuna de una ideología sionista perfilada ya para la acción concreta se dió en suelo eslavo, en el imperio ruso. Si, como vimos, en Occidente se formó una ideología protosionista es en el sentido de haberse formado un sistema teórico-filosófico acerca del qué hacer con la cuestión judía. La respuesta nacionalista de personajes como Alkalai, Kalischer y Hess, aunque muy novedosa en su época, no fue en absoluto útil, pues no produjo efecto inmediato alguno, ni movió a nadie a emigrar a Palestina, ni siquiera la idea salió de los círculos restringidos del Judaísmo intelectual. Los adalides del protosionismo fungieron como catalizadores de un sentir nacionalista que si bien existente no tenía aún consistencia alguna. Aún el nombre "protosionista" que hemos utilizado es un anacronismo pues el término "sionismo" no nacería sino hasta los años 90 del siglo pasado, como veremos. La importancia de tales personajes hay que verla más en la dimensión de la ideología pura que en la dimensión de la concretización real; el aporte de Alkalai, Kalischer y Hess fungió como prueba de que una ideología nacionalista no era del todo ajena al Judaísmo, al menos a ciertos sectores de él, y aunque la mayoría de las ideas, planes y proyectos de estos precursores del nacionalismo judío se realizarían más adelan-

te con una asombrosa exactitud casi profética, en vida no hicieron más que clamar en el desierto. De aquí que su conciencia nacionalista no pueda ser catalogada como "política" en el sentido de haber podido llevar a la práctica sus osados proyectos, o haber constituido movimientos colonizadores, o haber conquistado cierto consenso internacional favorable a su ideología. La política, entendida aquí como la acción concreta de la ideología, estuvo, pues, ausente en los protosionistas.

Panorama muy distinto se perfilará en Europa Oriental. Es aquí donde se iniciará un proceso "político" de la ideología nacionalista judía al iniciarse las primeras intenciones de colonización hebrea de Palestina con fines de erigir una patria, o al menos un refugio, judío. Es en esta parte donde las voces de los nacionalistas judíos no clamarán ya en el desierto sino que tendrán injerencia e influencia directa en algunos sectores de las oprimidas juderías del imperio ruso.

Las condiciones existenciales de los israelitas en el suelo eslavo, su propia tradición comunitaria, la actitud antisemita zarista y la configuración multiétnica de la zona, serán los principales factores que abonarán y fertilizarán el terreno propicio para el surgimiento de una conciencia nacionalista lista ya para la acción. Hay que aclarar, sin embargo, que no todos los judíos rusos se volcaron en masa hacia la solución nacionalista antidiaspórica. Es más, ni siquiera fue una mayoría en el principio, pues los otros movimientos nacionalistas judíos, muy en especial el Bund, acapararon la afiliación de grandes conglomerados hebreos desesperados por alguna solución eficiente a su lastimera condición. Para esa época,

era más factible seguir por los caminos revolucionarios socialistas -en gran fermentación para entonces- que por los inciertos caminos que ofrecían los nacionalistas antidiaspóricos. Cuando hablemos, pues, del movimiento nacionalista judío tendiente a la construcción de una patria judía comprendase que se trata de un grupo relativamente pequeño integrado en su mayoría, al menos en el liderazgo, por parte de la intelligentsia judeorusa, ilustrada y secularizada.

Las sanguinarias olas pogrómicas que se sucedieron inmediatamente después del zaricidio de Alejandro II, convencieron a muchos judíos que las esperanzas de alguna emancipación por parte de sus opresores eslavos no sólo tardaban mucho en llegar, simplemente se habían esfumado. Los pogroms de los años ochenta del siglo pasado fueron "la gota que derramó el vaso" y que mostró claramente el mensaje del pueblo ruso al pueblo judío. La primera reacción judía ante la catástrofe fue la emigración de la patria que tan ingratamente los había tratado. La era de las persecuciones rusas contra los judíos produjo, primeramente, la más grande ola migratoria de los judíos orientales a Occidente en todo el siglo XIX: de 1882 a 1914 cerca de dos y medio millones de judíos salieron de Europa oriental (de un total de casi cinco millones que ahí residían) (1).

Esta fiebre migratoria hay que verla desde una doble perspectiva: la externa y la interna. No era tan singular el hecho de tales fenómenos en Europa en general. Si tomamos en cuenta que, como acota el europeísta Geoffrey Bruun, Europa conoció un índice de crecimiento demográfico a lo largo del XIX como nunca antes (2), tal

hecho también fue reflejado dentro de las juderías europeas orientales y occidentales. De unos dos millones y cuarto de judíos que el alba del siglo XIX conoció, para su ocaso pululaban ya siete millones de israelitas (3). Esta presión demográfica causó una más acendrada competencia económica entre los mismos judíos por lo que la emigración constituía un camino hasta cierto punto natural para paliar la densidad poblacional judía. El fenómeno migratorio judío lejos estuvo de ser único en la historia decimonónica europea, al contrario, se dió en una época de grandes migraciones del viejo continente hacia otros confines, en especial América. La migración judía no fue sino un reflejo más en el fenómeno migratorio europeo en general (4).

Sin embargo, si bien reflejo de las condiciones exteriores europeas, la migración judía oriental hacia Occidente debe verse a la luz también de razones internas al propio devenir del Judaísmo ruso. No fue sólo la explosión demográfica o el anhelo de mejorar económicamente un status lo que empujó a millones a dejar su suelo "patrio". La opresión y la política antisemita de la sociedad rusa tuvo una injerencia abrumadora en la decisión de partida de decenas de miles de desdichados cada año. Esta peculiaridad hará que las causas por las que se emigre sean distintas a un simple "descongestionamiento" demográfico-económico o a las antiguas expulsiones sufridas por los judíos. La nueva ola migratoria conformó una experiencia totalmente nueva para el judío, pues por vez primera en su larga historia exiliar, los motivos que tenía para emigrar estaban argumentados en una decisión personal, nacida de un sentimiento de protesta contra las injustas condiciones de vida que hasta

entonces había sobrellevado. La emigración judía de Europa oriental a fines del XIX, estuvo pautada por fuertes consideraciones ideológicas pues "...muchos de los jóvenes emigrantes -miembros de la clase intelectual- no eran movidos únicamente por el deseo de encontrar un nuevo refugio o un lugar donde existiesen mayores posibilidades de triunfo; su partida constituía una protesta contra la discriminación y las injusticias que habían sufrido en sus patrias de origen y reflejaba su fuerte deseo de hallar un lugar donde pudiesen vivir una existencia independiente y libre " (5).

Esta especie de "fuga hacia la emancipación" (6), que hacía buscar a los judíos el proceso que no habían gozado en Rusia, fue el inicio del movimiento de rebelión contra la diáspora, al menos la diáspora europea. Los emigrados judíos se redispersaron en tres direcciones principales: el occidente europeo, América y Palestina. De todas ellas, la emigración a América fue la más grande, en especial hacia los Estados Unidos. Este grupo "americano" -como se le denominó luego- echó las raíces de la futura existencia de la gran comunidad judeo-estadounidense. Cerca del 90% del total de los emigrantes judíos de fin de siglo XIX y principios del XX fueron acogidos por los Estados Unidos (unos dos millones aproximadamente) (7).

El otro grupo de consideración fue el "palestino". Su importancia radica menos en el volumen de los emigrantes hacia esa tierra que en su importancia como punta de lanza ideológica. Efectivamente sólo una minoría del grueso de la ola migratoria judía llegaría a suelo palestino. En el período mencionado, de 1881 a 1914, sólo cerca de 50,000 emigrantes judíos optaron por la solución pa-

tina (8), pero esta oleada insignificante representó el inicio de la colonización sionista de Palestina.

Así pues, el fracaso de la Emancipación a lo Judío fue el acelerador que transformó una conciencia de identidad nacional a una conciencia de identidad nacionalista entre algunos sectores del Judaísmo oriental. Los ideólogos que estuvieron detrás del movimiento migratorio palestino, fueron todos extraídos de un ambiente ilustrado, maskilim de corazón, muchos de ellos ya en plena vía de integración a la cultura y sociedad rusas. Las ideas de libertad, progreso, e igualdad no les eran en absoluto ajenas. Pero a diferencia de sus correligionarios occidentales, estos representantes de la Haskalá no estaban desconectados totalmente ni abjuraban de la tradición judía o de su sentimiento de identidad nacional. Uno de los futuros adalides del pensamiento nacionalista judeoruso, Peretz Smolenskin escribía en los 70 del siglo pasado, un poco antes de la irrupción violenta de la era pogrómica:

El pueblo judío ha sobrevivido a todos los otros porque siempre se ha considerado a sí mismo como un pueblo -una nación espiritual. Sin excepción sus sabios y escritores, sus profetas y los autores de sus plegarias, lo han llamado siempre un pueblo. Claramente, entonces, este único término ha tenido el suficiente poder para unir a aquellos que están dispersos por sobre todo el mundo. Los judíos de diferentes países se miran y aman unos a otros como miembros del mismo pueblo porque recuerdan que el lazo que los une no empezó ayer; tiene cuatro mil años de edad ¡Cuatro mil años!...

Sí, somos un pueblo. Hemos sido un pueblo desde nuestros inicios hasta hoy. Nunca hemos cesado de ser un pueblo, inclusive después de que nuestro reino fue destruido y fuimos exilados de nuestra tierra, y cualquier cosa que nos pase no erradicará nuestro carácter nacional (9).

Estas palabras no las decía un judío religioso sino uno ilustrado y ya secularizado. Smolenskin es una muestra de cómo el sentimiento de identidad histórica-nacional pervivía muy nítidamente

entre una buena parte de la intelligentsia judeo rusa de entonces. Aquí no se presentó el fenómeno de la reforma o una asimilación de consideración. La Haskalá, como se recordará, propugnaba una integración a la vida moderna sin renunciar al bagaje histórico del Judaísmo. Smolenskin y su generación pueden ser considerados como el prototipo del maskil deseando compartir y enriquecerse de ambos mundos: el gentil y el judío. Este sentimiento de nacionalidad judía aún no se fincaba en consideraciones nacionalistas, sino en dimensiones espirituales-culturales. Así, declaraba Smolenskin que:

Hemos sido siempre una nación espiritual, una en la que la Toráh fue la base de su Estado. Desde el principio, nuestro pueblo ha creído que su Toráh ha tenido prioridad sobre la tierra y sobre su identidad política. Somos un pueblo porque en espíritu y pensamiento nos consideramos a nosotros mismos unidos a algún otro [judío] por lazos de fraternidad. Nuestra unidad ha sido conservada de una manera diferente, a través de formas diferentes de las de todos los demás pueblos, pero ello nos hace, acaso, algo menos que un pueblo? Siempre nos hemos mirado como un pueblo, inclusive a pesar de saber que la Toráh ha sido el único lazo que nos ha mantenido juntos. No hemos cesado, por lo tanto, hasta este día, de ser un pueblo, una nación espiritual, a la cual pertenecen los individuos en la dimensión del espíritu y el pensamiento y no en términos materiales. En la realidad práctica, cada judío es un ciudadano del país donde él habita, y es su deber ser un buen ciudadano, quien acepta todas las obligaciones de la ciudadanía de la misma manera que todos los demás ciudadanos del país. La tierra en la cual moramos es nuestra patria. Tu- vimos alguna vez una tierra nuestra, pero no fue el lazo que nos unió. Nuestra Toráh es la tierra nativa que nos hace un pueblo, una nación sólo en el sentido espiritual, pero en los asuntos normales de la vida, somos como cualquier otro hombre. Somos una nación espiritual -esta es la doctrina correcta que debemos proclamar (10).

El mensaje de Peretz Smolenskin refleja muy bien la posición del judío ilustrado oriental: la fidelidad política y la fidelidad histórica; aquélla para con la sociedad gentil, ésta para con el mundo judío. Este equilibrio entre una responsabilidad ciudadana y

una identidad nacional histórica judía -anhelo jamás cumplido debido al rechazo gentil de la integración hebrea- dejó de ser abruptamente un grandioso objetivo para convertirse en una trampa mortal. El drástico viraje empezó a perfilarse inmediatamente después de las primeras masacres pogrómicas. El sentimiento nacional se tornó en nacionalista al fragor de la opresión, la humillación y el escarnio. A diferencia de los protosionistas, el cambio no se debió a especulaciones mesiánicas basadas en un análisis peculiar del devenir histórico judío o en cavilaciones histórico-filosóficas acerca del Judaísmo y su misión en el transcurrir humano, sino a una situación concreta, adversa a la misma existencia física de los israelitas. El movimiento nacionalista antidiaspórico fue una respuesta extrema y desesperada a una real politik extrema y opresiva.

El propio Smolenskin reflejó a las mil maravillas esta transformación. Los sangrientos episodios de 1881 lo cimbraron profundamente llegando a la conclusión de que la Emancipación no sólo no era posible, sino que el mismo proceso de Ilustración era pernicioso para el Judaísmo y constituía un serio peligro para la continuidad histórica del Judaísmo. Es curioso constatar cómo un hijo directo de la Ilustración como lo fue Smolenskin, despotricara contra la manera de vivir de la cual, intelectualmente, se alimentó. Quizás no haya en toda la ideología sionista oriental, un ataque tan extraordinario hacia los postulados ilustrados y emancipatorios como la que emprendió este nacionalista a través de sus numerosos artículos. Es en ellos donde la "rebelión contra la diáspora" cobra su angustiante vitalidad. Así, en "Vamos a buscar nuestros ca-

minos" (1881), Smolenskin denunciaba ya el engaño de la Ilustración:

Durante todo este tiempo, los filántropos judíos de Rusia estuvieron preocupados por la Haskalá, una imitación de los judíos alemanes. También ellos fueron lo suficientemente tontos como para creer que el camino de la Ilustración les traería éxito y honores y que si alcanzaran un alto nivel de ilustración, los gentiles los aceptarían con respeto y amor fraterno, y los revoltosos ya no los atacarían (11).

En "El problema judío, problema vital", Smolenskin acentuaba aún más la ilusión emancipadora que había embrutecido las conciencias judías:

Ellos [los ilustrados gentiles] insistieron en que hemos de renunciar a nuestras esperanzas de volver a ser una nación como todas las demás, asegurándonos que de este modo podremos erigir nuestro hogar en el lugar donde nos encontramos, Pero nosotros hemos visto palmariamente que todo esto de nada sirve y en vano buscamos el amor del prójimo; pues cuando nos acercamos con los brazos abiertos al objeto de estos amores fuimos arrogantemente rechazados y hasta revolcados en el polvo y en nuestra propia sangre, afrentados y zaheridos (12).

Para 1883 en "La Haskalá de Berlín", Smolenskin dictaba su "decálogo" antiemancipatorio y antilustrado, verdadero portavoz del espíritu de rebelión contra el exilio:

Estas son las enseñanzas [de la Haskalá]: 1) adoptar las maneras de los gentiles; 2) transformar más allá de todo reconocimiento todo aquello que hemos heredado de nuestros ancestros; 3) abandonar todos los vínculos de amor y de solidaridad grupal, para que podamos ser asimilados; 4) abandonar toda esperanza de retorno a una vida de dignidad en nuestra propia tierra, la manera en que todas las otras naciones viven, y continuar siendo miserables y vagabundos desarraigados por toda la eternidad; 5) Erradicar absolutamente el idioma hebreo, la lengua que nos une y nos capacita para escuchar los gritos de aflicción por el término de nuestra dispersión; 6) buscar solamente el favor de las otras naciones y alejarse de cualquier cosa que no les complazca, aún si haciendo eso fragmentemos el Judaísmo en sectas y partidos; 7) asegurar que mediante la aceptación de la Haskalá ganaremos el amor de

los gentiles y que a través de la Haskalá nos elevaremos a nuevas alturas y gozaremos de la igualdad; 8) engañarnos a nosotros mismos con falsas esperanzas y hablarnos de paz cuando ésta no existe; 9) aceptar sobre nuestra conciencias todos los pecados que siempre se nos han achacado por nuestros enemigos, justificar a nuestros persegutores, y, en lugar de buscar los caminos de nuestra propia salvación, buscar solamente "reformarnos" y remediar las faltas que no hemos cometido; 10) no atreverse a hablar de nuestras virtudes por miedo a que nuestros enemigos nos acusen de vanagloriarnos de cualidades que en realidad no poseemos. Estos son los "diez mandamientos" que la Haskalá de Berlín nos ha emitido en lugar de la Toráh y la sabiduría que aquella nos ha robado; estas son las características por las cuales la Haskalá puede ser reconocida por todo aquel que desea rechazarla y remover los obstáculos que ella ha puesto en nuestro sendero (13).

Si bien Smolenskin comete el error de medir con una sola vara a la Ilustración gentil y a la Haskalá judía equiparándolas como un único proceso y nunca vió las grandes diferencias entre los objetivos de una y otra (asimilación de la primera e integración de la segunda. Smolenskin no reconoce tampoco los éxitos de los procesos ilustrados en buena parte de las conciencias judías como, por ejemplo, la secularización de los valores y patrones de vida. Es más, él mismo no se considera heredero intelectual de esa Haskalá de la que tanto abomina refugiándose en una normatividad religiosa cuando lejos estuvo de ser él mismo una persona ortodoxa), a pesar de ello, decíamos, no hay duda de que el virulento lenguaje de este nacionalista refleja la más profunda de las desilusiones contra ese mundo gentil que no estuvo preparado ni dispuesto a aceptar al judío en pie de igualdad. El discurso de este "desertor" ilustrado hizo las veces de portavoz de buena parte de la intelligentsia judeorusa de la época. Este decálogo del infortunio era la expresión de muchas conciencias hebreas hastiadas, indignadas y, tal vez, hasta asqueadas de tantos siglos de opresión, difamación, persecución y rechazo de la diáspora. Eran

conciencias en plena ebullición de rebeldía contra su devenir en el exilio. Eran conciencias en busca desesperada de una redención verdadera, real y efectiva.

La frustración y la amargura que produjo la época de los pogroms en muchos intelectuales y estudiantes juveniles judíos les había dejado -como a Smolenskin- una especie de "desnudez existencial". Si la integración de los judíos era, simplemente, mera quimera, y no se vislumbraba en el horizonte más que el ocaso del sol libertario, ¿qué hacer?, ¿cómo continuar?, ¿a quién recurrir? Para esta generación hija del desengaño la solución era simple, pero a la vez extrema: un nuevo hogar donde los Hijos de Israel pudieran sentirse como tales sin la vergüenza y el oprobio que ello había significado. Para 1883, el cambio en Smolenskin era ya definitivo al declarar:

...Sólo un perro ni tiene ni quiere una casa. Un hombre que escoge vivir su vida entera como errabundo, sin pensar en el establecimiento de un hogar permanente para sus hijos, será por siempre considerado como un perro. Nosotros debemos buscar un hogar con todo nuestro corazón, nuestro espíritu y nuestra alma. Si tenemos éxito en revivir este deseo en el corazón de cada uno de nosotros, entonces podemos esperar que con el tiempo los hombres de acción se levanten entre los anhelantes de tal propósito a fin de realizar este sueño. Debemos elevar nuestra esperanza de redención tan alto como un penión para aquellos que establezcan su casa (14).

Así, Peretz Smolenskin trocaba su identidad nacional basada en el espíritu, la historia y la cultura judías por una identidad nacionalista basada en la posesión de la tierra como base para la construcción de un hogar nacional. El camino para lograr tal meta era, primero que nada, salir de Rusia a través de la acción migratoria:

Actualmente nuestros enemigos están descargando su

ira a través de la exigencia que los judíos abandonen el país. Esto horroriza a nuestros hermanos más que todos los desastres que han caído sobre nosotros... (Pero) ¿por qué no emigramos (y así) reducimos la cantidad de judíos en los países donde son odiados? (15).

Esta solución ya no dejaba dudas: la escisión entre el mundo gentil y el judío era, al parecer, irreversible. Era menester un nuevo éxodo a otra tierra de promisión y para el ilustrado judeoruso, no había otra que la antigua Palestina:

No hay duda alguna que sería lo mejor para la gente que está dejando un país que emigrar juntos a la misma nueva tierra, pues ellos podrían, entonces, entenderse y ayudarse unos a otros. Si la ola de emigración es dirigida a un solo lugar, seguramente ninguna otra tierra en el mundo es concebible excepto Eretz Israel (16).

Las razones que tiene Smolenskin para tal elección son muy interesantes pues no son razones religiosas principalmente, ni siquiera históricas. Sus motivos están fincados en argumentos esencialmente materiales y seculares: la calidad de la tierra de cultivo, la capacidad de absorción demográfica, la cercanía geográfica con respecto a Rusia, el potencial comercial e industrial que allá se encuentran, etc. (17). Ello constata el peculiar conflicto entre esta generación de desilusionados: por un lado repudian la tradición ilustrada y emancipatoria; por el otro, se conducen, piensan y actúan como hombres ilustrados, como hombres ya plenamente modernos. Y esa modernidad se la debían a los esfuerzos secularizadores de la Ilustración y la Haskalá, aunque renegaran, quizás con justa razón, de ellas.

Caso similar al de Smolenskin fue el de Moshé Leib Lilienblum. Su cambio ideológico pudiera parecer aún más dramático ya que salió de las filas de un secularismo plenamente acentuado. Lilienblum fue un auténtico adalid de la Ilustración y los procesos emancipato-

rios, abogó por una reforma religiosa, fincó sus esperanzas en la educación laica de los judíos como medio de integrarlos a la sociedad gentil, fue adversario declarado de la tradición religiosa y hasta militó en las huestes socialistas (18). Antes de los disturbios de 1881, Lilienblum sostenía con fe ardiente que: "...el camino a la libertad para los judíos requería su occidentalización [mediante la educación secular] lo que los haría aceptables a la 'Rusia benevolente' " (19). Pero después de su traumática experiencia personal como víctima de los pogroms, Lilienblum dio un giro ideológico de 180° y, al igual que Smolenskin, procedió a desechar la doctrina ilustrada y sus procesos de emancipación como la panacea que solucionaría la conflictiva judía. En su "El Camino de Retorno" (1881), el decepcionado maskil inicia su abjuración del camino educativo que tanto había apoyado:

Aquellos intoxicados por la Haskalá, de los cuales todavía hay muchos entre nosotros, se mofarán de mi carta del 4 de agosto de 1877 en la cual decía: "Juro solemnemente... hasta la última gota de sangre en mí que debo completar la trayectoria de los estudios [laicos]. Inclusive si los doctores llegaran a decirme que a causa de todo el trabajo que ello implica cayera enfermo de tuberculosis, y que en los dos días siguientes de haber finalizado mis estudios, muriera, aún así, no pararía". **Y ahora he abandonado esta causa**, sin ninguna razón aparente, fuera de la que los "ilustrados" considerarían como una timidez afeminada. Pero yo les digo: en 1877 pensaba: "Mi vida carece de sentido si no puedo vivir como un ser humano, si me hace falta una cultura superior y una educación formal". Para finales de 1881 fui inspirado por un ideal sublime, y me convertí en un hombre diferente, lleno de un sentimiento de determinación y una satisfacción espiritual, inclusive sin una escolaridad secular. Cuando me convencí que no era la falta de cultura superior lo que causaba nuestra tragedia...pues extranjeros somos y extranjeros permaneceremos aún si nos desbordamos [hasta la saciedad] de cultura...- todos los viejos ideales [ilustrados] me abandonaron en un tris (20).

Si Smolenskin había arremetido pluma en mano contra la herencia ilustrada, Lilienblum tomará por asalto la fortaleza ideológica del antisemitismo para explicar el por qué del fracaso de las doctrinas ilustradas. Como muy pocos en su época, Lilienblum hace un brillante y mordaz análisis del significado real del veneno racista antijudío al rechazar la concepción liberal-ilustrada, muy en boga entonces, de que el antisemitismo era producto de la ignorancia, rémora del pasado medieval y fácil de ser combatido mediante la educación, la cultura y el progreso. Por el contrario, afirma Lilienblum, este fenómeno es mucho más serio de lo que se cree y mucho más peligroso de lo que se espera pues es un proceso que no viene solo, sino que está alimentado y reforzado por el nacimiento del nacionalismo radical. Como bien se ha afirmado, "Lilienblum se convierte en el primero en advertir la relación dialéctica entre el surgimiento del nacionalismo moderno y un nuevo tipo de sentimiento antijudío, organizado y expresado políticamente" (21). Es en Lilienblum quizás más que en algún otro, donde la conciencia de ser repudiados por partida doble; por el nacionalismo de corte romántico y el antisemitismo moderno de corte racista, cobra una claridad de comprensión y análisis únicos. En uno de sus artículos, "El futuro de nuestro pueblo" (1883), Lilienblum lanza uno de los ataques más contundentes contra la ponzoña antisemita y su denuncia se ha convertido en un clásico en la historia del análisis de tan vergonzoso fenómeno:

Los cosmopolitas nos consideran estrechos nacionalistas con un Dios tribal y una religión nacional; los nacionalistas nos tienen por cosmopolitas cuya patria es el país donde vivan bien. Los devotos afirman que somos antirreligiosos y los ateos sostienen que somos fanáticos y

supersticiosos. Los liberales alegan que somos conservadores, mientras los conservadores manifiestan que somos liberales. Ciertos estadistas y escritores ven en nosotros la fuente de toda sedición y desorden y los anarquistas nos culpan de ser capitalistas aferrados a un régimen anacrónico de la época bíblica basado en la servidumbre y la explotación del prójimo. Los funcionarios nos acusan de eludir el cumplimiento de las leyes, por supuesto de aquellas que fueron promulgadas contra nosotros... También se nos atribuyen delitos contra las artes; músicos como Richard Wagner nos imputan la corrupción de la pureza y la armonía de la música. Y hasta nuestras virtudes se convierten en defectos: "Los judíos no cometen crímenes ni suicidios -afirman- porque son cobardes", pero ello no les impide acusarnos de crímenes rituales...

El siglo XIX, tan rico en descubrimientos, vino a rebelarnos en sus postrimerías, el secreto de este odio implacable: porque somos extranjeros por doquier, no sólo pertenecemos a un pueblo extraño, sino también a una raza distinta cuyas cualidades, características y virtudes, están tan distantes de las cualidades, características y virtudes de los pueblos europeos, como lo está el oriente del occidente...

Es así como la civilización, que hubiera podido librar-nos casi de las persecuciones por motivos religiosos, no puede salvaguardarnos en absoluto de las persecuciones por motivos nacionales (22).

Si en un mundo en vías del progreso científico, social, político y económico los judíos tenían aún menos cabida que en los tiempos del oscurantismo medieval, ¿qué se podía hacer?, ¿qué se debía hacer? El final del artículo de Lilienblum era coronado por una serie de conclusiones entre las que sobresalía: "Ni la civilización ni el progreso habrán de mejorar nuestra situación, sino que, por el contrario, contribuirán a agravarla" (23). De esta manera, Lilienblum invertía por completo la ecuación ilustrada: no era ésta la que redimiría al judío en la modernidad, al contrario, era la que lo ponía en peligro. Así, la modernidad ilustrada y emancipadora se transformaba de liberadora en opresora; de revolucionaria en reaccionaria; de remedio en enfermedad. Ante este diagnóstico, Li-

lienblum sólo veía tres posibles senderos ante el destino judío:

- a) Permanecer en la presente situación y seguir siendo los eternos perseguidos, los parias y gitanos, expuestos a toda clase de ataques y aún a una masacre general.
- b) Asimilarlos a los pueblos en cuyo seno nos encontramos, pero no sólo aparentemente ¡sino en forma absoluta!, renunciar al judaísmo, convertirnos a la fe de esos pueblos, arrastrando prolongadamente una existencia miserable y abyecta, hasta que nuestra remota posteridad, desprovista de la menor traza de judeidad, sea disuelta irremediablemente entre los pueblos arios.
- c) Comenzar a trabajar por la restauración de Israel en la tierra de sus antepasados, a fin de que nuestras generaciones venideras disfruten allí de una vida nacional normal en el más cabal sentido del término.

¡Escoged! (24).

Para Lilienblum ciertamente la elección estaba hecha. La opción nacionalista se convirtió para él en una especie de religión secular que tenía dos objetivos: la salvación del judío de sus circunstancias diaspóricas y la unión de los judíos en una sola y santa tierra: Israel. La construcción nacional es, a la vez, la construcción del crisol donde se unificarán todas las diferencias religiosas, sociales o intelectuales de los judíos. La nación se torna en espíritu integrador donde la condición de ser judío ya no la da la religión, sino la lealtad nacional, y la esperanza salvífica del mesianismo tradicional es, ahora, interpretada como una esperanza salvífica fincada en la construcción colectiva de la patria judía. Esta especie de fraternidad nacionalista es ya esbozada en su artículo "No confundamos las cuestiones" (1882):

En lo que a la nación concierne no hay sectas ni denominaciones, tampoco hombres modernos o chapados a la antigua, no hay devotos o heréticos, ¡sino que todos somos Hijos de Abraham, Isaac, y Jacob! Cualquiera que sea de la simiente judía y no desampare a su pueblo es un judío en todo el sentido de la palabra...

Dejen que cada hombre siga allí [en Palestina] los dictados de su conciencia; dejen a los hasidim allí ponerse las filacterias, y dejen a los más liberales recitar la oración del Shemá (25) y decir sus oraciones que deseen sin usar las filacterias; dejen a los ortodoxos enviar a sus hijos a las escuelas religiosas elementales que quieran establecer allá a imagen de las escuelas de Lituania y Polonia, y dejen a los ilustrados judíos establecer escuelas moldeadas según las escuelas seculares de Europa. Pero no dejen al hombre oprimir a su prójimo. **Dentro de nuestra vida política autónoma todo encontrará su lugar...**

Que los ortodoxos sepan que somos uno con ellos en los dolores... pues hermanos hemos sido y hermanos permaneceremos por toda la eternidad. Que cada hombre conduzca sus cuestiones privadas como le convenga, pero no dejemos deteriorarse nuestra unidad nacional...

No prestemos atención a los renegados que tratan de apartarnos de nuestra patria. No nos dividamos en Mitnagdim, Hasidim, y Maskilim (26). Esta es la tierra en la que nuestros padres han encontrado descanso desde tiempos inmemoriales -y así como ellos vivieron, viviremos también nosotros. Vayamos ahora a la única tierra en la que hallaremos sosiego para nuestras almas que han sido desolada por asesinos por miles de años. Nuestros inicios serán pequeños, pero al final floreceremos (27).

Este lenguaje cuasiprofético salpicado de fervor religioso tenía sus fundamentaciones ideológicas en la más pura tradición liberal. Como Smolenskin, Lilienblum caracteriza una generación cuya crisis existencial es ya su modus vivendi. Despotrican del bagaje ilustrado, maldicen el proceso emancipatorio, abjurando de la modernidad en la diáspora y se rebelan contra las condiciones del exilio judío. Pero, sin embargo, sus ideas, sus expresiones, sus valores, en suma, su cosmología, no deja de ser profundamente moderna, liberal e ilustrada. La igualdad de derechos, la libertad de conciencia, el sentimiento fraternal y hasta la fidelidad nacionalista, eran todos valores sacados y adoptados de la tradición liberal-ilustrada gentil. Esta contradicción, de rechazar al mundo gentil y al mismo tiempo de mantener sus valores de vida, será muy característi-

ca en este nacionalismo antidiaspórico que luego se transformaría en el sionismo. Esta contradicción constituirá la base de lo que hemos denominado la "cristianización del Judaísmo". Es decir, si el Judaísmo pretendía continuarse como un factor histórico y político, en un mundo modernizado, movido y dirigido por la secularización, debía adaptarse a los nuevos valores de vida, y éstos, en su mayoría, eran valores desarrollados por el mundo gentil europeo. El nacionalismo judío, si bien proponía la separación de los gentiles era, a fin de cuentas, para ser iguales a éstos: libres, soberanos y con una patria propia donde poder desenvolver todas las características que definían al mundo moderno, entre ellas, claro está, la pertenencia a una nación territorial.

Smolenskin y Lilienblum son los pioneros de una actitud tal. Aunque su intención es salvaguardar a los judíos de la hostilidad de sus circunstancias históricas, también tienen el anhelo de transformarlos, a través de una ciudadanía nacional, en judíos modelos de modernismo. Así, curiosamente, la rebelión contra el exilio conllevaba en su seno una adopción de los patrones de vida aprendidos en el exilio. La "cristianización" no se refiere, pues, a ningún aspecto religioso, sino a la aceptación tácita de estos valores ilustrados que habían sido engendrados por la gentilidad europea occidental y habían sido inyectados irremisiblemente en las venas intelectuales de la intelligentsia judía europea. La "cristianización" no hay que verla como un fenómeno negativo en la vida del Judaísmo, sino como un proceso histórico casi inevitable de adaptación existencial a circunstancias enteramente nuevas y, por ende, peligrosas. Si bien el Judaísmo, como vimos, poseía su propia tra-

dición de una restauración nacional a través de la doctrina mesiánica, ésta, mientras estuviese insuflada por el ardor místico-religioso, difícilmente hubiese podido por sí misma emprender una acción concreta de reconstrucción nacional judía. Habían sido necesarios fenómenos tales como la Ilustración, la Emancipación, el nacionalismo y hasta el antisemitismo, todos ellos procesos auspiciados por la gentilidad europea, para crear una conciencia nacionalista, fuese ésta resultado de la imitación del entorno histórico (como en el caso de los movimientos nacionales europeos), o fuese resultado de una reacción defensiva (como ante el Romanticismo y el antisemitismo). La "cristianización" del Judaísmo conllevaba, pues, el amparar la historicidad del Judaísmo por medio de los valores seculares del gentilismo. No importa tanto aquí dilucidar qué tan conscientes o inconscientes estuvieron los nacionalistas antidiaspóricos, futuros sionistas, de proceso tan complicado, lo esencial a retener es que esta cristianización fue necesaria si es que el Judaísmo quería seguir manteniéndose a flote como pueblo, nación e Historia en las turbulentas aguas de la modernidad.

La disputa principal que se generaría entre el sionismo oriental y el occidental, como más adelante veremos, se basó en qué tanto se debía cristianizar al Judaísmo para modernizarlo. Los nacionalistas antidiaspóricos del este europeo trataron de minimizar a lo más tal fenómeno. Como buenos representantes e hijos intelectuales de la Haskalá, pretendieron rescatar, antes que nada, el bagaje histórico-cultural e, inclusive, el histórico-religioso del Judaísmo y conciliarlo con los valores gentiles cristianos seculares. En Occidente, ya veremos, el asunto fue ligeramente distinto.

La cristianización del Judaísmo al estilo oriental puede mejor comprenderse a través de otro de los grandes ideólogos del despertar nacionalista hebreo: Eliézer Yitzjak Perlman, mejor conocido bajo su seudónimo, Ben Yehuda (1857-1922). Eliézer Ben Yehuda es considerado el padre del hebreo moderno. El gran mérito de este lituano fue convertir la "lengua sagrada" de literaria a un idioma hablado común y corriente. Ben Yehuda constituyó una excepción a la generación de nacionalistas judeorientales en el sentido de que su ideología nacionalista, a diferencia de todos los otros, no brotó de los horrores de la época de los pogroms, sino de una necesidad, al igual que los protosionistas, histórica y, en última instancia, mesiánica. En una significativa carta que Ben Yehuda le envía a Smolenskin en 1880, poco antes del estallido de violencia rusa contra la población israelita de la Zona de Residencia y antes, ciertamente, de la propia conversión de Smolenskin, el hebraísta clamaba:

Si somos capaces de esperar aún la redención, si no nos hemos desanimado a convertirnos en una "nación viva", [entonces] nuestros pensamientos deben ser guiados por la visión de lo que este pueblo puede convertirse, una vez que su renacimiento sea logrado. Hoy quizás puede que estemos moribundos, pero mañana seguramente despertaremos a la vida; hoy puede que estemos en una tierra extraña, pero mañana moraremos en la tierra de nuestros padres; hoy puede que hablemos en idiomas extranjeros, pero mañana hablaremos todos hebreo. Este es el significado de la esperanza de la redención, y no conozco otro; nuestra esperanza es por la redención, en su sentido literal y claro, y no por algún sustituto velado y sutil (28).

Por el lenguaje profético-mesiánico de Ben Yehuda se podría pensar que, como Alkalai y Kalischer, fuese un judío pío. Si bien Ben Yehuda tuvo una educación jasídica en su juventud, pronto se vió envuelto en la vorágines de la ideología ilustrada, y tornóse

en una personalidad secular bien definida. Y es, ya, como tal, que desarrolla su filosofía nacional-lingüística. Para el ilustrado Perlman, era el idioma la base fundamental de cualquier reconstrucción nacionalista. Era el idioma el vehículo ejecutor de los designios mesiánicos. Era el idioma el medio que iniciaría la salvación nacional del pueblo judío:

Todos nuestros esfuerzos para hacerlos apreciar [a los gentiles] la importancia del lenguaje para nosotros, serán inútiles. Solamente un hebreo con un corazón hebreo lo entenderá, y un hombre tal lo entenderá aún sin nuestro apremio. Hagamos vivo al idioma realmente otra vez! Enseñémosles a nuestros jóvenes a hablarlo, y entonces nunca lo traicionarán!

Sin embargo sólo seremos capaces de revivir la lengua hebreo en un país en el que el número de los habitantes hebreos exceda al número de gentiles. Por lo tanto, incrementemos el número de judíos en nuestra desolada tierra; que el remanente de nuestro pueblo retorne a la tierra de sus padres; ¡revivamos la nación y su lengua será también revivida!

El idioma hebreo sólo puede vivir si revivimos la nación y la devolvemos a su patria. En última instancia, este es el único camino de lograr nuestra permanente redención; faltos de tal solución, estamos perdidos, ¡perdidos para siempre! (29).

Este juego dialéctico entre idioma -nacional y nación-patria, si bien tenía bases tradicionales judías, el factor que en realidad había motivado tal ideología lingüística-nacionalista era un factor gentil. En el caso de Ben Yehuda, no fue el antisemitismo zarista el que promovió un cambio de mentalidad (inclusive Ben Yehuda había inmigrado ya a Palestina antes de los pogroms), sino, al igual que Kalischer, Alkalai y Hess, los movimientos nacionalistas europeos, en especial por la vertiente romántica-lingüística-cultural (30). Hechos como la guerra ruso-turca (1877-1878) y el polvorín nacionalista balcánico (principalmente las contiendas búlgaras y montenegrinas), convencieron al nacionalista hebraísta

de la urgencia de nacionalizar también la cuestión judía (31).

Otra influencia gentil en el nacionalismo antidiaspórico de Ben Yehuda fue el propio movimiento populista ruso (el Narodnaia Volia o Voluntad Popular). Una revolución social -sostenían- no puede ser sostenida, mucho menos triunfar, sobre los hombros de una intelectualidad ajena a la masa popular. El lema "bajar al pueblo" fue la directriz del populismo ruso, y bajar al pueblo significaba, entre otras cosas, "hablar" como el pueblo (32). Lo que Ben Yehuda intenta hacer es, igualmente, "hacer bajar" un idioma que hasta entonces había estado restringido o a los círculos religiosos o a los círculos intelectuales de la Haskalá, pero como vernáculo de todos los días, nomás no existía (acordémonos que el idioma popular del Judaísmo oriental era el yidish). "Bajar al pueblo" era restituirle, según Ben Yehuda, su lengua ancestral y transformarla en una lengua popular, una lengua de masas.

Tenemos así otro caso peculiar donde el sentimiento nacionalista judío es alimentado, fomentado y, aún , creado por elementos extraños a la pura tradición judía, por elementos absorbidos de la cultura moderna gentil. Así, a los valores judíos se les añan los valores gentiles para formar una ideología plenamente nacionalista. Y en ello estriba la cristianización del Judaísmo nacionalista oriental, hijo directo, aunque pretendidamente renegado, de la doctrina integrista de la Haskalá.

Los esfuerzos de modernizar al hebreo de Ben Yehuda tuvieron, a la larga, un éxito incommensurable. Su propio hijo fue el primer judío que aprendió y habló el hebreo como una lengua materna en la modernidad, y, a partir de él, poco a poco los residentes judíos

de Palestina empezaron a expresarse en el arcaico-renovado lenguaje del Libro de los Libros.

El caso más radical de este nacionalismo antidiáspórico oriental lo constituyó, sin duda, Judah Leib Pinsker (1821-1891). Miembro de la selectísima élite de judíos egresados de los centros universitarios rusos, el Dr. Pinsker personificaba como nadie el típico judío en vía plena de integración a la sociedad rusa. Pinsker apoyaba y alentaba completamente la rusificación de los judíos a la luz de las ideas ilustradas. Fundador, publicista y escritor de varios diarios judíos en lengua rusa (como el Rasvet (amanecer) y el Den (día)) (33), este cuasiasimilado judío fue promotor de la Sociedad para la Diseminación de la Ilustración entre los Judíos (34) cuyo propósito era lograr la rusificación de los judíos a fin de assimilarlos a la sociedad eslava. De tal manera, Pinsker representaba el papel de paladín de la Haskalá seguro de que por medio de la educación, la cultura y el progreso ilustrados se acabaría por resolver la cuestión judía. Los sucesos de 1881 fueron un auténtico mazazo a su conciencia, a su ideología, a su ser y a su hombría. Quizás como nadie, Pinsker reflejó la desesperación, la impotencia y el desamparo de la generación del desencanto. Quizás como nadie, expresó su repudio a ese mundo aparentemente tan brillante pero que había resultado tan hostil. Quizás como nadie, enarboló una auténtica protesta contra la diáspora y sus quimeras.

La decepción en Pinsker fue de tal magnitud que difícilmente se puede encontrar en toda la literatura sionista decimonónica un pesimismo tal. Su rebelión contra el exilio es abrumadoramente

negativa, negra y angustiosa. En 1882 escribía un folleto intitulado: Autoemanzipation. Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen, Von einem russischen Juden (Autoemancipación. Advertencia de un judío ruso a los suyos). El libelo contenía el análisis pinskeriano del por qué de la inoperabilidad de los procesos ilustrados y emancipatorios (la enfermedad) y la alternativa que le quedaba a los judíos (la medicina) frente a ello. La importancia de Autoemancipación no sólo radicaba en su extraordinario análisis histórico-psicológico del antisemitismo, se fincaba también en la naturaleza de la solución. De tal manera, que el folleto de Pinsker se convirtió en la segunda gran obra canónica del sionismo (después de la Roma y Jerusalén de Hess) y su autor, claro, en uno de los santones de la historiografía nacionalista judía.

Con una perspicacia muy aguda para su época, Pinsker desechaba ya las doctrinas universalistas ilustradas y se concentraba más en la realidad nacionalista de su presente:

No podemos pensar, por supuesto, en establecer una armonía perfecta. Tal armonía probablemente nunca ha existido, inclusive entre las otras naciones. El período de felicidad y prosperidad en el cual las diferencias nacionales desaparecerán, y las naciones se fundirán en una sola humanidad, es todavía invisible en la distancia. Hasta que ello sea realizado, los deseos e ideales de las naciones deben ser limitados para establecer un modus vivendi tolerable (35).

La fuerza del nacionalismo, desapercibida por la gran mayoría de los pensadores decimonónicos (36), era comprendida por el médico judío a tal punto de trocar la cosmovisión utópica ilustrada por aquella, más realista, pluralidad de intereses que encarnaba el proceso de los despertares nacionales. Ahora bien, ¿qué lugar ocupaba el pueblo judío en un mundo nacionalizado cada vez más?

Ninguno, porque la desgracia del pueblo judío -dice Pinsker- es precisamente el no constituir una nación:

Las naciones **nunca** han tenido que tratar con una **nación** judía sino solamente con **judíos**. Los judíos no son una nación porque les falta un cierto carácter nacional distintivo, que todas las demás naciones poseen, un carácter que es determinado por la vida en común en un solo país, bajo una sola autoridad (37);

¡Auto respeto nacional! ¿Dónde lo podremos obtener? Es verdad que la más grande de las desgracias de nuestra raza es que no constituimos una nación, que somos solamente judíos (38);

Los judíos no son una nación viva; son doquiera extranjeros; por lo tanto ellos son despreciados (39).

Es a partir de esta "orfandad geográfica", característica singular del Judaísmo en el exilio, que Pinsker armará su ideología pesimista. Lo que para Hess, Graetz, Smolenskin y otros era un timbre de orgullo: el nacionalismo espiritual del Judaísmo, es para Pinsker el principio del proceso de odio antijudío. Es precisamente la falta de un continente por lo que se odia al contenido; en otras palabras, la carencia de un suelo patrio es lo que hace del Judaísmo una especie de "fantasma" (o como lo llamaba Hess, "un alma sin cuerpo") que "aterroriza" a todos los demás pueblos y de aquí que éstos reaccionen a la ofensiva mediante el odio anti-judío:

Entre las naciones que existen sobre la tierra, se encuentran los judíos como miembros de una nación muerta mucho tiempo atrás. Al perder su territorio patrio, perdieron los judíos su independencia y se vieron sometidos a un proceso de desintegración totalmente incompatible con la existencia de un organismo vivo y entero. El estado judío, destruido por el poderío romano, se perdió de la vista de las naciones; pero el pueblo judío, aún después de habersele arrebatado su existencia como una entidad política, no pudo someterse al aniquilamiento total y siguió subsistiendo espiritualmente como nación. Y es así como el mundo contempla a nuestro pueblo como la pavorosa imagen de un muerto que deambula entre los

vivos. Esta visión espectral de un cadáver errante, de un pueblo desmembrado y desarraigado de su país, de un pueblo que ya no vive, pero no obstante sigue vagando entre los vivientes, esta figura extraña, por fuerza debe impresionar y sobrecoger a los pueblos. Y puesto que el temor a los fantasmas es algo propio de los hombres, vinculado a la vida anímica de la especie humana, no es de extrañar que a la vista de esta nación viva y muerta a la vez, haya actuado el temor con todas sus fuerzas latentes (40).

El nacionalismo espiritual del Judaísmo no es más que un nacionalismo espectral, lúgubre y siniestro. No hay por qué enorgullecerse de ello, como hasta entonces lo habían hecho algunos pensadores nacionalistas, al contrario, hay que "despiritualizarlo" encarnándolo en un cuerpo concreto, vivo y vital. Ese cuerpo será, para Pinsker, un territorio propio que pueda fungir como el envase necesario que contenga a la esencia fantasmagórica del Judaísmo diaspórico. Tenemos así, que para este universitario judío, el exilio no constituía un caldo de cultivo para la creación histórica-humanística del Judaísmo, como lo concibieron los nacionalistas diaspóricos, el exilio era el caldo de cultivo de una pesadilla descarnada, y mientras aquél continuara, ésta se recrudecería.

El análisis macabro de Pinsker fue aún más allá que esta denuncia horrorosa del devenir judío en la diáspora. Continuando con su línea de pensamiento, Pinsker llega a lo que él considera la esencia y el peligro del antisemitismo: la incurabilidad de esta plaga. Echando mano a conceptos tan novedosos y, científicamente para la época, tan revolucionarios como el fenómeno del inconsciente colectivo de los pueblos, Pinsker inicia una originalísima vivisección de las causas de la presencia del odio antijudío histórico y su culminación en el moderno fenómeno antisemita. Nótese el lenguaje pseudocientífico, muy ad hoc al ambiente progresista decimonónico,

y a la formación profesional del Dr. Pinsker:

El terror del fantasma judío pasa de generación en generación y de edad en edad. Se ha hecho más fuerte con los siglos. A través de circunstancias que en seguida examinaremos se ha convertido finalmente en una fobia. Esta judeofobia, con todos los síntomas propios de una enfermedad semejante, sea espontánea o supersticiosa, sea instintiva o idiosincrática, ha terminado por quedar firmemente establecida entre todos los pueblos con los cuales los judíos han entrado en contacto. Es una variedad de la demonofobia, pero con la gran diferencia de que es una enfermedad psíquica, no de diseminadas tribus salvajes, sino de toda la humanidad. Y esto no es todo. El fantasma que se teme en este caso no es como los otros fantasmas. Está hecho de carne y hueso y sufre cruelmente con los golpes que le asesta la multitud atemorizada que se cree amenazada por el fantasma. La judeofobia es una neurosis de masas. Es hereditaria. Ha sido transmitida de padres a hijos durante dos mil años. Es incurable.. (41).

Después de esta espeluznante sintomatología, el galeno dictaba su diagnóstico final e irrevocable:

De esta manera el Judaísmo y el antisemitismo han pasado por los siglos a través de la historia como compañeros inseparables. Como el pueblo judío, por lo que se ve, el verdadero "Judío Errante", el antisemitismo, tampoco puede morir jamás. Aquel que asegure que el pueblo judío no es el **Pueblo Escogido** debe estar ciego, es el pueblo escogido para el odio universal. No importa cuán en desacuerdo puedan estar unas naciones con otras, no importa cuán diversos sean sus instintos y propósitos, siempre se darán la mano en lo que respecta a su odio por los judíos; en este asunto todas están de acuerdo... Habiendo analizado la judeofobia como una forma hereditaria de demonopatía, peculiar a la raza humana, y habiéndose representado el antisemitismo como una base de esta aberración heredada de la mente humana, debemos extraer una conclusión importante: la lucha contra este odio, como cualquier lucha contra predisposiciones heredadas, sólo puede ser en vano... (42).

Al igual que Smolenkin que no distinguía las diferencias doctrinales entre Ilustración y Haskalá midiéndolas a ambas con una sola vara, Pinsker hacía lo mismo para con el fenómeno antisemita, pues éste ni ha sido igual en todo tiempo y lugar, ni tampoco ha afectado a toda cultura o nación en la historia. Independientemente de las exageraciones de Pinsker, es de notarse el grado de des-

peración a la que habfan llegado buena parte de esas jóvenes generaciones de ilustrados judeorosos martirizados por la denigración física y moral causadas por las olas pogrómicas de 1881.

En otro de sus audaces comentarios, Pinsker, a la manera de Lilienblum, comprendía a la perfección el meollo del papel del pueblo judío como el "chivo expiatorio" de la historia moderna al afirmar:

Para resumir lo que hemos dicho: para los vivos, el judío es un hombre muerto; para los nativos, un extraño y un vagabundo; para los propietarios, un mendigo; para los pobres, un explotador y un millonario; para los patriotas, un hombre sin patria; para todas las clases, un odiado enemigo (43).

Era obvio el desenlace de este análisis pesimista: el cáncer de la judeofobia o el antisemitismo ha infectado el cuerpo social gentil por lo que ninguna medicina ilustrada o emancipatoria serviría para maldita la cosa. La esencia fantasmagórica del pueblo judío más su carácter alienado del mundo (el eterno "otro") no permitirían nunca, por más esfuerzos de modernización que se le hiciera, su inclusión, integración o asimilación a una sociedad aterrorizada, justificadamente o no, por este mismo pueblo. A partir de esta premisa, Pinsker percibe muy bien el significado real de la Emancipación y, por ende, su inoperabilidad:

La **emancipación legal** de los judíos es el logro que ha coronado a nuestro siglo. Pero la **emancipación legal** no es una **emancipación social**, y con la proclamación de la primera los judíos están todavía muy lejos de ser emancipados de su **posición social** excepcional(44).

Con Pinsker llega a su máxima expresión la rebeldía contra la diáspora. Su lapidario análisis puso en jaque el optimismo racionalista de los asimilantes y, aún, de los nacionalistas judíos diaspóricos, socialistas, liberales o comunistas. Si el mal antisemita

según Pinsker era incurable por ser **hereditario**, ello hacía imposible cualquier componenda de convivencia entre el mundo ario y el mundo semita. La solución a tal conflictiva "genética" no era, ciertamente, el respeto, la libertad y la emancipación que el mundo gentil había ofrecido a los judíos, sino el autorrespeto, la auto libertad y la autoemancipación de los judíos para los judíos, en otras palabras, convertir al judío de un instrumento histórico pasivo en un agente de la historia activo, y ello sólo podría lograrse poseyendo una tierra propia donde poder construir una nueva y digna identidad judía.

La solución nacionalista de Pinsker estaba también profundamente influenciada por el emergente nacionalismo gentil de la época. Así, a la necesidad de sanar al Judaísmo del antisemitismo por medio de la "amputación" -segregación- de aquél del cuerpo social gentil, se aunaba la necesidad de retoñar a imagen y semejanza de muchas de esas mismas sociedades gentiles que pugnaban por solidificarse como cuerpos nacionales:

Si los empeños nacionalistas de varios pueblos que han surgido a la vida ante nuestros ojos han tenido su propia justificación, ¿puede ser cuestionado, acaso, si aspiraciones similares de parte de los judíos no puedan estar justificadas? Los judíos han tenido un rol más importante en la vida de las naciones civilizadas que muchos pueblos, y han merecido más [de lo que han recibido] de la humanidad; ellos tienen un pasado, una historia, una descendencia común y no mezclada [?], y un vigor indestructible, una fe incommovible, y una historia sin precedente de sufrimiento que mostrar; los pueblos han pecado contra los judíos más deplorablemente que contra cualquiera otra nación. ¿No es suficiente todo esto para hacerlos capaces y dignos de poseer una patria? La lucha de los judíos por la unidad y la independencia como una nación organizada no solamente posee la justificación inherente que pertenece a la lucha de cada uno de los pueblos oprimidos, sino que también está calculada para ganarse la simpatía de los pueblos a los cuales,

con razón o sin ella, les somos tan aborrecidos (45).

Es curioso constatar cómo este argumento nacionalista contradice el anterior argumento judeofóbico. Si en éste la nación judía aparecía como una nación "fantasma" "muerta en vida", en aquél, comparada con los naciones emergentes, resulta una nación "viva", "dinámica", llena de historia, cultura y aporte civilizatorio. A Pinsker no parece molestarle tal antagonismo ontológico. Después de todo no son los argumentos en sí lo que le interesan, sino el desenlace, y éste sólo puede ser, irremediabilmente, uno: una tierra para esta nación sin nacionalidad. Dicho de otra manera: hay que exiliar al judío del exilio.

El análisis radical de Pinsker no sólo lo enajenó del mundo gentil, a la misma tradición judía del retorno -que personajes tan secularizados como el propio Hess habían aceptado sin chistar- también "le faltó al respeto" pues en un primer instante, este "apóstata" de la Ilustración no consideró a Palestina como el centro neurálgico y geográfico de las esperanzas de reconstrucción nacional. Cualquier territorio fuera de los linderos europeos, carcomidos, según Pinsker, por el cáncer antisemita, serviría para la edificación de la dignidad judía. Pinsker se torna en el primer "territorialista" en la historia del pensamiento sionista. Así dice:

Si hemos de tener un hogar seguro, de tal forma que abandonemos nuestro interminable vagabundeo y rehabilitemos nuestra nación ante nuestros propios ojos y a ojos del mundo, sobre todo no debemos soñar en restaurar la antigua Judea. No debemos atarnos al lugar donde alguna vez nuestra vida política fue interrumpida y destruída violentamente. El objetivo de nuestra empresa no debe ser la "Tierra Santa", sino una tierra de nuestra propiedad

Quizás la Tierra Santa vuelva a ser nuestra. Si es así, tanto mejor, Pero ante todo debemos determinar -y este es el punto central- qué país nos es accesible, y al mismo tiempo puede ofrecer a los judíos de todas las latitudes, que deben abandonar sus hogares, un refugio seguro e incuestionable (46).

Si bien es cierto que al influjo de las actividades colonizadoras judías en Palestina, Pinsker acabó por aceptar a esta tierra como el único y legítimo bastión de la resurrección nacional hebrea, no hay duda de que su postura anterior reflejaba el grado de desesperanza en el que habían caído ya estos modernos "Jobs".

Autoemancipación no sólo fue una denuncia contra la hostilidad gentil y un llamado a nacionalizar al pueblo judío. Propuso también una serie de pasos a seguir para iniciar la construcción de la patria hebrea: 1) Pinsker desarrolla una idea que antes habían desarrollado ya los protosionistas como Alkalai: la necesidad de convocar un Congreso Judío Internacional para establecer por medio del consenso general un organismo que fungiera como plataforma organizativa para las futuras acciones de reconstrucción nacional (47); 2) agenciarse la ayuda pecunaria de los grandes capitalistas judíos a fin de que funden compañías que puedan financiar las operaciones de colonización judía en su nueva patria (48); 3) obtener la aprobación política de las potencias europeas, especialmente de Turquía, para legitimar la erección de la nación judía en Palestina, si fuera el caso, o en cualquier otro territorio disponible (49). Estos eran los principales puntos que Pinsker proponía para iniciar la vida nacionalista de su pueblo. Si bien éstos no se concretaron en su vida, si sirvieron como un antecedente importante en cuanto a organización ideológica se refiere en cuanto a lo que debía hacerse para concretizar el sueño milenario del retorno.

Todo lo que Pinsker propuso en su Autoemancipación fue, luego, realizado cabalmente por el sionismo en el siglo XX y dió, ciertamente "...los embriones de las ideas que posteriormente serían utilizadas en la organización sionista" (50). Es conocida ya la frase de Herzl, el padre del sionismo político, en el sentido de que si hubiese conocido antes el escrito de Pinsker, jamás hubiese él escrito su trascendente El Estado Judío, pues todo lo que ahí se analiza, debate y propone, ya había sido analizado, debatido y propuesto por el rebelde doctor.

Las ideas de Pinsker desde su análisis historiográfico hasta su doctrina nacionalista, fueron heredadas de la tradición ilustrada europea. Su lenguaje pseudocientífico y ese afán de "probar" científicamente fenómenos tan irracionales como el antisemitismo, no era más que reflejo del ambiente positivista-progresista-cientificista del siglo XIX. Su propio lenguaje nacionalista reivindicatorio era el mismo de tantos otros pueblos con la misma inquietud de justicia histórica. Su plan de organización internacional judía no era sino influencia de "...la estructura nacionalista y liberal de las asambleas constituyentes que operaron en las transformaciones nacionales y políticas del siglo XIX" (51); sus propuestas económico-financieras eran, asimismo, entresacadas de la estructura de las compañías crediticias en boga; hasta sus ideas de colonización colectiva de una tierra, provenían de la herencia colonial gentil. Todo ello nos hace comprender hasta qué punto el nacionalismo judío antidiaspórico se alimentó, amén de la propia tradición judía, del uso de valores, lenguaje y armas argumentativas sacadas del bagaje gentil con el propósito de condenar los valores gentiles.

Esta es, precisamente, la característica más descollante, el sello indeleble del carácter tan singular de este nacionalismo antidiaspórico, de esta rebelión contra el exilio, de esta "cristianización" del Judaísmo.

El nacionalismo judío antidiaspórico oriental no pregonó, como Kalischer, Alkalai y Hess, en el desierto. La ideología nacionalista de la intelligentsia judeorusa tuvo sus cauces de acción a través de la proliferación de organizaciones cuyo principal objetivo era la colonización judía de Palestina. El grupo "palestino" de la gran oleada migratoria hebrea de los confines del imperio zarista, fue el patrocinador de dicha actividad. La colonización israelita del suelo palestino no se inició, ciertamente, con los nacionalistas judíos. Es de tomarse en cuenta, primeramente, que nunca dejó de haber una población judía en Palestina desde la destrucción del Estado hebreo en el 70 d.C. Aunado a ello, era una tradición ya el que un judío entrado en años y próximo a morir quisiera terminar sus días en Tierra Santa por lo que emprendía la marcha hacia Sión. Otro tipo de inmigración la componían jóvenes estudiantes judíos cuyo propósito era estudiar el Talmud en la tierra de sus ancestros. La manutención de estos grupos se hacía por medio de colectas judías internacionales que proveían el fondo necesario para el alivio económico de los judíos palestinos. Esta colecta de fondos se le denominaba jalukáh (división, distribución) (52). Para la primera mitad del XIX (1839), la población judía de Palestina -a la sazón bajo la potestad del Imperio Otomano- ascendía a unos 10,000 integrantes (53). Sin embargo, a estos habitantes ju-

díos de Palestina no podemos considerarlos como colonos en el pleno sentido de la palabra pues ni poseían una ideología patria ni tampoco vivían del producto del trabajo de sus manos. El colono, tal como lo entendería luego el sionismo, debía tener una conciencia de "estar haciendo patria" en el sentido de emigrar, no para morir o estudiar, sino para reconstruir el suelo de una futura vida nacional. En segundo término, el trabajo agrícola era primordial en tal reconstrucción. Afines a las ideas económicas ilustradas, la tradicional ocupación comercial judía se tenía como improductiva y parásita. La colonización judía pretendía cambiar el status económico judío para tornarlo en un elemento productivo, y el camino agrícola era el único capaz de tal transformación. Así, la colonización judía en Palestina iba a tener estas dos grandes características: ideología nacionalista y fisiocratización de la actividad económica hebrea. En este sentido, la actividad colonizadora del nacionalismo judío antidiaspórico significó también una rebelión contra el papel económico que en la historia exiliar habían jugado los hebreos. Dejar de ser "intermediarios" -a través del comercio y las finanzas- para tornarse "productores" -por medio del trabajo agrícola- tal era el objetivo económico de la colonización nacionalista judía en Palestina, y, como tal, sólo surgió plenamente a principios de los ochenta del siglo XIX respaldada, auspiciada y desarrollada por los ideólogos judeorosos de la "generación del desencanto".

Se ha afirmado que el sionismo "surgió como un movimiento de estímulo a la emigración" (54) y, como tal, produjo entre 1881 y 1882 una serie de organizaciones, las más de ellas estudiantiles,

cuyos objetivos en común eran tácitamente colonialistas en el sentido de promover la emigración a Palestina con un "...propósito nacional claramente definido: fundar colonias agrícolas como base para el asentamiento judío en la patria histórica y como paso principal para el retorno de todos los judíos a Palestina" (55). El número de estas organizaciones o sociedades colonizadoras llegó a alcanzar cerca de las cien con un monto de 14,000 miembros (para 1881) (56). Estas organizaciones nacieron al fragor de la amenaza de extinción que para muchos representó la era de los pogroms y, en un principio, actuaron, cada una de ellas, de manera independiente y no coordinada una de otras. La historiografía judía ha agrupado esta fiebre de sociedades colonizadoras bajo el nombre genérico de Jibat Tsión (amor a Sión) y a sus adherentes, jovevéi Tsión (amantes de Sión). Entre los principales líderes del movimiento Jibat Tsión se encontraron Smolenskin, Lilienblum y, por supuesto, Pinsker que fungiría luego como su líder. A pesar de las diferencias y orígenes (hubo movimiento de jovevéi Tsión tanto en Oriente como en Occidente) de las organizaciones colonizadoras judías, todas mantenían en común los siguientes tres puntos básicos: 1) "resolver el problema de la vida judía anormal en la dispersión mediante el retorno del pueblo judío a Eretz Israel; 2) colonización de la tierra a gran escala; 3) conseguir el reconocimiento de las potencias para este propósito" (57). Así, el movimiento de Jibat Tsión contenía ya en su seno los elementos principales que más tarde le tocaría al sionismo -una vez convertido en organización- desarrollar y llevar a la práctica.

las sociedades colonizadoras que componían el movimiento de Jibat Tsión, mantuvieron programas nacionalistas radicales. Así, por ejemplo una de estas organizaciones, la Ahavat Tsión (amor de Sión), proclamaba: "Cada Hijo de Israel que admita que no hay salvación para Israel a menos que establezcan un gobierno propio en la tierra de Israel puede ser considerado un miembro de la sociedad" (58). A su vez, otra sociedad de este tipo, la Kibutz Nidjéi Israel (Reunión de los dispersos de Israel) establecía: "Es necesario buscar para todos los dispersos un lugar especial, aislado, en el que puedan congregarse todos los compañeros hasta que todos los asuntos del Estado, la ley y la administración estén, con el transcurso del tiempo, en manos de los hebreos únicamente, y todo se resuelva de acuerdo con lo que ellos digan... Solamente estará dirigido el Estado por los Hijos de Israel cuando estos constituyan al menos mayoría entre los residentes de ese país [Palestina]" (59).

La más descollante de todas las sociedades nacional-colonialistas del movimiento de los jovevéi Tsión fue, sin duda, la sociedad "Bilu" (acróstico de la frase hebrea de Isaías 2:5: Beit Yaacov, Lejú ve-Neljá -Casa de Jacobo, venid y vayamos...-) Formada a principios de 1882 por un grupo de estudiantes judíos de la Universidad de Jarkov. Los biluim (adherentes al Bilu), pretendían concientizar con el ejemplo propio. Como lo dijera uno de sus patrocinadores, Israel Belkind, "En lugar de aconsejar a la gente a ir a Eretz Israel, decidimos ir nosotros mismos" (60). El manifiesto de esta sociedad colonizadora demandaba:

1. Un hogar en nuestra patria [Palestina]. Esta nos fue dada por la gracia de Dios; es nuestra, así está registrado

en los archivos de la historia.

2. Implorar al propio sultán [de Turquía] para que esto se realice, y si aún así resulta imposible, entonces suplicarle para que al menos poseamos un Estado dentro de otro más grande; tener nuestra propia administración interna, tener nuestros derechos políticos y civiles, y actuar con el imperio turco solamente en lo que atañe a las relaciones exteriores, para poder, así, ayudar a nuestro hermano Ismael en tiempos de necesidad.

Esperamos que los intereses de nuestra nación gloriosa estimularán el espíritu nacional en los hombres ricos y poderosos, y que cada uno, rico o pobre, dará sus mejores esfuerzos para la sagrada causa.

¡Saludos, queridos hermanos y hermanas!

Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor uno es, y nuestra tierra Sión es nuestra única esperanza.

¡Que Dios esté con ustedes! Los pioneros del Bilu. (61).

La importancia histórica del Bilu consistió en que fue la primera sociedad colonizadora judía en poner en práctica los designios nacionalistas del nacionalismo judío antidiaspórico. Efectivamente, los biluim idearon, organizaron y efectuaron la primera oleada migratoria de carácter nacionalista en Palestina. Esta primera oleada es conocida como la "Primera Aliyáh" (hebr. inmigración a Eretz Israel solamente). La primera intentona colonizadora judía nacionalista de Palestina contó con la audacia de un puñado de cientos de colonos que inauguraron la historia de la moderna colonización sionista de Palestina. A pesar que estos primeros colonos judíos lograron con esfuerzos inauditos fundar las primeras colonias sionistas en Palestina -Rishón Le-Tsión, Zijrón Yaacov, Rosh Pinah, Pétaj Tikvah, y Yesod Ha-Maalá- la labor nacional-colonizadora del Bilu acabó en un fracaso. Una de las razones de tal fracaso hay que hallarla en la enorme diferencia entre los postulados y la materia humana que debía realizarlos. El punto central era la colonización agrícola de la tierra palestina. El transformar al judío en campesino. Pero los colonos que arribaron al Medio Oriente eran todos judíos de

extracción citadina y fuerte raigambre intelectual. Para muchos de ellos, el contacto con el suelo palestino era la primera experiencia agrícola de sus vidas. Aunado a la impericia de estos novatos, la falta misma de aperos de labranza suficientes y adecuados dificultaba aún más la labor colonizadora. Amén de las dificultades de capacitación técnica y de falta del equipo ad hoc para las faenas del campo, otro obstáculo se interpuso en el camino de estos primeros pioneros nacionalistas: la reticencia que mostraron los judíos ortodoxos de Palestina, en especial los de Jerusalén, hacia los nuevos colonos. El conflicto entre los antiguos habitantes hebreos de Palestina y los pioneros del Bilu se enfocó, primeramente, en que éstos -judíos ilustrados y secularizados- aparecían a ojos de los píos judíos palestinos como "anarquistas rusos" sin respeto alguno hacia la religión de sus ancestros. La animadversión de los ortodoxos jerosolomitano fue a tal punto fuerte contra de los biluim que llegaron a exclamar: "sería preferible que la tierra de nuestros padres volviera a ser campo de chacales y no una cueva de iniquidad" (62). Además de las discrepancias entre lo secular y lo ortodoxo, estaba también el asunto de la jaluqáh, el medio de subsistencia económica de la población judeopalestina. Se temió que los nuevos colonos "chuparan" para sus fines agrícolas fondos del sistema de la jaluqáh causando con ello el debilitamiento de este medio de manutención. La pugna entre el viejo asentamiento judío de Palestina y el nuevo que intentaba surgir se agudizó también por el "mal ejemplo" que estos nuevos arribistas ponían al preferir el trabajo físico sobre el estudio de la Toráh, única ocupación, según los ortodoxos, "decente" a la que se debía dedicar todo judío piadoso en Tierra Santa. La animadversión de la población judía antigua

extracción citadina y fuerte raigambre intelectual. Para muchos de ellos, el contacto con el suelo palestino era la primera experiencia agrícola de sus vidas. Aunado a la impericia de estos novatos, la falta misma de aperos de labranza suficientes y adecuados dificultaba aún más la labor colonizadora. Amén de las dificultades de capacitación técnica y de falta del equipo ad hoc para las faenas del campo, otro obstáculo se interpuso en el camino de estos primeros pioneros nacionalistas: la reticencia que mostraron los judíos ortodoxos de Palestina, en especial los de Jerusalén, hacia los nuevos colonos. El conflicto entre los antiguos habitantes hebreos de Palestina y los pioneros del Bilu se enfocó, primeramente, en que éstos -judíos ilustrados y secularizados- aparecían a ojos de los píos judíos palestinos como "anarquistas rusos" sin respeto alguno hacia la religión de sus ancestros. La animadversión de los ortodoxos jerosolomitano fue a tal punto fuerte contra de los biluim que llegaron a exclamar: "sería preferible que la tierra de nuestros padres volviera a ser campo de chacales y no una cueva de iniquidad" (62). Además de las discrepancias entre lo secular y lo ortodoxo, estaba también el asunto de la jalukáh, el medio de subsistencia económica de la población judeopalestina. Se temió que los nuevos colonos "chuparan" para sus fines agrícolas fondos del sistema de la jalukáh causando con ello el debilitamiento de este medio de manutención. La pugna entre el viejo asentamiento judío de Palestina y el nuevo que intentaba surgir se agudizó también por el "mal ejemplo" que estos nuevos arribistas ponían al preferir el trabajo físico sobre el estudio de la Toráh, única ocupación, según los ortodoxos, "decente" a la que se debía dedicar todo judío piadoso en Tierra Santa. La animadversión de la población judía antigua

contra la nueva provocó el desánimo de muchos colonos y su alejamiento del ideal de reconstrucción nacional en Palestina (63).

Una tercera dificultad tuvieron que arrostrar los pioneros del Bilu: la actitud de la Sublime Puerta. Entre los postulados del Bilu figuraba el de ganarse a los turcos para recibir de ellos el permiso legal para poder iniciar la labor colonizadora. Tal proyecto nunca pudo concretizarse, pues las autoridades otomanas, recelosas del peligro que significaba una inmigración de "rusos" -más que de judfos- , sus mortales enemigos, en el corazón mismo de su imperio, pusieron rápidamente coto a las intenciones de negociar cualquier compra de tierras o de dar permisos de asentamientos a estos colonizadores extranjeros. Para 1893 las autoridades turcas habían prohibido ya la emigración judía a Palestina después de un período de constante obstaculización a las actividades colonizadoras judías. La inmigración y la actividad pionera tuvo que continuarse de manera ilegal, sobornando a cuanto funcionario otomano fuese posible. El conflicto entre los pioneros del Bilu y las autoridades turcas inauguró lo que habría de ser la característica más descolante del sionismo Oriental: la colonización a como diera lugar, con o sin permiso otomano. Este empeño a ultranza de actividad colonizadora sería el más grande obstáculo al que Herzl y su sionismo político se enfrentarían más tarde.

A todos estos factores habría que añadir la proverbial pobreza de la región. Grandes desiertos al sur y enormes zonas pantanosas al norte, infestadas con toda suerte de enfermedades tropicales, hacían de la Tierra Santa, una tierra ingrata incapaz de mantener condecencia a sus hijos. Así, la labor de los pioneros del Bilu fue

una labor fincada en el suplicio, el hambre, la enfermedad y el hostigamiento. Las colonias erigidas estaban al borde del colapso. Algo había que hacer.

La única manera da salvar los jóvenes retoños de la primera labor colonizadora que el nacionalismo judío antidiaspórico, a través del movimiento Jibat Tsión, realizaba en Palestina, era pedir el auxilio de la filantropía judía. Para ese entonces, la actividad filantrópica israelita tenía dos nombres: Moses Montefiore (1784-1885) y el Barón Edmond James de Rothschild (1845-1934).

Montefiore había sido uno de los pilares económicos de la población judeopalestina antigua. Hasta había tratado en 1838 obtener un permiso de colonización de las autoridades turcas sin ningún resultado. Había intervenido exitosamente cuando el affaire Damasco en 1840 al lograr la liberación de los inculpaos y sus intervenciones en pro del mejoramiento de los judíos rusos y marroquíes eran de sobra conocidas (64). Montefiore gozaba de la veneración de millones de judíos, ¿quién mejor que él para encargarse de salvar de la ruina a las nuevas colonias nacionalistas judías en Palestina? Los que así lo pensaron recurrieron al filántropo italiano sin estar conscientes de una cuestión que a la postre resultó de importancia vital: Montefiore jamás había sido, ni era, un nacionalista. Sus actividades en pro de los judíos doquiera que fuese eran meramente filantrópicas. Es más, cuando se le consultó acerca de la precaria situación de los colonos del Bilu, el casi centenario anciano les aconsejó "asimilar el idioma árabe y el turco y vivir al igual que las comunidades judías en los países de la dispersión" (65), en otras palabras, ¡revivir la diáspora en Eretz Israel!. La

solución Montefiore no se concretó, además, porque el humanitario filántropo murió en 1885. A instancias e influencias de sus familiares, Montefiore no dejó ni un sólo centavo para los atribulados habitantes de un hambriento Eretz Israel (66).

La estafeta pasó, entonces, al Barón de Rothschild. Miembro de la más famosa y rica familia judía de Europa -y quizás del mundo-, el Barón era también conocido por sus actividades filantrópicas en pro de sus correligionarios. Rothschild aceptó hacerse cargo de las colonias judías de Palestina. Les inyectó una enorme ayuda económica -cerca de 70 millones de francos oro (67)- y logró sacarlas a flote. Sin embargo, el Barón tampoco simpatizaba con los ideales nacionalistas judíos de la época, por lo que su ayuda "desinteresada" iba a tener su precio, un precio que resultaría demasiado alto para los jovevéi Tsión pero que no tendrían otro camino que pagarlo.

Mientras el drama de los biluin se desarrollaba en las agrestes condiciones de vida de Palestina, el movimiento Jibat Tsión organizaba el 6 de noviembre de 1884 la primera conferencia de todas las sociedades nacional-colonizadoras judías a fin de organizarlas y de conformar, así, una plataforma única de acción. El lugar de reunión de la primera conferencia del nacionalismo judío antidiaspórico no fue en Rusia pues allí el movimiento Jibat Tsión estaba proscrito, sino en la industriosa ciudad de Kattowitz, en Silesia (entonces parte de Prusia hasta 1921 en que pasó a ser parte de Polonia). La Conferencia de Kattowitz, auspiciada por Pinsker y Lilienblum entre otros, es de una importancia mayúscula en la historia del sionismo, pues ella marca en definitiva el nacimiento for-

mal del sionismo oriental. Representantes del movimiento Jibat Tsión de Rusia, Francia, Rumania, Inglaterra y Alemania, se reunieron con el propósito de organizar y unificar las miras e intereses de todas las sociedades colonizadoras judías. León Pinsker, elcto como presidente de la Conferencia, tuvo a bien inaugurarla con un discurso de apertura. Si los delegados esperaban escuchar al Pinsker revolucionario de Autoemancipación se llevaron un chasco. Por increíble que parezca, el más importante ideólogo del nacionalismo judío antidiaspórico oriental no mencionó en su alocución nada acerca de una vida nacional en Palestina, ni se refirió a ningún renacimiento patrio del pueblo judío, ni siquiera insinuó las palabras "independencia" o, cuando menos, "autonomía". Su discurso se basó estrictamente en la actividad colonizadora judía y en la importancia de tornar al trabajo agrícola para deshacer los cientos de años de labor improductiva que, a través del comercio, los judíos habían sostenido. Este reculamiento de Pinsker de las aspiraciones nacionalistas judías se debió, según se ha afirmado, al interés del doctor de ganarse a la opinión pública judía de Europa occidental, reacia en su mayoría a las aspiraciones nacionalistas judías (68). Sin embargo, también es posible que Pinsker se haya ya percatado de las inmensas dificultades que la empresa colonialista judía estaba padeciendo en Palestina y una declaración de corte nacionalista hubiese predispuesto aún más a las autoridades turcas contra los pioneros del Bilu. Como quiera que fuese, esta omisión en el discurso de Pinsker revistió de una gran importancia, pues a partir de entonces, el sionismo oriental se abocarfa principalmente a la labor colonizadora, independientemente de la anuencia

política de las autoridades turcas a tal actividad. Es por ello que el sionismo oriental es mejor conocido en la historiografía judía como "sionismo práctico" esto es, colonizador eminentemente.

Fuera de bautizar con un pomposo nombre al movimiento colonizador judío -Mazkéret Moshé be Eretz ha-Kódesh (Recuerdo de Moisés -referido a Montefiore que aún no moría y todavía se esperaba ganarlo a la causa nacionalista- en Tierra Santa) la Conferencia de Kattowitz, ideológica y materialmente fue un fracaso, pues ni impulsó el ideal nacionalista ni, tampoco, pudo formar una organización lo suficientemente fuerte como para solventar económicamente las colonias judías de Palestina, ya en poder del barón de Rothschild. La Conferencia creó un comité de acción y organización de las actividades colonizadoras judías a cuya cabeza se puso a Pinsker. La sede de este comité fue la ciudad rusa de Odesa. Una filial fue establecida en Jaffa, Palestina.

La segunda conferencia del Jibat Tsión fue aún más desastrosa que la de Kattowitz. Se efectuó en 1887 en Drushkininki y en ella se suscitaron profundas diferencias y escisiones internas. Samuel Mohilewer (1824-1898), rabino ortodoxo que se había unido al Jibat Tsión, intentó "rabinizar" al movimiento sometiéndolo a la dirección de los religiosos. La oposición de los laicos no se hizo esperar. El impasse terminó con la elección de nuevo de Pinsker -que había amenazado con renunciar a la dirección- como cabeza de la organización y de tres rabinos en el consejo. Además de esto, se cambió el nombre de la organización, se desechó aquél que recordaba a Montefiore -que ya había muerto- y se rebautizó al movimiento como popularmente se le conocía, jovevéi Tsión. Este fue el nombre

del movimiento nacionalista judío antidiaspórico antes de llamarse sionismo. Quizás el logro más importante de esta segunda conferencia, fue el de haber logrado en 1890 el reconocimiento legal de las autoridades rusas del movimiento colonizador judío. Bajo el nombre de "Sociedad para el Apoyo de los Agricultores y Artesanos Judíos en Siria y Palestina" (como la sede seguía estando en Odesa, esta sociedad también fue conocida con el nombre de "Comité de Odesa"), fue legalizada la estructura de los jovevéi Tsión. El objetivo del Comité de Odesa era auxiliar a los colonos judíos de Palestina "a ganarse la vida a través del trabajo productivo, especialmente agrícola" (69). De nueva cuenta, las aspiraciones nacionalistas brillaron por su ausencia.

Tres grandes golpes provocaron la extinción casi del movimiento nacionalista judío de los jovevéi Tsión. A pesar del reconocimiento legal que las autoridades zaristas habían hecho del movimiento colonizador judío, elló no mermó en nada la política oficial antisemita. Para 1891, los judíos de Moscú fueron expulsados. Ello produjo en un principio un auge en la labor colonizadora judía en Palestina, pero la prohibición turca de 1893 a la inmigración judía acabó por llevar a la quiebra al comité de Jaffa pues se había endeudado en la adquisición de tierras, misma que tuvo que ser cancelada ante la negativa turca de permitir la entrada de más colonos judíos. Las contribuciones que las sociedades colonizadoras habían hecho se perdieron irremediabilmente (70).

A la expulsión y a la prohibición, se aunó el tercer factor: la política administrativa del Barón de Rothschild en las colonias judías de Palestina. Si bien el filántropo francés había rescatado de la inopia a los colonos judeopalestinos, también lo es el hecho

de que su actitud ante la empresa colonialista del nacionalismo judío distó mucho de ser positiva. Rothschild no fue un nacionalista convencido sino hasta 1917, a raíz de la Declaración Balfour. Para los años 80 y 90 del siglo pasado, su obra filantrópica se basaba, como la de Montefiore, en eso precisamente, en la filantropía y no en el nacionalismo. A fin de sacar adelante a las colonias judías, Rothschild echó mano de una administración férrea y cuasidespótica. Era su personal administrativo el verdadero dirigente de las colonias y no los colonos. A ojos de estos administradores, las aspiraciones nacionalistas de los colonos significaban nada, y éstos, más que pioneros, eran tratados como simples peones a sueldo. Se creó así un círculo vicioso: las colonias no podían prosperar sin la asistencia financiera del barón de Rothschild -pues el movimiento de los jovevéi Tsión nunca estuvo lo suficientemente fuerte como para echarse a cuestras una empresa de tal envergadura; Rothschild, a su vez, no creía en las aspiraciones nacionalistas de los colonos. En el conflicto entre la ideología y la subsistencia ganó, ciertamente, la última. El precio que los nacionalistas judíos de Palestina tuvieron que pagar por la manutención de sus colonias fue el pasar de depender de una ideología patria a depender de la "mano que da de comer". De pioneros de un entusiasta movimiento nacional, los colonos pasaron a ser simples peones bajo la férula burocrática de la administración Rothschild. El empuje pionero de reconstrucción nacional se fue diluyendo dando paso a un sionismo filantrópico. Para mediados de los 90 del siglo XIX, el ímpetu nacionalista de los Smolenskin, los Lilienblum, los Pinsker y los jovevéi Tsión, estaba de capa caída y en franco deterioro. Hacía falta, ciertamente,

un hálito fresco que viniera a renovar el impulso nacionalista del sionismo práctico-colonizador. Tal empuje vendría a darlo el padre del sionismo espiritual o cultural: Ajađ Ha-Am.

XI. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico:
el Sionismo Oriental-Espiritual.

El sionismo práctico-colonizador no sólo había arrostrado grandes problemas materiales, organizativos y tácticos sino que había caído en una trampa existencial: el creer que la pura acción de la colonización podía salvar a los judíos de su precaria situación en el exilio. El sionismo práctico se había olvidado del elemento que, a su vez, habíale dado vida: la ideología nacionalista. El sionismo colonizador se había afanado en preservar la integridad material del judío, pero había abandonado la necesidad de alimentar también la integridad histórica del Judaísmo. Tales eran algunas de las críticas que un joven maskil ruso profirió contra la esquematización y la abdicación ideológica del sionismo práctico o colonizador. Este joven era Asher Hirsch Guinzberg (1856-1927), mejor conocido por su seudónimo, Ajad Ha-Am (uno del pueblo).

Ajad Ha-Am estaría destinado a ser otro de los grandes ideólogos del sionismo (injustamente opacado por las sombras de Pinsker y Herzl) y el padre de un renacido nacionalismo ideológico. En 1899 publicaba un flamígero artículo, Lo ze ha-Derej (Este no es el camino) donde criticaba, o más bien despedazaba, las intentonas y tendencias colonialistas de los jovevéi Tsión por estar éstas dirigidas "sin sistema, orden ni concierto" (1).

El principal error de los jovevéi Tsión había sido, continuaba diciendo Ajad Ha-Am, el haber llegado a una individualización del problema judío al preocuparse exclusivamente por las personas y ya no por el colectivo. La colonización en Palestina había tergiversa-

do el sentido nacional del pueblo judío, pues se preocupaba por ver a cuántos judíos podía introducir en Palestina sin preocuparse antes por la calidad moral, educativa y nacionalista de ese individuo. Si los judíos colonos carecían de una ideología bien definida que los moviera a actuar, si sólo se guiaban por la necesidad de paliar una urgencia material, si las premisas de la colonización se habían desvirtuado a un mero refugio auspiciado por la filantropía no nacionalista de gentes como Rothschild, entonces, valdría igual que fuesen judíos o gentiles quienes iniciaran el retorno a Sión. Una empresa de tal envergadura no podía estar sustentada por la necesidad de los judíos, como personas, sino de los judíos como nación. Esto es, Ajad Ha-Am se apoyaba en la tradicional concepción judía del lugar del hombre en la sociedad: lo singular-colectivo. El Judaísmo es una colectividad histórica donde sus miembros son definidos merced a su papel y participación por y para el cuerpo comunal. De aquí que constituía un error el considerar que el individuo fuese igual al conjunto al que pertenece, lo mismo que asegurar que la colonización de individuos judíos pudiera traer solución alguna al Judaísmo:

Hay un error fundamental que consiste en confundir el amor por el pueblo de Israel con el amor por los hijos de Israel; las necesidades colectivas que son realmente necesidades comunes del pueblo entero, con las necesidades generales designadas con ese nombre, por serlo de numerosas personas tomadas cada una por separado (2).

Esta es la base primordial para entender el nacionalismo de Ajad Ha-Am y su posterior sionismo espiritual. No es lo mismo hablar de los judíos que hablar de Judaísmo. Emulando quizás a Hess, Ajad Ha-Am concibió al nacionalismo judío no como resultado de fuerzas hostiles como el antisemitismo, sino como un proceso de devenir

histórico. No eran los judíos los que necesitaban nacionalizarse, sino el Judaísmo; no eran los judíos los que se enfrentaban a los nuevos retos de la modernidad, sino el Judaísmo; no eran los judíos los que debían resolver su situación peculiar, sino era el Judaísmo el que debía resolver su situación nacional. Sólo salvando el "alma" (la identidad nacional del Judaísmo) se podía, entonces, salvar al "cuerpo" (los judíos como individuos).

Esta redefinición de la naturaleza nacionalista del judaísmo, esta insistencia en que la esencia del Judaísmo era, antes y por encima de todo, nacional, y que para continuar existiendo como un ente histórico debía seguir siendo tal, si bien no era novedosa, sí constituyó un hálito fresco que vino a reanimar la ideología nacionalista de los jovevéi Tsión.

Ajad Ha-Am partía de tres premisas en la construcción de su ideología nacionalista: el carácter indeleble del ser judío, el instinto de sobrevivencia del pueblo judío a través de la historia y el genio nacional hebreo. Emulando más a las ciencias naturales que a las históricas, Ajad Ha-Am sostenía que a la esencia de lo judío no había que "buscarla" en un pasado histórico (a imitación del pangermanismo romántico que había buscado en un glorioso pretérito la esencia de lo alemán). Para este nacionalista judío no había la necesidad de ello, pues la esencia del ser judío estaba ya dada "por naturaleza", estaba dada de por sí. Y así lo argumentaba: "cuando los judíos de Alemania, Francia y Bretaña preguntaban '¿por qué debo permanecer judío?', esa pregunta -les respondía Ajad Ha-Am- no era legítima [pues] así como un hombre no pregunta por qué debe ser un individuo particular, así el judío no puede preguntar por qué debe permanecer

judío; esto era un hecho dado que no puede ser cambiado por voluntad" (3).

Esta afirmación de Ajad Ha-Am es muy interesante pues, al parecer, estaba combinando, al menos así lo vemos, dos concepciones acerca de la esencia judía: la tradicional judía y la racial moderna. Para la tradición judía hay una consigna que define a la perfección el status y la identidad ontológica de sus miembros: Israel, af-al-pi she jatán, Israel hu (Israel, a pesar de que haya pecado, sigue siendo Israel). Ello se interpreta como: no importa el mal que puede hacer un judío, a sí mismo, a su prójimo o a su pueblo, su condición de judío no se la quita nadie (4). De acuerdo a las posturas raciales decimonónicas que veían a los caracteres que definían o distinguían a las distintas razas del mundo como genéticamente inalterables, la condición del judío, por más esfuerzos de hacer lo contrario, permanecía inmutable (de la misma manera que inmutables permanecían las características de lo germano). Si bien el principio es compartido por ambas visiones, el significado del mismo era esencialmente distinto. Para Ajad Ha-Am, como para Hess en su tiempo, el que la esencia del ser judío fuese inmarcesible no era un agravio, sino un timbre de prístino orgullo. Lo que para el antisemitismo fuera un estigma indeleble, se convierte en el nacionalismo de Asher Guinzberg en un toque de gloria.

Las teorías científicas, como la biología y la psicología, del positivismo progresista del siglo XIX afectaron profundamente a Ajad Ha-Am y, por ende, a su ideología patria. En otro de sus artículos, Jeshbón ha-Néfesh (Examen de conciencia), se oyen los ecos de Charles Darwin y Herbert Spencer cuando Ajad Ha-Am desarrolla

una peculiar teoría nacional basada en un lenguaje orgánico de "sobrevivencia" y "adaptación". Haciendo un ingenioso juego dialéctico entre las necesidades orgánicas del individuo y las necesidades sociales del cuerpo colectivo, el padre del sionismo espiritual afirma que: "...los actos individuales obedecen a la 'voluntad de vivir'. Este es un impulso elemental que no necesita justificación; es un hecho dado. La nación también actúa a través de su propio 'deseo de vivir'. Sin embargo, esto significa que cada individuo aspira a existir con su nación y a mantener su existencia; en este sentido el 'deseo nacional de vivir' es una consecuencia del 'deseo individual de vivir' " (5). Dicho en otras palabras: "...bajo condiciones naturales, el individuo considera que la sobrevivencia de la nación tiene precedente sobre su propia sobrevivencia, porque la nación en su base biológica y deseo continúa existiendo inclusive después que el individuo ha muerto. De aquí, que la naturaleza del individuo se considere a sí misma como una célula efímera en un organismo que ha existido antes que ella y continuará existiendo después que ella se haya ido. En su deseo de sobrevivir la naturaleza del individuo quiere perpetuarse en su pueblo, y a través del mismo impulso estará preparada, en tiempo de necesidad, a sacrificar su sobrevivencia personal por aquella de la nación" (6).

Una exposición del nacionalismo y su significado como la que Ajad Ha-Am había desarrollado, no se había dado con tal fuerza desde los tiempos de Moses Hess. Quizás como nadie antes que él, Ajad Ha-Am había percibido sorprendentemente la fuerza y la esencia de un nacionalismo elevado de pensamiento a doctrina, pues ciertamente, el nacionalismo como tal, "...no es la conciencia de la realidad

del carácter nacional, ni un orgullo de pertenencia. Es la creencia en la misión exclusiva de una nación por ser intrínsecamente superior a las metas o atributos de todo lo que se halle fuera de ella..." (7). El ensalzar una especie de "razón de Estado biológica" por encima de cualquier consideración o interés personal, el entronizar las necesidades vitales nacionales aún a costa del sacrificio de algunos de sus integrantes y el concebir al cuerpo patrio como el único capaz de sobrevivir a la historia a pesar de la muerte paulatina de sus individuos, será la base para entender el por qué de la obsesión de Ajad Ha-Am por el Judaísmo (el alma nacional imperecedera) más que por sus sujetos judíos (el cuerpo nacional perecedero).

En este aspecto, la doctrina nacionalista de Ajad Ha-Am era fiel reflejo de las doctrinas nacionalistas gentiles en boga. De igual manera que Hess, Pinsker o Ben-Yehuda, era el nacionalismo europeo el factor más influyente en la formación del nacionalismo judío. Ningún antecesor de Ajad Ha-Am había acentuado tan claramente dicha influencia como éste. Si ideólogos como Alkalai, Kalischer, Smolenskin o Lilienblum, influenciados ellos también por el despertar nacional europeo, habíanse alimentado también de la tradición mesiánica judía, secularizada ya, en Ajad Ha-Am dicha influencia, si la hay, está muy velada. De nuevo tenemos el paradójico asunto de la "cristianización" del Judaísmo. Ajad Ha-Am se expresa en un lenguaje nacionalista gentil para rescatar una conciencia nacional judía.

Esta doctrina ajad ha-amista de la supremacía de la nación le permitió a este ideólogo invertir la famosa ecuación ilustrada

referente a la situación que los judíos debían tener en la modernidad: "A los judíos en calidad de nación, nada; en calidad de individuos, todo" (8). Para el sionista debía afirmarse: "A los judíos en calidad de individuos, nada; en calidad de nación, todo" (9).

Asher Guinzberg, partiendo de este nacionalismo "biológico" de sobrevivencia, desarrollará el aspecto que, a su juicio, ha fungido como medio de preservación nacional del pueblo judío: su "genio" histórico. Para explicarlo, Ajad Ha-Am parte de la premisa de que si bien todas las naciones se mantienen merced a su deseo de sobrevivencia, no todos los deseos se originan ni fortalecen de la misma manera. El filósofo del nacionalismo espiritual, reconocía dos tipos diferentes de "sobrevivencia nacional": aquél mediante el poder y aquél mediante la moral; uno basado en la "Espada", el otro en el "Libro"; ése, el de la vida material y éste, el de la vida espiritual. El nacionalismo gentil era del orden político pues "...está enraizado en el poder", en cambio, "...el secreto de la tenacidad de nuestro pueblo -argüía Ajad Ha-Am- es que en un muy temprano período, los Profetas le enseñaron a respetar sólo el poder del espíritu y no a adorar el poder material" (10).

Si bien el argumento es pueril e insatisfactorio para nuestros días, no hay duda de que para la época de Ajad Ha-Am las teorías racistas que dividían al mundo en arios y semitas no se tomaron tan a la ligera. Hess mismo había creído en ellas, otro tanto pasó con Ajad Ha-Am, sólo que en su caso, eran los semitas, los judíos los encauzadores de los bienes espirituales y, en ellos, radicaba precisamente su "genio" histórico que le había permitido al Juda-

ismo sobrevivir. Este genio nacional no se nutría tanto de la conservación de su historia, la pureza de su lengua, la belleza de su literatura, lo pintoresco de su folklore, etc., sino, más bien, "en la perpetuación energética de las grandes ideas universales que no ha producido en semejante pureza y fuerza categórica ninguna otra nación; en particular la inclinación fundamental... de realizar en la vida el ideal de la perfección ética y de la justicia" (11). El genio nacional que según Ajad Ha-Am caracterizaba a la nación judía era la filosofía social del profetismo hebreo -que tanto había influido también en Hess-, y no el rabinismo ortodoxo judío con el que no estaba en muy buenos términos. Así que cuando Ajad Ha-Am se refería a un renacimiento de la conciencia nacional, no se refería ciertamente a un renacimiento de la religión -la cual no era más que una expresión más del espíritu nacional-, sino a un renacimiento de este "genio" nacional basado tanto en la esencia natural del ser judío, en la preeminencia del cuerpo nacional y en su indoblegable voluntad de sobrevivir.

Tal necesidad del renacer nacional había surgido con la modernidad y la caída de las murallas físicas y mentales del ghetto, que habían "despojado" al Judaísmo de su capacidad de sobrevivir como nación pues de acuerdo a las nuevas directrices ilustradas tal condición era incompatible con el universalismo al que se aspiraba. Los procesos de emancipación lo que en realidad habían logrado era haber alejado a los judíos del Judaísmo debilitando con ello la identidad nacional judía. A diferencia de los anteriores ideólogos del nacionalismo antidiáspórico judío, el valor del exilio judío en Ajad Ha-Am no es enteramente negativo, pues no condena en absoluto su existencia. Si bien comprende que eran las condiciones

de la diáspora, en especial en la vida moderna, las que habían debilitado el espíritu nacional del Judaísmo, no cerró los ojos a la realidad del exilio, antes bien, "...consideró necesario aceptar su permanencia y contribuir a su desarrollo" (12). Ajad Ha-Am fue el más prototípico nacionalista judío que heredó los postulados de la Haskalá: "ser judío en casa, y hombre en la plaza", saber compartir tanto el saber gentil como el judío y de aquí que no condene a la diáspora tan terriblemente como, por ejemplo, lo hiciera Pinsker donde la ruptura entre el mundo gentil y el judío era total, irremediable e irreversible. A Ajad Ha-Am aún le preocupa el principal dilema existencial de la emancipación a lo judío: cómo continuar siendo un judío pleno en un mundo moderno pleno:

Es cierto que nuestros antepasados vivieron su vida nacional en tierra ajena. Pero lograron esta existencia nacional extraterritorial solamente merced al retraimiento y al aislamiento total de la vida del resto de la humanidad; mientras que nosotros, hoy en día, no podemos ya vivir una vida tal de segregación, alejados de la cultura universal... ¿Cómo conciliar entonces estas dos contradicciones: por una parte, la participación plena en la vida cultural, que reviste en cada país la forma nacional del pueblo dominante, y, por otra, el desarrollo pleno de una vida nacional específicamente judía, suspendida siempre en el aire sin nada firme en qué apoyarse? (13).

A diferencia de los maskilim, que veían la solución a tal dilema en la Emancipación a lo judío, Ajad Ha-Am, si bien acepta la secularización de los valores que el mundo gentil había introducido, no cree, al igual que todos los ideólogos del nacionalismo judío antidiaspórico, que la gentilidad esté dispuesta a emancipar socialmente al judío sin cobrarle un alto precio. Es decir, Ajad Ha-Am no reniega de la secularización de la vida que la Ilustración produjo, no recela del conocimiento profano gentil -incluso lo absor-

be-, ni, tampoco, se escandaliza ante la influencia de la modernidad en los cánones de vida judíos, El mismo era un ejemplo vivo del judío modernizado: de vasta cultura gentil, políglota, agnóstico en cuanto a creencias religiosas se refiere. Lo que a él le horroriza -igual que a Dubnow- es que por ir en pos de tal cultura seglar, los judíos sacrifiquen su identidad nacional. Qué bueno que uno tenga contactos con la cultura gentil, lo que no se vale, en opinión de Ajad Ha-Am, es sacrificar al mundo del Libro por el de la Espada. Así pues, no es por tanto el conocimiento secular en sí lo que este nacionalista les critica a los judíos occidentales, sino que en aras de tal conocimiento estén dispuestos a inmolarse la otra parte de su ser: la judía. No les perdona que estén prestos a erradicar su "judeidad" para adoptar la "gentilidad". No les perdona su ceguera de no darse cuenta de que la solución al dilema judío en la modernidad no puede hallarse en un ámbito que pugna por borrar tal conciencia. Ajad Ha-Am está dispuesto a aceptar la modernización del judío, más no la perdición, por ella, del Judaísmo. Este era el gran peligro que la Emancipación a lo Gentil significaba a la sobrevivencia histórica del Judaísmo. La cuestión iba más allá de un simple cambio de valores, se trataba aquí de un auténtico cambio de ontologías: dejar de ser judío para ser emancipado. Eso no podía ser.

En un ensayo cuyo título refleja ya la postura de Asher Guinzberg con respecto a los judíos asimilantes, "Esclavitud en la libertad", éste expresaba con un sarcasmo que rayaba en el desprecio, su filosofía "antidiaspórica":

Intento... darles descanso a mis ojos hastiados del panorama de ignorancia, de degradación, de indecible pobreza que me confronta aquí en Rusia, y encontrar reposo mirando más allá, a través de las fronteras, donde hay profesores judíos, miembros judíos de las Academias, oficiales judíos en el ejército, funcionarios públicos judíos; pero cuando veo allá, detrás de toda la gloria y la grandeza de todo esto, una doble esclavitud espiritual -esclavitud moral y esclavitud intelectual- y me pregunto a mí mismo: ¿Acaso les envidio a estos mis correligionarios judíos su emancipación? Me respondo, con toda la verdad y la sinceridad: ¡No!, ¡mil veces no! ¡Los privilegios no valen más que el precio! Puede que no esté yo emancipado; pero al menos no he vendido mi alma por la emancipación. Por lo menos puedo proclamar desde lo alto que más congéneres me son queridos doquiera que se encuentren, sin estar forzado a encontrar excusas fingidas e insatisfactorias. Por lo menos puedo recordar a Jerusalén en ocasiones que no sean las del "servicio divino": puedo lamentarme de su pérdida tanto en público como en privado, sin ser cuestionado qué significa Sión para mí o que significa yo para Sión. Por lo menos no tengo la necesidad de exaltar a mi pueblo a alturas celestiales, proclamar su superioridad sobre todas las demás naciones, a fin de encontrar una justificación a su existencia. Por lo menos se "por qué permanezco judío" -o, mejor dicho, no encuentro el significado a tal cuestionamiento, así como tampoco lo encontraría si me preguntaran por qué continúo siendo el hijo de mi padre. Por lo menos puedo decir lo que pienso en lo que concierne a las creencias y opiniones que he heredado de mis ancestros, sin ningún temor de romper el lazo que me une con mi pueblo. Inclusive puedo adoptar aquella "herencia científica que el nombre de Darwin porta", sin ningún peligro para mi Judaísmo. En una palabra, soy de mí mismo, y mis opiniones y sentimientos son de mi propiedad. No tengo ninguna razón para esconderlos o negarlos pues me estaría engañando a mí mismo y a los otros. Y esta libertad espiritual -¡quién pudiera burlarse de ella!- no la cambiaría o la trocaría por toda la emancipación del mundo (14).

Si el Occidente decepcionaba profundamente a Ajad Ha-Am, el Oriente le angustiaba, aún más, lo atormentaba. Los tradicionales lazos comunitarios del Judaísmo eurooriental se habían roto por un constante proceso de anquilosamiento y rigidización que la religión tradicionalista había sufrido al paso del tiempo. Su autoridad, mermada por las rupturas internas y externas que el Judaísmo

había sufrido a causa de su entrada a la modernidad (15), había perdido ya su poder cohesivo. Si la religión habíase debilitado como el único vehículo de integración judía para todos los judíos, y éstos, fuera de la vida de ghetto, se encontraban a la "intemperie" ante un mundo hostil que ora intentaba rusificarlos, ora expoliarlos, había que encontrar, pues, un nuevo medio que volviese a fungir como el catalizador de las identidades de cada judío para , de nuevo, fortalecer la identidad del Judaísmo.

Fuera en Occidente o en Oriente, los judíos europeos tenían que dejar de ser "individuos" para volver a ser un "colectivo" si se quería que el Judaísmo subsistiera en aguas tan turbulentas. La solución, para Ajad Ha-Am era nacional, pero no un nacionalismo geográfico como el que pretendían los jovevéi Tsión, porque tal camino sólo pretendía resolver el problema de los judíos más no resolvía el dilema del Judaísmo y su pérdida de "vitalidad histórica". De aquí que los esfuerzos del sionismo práctico-colonizador en Palestina carecieran de sentido mientras éstos no estuvieran fuertemente respaldados por un ardor nacionalista, por un espíritu patrio, por un fraternal sentimiento de identidad nacional común. La colonización por la colonización, la colonización como refugio de la opresión antisemita y, aún peor, la colonización como obra filantrópica -categoría a la que había degenerado el original impulso nacionalista de los "Amantes de Sión"- era inservible, fútil y vacía. Lo que había que hacer, antes de dar paso alguno, era "reeducar" al judío de manera que éste volviera a estar orgulloso de serlo, de manera que se sintiera parte otra vez de un "organismo" nacional viviente, de manera que pudiera recuperar de nuevo

su identidad como individuo y como colectivo. Antes de cualquier colonización geográfica, se tenía que emprender la "colonización" espiritual del judío. Sólo así el Judaísmo podría ser fortalecido y podría, una vez más, sobrevivir a los avatares de la historia. El "renacimiento nacional" más que dedicarse a edificar colonias en Palestina, significaba "...la creación de una nueva cultura y normatividad judía, moderna, secular, de un nuevo Judaísmo" (16). No se trataba de amoldar al judío a la modernidad, sino revivificar al Judaísmo en ella.

No todas las propuestas de Ajad Ha-Am eran producto nada más de su intelecto. La reticencia de ver en la colonización judía de Palestina la panacea del Judaísmo brotaba también de las condiciones muy concretas que este filósofo vió en Palestina. Como resultado del primer viaje a Tierra Santa de Ajad Ha-Am, éste escribió el artículo "Emet me-Eretz Israel" (La verdad desde la Tierra de Israel) (1891). En él, criticó las terribles condiciones materiales tanto de los colonos como de la tierra en sí. Pero lo que más llama la atención en dicho artículo es la atención que Ajad Ha-Am pone a una cuestión casi ignorada por los ideólogos sionistas: Palestina no es una tierra inhabitada:

En el exterior tendemos a creer que Palestina está hoy en día completamente vacía, que es un desierto sin cultivar, y que cualquiera puede venir y comprar tanta tierra como desea. Pero en realidad no es ése el caso. Es difícil encontrar en alguna parte del país tierra árabe cultivada, exceptuando las dunas de arena y las montañas pedregosas, en las que solamente pueden plantarse árboles, y ello únicamente después de una gran inversión en capital y trabajo para el desmonte y preparación (17).

Con excepción de Hess, Ajad Ha-Am fue el único que puso el dedo en lo que decenios más tarde sería una llaga espantosa en el

sueño sionista. No sólo se percató de la presencia de la población árabe en Palestina, no sólo denunció los malos tratos que algunos colonos judíos infligían a los nativos palestinos (18), sino que además se percató con una intuición sorprendentemente profética del agudo conflicto que podría suscitarse entre los dos pueblos semitas por la posesión de este pedazo del Medio Oriente. Cual moderno Isafas, auguraba:

En el exterior tendemos a creer que todos los árabes son bárbaros del desierto, un pueblo asnal que no ve ni entiende lo que ocurre a su alrededor. Este es un craso error. Los árabes, como todos los semitas, poseen una mente aguda y astuta... Los árabes, y especialmente los habitantes de las ciudades, entienden muy bien lo que queremos y hacemos en el país. Pero se conducen como si no se hubieran enterado porque hasta el momento no ven en nuestras actividades ningún peligro ni para ellos ni para su futuro, y por esa razón tratan de beneficiarse de estos nuevos visitantes...

Pero llegará el día en que la vida de nuestro pueblo en la Tierra de Israel crecerá hasta el punto de desplazar -en mayor o menor medida- a la población local, pero ésta entonces no cederá su lugar fácilmente (19).

Otra consideración de real politik que llevaba a Ajad Ha-Am a recelar de la actividad colonizadora de los lovevéi Tsión era la actitud de muchos colonos judíos que creyendo que mediante sobornos a gran número de autoridades turcas con el fin de infiltrarse a Palestina o de comprar tierras ahí, resolverían los obstáculos que la Sublime Puerta había empezado ya a poner a la colonización sionista. Tal actitud era infantil pues "...deberíamos saber -advierte Ajad Ha-Am- que los dignatarios del Estado son al mismo tiempo grandes patriotas que creen en su religión y en su gobierno, y en las cuestiones tocantes a estos temas cumplirán honestamente con su deber, sin que ningún soborno los haga flaquear" (20).

Más tarde, el propio Herzl comprendería lo acertado de esta

afirmación pues a pesar de sus titánicos esfuerzos por convencer a los turcos de la conveniencia de una patria judía en Palestina, éstos jamás le tomaron en serio (de hecho, los sionistas sólo lograrían el permiso legal de colonización de Palestina con el advenimiento de la hegemonía inglesa en la zona).

Así pues, tanto las consideraciones filosófico-nacionalistas como los análisis de la realidad concreta de Palestina, hicieron a Ajad Ha-Am descartar la colonización como la única manera de salvaguardar a los judíos. Las dificultades mismas inherentes a una empresa de tal envergadura, solidificaron su convicción de que la renovación del espíritu nacional judío sólo podía tener éxito a través de un nacionalismo de tipo cultural (espiritual). La verdadera colonización de Eretz Israel no debía basarse en el aspecto material, muchísimo menos en el político (quizás Ajad Ha-Am temiera que a través de una vida politizada, basada en el poder, la nación del Libro pudiese asemejarse a la nación de la Espada), sino en el aspecto pedagógico. Palestina debía fungir no como el centro de reunión de los judíos, sino como el centro desde donde se irradiara la nueva conciencia del Judaísmo. Palestina debía ser la sede de un nacionalismo espiritual cuyo objetivo primordial fuese el de ser el gran foco de identidad común de todos los judíos hacia un Judaísmo renovado. El nacionalismo espiritual debía ser el sustituto de esa religión añejada e incapaz ya de integrar la conciencia de ser judío. El nacionalismo espiritual se erigía así como el nuevo credo del judío, como el centro revitalizador de las fuerzas históricas, culturales y educativas del Judaísmo en la modernidad:

¿Cómo realizar el ideal de jibat Tsión? Tomando el camino del espíritu, o sea el de la acción cultural, literaria y educacional que despierte en las masas judías esta aspiración a la unidad de su nación y al renacimiento de ésta, la afirme vigorosamente y la arraigue tan profundamente que llegue a ser parte orgánica del alma judía, **fuerza viva, soberana de sí misma**. Sólo entonces, cuando una conciencia nacional honda y firme, capaz de impulsar hacia los mayores sacrificios, sea el patrimonio general de las amplias masas judías... ..cuando en ellas sean extirpados no sólo los vicios específicamente judíos, sino también los defectos humanos, con los cuales la vida por demás prolongada en las condiciones del galut [la diáspora] les ha obsequiado, y el judío, elevado en su dignidad humana, sepa enlazar su existencia con la vida universal sin sacrificar su fisonomía hebrea propia en expiración por su libertad, sólo entonces habrá llegado la hora de emprender en gran escala la realización de la tarea suprema que aún le espera a la grey de Israel, y que es la reconstrucción de su patria histórica como centro espiritual, como lazo de unión para los distintos grupos hebreos dispersos por el mundo.

Y en esta grandiosa tarea deberá tenerse siempre presente que se trata de una respuesta al problema de cómo asegurar la existencia del pueblo israelita y su desenvolvimiento como nacionalidad que reconoce su contenido histórico propio, cuida el viejo tesoro de sus creaciones espirituales y produce valores culturales nuevos, y no precisamente del problema de los judíos que necesitan y buscan un refugio seguro contra el antisemitismo y sus consecuencias. Por lo tanto, en la obra nacional de la reconstrucción patria deberá darse predominio pleno a los objetivos y fuerzas espirituales sobre los materiales, a la calidad sobre la cantidad, y ha de preferirse la acción lenta y serena, pero segura, a la obra precipitada y desordenada que puede dar la ilusión de una realización inmediata... (21).

Otro aspecto sumamente singular en el nacionalismo de Ajad Ha-Am es que su solución debía servir para todo los judíos en general, inmigraran a Palestina o no. El sionismo práctico-colonizador se había concentrado principalmente en el problema de los judíos orientales. Aún más, ideólogos como Hess y Pinsker, entre otros, no habían visto al nacionalismo judío como una solución idónea para todos los judíos, orientales y occidentales, sino que la erección de la nueva vida judía independiente serviría, antes que nada, para

paliar la condición cada vez más pauperizada de los judíos del imperio zarista. Si bien los judíos de Occidente podían ayudar en dicha erección, no necesariamente tenían ellos -mucho más adaptados al medio gentil- que emprender el éxodo hacia la nueva patria (22). Al contrario de esto, la solución ajad haamista del dilema del Judaísmo en la modernidad era una solución global, que enmarcaría tanto a los emancipados de Occidente como a los oprimidos de Oriente. Era una solución global porque siendo el centro de la vida nacional espiritual-cultural y no geográfico-político, se podía desde Palestina educar, mediante el ejemplo, a todos los judíos de la diáspora sin necesidad de que éstos fuesen forzosamente a habitar la Tierra Prometida. El nacionalismo de Ajad Ha-Am por estar basado en la solidificación de las condiciones ontológicas del Judaísmo y no en las condiciones materiales de los judíos, era una respuesta para y hacia toda la grey de la Casa de Israel. Por ello Asher Guinzberg acentúa en su "El Estado Judío y el Problema Judío" (1897):

Si se volviera a establecer un estado judío (en Palestina), un estado organizado según el mismo patrón de otros estados, entonces él (el judío occidental) podrá vivir una vida plena dentro de su propia sociedad, y encontrará en su hogar todo lo que actualmente ve fuera de él, bamboleando frente a sus ojos pero fuera de su alcance. Por supuesto que no todos los judíos serán capaces de levantar alas e ir a su estado, pero la sola existencia de éste elevará el prestigio de aquellos que continúan en el exilio, y a sus conciudadanos ya no los despreciarán ni los mantendrán apartados como si fueran esclavos indignos, dependientes enteramente de la hospitalidad ajena. Mientras (el judío occidental) contempla esta visión fascinante, siente repentinamente en lo íntimo de su ser que aún ahora, antes de la creación del estado judío, su sola idea lo alivia casi completamente. Tiene una oportunidad para el trabajo organizado, para el estímulo político; encuentra un terreno de actividades a su medida sin necesidad de convertirse en sirviente de los gentiles; y siente que gracias a este ideal se eleva espiritualmente una vez más, que ha adquirido la dignidad humana sin de-

masiadas complicaciones y sin ayuda externa. Así, se dedica al ideal con todo el ardor del que es capaz; da rienda suelta a su imaginación y la deja vagar por sobre la realidad y las limitaciones del poder humano. Porque no es la concreción del ideal lo que necesita: le alcanza con marchar en pos de él para curarse de su enfermedad moral, que es el complejo de inferioridad. Y cuanto más lejano y distante esté el ideal, mayor será su poder de exaltación... (23).

Si bien se ha acusado a Ajad Ha-Am, y quizás con razón, de "...fundamentar su postulado de la existencia nacional en un concepto nebuloso y escribir acerca del futuro de la cultura judía aislada de factores económicos, sociales y políticos, como si fuera posible construir una cultura en el vacío" (24), no hay duda de que su concepción del nacionalismo espiritual como el gran poder de cohesión judía en la modernidad ha sido, proféticamente, una realidad incuestionable. Independientemente de las políticas del Estado de Israel, que suscitan reacciones a favor o en contra del Judaísmo diaspórico, la gran fuerza de aquel radica precisamente en que desde su fundación hasta hoy en día ha fungido como el gran catalizador de la identidad judía moderna. Cualquier judío de la diáspora, bien que mal, se halla automáticamente identificado con ese núcleo de la vida judía que es el Estado israelí, hasta el punto tal que la propia condición de los judíos galúuticos empieza por el análisis de su relación, positiva o negativa, con respecto al Estado judío. Y esa función de una especie de "incubadora" de la identidad judía, era, precisamente, por la que luchaba Ajad Ha-Am. Sus ideas, conceptos y teorías no fueron, ciertamente, en vano.

Ajad Ha-Am intentó concretizar su programa culturalista a través de la fundación de una sociedad para tal fin: Bneí Moshé (Los Hijos de Moisés). El objetivo de la sociedad, de la cual Ajad Ha-Am

fue el líder, era "ensanchar el campo de acción del nacionalismo, elevándolo a una idea ética basada en el amor de Israel, y los valores morales" (25). Si bien de vida efímera -en 1897 dejó de existir la Bnéi Moshé por varias causas: su elitismo en la membresía; conflictos externos con sus oponentes que defendían a toda costa la labor de colonización y con el sector ortodoxo que la acusaba de un extremado secularismo; conflictos internos ideológicos y, finalmente, el surgimiento del sionismo político (26)- a pesar de su corta vida, decíamos, la sociedad de Los Hijos de Moisés tuvo una influencia grande en los jovevéi Tsión y, en general, en toda la concepción del sionismo práctico-colonizador. Si bien Ajad Ha-Am nunca fundó un partido basado en sus premisas nacionalistas, su ideología sí permeó profundamente la conciencia patria del sionismo oriental, hasta el punto de caracterizarse tanto por su insistencia en la labor colonizadora como también en la necesidad de la culturalización de los judíos. El nacionalismo espiritual de Asher Guinzberg vino a enriquecer enormemente el caudal ideológico de los nacionalistas antidiaspóricos del este de Europa. A la necesidad de erigir una patria para los judíos, se aunó la necesidad de erigir un hogar para el Judaísmo. Así, los ideólogos del sionismo práctico, más el aporte del sionismo espiritual definieron el carácter y las metas del sionismo oriental: rescatar al judío para revitalizar al Judaísmo; vivificar al Judaísmo para redimir al judío.

No en balde, Ajad Ha-Am ha sido valorado -con cierta exageración, nacida de una admiración profunda- de esta manera: "...fue lo que Gandhi ha sido para muchos indios y lo que Mazzini para la Joven Italia de hace un siglo" (27).

XII. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico:
el Sionismo Occidental-Político.

Los primeros días de febrero de 1896 fueron testigos de un acontecimiento que, a la postre, desviaría drásticamente el rumbo que hasta entonces había tomado la tendencia nacionalista del pueblo judío (la cual había llegado a una especie de impasse en la actividad colonizadora de Palestina pues se había tornado ésta raquítica, insuficiente, ilegal y mantenida por el filantropismo judío en vez de ser alimentada por el nacionalismo reconstructivista hebreo. Si bien la ideología de Ajad Ha-Am, como vimos, vino a insuflar nuevos aires patrióticos, éstos aún resultaban insuficientes como para poder revitalizar el principio de erección de la patria judía). Este acontecimiento fue la publicación de la que sería no sólo la tercera obra canónica del sionismo (después de la de Hess y la de Pinsker) sino la más trascendente y significativa en la historia de esta ideología: Der Judenstaat, El Estado Judío, del Dr. Theodor Herzl (1860-1904).

La peculiaridad de dicho escrito radicó en que no era ni la actividad colonizadora, ni la cultural, sino la política la que debería -según el criterio del autor- dirigir los programas, planes, directrices y proyectos de la reconstrucción patria judía de Palestina, y que sólo un enfoque tal podía llevar a buen éxito una empresa colosal como ésta.

Aunque Herzl haya pasado a la historia como el padre del sionismo político -y luego veremos lo que ello significa- ciertamente no fue él ni el único ni el primero en mantener una posición de

esa índole. Como vimos, ya desde los primeros ideólogos del mesianismo nacionalista judío, Alkalai y Kalischer, hasta el líder intelectual del nacionalismo práctico, Pinsker, habíanse preocupado ya de aspectos políticos del renacer judío patrio al comprender la enorme importancia del consenso internacional para lograr el anhelo sionista. Los planes para organizar una especie de congreso judío mundial para orientar la ideología nacionalista judía hacia pasos más concretos y la constante acentuación en la necesidad de obtener el acuerdo tácito de las potencias europeas a los fines sionistas como medio de legitimación internacional de sus designios, prueban que la idea de politizar la ideología nacionalista judía no fue extraña en las filas de los antidiaspóricos judíos. Un ejemplo más patente de esta preocupación de orden político podemos encontrarla en un representante más del sionismo práctico-colonizador que, sin embargo, representa también una especie de puente de transición entre éste y el posterior sionismo político: Nathan Birnbaum (1864-1937),

Inserto dentro de la corriente colonizadora judía que floreció a principios de los ochenta del siglo pasado, Birnbaum fundó, junto con otros colegas, su organización nacionalista-estudiantil la cual se llamó Kadimah (que significa tanto "adelante" como "hacia el Oriente". El nombre de este movimiento, perteneciente a la corriente del Jibat Tsión, fue propuesto por el propio Peretz Smolenskin). Los propósitos del Kadimah reflejaban el estado de ánimo del estudiantado judío de la Universidad de Viena, en su mayoría compuesto por judíos rusos (1), el cual tenía fuertes inclinaciones nacionalistas. Así, el Kadimah pugnaba por "...un centro para el cul-

tivo y diseminación de la idea nacional y un taller para el desarrollo del liderazgo judío para el futuro" (2). La lucha contra la asimilación, la proliferación de la ideología nacionalista y la colonización de Eretz Israel como el medio inicial de la reconstrucción de la patria judía, tales eran los objetivos del Kadimah (3), que con el tiempo se convertiría en la organización nacionalista judía más influyente en Europa occidental.

Para lograr los fines propagandísticos e informativos de la organización, Nathan Birnbaum fundó un periódico, el Selbstemanzipation (título inspirado en la obra de Pinsker, Autoemancipación), mismo que sería el primer vocero de la causa sionista en el mundo (4). Ya Birnbaum, a través de su diario, había criticado las acciones colonizadoras del sionismo práctico pues éstas se habían emprendido sin una base política que les asegurase la existencia. Antes de proseguir con tal actividad, los judíos debían asegurarse el apoyo y la venia política de la Sublime Puerta. La idea política de Birnbaum se vio patentizada en un escrito suyo aparecido en la edición del Selbstemanzipation del 6 de noviembre de 1891, donde acuñó el término "sionismo", al que definió como: "Establecimiento de una organización de la política nacional del partido sionista en yuxtaposición a la orientación práctica del partido existente hasta ahora" (5). El término "sionismo" venía, pues, a criticar la postura colonizadora-filantropista a la que había degenerado el movimiento de los jovevéi Tsión. Todavía más, Birnbaum anuló el nombre de "jovevéi" (amantes o simpatizantes) por considerarlo, quizás, demasiado "suave" para lo que realmente se pretendía y dejó simplemente el segundo componente de la ecuación "Tsión" dándole

un sentido mucho más político de lo que el antiguo nombre tenía.

Aunque Birnbaum tuvo, luego, inclinaciones ideológicas de lo más sui generis (pues saltó del sionismo al nacionalismo diaspórico y de aquí a las filas de la ortodoxia religiosa judía (6)), su invención lingüística tuvo un éxito completo, pues el "sionismo" ciertamente desplazó al "Jibat Tsión" como definición oficial mediante la cual la historia ha conocido al movimiento nacionalista antidiaspórico judío. Si bien las ideas políticas de Birnbaum no fueron concretizadas, en buena parte por sus "aventuras" ideológicas, es muy significativo que ya, a un nivel teórico al menos, la necesidad de politizar los objetivos del sionismo se hayan sentido cada vez más en el ambiente intelectual de los nacionalistas judíos de entonces (reflejo muy probable de la politización de los propios movimientos nacionalistas gentiles).

Todos los ideólogos del nacionalismo judío antidiaspórico aquí vistos desde Kalischer hasta Birnbaum -que representan tan sólo un mínimo porcentaje de la gran cantidad de ideólogos que el sionismo tuvo en sus inicios, pero, ciertamente, un porcentaje muy representativo- han sido catalogados por la historiografía sionista con el adjetivo de "precursores" de Theodor Herzl. Sin embargo, consideramos que tal apelativo puede desvirtuar la realidad histórica si no se maneja con cautela. Si hemos de entender por tal nombre todos aquellos ideólogos que "construyeron" prácticamente las bases esenciales de la ideología nacionalista judía -el renacimiento de la vida independiente judía, a través de la creación de una patria propia, fuera de los marcos de la vida diaspórica- antes del advenimiento de Herzl, entonces, sí, podemos hablar de tales precursor-

res. Pero si por tales queremos entender a los ideólogos que influenciaron a Herzl para que éste desarrollara sus tesis sionistas, entonces, no, no lo son.

El problema radica aquí en la continuidad de una ideología y las sucesivas influencias necesarias, de pensador en pensador, de generación en generación, para la subsistencia de ésta. El caso del sionismo presenta una peculiaridad sin igual pues la idea del nacionalismo judío antidiaspórico careció de una uniformidad y de una continua cadencia teórica entre sus ideólogos. Así, por ejemplo, entre Alkalai, Kalischer y Hess, aunque probablemente se hayan conocido, ya fuese por contacto directo o a través de sus obras, no existe una línea directa que pueda vincular el mesianismo secularizado de los primeros con la teoría de la historia y la aventura filosófica del segundo, aún si los tres, llegaron a la misma conclusión. Las condiciones materiales de vida, económica y anímica, de los pensadores sionistas de Europa oriental fueron diametralmente distintas a la de los protosionistas y su desarrollo nacionalista muy poco, si es que nada, tuvo que ver con las obras de éstos. No hay una conexión directa, acaso ni siquiera indirecta, entre Roma y Jerusalén y Autoemancipación. El primero es un nacionalismo de reivindicación histórica; el segundo uno de salvación física basado en la desesperanza, la opresión y la huida, condiciones que no existían aún en tiempos del protosionismo. Prácticamente la única generación que sí estuvo muy vinculada, ideológicamente hablando, fue la generación del desencanto de los judíos euroorientales, pero sus pensamientos, teorías y proyectos, aunque cada vez más determinados, no llegaron a influir en lo más mínimo en el trascendente

escrito de Herzl, aunque éste partiera de premisas muy semejantes a las de aquellos. Autoemancipación y El Estado Judío no constituyen una continuidad ideológica propiamente hablando, pues Herzl sacó a la luz su opúsculo sin tener conocimiento alguno del de Pinsker, o, aún más, del de cualquier otro pensador nacionalista anterior. Herzl creyó, seguramente, que sus propuestas nacionalistas eran únicas, nunca se le vino a la cabeza que a otros también se les había ocurrido la solución nacional para la cuestión judía. Así, estrictamente hablando, Herzl inició su camino enteramente "solo", sin ningún respaldo ideológico de ningún nacionalista judío. (7).

Tenemos así el extraño fenómeno del desarrollo "irregular" de una ideología que se fue fraguando como respuesta a tres situaciones históricas distintas: la Europa occidental moderna, ilustrada, liberal y nacionalista (el protosionismo); la Europa oriental premoderna, antisemita, despótica y nacionalista (el sionismo practico-colonizador) y la Europa antisemita de finales del XIX (el sionismo político). La respuesta nacionalista judía y su expresión de rebelión contra la diáspora no fue, en sus inicios, homogénea, única ni continua. Se debe ver la reacción nacionalista del protosionismo, del sionismo oriental y del sionismo occidental como tres islas en el mar de la ideología más que como un sólido continente. Así, el nacimiento de la ideología sionista se dio en tres "partos" diferentes sin una conexión doctrinal o teórica directa entre cada uno de ellos. Si ello es así, entonces, ¿cómo se debe entender, en su justa dimensión, el papel histórico de estos "precursores" del renacer nacional judío? Si bien no existió una continui-

dad doctrinal-teórica que vinculara estrechamente a los pensadores del nacionalismo antidiáspórico hebreo y si bien Hess no influyó en Pinsker, Alkalai en Smolenskin o Kalischer en Ajad Ha-Am, por mencionar a algunos, todos los precursores lograron, sin embargo, crear una ambientación propicia para el desarrollo de la idea nacional, un "caldo de cultivo" ad hoc para la propalación paulatina de la solución sionista. Gracias a los precursores, la idea de una reconstrucción de la vida nacional judía pasó del trascendentalismo religioso a una posibilidad, aunque remota, concreta. Gracias a los precursores, el evangelio patrio que pregonaría Herzl no fue clamado en el desierto sino que resultó, inclusive, familiar. Gracias a los precursores, Herzl contó con el escenario adecuado para actuar y dirigir. Gracias a los precursores Herzl encontró una audiencia predispuesta ya a escucharlo. Gracias a los precursores, pues, Herzl, aún sin saberlo, pudo encontrar la "mesa puesta"; a él le tocaría en turno, "servir los alimentos" (8).

Esta irregularidad del proceso ideológico sionista caracterizada, repetimos, por la discontinuidad de las influencias recíprocas, explicarán, en parte, el sentido tan especial que Herzl dará a su solución nacionalista. La falta de conocimiento de las teorías sionistas anteriores a él causaron que su panorama y perspectiva tanto de la cuestión judía como de su solución fueran, si bien aparentemente similares a las ya propuestas, en realidad, conflictivamente desemejantes a las de los precursores, muy en especial a la de los sionistas orientales. Esta falta de "coordinación" ideológica entre Herzl y sus predecesores -y entre ellos mismos- pondría más tarde en un verdadero aprieto doctrinal a sionistas políticos

y sionistas prácticos.

Un otro aspecto que se debe tomar en consideración a fin de comprender las peculiares bases ideológicas del sionismo político es el propio ambiente intelectual en el que su fundador creció. Herzl nació en la ciudad de Pest, Hungría, en un momento en que los magiares se habían unido con los austríacos formando así el Imperio Austrohúngaro. Si bien esta configuración política se caracterizaba por su multinacionalismo, (alemanes, húngaros, serbios, eslovacos, judíos, etc.) ello no redundó en un principio en el carácter de Herzl. A diferencia de otros ideólogos del nacionalismo judío que habían nacido también en zonas multiétnicas (como Posen, Galicia o la zona balcánica), Herzl no nació en la periferia limítrofe del imperio de Francisco José, sino en el centro, y ello fue, así lo consideramos, de gran importancia. La relación entre los húngaros y los judíos de Budapest y el centro de Hungría fue, aunque con sus altas y bajas, bastante buena. Los judíos hasta participaron, hombro con hombro con sus compatriotas magiares, en la revolución liberal del 48-49. Para 1867 los judíos húngaros habían sido emancipados jurídicamente y estaban plenamente encarrilados en su magiarización (el propio Herzl es un ejemplo de ello pues en vida no usó nunca su nombre hebreo, Binyamín Ze'ev, sino su nombre húngaro, Tivadar, o sea, Teodoro). En tal ambiente de tranquilidad y relativa libertad, el fenómeno de la asimilación fue muy extendido entre los israelitas húngaros que, en su mayoría, hablaban la lengua nacional y pertenecían, como el padre de Herzl, a la corriente del Judaísmo reformista (cosa curiosa, los reformistas judíos habitaban el centro de Hungría, mientras que los ortodoxos moraban

en las regiones limítrofes de la monarquía dual: Transilvania, Eslovaquia, Burgenland y Presburgo (9)). Así, el judío magiar del centro no tenía ni sentía más patria que Hungría.

En cuanto a Austria, si bien imperaba en esta parte una tendencia antisemita más marcada que en Hungría, ciertamente su actitud hacia sus judíos difería significativamente de la que empezaba a mostrar la Alemania del Segundo Reich (una prueba de ello fue la subida al poder de la alcaldía vienesa del antisemita Carl Lueger que, no obstante haber arribado a ésta mediante una plataforma partidista netamente antijudía, ya estando al frente de la ciudad, se "olvidó" de sus diatribas antisemitas y, en general, trató correctamente a los ciudadanos israelitas (10)). No era extraño ver a judíos austríacos en puestos administrativos, judiciales, académicos y hasta militares (11). Aunado a una relativa liberalización, se presentaba el cambio económico-social de los hebreos: de buhoneros y pequeños comerciantes, muchos habían pasado a ser empresarios e industriales (12). (El padre de Herzl, por ejemplo, fue un rico y próspero comerciante que llegó a ser, incluso, el director del Hungaria Bank (13)).

Herzl pasó sus primeros dieciocho años en la parte húngara del imperio y, luego, pasó a residir en Viena donde se matriculó, con el paso del tiempo, como Doctor en Leyes. La atmósfera de relativa relajación de los judíos del Imperio Austrohúngaro permitió, pues, un ambiente mucho más propicio para la asimilación cultural de los judíos, entre ellos, claro, Herzl, que en las zonas orientales de la monarquía dual. Aunado a todo ello, la propia educación familiar de Herzl fue más de corte laico que tradicional judía.

Su padre, reformista judío y un convencido pleno de la asimilación cultural tan en boga entonces en Europa central y occidental, dio una precaria educación hebrea a su hijo. Fuera de algunos conocimientos superficiales de principios judaicos, Herzl creció, se educó y desarrolló intelectualmente en y bajo los marcos culturales de la ilustración gentil, muy en especial de la cultura alemana de la que fue en su juventud un irredento admirador (la máxima ilusión de Herzl era convertirse en un connotado escritor en lengua alemana. Su carrera profesional pronto se vio suplantada por la carrera literaria, como dramaturgo, y, más tarde, por la carrera periodística, como folletinista de cierto prestigio) (14).

Este marco cultural gentil hizo de Herzl un instruido hombre moderno, prototipo clásico del modelo ilustrado europeo. Empapado de ambiente tal, Herzl fue fiel creyente, en un principio, de la solución emancipatoria a lo gentil como el medio idóneo de educar al judío en la modernidad, así como también del liberalismo racionalista como proyecto político, del socialismo utópico como proyecto social, de la industrialización como proyecto económico, del cosmopolitismo ilustrado como proyecto internacional y, al menos en un nivel personal, de una especie de deísmo panteísta como proyecto teológico. Esta Weltanschauung conformaría las bases intelectuales herzlianas aún después de su vuelco hacia el nacionalismo. Para entender el contenido y significado de El Estado Judío no se debe perder esta perspectiva formativa de Herzl, misma que nunca abandonó. Herzl fue el más "gentilizado" de todos los nacionalistas judíos del siglo XIX y, ciertamente, el más alejado de la tradición, religiosa, histórica y cultural, del Judaísmo. Ello nos da la pau-

ta para afirmar que el sionismo político occidental fue producto directo de la Emancipación a lo Gentil y no, como en el caso de los nacionalistas judeoorientales, de la Emancipación a lo Judío.

Para entender esto, principiemos por atisbar las soluciones que a la cuestión judía dio Herzl antes de transformarse en un nacionalista. La cuestión judía estuvo presente en el pensamiento de Herzl desde joven de manera podíamos decir "negativa" en el sentido de su mera existencia. En un mundo progresista -y vaya que Herzl lo era- no era posible cargar con rémoras del pasado como la situación de los judíos: había que asimilarlos al medio ambiente gentil. Aún más, Herzl llegó a proponer la conversión religiosa masiva como solución idónea a la presencia judía en la modernidad. En 1895, Herzl confesaba en su Diario tal proyecto:

Me acuerdo ahora de haber tenido en el curso de aquellos años dos conceptos distintos del problema y de su solución. Hace dos años aproximadamente, que intenté solucionar el problema judío, por lo menos en Austria, con la ayuda de la Iglesia católica. Me había propuesto solicitar audiencia al Papa... y decirle: Ayúdenos usted en la lucha contra los antisemitas, y voy a iniciar un gran movimiento de libre y decente conversión de los judíos al cristianismo.
...En pleno día, los domingos a mediodía, tendrá lugar la conversión en la catedral de San Esteban [en Viena], en solemnes procesiones, al toque de las campanas (15).

Herzl ciertamente no llegó a concretizar tan radical salida. Sin embargo, tanto él como su propia familia predicaron con el ejemplo de la asimilación cultural al mundo gentil y su respuesta extrema no era más que el reflejo del sentimiento de que la cuestión judía era una "espinas" que habría que sacar a fin de que los judíos pudiesen integrarse a la corriente de la modernidad y el progreso.

Si bien Herzl, al igual que todos los ideólogos sionistas an-

teriores, dejaría de considerar a la asimilación como la solución a la cuestión judía, a diferencia de todos los demás ideólogos del nacionalismo judío, nunca tuvo el dejo de desprecio y total renuncia que aquellos sintieron por los asimilados y la asimilación. Es más, nosotros aventuramos el hecho de que la asimilación, como solución a la cuestión judía, siempre estuvo presente en la mente de Herzl como la solución ideal, aunque utópica, del judío en la modernidad. Si ello no pudo ocurrir fue más por las circunstancias adversas en la que la asimilación se desenvolvía, que por su valor intrínseco mismo. En Herzl no hay esa reivindicación histórica que los sionistas orientales hicieron del Judaísmo para salvarlo de la extinción por causa de la asimilación. En Herzl lo que hay, más bien, es una desilusión de que tal solución no hubiese podido ser llevada a cabo. Una vez investido con las banderas del nacionalismo judío, Herzl repitió en variadas ocasiones que el sionismo aspiraba a la recreación de una patria hebrea tan sólo para aquellos judíos que "no pueden o no quieren asimilarse" (16). El camino de la asimilación, para aquellos que la lograron o creyeron haberla logrado, no tenía por qué ser trocado por el del nacionalismo. La Emancipación a lo Gentil no significó para Herzl una pesadilla o una crisis existencial sino una alternativa que desgraciadamente no pudo ser concretada totalmente. No encontramos, por ello, en Herzl ese espíritu de rebelión contra el exilio, no al menos con esa intensidad que le imprimieron los sionistas orientales.

El "aislamiento" ideológico entre Herzl y sus antecesores, el ambiente más liberal de la Europa central y su propia formación intelectual-profana-gentil, le provocaron una actitud distinta ha-

cia la problemática judía. Tal actitud se puede notar muy bien en la concepción herzliana del antisemitismo. Como los sionistas orientales, Herzl vió también en este fenómeno la causa directa del fracaso de los procesos de emancipación, pero a diferencia de aquellos, lo consideró un proceso total, definitiva y absolutamente determinante, y aún más, determinante, de la identidad judía. Es decir, mientras que en Europa oriental, los nacionalistas antidisfóricos judíos tenían ya por tradición histórica un sentido de la identidad de ser judíos, mientras que trataron de compaginar, merced a la Emancipación a lo Judío, la cultura gentil con la judía, y mientras el antisemitismo fungió como el "acelerador" de una conciencia nacional que, en potencia, ya existía desde antes, Herzl parte del odio antijudío para de él crear una identidad judía. La cuestión judía en Herzl no es histórica, cultural, espiritual o, inclusive, religiosa. La cuestión judía para Herzl es la cuestión del antisemitismo. La cuestión judía no es una cuestión de salvaguarda de una identidad histórica como pueblo, sino la salvaguarda física del judío odiado. La cuestión judía es casi sinónimo de antisemitismo, pues donde existe éste se da aquella y donde se fortalece la primera, se desenvuelve la segunda. El móvil principal y único de seguir por los caminos del nacionalismo, no es de índole ontológico, no se persigue una "justicia" histórica para con la nación judía, no se debate la integridad o la continuidad o la reelaboración de una identidad del Judaísmo en la modernidad, no, el móvil que lleva a Herzl a los brazos de las filas nacionalistas es resolver el problema judío y ello equivale exactamente a decir resolver el antisemitismo. Resolviendo uno, se resuelve el otro.

En Herzl la conciencia judía no es dada de por sí, como lo adujo Ajad Ha-Am, sino que ésta es elaborada a partir del antisemitismo. Es el odio antijudío el factor "hacedor" de la identidad judía. En otras palabras, no es la historia, ni la religión, ni la cultura, ni la tradición lo que ha forjado la identidad del ser hebreo, es el odio, la inquina antijudía, más bien, lo que ha moldeado al judío. El antisemitismo en Herzl parece desplazar pasados, tradiciones y herencias en común que hacían a los judíos identificarse como tales unos con otros, e impone un único lazo endeble de unificación por la presión antijudía gentil. En una crítica que Herzl hace de la novela La femme de Claude de Alejandro Dumas, el futuro nacionalista político comenta acerca de uno de sus protagonistas, el judío Daniel:

El buen judío Daniel desea redescubrir la patria de su raza, y reunir en ella a sus hermanos. Pero un hombre como Daniel debería saber sin duda que la patria histórica de los judíos no tiene ya ningún valor para ellos. Es pueril ir en busca de la situación geográfica de esa patria. Y si el judío realmente regresara a su hogar algún día, descubriría al siguiente que no se pertenece el uno al otro. Durante siglos se han enraizado en nacionalidades distintas, difieren uno del otro, grupo por grupo; **la única cosa que tienen en común es la presión que los mantiene juntos.** Todos los pueblos humillados tienen características judías, y en cuanto desaparece la presión, reaccionan como hombres liberados (17).

Herzl no ve más vínculo entre los judíos que la presión que los atosiga, fuera de ello, son ajenos entre sí, extranjeros ante ellos mismos y ante su devenir como grupo histórico. Como no hay más lazo de unión interjudía que el antisemitismo la solución a éste llevará consigo la solución al problema judío. Y tal solución la encontraba Herzl, en un principio, en la asimilación israelita al mundo gentil.

Las causas que Herzl aducía para explicarse el antisemitismo, antes de volverse nacionalista convencido, diferían también con respecto a los sionistas anteriores. Si para gentes como Pinsker, por ejemplo, el antisemitismo era una especie de terror supra-histórico sentido por el gentil hacia el judío, para Herzl el fenómeno revestía causas más materiales, más concretas. Herzl hace un juego dialéctico entre la Emancipación y la miseria judía a fin de entender el por qué del odio antijudío moderno. La Emancipación había "liberalizado" formalmente al judío y ese había sido su error (en ello Herzl concuerda con los sionistas orientales) pues ciertamente no se puede modernizar a nadie por decreto y lo que hubiera sido necesario era preparar, social y económicamente, a los judíos para tal acontecimiento. Las rupturas del ghetto ffsi-provocadas por los procesos de emancipación causaron una "inundación" de la mano de obra judía en el mercado económico gentil lo que provocó una escalada brutal de la competencia por la subsistencia y la manutención. Así, la emancipación formal-doctrinal aunada a la miseria proverbial del judío, causaron la reacción antijudía gentil:

Comprendo el antisemitismo -escribió Herzl en su Diario en 1895- Los judíos nos hemos conservado, aunque no por culpa nuestra, como cuerpo extraño en medio de diferentes naciones. En el ghetto hemos adquirido ciertas cualidades antisociales. Nuestro carácter se ha corrompido a causa de la presión, y eso es necesario remediarlo por medio de otra presión. En efecto, el antisemitismo es la consecuencia de la emancipación de los judíos... Los liberales doctrinarios estaban equivocados al creer que se hacía iguales a los hombres por medio de un decreto publicado en la gaceta oficial. Al salir del ghetto, éramos y seguimos siendo al principio judíos del ghetto. Había que darnos tiempo para que nos acostumbráramos a la libertad. Pero la población en cuyo seno vivimos no tiene esa magnanimidad o paciencia. No ve más que las ma-

las y chocantes cualidades de los emancipados, y no tiene la menor idea de que éstos habían sido castigados sin culpa alguna (18).

Este análisis coincidía grandemente con el efectuado por los ideólogos del nacionalismo judío de Europa oriental, sin embargo, la segunda parte de la ecuación, la miseria judía, fue un aporte original de Herzl:

Pero cuando los judíos se apartan del dinero para ejercer profesiones que antes les estaban vedadas, producen una presión terrible en la lucha por la subsistencia de la clase media, presión bajo la cual sufren, por cierto, ellos mismos más que nadie (19).

Esta "avalancha" de material humano inyectada de pronto a la sociedad gentil hacía que ésta reaccionara con una especie de odio defensivo. La solución que Herzl encontraba en un principio para paliar esta especie de "explosión demográfica económica" era muy ingenua. Todavía en su etapa proasimilacionista, Herzl afirmaba:

Sin embargo, el antisemitismo, que en las masas es algo fuerte e inconsciente, no perjudicará a los judíos. Lo considero como un movimiento útil al carácter judaico. El antisemitismo es la educación de un grupo por las masas [?], y tal vez determine la absorción del mismo. Nadie se educa sino en medio de dificultades. Se producirá el mimetismo darwiniano. Los judíos se adaptarán... Las huellas de una presión no pueden ser borradas sino por medio de otra presión (20).

La solución, pues, de la cuestión judía, vía asimilación, era la solución, al mismo tiempo, del antisemitismo.

Este parecer empezó a cambiar cuando Herzl se fue desilusionando de ese mundo al que tanto admiraba. Su desilusión paulatina no se debió, como en Europa oriental, a ninguna agresión física contra él, ni tampoco fue producto del horror pogrómico. Si el antisemitismo cambió a Herzl de un convencido asimilacionista a un

dirigente nacionalista fue debido a la **agresión intelectual** que Herzl sufrió al ver cómo el antisemitismo ponía en un brete los logros magníficos de la Emancipación. El antisemitismo derrumbó su mundo de ilusiones y representó para el padre del nacionalismo político judío una traición a sus valores de vida (y no como en Europa oriental un peligro a la vida física misma), al impedir la administración de la solución ideal para el judío moderno: la asimilación.

El antisemitismo también tuvo otra faceta en Herzl, una faceta sorprendente. Como buen positivista ilustrado, Herzl intentó racionalizar el fenómeno racial antijudío. Mientras que para los sionistas orientales prácticamente no había reconciliación, tregua o armisticio entre el mundo gentil antisemita y el judío, en Herzl sí se encuentra tal oportunidad. El optimismo de Herzl lo llevó a ponderar el papel "positivo" que los antisemitas podían tener en la propia reconstrucción nacional judía! Herzl aspira a lograr la cooperación de los antisemitas -cuyas ideas eran muy semejantes a las de Herzl: depurar a Europa de la competencia de los judíos- en sus proyectos sionistas. Siendo ya nacionalista, Herzl escribiría:

El capital en acciones de la Company [el vehículo propuesto por Herzl para financiar la emigración judía de Europa] puede ser reunido... por medio de una suscripción directa. No sólo los judíos pobres, sino **también los cristianos que quieran deshacerse de los judíos**, podrán suscribirse con la suma que quieran, aún la más pequeña (El subrayado es nuestro) (21);

¿En qué forma garantizará la Company el que no se produzca un empobrecimiento y no se originen crisis económicas en los países abandonados?
Ya hemos dicho que **invitaremos a los antisemitas honestos** [!! ??] respetando su criterio independiente, que

apreciamos mucho [!!! ???]- a colaborar en la obra como autoridades populares de control (El subrayado es nuestro) (22).

Esta actitud "racionalista" para con un fenómeno irracional como el antisemitismo provenía de la concepción de los asimilados judíos e ilustrados gentiles acerca de tal proceso. El antisemitismo fue visto como un "castigo" impuesto a los judíos por no estar logrando una completa y cabal asimilación a la sociedad gentil (23) y no, como lo sostenían los judíos orientales, por causa del ancestral repudio gentil hacia el judío (el análisis de los sionistas prácticos fue, a nuestro juicio, mucho más cercano a la realidad de entonces que el optimismo rampante de los asimilados, pues el antisemitismo no distinguía entre judíos ortodoxos o laicos, tradicionalistas o modernos, nacionalistas o asimilados). Como bien se ha afirmado, "Esta presunción de que el antisemitismo 'tiene sentido' y que puede ser puesto para fines constructivos es a la vez la más sutil, osada y optimista concepción que puede ser encontrada en el sionismo político" (24) y en todos los demás.

El intrépido análisis herzliano del antisemitismo, más allá de si era correcto o no, permitió, eso sí, dar un giro decisivo en la posterior ideología nacionalista judía. Si para los protosionistas, los sionistas prácticos y los sionistas espirituales, el antisemitismo era un problema que incumbía primordialmente al judío por ser la víctima, Herzl lo "exteriorizó" al incorporar al gentil con un papel activo en la solución de tal problema. Herzl convirtió al antisemitismo en un vehículo que podía transportar a los judíos a una vida moderna, aunque fuera de Europa, y nacional.

La relación de Herzl con el antisemitismo-cuestión judía da-

ta de su juventud estudiantil cuando tuvo que salirse de varias escuelas a causa de la agitación antisemita (25). Su propia carrera profesional la tuvo que truncar al renunciar a la jurisprudencia pues comprendía que debido a su condición de judío siempre lo inhabilitaría para ser ascendido a juez (26). En 1882, tras de leer la obra de Karl Eugene Dühring (1833-1921), Die Judenfrage als Rassen-Sitten-und Kultur-Frage (El problema judío: problema racial, moral y cultural (1881)) (27), Herzl empezó a considerar a la asimilación como una solución cada vez más lejana:

¿Cuándo me puse a estudiar el problema judío? Probablemente desde su surgimiento. Con seguridad, desde que leí el libro de Dühring. En uno de mis viejos cuadernos de apuntes, que ahora está empaquetado en alguna parte de Viena, se encuentran las primeras notas relativas al libro de Dühring y a dicho problema... Según pasaban los años, ese problema me atormentaba, me roía, me mortificaba y me hacía muy desdichado. La verdad es que volvía sobre él siempre que las experiencias, penas y placeres personales me hacían remontarme a lo general (28).

Nótese cómo concilia Herzl el inicio, según él, del problema judío con el auge del pensamiento antisemita. De nueva cuenta ello es un reflejo de la concepción herzliana de que la cuestión judía era sinónima a la cuestión antisemita, más que producto de una crisis de los valores tradicionales judíos en la modernidad.

Para 1894, Herzl estaba ya convencido de la inoperancia de la solución asimilante. En uno de sus dramas, El Nuevo Ghetto, Herzl se queja de la imposibilidad de salir del "ghetto" moral al que el antisemitismo condenaba a los judíos:

Cuando existía el ghetto real, no se nos permitía abandonarlo sin permiso, so pena de severos castigos. Ahora, las murallas y barreras se han hecho invisibles... Pero todavía estamos rígidamente confinados a un ghetto mo-

ral. ¡Ay de quien quiera desertar! (29):

La obra terminaba con la desesperante proclama de libertad:

Judíos, hermanos míos, llegará un día en que os dejarán vivir de nuevo... cuando sepáis morir. ¿Por qué me sujetan con tanta fuerza? ¡Quiero salir! ¡Salir! ¡Salir del ghetto! (30).

Si Herzl aún tenía dudas acerca de las bondades de la Emancipación y la asimilación como las fórmulas idóneas de solucionar el problema judío-antisemita, el affaire Dreyfus lo determinaría a abandonar tal salida. En 1891 Herzl fue nombrado corresponsal del más importante diario vienés de la época, el Neue Freie Press, en París. Una vez allí, Herzl se percató de inmediato del ambiente antisemita que prevalecía en ese entonces en la capital francesa (31). Cuando estalló el caso Dreyfus en 1894 Herzl estaba presente cubriendo el episodio. El grito de la muchedumbre pidiendo la muerte de los judíos (y no del judío supuestamente traidor), el hecho de que se tratara de un individuo totalmente asimilado y modernizado y aún así, propicio para ser la víctima del odio antisemita, y el fenómeno de que tal acusación absurda se llevara a cabo en la capital de la Ilustración y los Derechos del Hombre, acabaron por asestar el golpe final a las esperanzas asimilatorias de Herzl. El caso Dreyfus fue a Herzl lo que los pogroms a los judíos orientales y fue, ciertamente, la "gota que derramó el vaso" de la paciencia emancipatoria herzliana. A partir de entonces, Herzl se abocará a encontrar la solución al dilema judío a través del nacionalismo:

Lo que hizo de mí un sionista fue el caso Dreyfus. No el actual de Rennes, sino el original de París, que presencié en 1894...

...el caso Dreyfus contiene algo más que un extravío de la justicia: contiene la voluntad de la gran mayoría de

Francia de condenar a un judío y, a través de él, a todos los judíos. "¡Muerte a los judíos!" aullaba la muchedumbre cuando le arrancaban los galones al capitán. Y, desde entonces, la frase "¡Abajo los judíos!" se ha convertido en un grito de batalla. ¿Dónde? En Francia. En la republicana, moderna, civilizada Francia, un siglo después de la Declaración de los Derechos del Hombre...

...Y aquí estamos en el asunto que nos interesa, aquí estamos ante la lección de la historia que todo observador desprejuiciado debe deducir del caso Dreyfus. Hasta entonces, la mayoría de nosotros habíamos creído que la solución de la cuestión judía debía esperarse del progreso gradual de la humanidad hacia la tolerancia. Pero si un pueblo, por lo demás progresista, sin duda altamente civilizado, podía adoptar semejante actitud...

¿qué cabía esperar de otro, que, ni siquiera hoy, ha llegado a la altura en que ya están los franceses desde hace un siglo?... (32).

El Affaire Dreyfus no cambió radicalmente las tesis de Herzl sobre el antisemitismo, pero sí cambió su solución a él. Su postura de que la carga económico-social de los judíos era la causa fundamental del odio antijudío gentil al producirse con ella una competencia desleal, fue mantenida por Herzl en El Estado Judío:

El problema judío existe. Sería necio negarlo. Es un residuo de la Edad Media, de la cual los pueblos civilizados, con la mejor voluntad, no saben deshacerse aún. Mostraron, ciertamente, su magnanimidad cuando nos emanciparon. El problema judío existe en todas partes en que los judíos viven en número apreciable. Allá donde no existe, es traído por los judíos inmigrados. Nos dirigimos, naturalmente, hacia donde no nos persiguen; nuestra aparición provoca las persecuciones. Esto es cierto y seguirá siéndolo en todas partes, hasta en países muy adelantados -como queda demostrado en Francia-, mientras el problema judío no sea resuelto por medios políticos. Los judíos pobres llevan ahora el antisemitismo a Inglaterra, y lo han llevado ya a América (33).

Es muy importante retener esta concepción de Herzl del judío pobre causa-antisemitismo, pues, como veremos, estará en el centro del por qué de la necesidad de un Estado judío independiente.

Una vez descartada la opción asimilatoria, Herzl sólo ve la salida a través de una nacionalización de los judíos:

Creo comprender el antisemitismo, que es un movimiento muy complejo. Contemplo este movimiento como judío, pero sin odio ni miedo. Creo poder discernir cuanto en él hay de burda comedia, de ruin envidia profesional, de prejuicio hereditario, de intolerancia religiosa, pero también lo que hay de supuesta autodefensa. Considero que **la cuestión judía no es una cuestión social ni religiosa**, aunque ella muestra estos y otros tintes. **Es una cuestión nacional**, y para resolverla debemos hacer de ella un problema de política internacional, que ha de ser liquidado en el consejo de las naciones civilizadas. Somos un pueblo, sí, uno solo (El subrayado es nuestro) (34).

Aunque partiendo de premisas distintas, Herzl había llegado a la misma conclusión de los protosionistas y de los sionistas prácticos. Aún más, al igual que éstos, Herzl hace una análisis muy parecido de las causas del fracaso de la Emancipación debido al rechazo social gentil hacia el judío:

En todas partes hemos hecho un esfuerzo honrado para fundirnos en la comunidad que nos rodea, conservando solamente la fe religiosa de nuestros padres. No se nos permite hacerlo. En vano somos patriotas sinceros, y en ciertos países hasta extravagantes; en vano hacemos los mismos sacrificios de vidas y propiedades que nuestros compatriotas; vana es nuestra obra en el arte y la ciencia, por la cual acrecentamos la gloria de nuestras patrias; y vana es la riqueza que traemos a ellas por el comercio y el tráfico. En nuestras patrias, donde también nosotros hemos venido residiendo durante siglos, se nos declara extranjeros, a menudo por personas cuyos antepasados no estaban todavía en el país cuando los nuestros sufrían ya en él. La mayoría es la que decide quién es el extranjero en el país; es una cuestión de fuerza, como todas las cosas en las relaciones entre los pueblos. Cuando digo esto, sólo bajo mi responsabilidad personal, no tengo de ningún modo la intención de abandonar los derechos morales que hemos ganado por nuestra larga residencia. Pero en el mundo, tal como es hoy y será aún por algún tiempo que nadie puede fijar, el poder es superior al derecho. En vano hemos sido buenos patriotas en todas partes, como los hugonotes, que también fueron obligados a errar por la tierra. Y si por lo menos nos dejaran en paz... Pero no creo que se nos dejará en paz (35).

Es altamente significativo el sentido discursivo de Herzl en el párrafo citado. El habla como un típico judío emancipado, aquél que se esfuerza por asimilarse, el que conserva tan sólo la religiosidad del Judaísmo, el que se siente tan patriota como su connacional gentil, el progresista, el ilustrado, etc. Si bien todo ello se está perdiendo por el influjo del antisemitismo, es curioso constatar cómo Herzl parece estar hablando "en nombre" de todos los judíos, como si éstos hubiesen sufrido, por igual, este proceso de degeneración de los propósitos emancipatorios. Para la época en que escribe su ensayo sobre la cuestión judía, Herzl aún no tenía conocimiento cabal de las distinciones tan enormes que ya existían entre judíos occidentales y orientales. No ha faltado quien diga, y con razón, que la declaración pomposa de Herzl de "Somos un pueblo, sí, uno sólo" no brotó de "...alguna creencia intelectual en la indivisibilidad del espíritu judío" (36), sino de la ignorancia acerca de la situación judía europea que no le permitía aún distinguir los enormes matices entre una comunidad judía y otra. Esta falta de conocimiento de la realidad judía no demerita a Herzl, por lo contrario, es increíble que contando con tan pocos elementos tanto de la tradición histórica judía como de las ideas nacionalistas de los sionistas antecesores a él, haya llegado a conclusiones muy parecidas, aún sin servirse de un nacionalismo espiritual, un mesianismo salvífico secular, una identidad cultural o una reivindicación del Judaísmo.

Si bien la medicina que Herzl recetaba -el nacionalismo- era la misma que la de todos los demás sionistas, su diagnóstico acerca del ~~para~~ qué de tal solución iba a ser enteramente distinto de los

móviles que habían empujado a la generación del desencanto en el imperio ruso a enarbolar el mismo lábaro de la reivindicación nacional. El Estado Judío no es más que la reacción de Herzl al antisemitismo y las soluciones para acabar con él. Ideológicamente se puede colocar como un puente intermedio entre la postura de rebeldía antidiaspórica y la postura de asimilación diaspórica, por lo que, en cierta manera, va a combinar de manera mucho más acentuada la necesidad de nacionalizar al judío para que, a la par, se "desjudice" a Europa, es decir, se termine de solucionar la cuestión judía-antisemitá para que el orden y progreso de la modernidad no se vea, seriamente, afectado. El nacionalismo de Herzl es un nacionalismo que no brota ni de la reivindicación ni de la "justicia" histórica (como lo pensaba de cierta manera Moses Hess), sino de un análisis totalmente pragmático, de un análisis de real politik inmediata.

Todos los elementos hasta aquí vistos -el ambiente ilustrado en el que creció, su formación intelectual gentilizada, su concepción del problema judío, su análisis del antisemitismo, su "aislamiento" ideológico de los demás sionistas, su ignorancia acerca de las cuestiones judías en general y sus propósitos nacionalistas- sirven de gran marco teórico para entender mejor el contenido y, aún más, el significado de Der Judenstaat. Inmediatamente después de la experiencia directa que Herzl tuvo con el antisemitismo francés vía caso Dreyfus, se abocó el judío austrohúngaro a elaborar un croquis de su nueva idea: la solución del problema judío-antisemita es el renacer nacional del pueblo judío fuera de los marcos geográficos de Europa. Una vez convencido de tal salida, Herzl se

destinó a sí mismo a ser el ejecutante de tal designio de una manera total, literalmente, hasta la última gota de sangre.

Ahora bien, esta reacción nacionalista que electrizó la conciencia y la cosmovisión de Herzl, ¿de dónde provino? Si hemos afirmado que Herzl fue en un principio totalmente ajeno al sentir nacional tradicional del Judaísmo histórico, si no veía más identidad judía que aquella que formaba la presión antisemita sobre los judíos, si su formación educativa y su postura ante la vida nacían del ambiente gentil liberal y progresista decimonónico, ¿cómo se le ocurrió fincar sus esperanzas en una solución patria? A distinción de los teóricos del nacionalismo judío antidiaspórico, desde los protosionistas a los sionistas espirituales, Herzl no llegó a la solución nacionalista merced al potencial nacional histórico del Judaísmo, sino vía el nacionalismo gentil. Es verdad que desde Alkalai hasta Ajad Ha-Am los movimientos nacionales gentiles de Europa influyeron poderosamente en la actitud de reconstrucción nacional hebrea, pero ello no hubiese sido suficiente a no ser porque existía ya en el seno del Judaísmo esa conciencia de unión histórica y compartición en común de valores, creencias, tradiciones y herencias culturales que conformaban una identidad como pueblo. Así, al calor del nacionalismo europeo, se vivificó el nacionalismo judío. Pero en el caso de Herzl ello no funcionó así. "No fue la conciencia judía -de acuerdo a Walter Laqueur- sino la conciencia nacional universal [gentil] la que llevó a Herzl de regreso a su pueblo" (37). Esta afirmación nos ha de servir como un hilo conductor para entender a qué tipo de nacionalismo aspiraba Herzl.

Ciertamente en El Estado Judío Herzl no hace una referencia directa a seguir el ejemplo de las naciones gentiles que luchaban por su reivindicación como tales, pero el contenido, como veremos, de este opúsculo refleja, sin lugar a dudas, la profunda y exclusiva influencia del nacionalismo gentil en el nacionalismo herzliano. Poco años luego de haber publicado su osado escrito, Herzl confesó tal ascendente ideológico:

Voy a anticipar una sola cosa: ¿es qué los fundadores de los Estados actualmente grandes fueron más poderosos, más inteligentes, más cultos y más ricos que nosotros los judíos de hoy? Pastores y cazadores pobres fundaron lo que más tarde hubieron de ser Estados. En nuestros días se constituyeron los griegos, los rumanos, los serbios y los búlgaros... ¿y nosotros no seríamos capaces de hacerlo? (38);

...Pueblos más pequeños que el nuestro se han atrevido a reclamar el dominio político sobre una porción de la superficie de la tierra. Y porque se atrevieron, porque se sintieron con ánimo para tener un Estado, lo consiguieron. Y nuestro famoso cuanto desgraciado pueblo, cuya historia está consignada en la Sagrada Escritura, ¿no tendría derecho de expresar este deseo?... Tenemos, por lo menos, el mismo derecho que los demás de exigir un territorio como cuerpo de nuestra existencia nacional (39).

El Estado Judío no fue concebido ni con ese título ni con la intención de dirigirse a los judíos en general. La idea nacional de Herzl estuvo planeada, en un principio, como un proyecto financiero de altos vuelos. Una vez desarrollada la idea en su mente, Herzl se dirigió al filantropismo judío de la época para echar a andar su proyecto (Herzl siguió con ello los pasos de los jovevéi Tsióń). Es curioso constatar hasta qué grado creía Herzl en una "unidad" del Judaísmo europeo. Cuando elaboró sus directrices nacionalistas, no tenía una cabal visión de los problemas, no sólo materiales, sino ontológicos que dividían al Judaísmo occidental

por lo que le resultó lógico acudir a los círculos económicos judíos más poderosos de entonces sin tomar en cuenta si éstos comulgaban con el nacionalismo o no. La primera figura que Herzl tomó en cuenta para financiar sus planes nacionalistas fue el barón Mauricio de Hirsch (1831-1896). La elección de tal personaje no fue azarosa. Hirsch, amén de poseer una cuantiosa fortuna, había sido uno de los más activos patrocinadores de la emigración judía y la colonización hebrea fuera de Europa como solución a la miseria de las masas israelitas del este europeo. Para ello fundó la Jewish Colonization Association (I.C.A.) (40). La idea detrás de la ICA era rescatar al judío de su pobreza y transformarlo en un elemento productivo, vía su agriculturalización, para sí mismo y par la sociedad. Las labores colonizadoras de Hirsh tuvieron por escenario principal a la Argentina, hacia donde mandó colonos e intentó fundar colonias, que, por diversas razones, no prosperaron.

A Herzl se le ocurrió que tan insigne labor podía también ser utilizada en un más grande y amplio proyecto nacionalista. Para el caso, Herzl se logró entrevistar con el barón de Hirsch a fin de exponerle sus ideas y lograr, por parte del benefactor, una ayuda financiera determinante. Luego de un intercambio epistolar entre ambas personalidades (41), se logró concertar una cita, misma que se llevó a cabo el 2 de junio de 1895, en París. En ella, Herzl intentó darle al Barón los pormenores de su proyecto nacionalista criticando de paso el equivocado camino de la beneficencia filantrópica judía. Herzl, explicaba, que sólo a través de un renacer de la actividad política con miras a erigir una patria judía independiente podía constituir la única solución a la problemática hebrea.

La entrevista no tuvo los resultados que Herzl esperaba (42), pues el Barón, pasmado por la audacia del proyecto nacionalista del periodista, ni siquiera lo dejó terminar su preparada exposición. A pesar de que Hirsch fue uno de los principales patronos y promotores de la emigración y colonización judías de entonces, hay que tomar en consideración que sus intenciones lejanas, muy lejanas, estaban de ser de índole nacionalista. La labor de la ICA era eminentemente filantrópica y la idea de colonizar alguna parte del mundo con la expresa intención de revivir una vida judía soberana e independiente era totalmente ajena a las perspectivas del Barón. De aquí que la relación Herzl-Hirsch no tuviera nunca resultados positivos.

El fracaso ante Hirsch no sólo no arredró a Herzl sino que lo impulsó a elaborar más detalladamente su proyecto nacional. Como resultado, Herzl realizó un bosquejo de sus ideas principales, mismo que pensaba presentarlo ante el Consejo de Familia de los Rothschild. De nuevo Herzl pensaba en los altos círculos financieros judíos para que sirvieran de palanca al impulso nacionalista que él había ya emprendido. El bosquejo fue intitulado Discurso a los Rothschild, y en él Herzl se ufanaba: "He encontrado la solución a la cuestión judía. Sé que esto suena descabellado; y al principio seré llamado loco más de una vez, hasta que la verdad de lo que estoy diciendo sea reconocida en toda su fuerza atronadora" (43). Herzl buscó la intermediación y la opinión de varias personalidades judías a su bosquejo (44). El resultado no fue halagador y hasta no faltó quien le recomendara a Herzl que se sometiera a un urgente examen médico. Ante estas perspectivas, Herzl llegó inclusive a escribirle una carta al propio Bismarck en la que le pe-

día audiencia a fin de discutir la cuestión judía y la solución a ella (45). El "Canciller de Hierro" nunca le contestó. Es interesante constatar cómo desde sus inicios como un nacionalista, Herzl se abocó a buscar el diálogo, la intermediación y la anuencia de personalidades judías y gentiles para lograr un apoyo a su causa. Este será el más distintivo rasgo de su carrera como el ideólogo del nacionalismo político judío. El rechazo inicial hacia el Discurso a los Rothschild, hizo trastabillar a Herzl. En una última carta al Barón de Hirsch, el sionista político increpa al borde de la desesperación:

Mi última carta requiere un epílogo. Aquí lo tiene usted: he abandonado el asunto. Todavía no se puede ayudar a los judíos. Si uno les mostrara la Tierra Prometida, se burlarían de él, puesto que se han perdido moralmente. Pero yo sé dónde está aquella: ¡en nosotros! En nuestro capital y en nuestro trabajo y en la extraña combinación de uno y otro, lo que yo he ideado. Tenemos que desmoralizarnos todavía más; nos han de injuriar, escupir, ridiculizar, apalear, pillar y matar, hasta que estemos maduros para aquella idea... Nuestra desesperación aún no es suficiente...

Pero yo, con mi cabeza sola, no puedo abrir brecha en la muralla. Por eso desisto... No quisiera parecer un Quijote. Pero no acepto las mezquinas soluciones, como por ejemplo, los veinte mil argentinos de usted o la adhesión de los judíos al socialismo; puesto que no soy tampoco un Sancho Panza (46).

Esta declaración de Herzl, la más pesimista que vertiera nunca, refleja su profunda ignorancia acerca de la situación de los judíos. Herzl mide con una sola vara a los asimilados occidentales y a los oprimidos orientales. Al parecer no tenía conocimiento, o al menos no lo externó claramente, de la terrible masacre que las juderías rusas habían sufrido en la década de los ochenta, de su discriminación, de su abandono, de su miseria, de su angustia existencial. Tampoco tenía conocimiento de los esfuerzos sionistas em-

pleados para paliar la precaria situación judía. ¿Cómo era posible pedir aún más injurias, pillajes y matanzas? No hay duda de que Herzl hablaba como un judío asimilado en este caso más que como un nacionalista convencido y, aún más, desesperado, como era el caso de los sionistas orientales. Esta perspectiva es muy importante porque a pesar de su discurso patriótico que luego desarrollaría, Herzl siguió manteniendo sus patrones de vida producto, éstos, de una asimilación cultural, típica de la mayoría de los judíos europeos.

El Discurso a los Rothschild nunca fue presentado ante sus destinatarios. En lugar de ello, Herzl amplió el escrito y decidió cambiar de táctica: lo publicaría para hacerlo del conocimiento general e iniciar con ello una discusión pública del problema judío. El título fue cambiado borrando cualquier alusión a la rica familia. El 14 de febrero de 1896 salió a la luz la que sería la más trascendente obra en la historia del sionismo: Der Judenstaat. Versuch einer modernem Lösung der Judenfrage (El Estado Judío: intento de una solución moderna a la cuestión judía).

El Estado Judío no es una obra original en cuanto a ideas y propuestas pues, ciertamente, todo lo que Herzl dice en él había ya sido abordado por los ideólogos sionistas anteriores, en especial Pinsker. La originalidad de la obra herzliana hay que enfocarla en otro aspecto: el sentido dado por Herzl a la erección de una patria judía. Es ese sentido lo diferente, lo audaz y lo novedoso de esta "Biblia" del sionismo. Para todos los predecesores de Herzl, la solución nacionalista de la cuestión judía había sido restringido hacia el interior del mundo judío. Si bien afectado por el nacio-

lismo gentil de la época, el sionismo desde Alkalai hasta Ajad Ha-Am se constreñía a solucionar una problemática judía muy íntima. Las soluciones eran de los judíos para los judíos. En personajes como Smolenskin y Pinsker había una gran animadversión por el mundo gentil del que querían, explícitamente, separarse. El sionismo preherzliano fue una especie de "egoísmo defensivo" ante la animosidad social gentil hacia los judíos. Su principal objetivo era el rescate físico y moral del judío y la reestructuración de la identidad del Judaísmo. Con Herzl, si bien coincidía con la solución nacionalista, el sentido de la misma fue diferente: la construcción de una patria judía no es, en última instancia, un asunto meramente judío, sino mundial; no es un asunto doméstico, sino del interés y conveniencia internacional.

Si hemos afirmado anteriormente que Herzl es el más "gentilizado" de los pensadores sionistas, su El Estado Judío no hace sino confirmarlo. El nacionalismo que inspira a esta obra no es aquel de corte romántico y chovinista, sino el liberal cosmopolita. El nacionalismo de Herzl no tiene que ver con una singularidad judía en sí, como una identidad histórica, sino, más bien, está comprometido con la cultura cosmopolita ilustrada exclusivamente. Si bien los sionistas preherzlianos también habían seguido una línea nacional inspirada en los procesos de ilustración -combinada con varios elementos del bagaje nacionalista romántico como lo era: el rescate de la historia, de la lengua, de la cultura y de la "espiritualidad" de la nación- ésta había fungido como catalizadora de un sentimiento nacional existente ya en la tradición histórica del Judaísmo. El nacionalismo judío precursor a Herzl había integrado, si-

guiendo el patrón desarrollado por la Haskalá, el sentido histórico de pertenencia a las doctrinas nacionalistas gentiles. Herzl, en cambio, auspiciado por un bagaje cultural muy asimilado ya, no trata de integrar una identidad judía con una doctrina nacionalista europea. Simplemente se apoya en esta última, dejando fuera la otra parte de la combinación, para, a partir de ella, construir una política, más que judía, internacional. En otras palabras, el nacionalismo que Herzl propugna en su folleto parece ser más una componenda a la solución ideal de la asimilación que un compromiso con la especificidad judía. Si los procesos de emancipación tenían como meta el hacer desaparecer la singularidad nacional judía, Herzl, al no poder ya aceptar dicha salida -no por mala sino por inviable- se vuelca a un nacionalismo de corte universalista. Si el judío no puede ser asimilado cabalmente a la sociedad gentil, entonces que sea asimilado a la historia universal. Para Herzl, el significado y el sentido postrero del renacer nacional judío no era intrínseco al Judaísmo sino perteneciente a la humanidad en general. La erección de la patria judía no sólo reditúa un beneficio al Pueblo del Libro, sino que, por su intermedio, beneficia a todas las naciones europeas. Este nacionalismo cosmopolita cuya meta última no era la exaltación ni el rescate del "Espíritu Nacional Judío" sino del "Espíritu Fraternal Humano", caracteriza la esencia de la doctrina patria de Theodor Herzl:

Repetimos las palabras expresadas al principio: los judíos que lo quieran tendrán su Estado.
Hemos de vivir, por fin, como hombres libres en nuestro propio terruño y hemos de morir serenamente en nuestra patria.
El mundo se liberta con nuestra libertad, se enriquece con nuestra riqueza y se engrandece con nuestra grandeza.

Y lo que allí ensayamos en beneficio nuestro obrará poderosamente en provecho de la humanidad entera (47);

Creo que la luz eléctrica no ha sido inventada de ninguna manera para que algunos snobs iluminen sus lujosas habitaciones, sino para que nos alumbré en nuestras reuniones consagradas a la solución de los problemas de la humanidad. Uno de éstos, y no el menos importante, es el problema judío. Resolviéndolo no trabajamos tan sólo para nosotros mismos, sino también en favor de otros muchos míseros y oprimidos (48).

Este paralelismo entre la necesidad nacional judía y el progreso de la humanidad entera, haría exclamar al paladín del sionismo político que la construcción de un Estado hebreo era más, mucho más, que una necesidad de este pueblo, era, antes bien, una **necesidad universal** (49). Así, Herzl no se afana exclusivamente para y por los judíos sino que a través de ellos, -se afana para y por el mundo en general. La solución a la miseria judía no es el fin de la doctrina nacional herzlíana sino tan sólo el medio para coadyuvar a solucionar la miseria humana en total.

Herzl es el más acendrado representante de un nacionalismo judío surgido del seno cultural de la Emancipación a lo Gentil, pues, como atinadamente se ha destacado, "aunque Herzl negara la posibilidad de la asimilación personal del judío a Europa, él asumió, más allá de toda duda..., que el judío es y debe ser, cultural y espiritualmente, un hombre del Occidente secular" (50). El renacimiento judío, por ello, debía efectuarse bajo los patrones y valores de vida gentiles.

Dos ejemplos bastarán para mejor comprender esta gentilización del nacionalismo de Herzl. Cuando en El Estado Judío se aborda el sistema de colonización judía como base de la reconstrucción nacional, se profesa una doctrina típicamente paternalista, copia di-

recta de los cánones ideológicos que alimentaron la actitud colonial europea en Africa y Asia. La típica actividad colonizadora que, hasta entonces, habían llevado a cabo los jovevéi Tsión y el filantropismo hebreo era una actividad mezquina a ojos del austrohúngaro. La verdadera colonización debía ir más allá que una simple restauración judía. La colonización judía debía fungir como cabeza de puente de la penetración cultural europea en Asia:

Si Su Majestad el Sultán nos diera Palestina, nos comprometeríamos a sanear las finanzas de Turquía. Para Europa formaríamos allí parte integrante del baluarte contra el Asia: constituiríamos la vanguardia de la cultura en su lucha contra la barbarie (51).

Esta misma idea la repetiría en su Diario:

Explicué las ventajas generales del Estado judío para Europa. Sanearíamos el foco infeccioso del Oriente. Construiríamos las vías férreas al Asia, el camino real de los pueblos civilizados... (52);

Si Dios quiere que retornemos a nuestra patria histórica, deseáramos, como exponentes de la cultura occidental, llevar la limpieza, el orden y las esclarecidas costumbres del Occidente a aquel rincón del Oriente que actualmente está infestado y abandonado... (53).

La colonización judía en Palestina, no se yergue como representante de un renacer de la conciencia histórica plenamente judía, más bien se visualiza como una quinta columna del "European way of life" decimonónico entre los atrasados e ignorantes asiáticos. El propósito de este nacionalismo gentilizado de Herzl es llevar la civilización ilustrada europea a las incivilizadas masas de un continente atrasado. La universalidad de Herzl es sinónimo, pues, de europeización. Rasgo muy típico del sentir y pensar de buena parte de los liberales ilustrados del viejo continente. que, junto con Herzl, "compartían la alegre confianza del siglo XIX en la superioridad de la civilización europea sobre todas las demás y creían en

la misión europea de dirigir y, de paso, dominar, al resto del mundo en el sendero hacia logros más elevados" Más que una solidificación de la identidad judía, el medio de la colonización tenía que servir para "...llevar el progreso a los atrasados y las luces a los ignorantes" (54). Qué lejos se encontraba Herzl con respecto a Hess, y cuán extraño parecía su nacionalismo gentilizante al sionismo práctico-cultural de sus hermanos orientales. En lugar de "exportar" la conciencia de ser judío, el nacionalismo de Herzl intentaba "exportar" los beneficios culturales de la asimilación.

Un ejemplo más ampliará esta panorámica. Mientras que en Europa Oriental los judíos se habían esforzado por conservar una cultura hebrea secularizada a la par que la gentil (recuérdese que el idioma de la Ilustración judía era el hebreo), el nacionalismo de Herzl fue totalmente ajeno a cualquier reivindicación lingüística judía. Es más, Herzl al parecer no conocía los magníficos logros que la literatura de la Haskalá había hecho al revitalizar el idioma hebreo sacándolo del ámbito litúrgico para convertirlo en un vehículo de expresión literaria. Mucho menos conocía los intensos esfuerzos de Ben Yehuda por convertir a este hebreo literario en una lengua coloquial (55). Su idea es imponer un federalismo lingüístico estilo suizo:

Quizás alguien opine que habrá un grave inconveniente en que ya no tengamos idioma común. ¿Hemos de hablar hebreo entre nosotros? ¿Quién de nosotros sabe bastante hebreo como para pedir un billete de tren? No hay quien sepa hacerlo. Con todo, la cosa es muy sencilla. Cada cual conserve su idioma, que es la patria de sus pensamientos. Suiza constituye un ejemplo definitivo de la posibilidad de un federalismo lingüístico...
Nos desacostumbraremos de las mezquinas y torcidas jer-

gas, idiomas del ghetto, de las que nos servimos actualmente. Eran el modo de hablar clandestino de cautivos. Nuestros maestros estudiarán atentamente esta cuestión. El idioma que resulte más útil en la vida cotidiana se impondrá, sin violencia, como idioma principal [que a la postre resultó curiosamente ser el hebreo] (56).

Curiosamente Herzl pretende que cada judío conserve el idioma que habla y, por otro lado, censura el habla popular del judío. No parece tener en cuenta en que para la época, la mayoría de los judíos aún hablaban el vernacular yidish (ello era correcto en las masas judías de este europeo). Comparados con ellos, los judíos occidentales que hablaban los idiomas oficiales de sus países eran, estadísticamente, mucho menores en número. La propuesta multilingüe de Herzl refleja también su idiosincracia cosmopolita y lo aleja de las concepciones de reivindicación de una identidad propia judía que sostenían los sionistas orientales. Por ello, se ha afirmado con razón que "Herzl nunca pretendió representar la dignidad nacional o la especificidad judía. El simbolizó, sin duda, los elementos más cosmopolitas y universales del pensamiento sionista" (57).

Si el significado que Herzl le imprimió al nacionalismo judío fue diferente a cómo lo entendieron los judíos euroorientales, el para qué de la reconstrucción nacional tendrá, asimismo, significación muy distinta. Para aquellos, la renovación de una vida soberana implicaba la renovación del Judaísmo en sí. Era una auténtica respuesta judía a los retos y dilemas que la modernidad le presentaba. Para Der Judenstaat, en cambio, dicha reconstrucción era un reflejo de las propias necesidades gentiles, más que específicamente judías. Al igual que los nacionalistas antidiaspóricos judíos, la

migración judía fuera de Europa también fue considerada por Herzl como el inicio de la solución a la cuestión judía. Pero la misma no sólo funge como vehículo salvífico del judío, sino como medio de progreso del gentil. Si la cuestión judía, como vimos, era casi sinónimo de la cuestión del antisemitismo según Herzl, entonces, si se quería que el orden, la civilización y el progreso no se estancaran, había que resolver estos fenómenos que dañaban ciertamente el correcto funcionamiento social de la ilustrada Europa. Como el elemento principal, según Herzl, que causaba el odio antijudío era la miseria y la competencia económica que las masas judías azuzaban contra el estándar socioeconómico gentil, se les debía desarraigar de Europa en aras de la prosperidad del continente:

Después del éxodo de los judíos, no hay dificultades económicas ni crisis ni persecuciones, sino que comienza un período de prosperidad para los países abandonados. Se inicia un movimiento interno de los ciudadanos cristianos hacia las posiciones abandonadas por los judíos. La emigración se realiza gradualmente, sin perturbaciones, y ya su comienzo significa el fin del antisemitismo... Tal emigración no es una huida, sino una marcha en orden y bajo la supervisión de la opinión pública. El movimiento no sólo ha de iniciarse con medios estrictamente legales, sino que el único modo de realizarlo es una amistosa colaboración con los gobiernos interesados, que saldrán grandemente beneficiados (58);

Las emigraciones judías, tales como yo las concibo, no pueden provocar crisis económicas. Al contrario, tales crisis, que tendrían que originarse en todas partes como consecuencia de la persecución de los judíos, se evitarán mediante la realización del presente proyecto. Se iniciaría un largo período de bienestar en los países donde actualmente reina el antisemitismo. Como ya he dicho repetidas veces, tendrá lugar una migración de los ciudadanos cristianos hacia las posiciones dejadas vacantes por los judíos, lenta y sistemáticamente... El movimiento judío haría cesar la emigración de los proletarios cristianos a otros países (59).

¿A qué judíos en concreto se refiere Herzl? A aquellos que no quieren o pueden asimilarse, ergo, a los judíos orientales. Herzl

no distinguía más diferencias entre judíos occidentales y orientales que las diferencias económicas. Los primeros, asimilados y con una relativa buena posición debían también beneficiarse del éxodo de los segundos, pauperizados y renuentes a la asimilación:

Así, pues, el movimiento tendiente a la formación de un Estado, que yo propongo, no perjudicaría a los franceses israelitas, ni menos a los asimilados de otros países. Antes al contrario, les favorecería; sí les favorecería...

Podrían asimilarse tranquilamente, ya que el actual movimiento antisemita sería detenido para siempre... Los judíos asimilados se beneficiarían más que los ciudadanos cristianos con el alejamiento de los judíos fieles a su raza. Pues los asimilados quedarían liberados de la competencia molesta, incalculable y molesta, del proletariado judío, que es arrojado de país a país, de lugar a lugar, por la presión política y la necesidad económica. Este proletariado fluctuante llegaría a tener morada fija y definitiva. (60).

La construcción de una patria judía fuera de las fronteras europeas tenía al explícito y claro objetivo de "desahogar" al continente de "los judíos que están de más" (61). Tal era el significado que tras la idea de la reconstrucción patria se hallaba. Este "nacionalismo cosmopolita de desarraigo" era totalmente ajeno a cualquier reivindicación de la identidad histórica judía. Su propósito no fue el crear una conciencia nacional judía moderna, sino, más bien, calcar los patrones y valores de vida gentiles para aquella parte de los judíos aún renuentes a ingresar plenamente a la sociedad gentil. El nacionalismo de Herzl funcionaba como una especie de "asimilación metadiaspórica", es decir, si la solución ideal de la asimilación no había podido darse a través de los procesos emancipatorios, quizás se lograra por la vía nacional. Así, la doctrina nacionalista de El Estado Judío era una extensión muy sui gé-
neris de los postulados asimilacionistas de la Emancipación a lo Gentil.

Amén de las concepciones sobre el antisemitismo, el nacionalismo y la reconstrucción patria judía, El Estado Judío contiene un elaborado plan acerca de cómo se debería constituir el futuro hogar hebreo. Si lo que subyace detrás de los postulados nacionalistas de Herzl es, a nuestro juicio, una especie de "exportación" de la asimilación, la estructuración de la sociedad israelita esbozada en este escrito no hace sino confirmar lo dicho.

El punto nodal del Estado judío planeado es, al igual que en la mayoría de los sionistas preherzlianos, la secularidad como la directora de la vida nacional. Esta secularidad es en el caso del Estado herzliano una reproducción de los parámetros sociales, económicos, técnicos y culturales del liberalismo positivista de la Europa occidental de finales de siglo.

Coincidiendo con Pinsker, Herzl tampoco vio en Palestina la única opción para construir una vida independiente. La antigua patria hebrea era deseable, sí, pero no indispensable. Influenciado sin duda por la labor de Hirsch, Herzl tiene en mente a la Argentina como posible lugar de colonización judía también. El hecho de que Herzl considere a Palestina como una posibilidad y no como la posibilidad de ser la sede del Estado judío se basa en su concepción popular de la soberanía, es decir, la patria la hacen sus hombres y no la tierra:

Es cierto que el Estado judío está concebido como una creación completamente original en un territorio que no ha sido destinado todavía para tal fin. Pero no son las extensiones de tierra las que constituyen al Estado, sino los hombres unidos por la soberanía. El pueblo constituye el fundamento personal del Estado; el territorio el fundamento material. Y el fundamento personal es el de mayor trascendencia (62).

El sionismo de Herzl, a diferencia del práctico-colonizador, no basa su razón de ser en el aspecto geográfico. La tierra no representa más que un continente necesario pero no suficiente para verter el contenido -el material humano- que es el verdadero portador de la esencia nacional. Por ello la vinculación histórica-tradicional del judío con su tierra ancestral no es un aspecto que preocupe ni ocupe la atención del nacionalista político (63). Palestina abarca tan sólo un par de páginas de El Estado Judío, fuera de ellas, el escrito no se refiere ya más a este espacio geográfico. Herzl prefiere, en cambio, utilizar el vocablo "Tierra de Promisión" que puede ser doquiera se den las condiciones adecuadas para la revitalización nacional judía.

Si los precursores sionistas habían hecho hincapié en cambiar el status socioeconómico del judío restituyéndolo al trabajo agrícola, Herzl apoyará, a su vez, la proletarización del mismo. Imbuido del espíritu progresista de su época, Herzl desconfiaba del agricultor como elemento de cambio y progreso. No era el poder del surco, sino el de la máquina el que cambiaría al emigrante hebreo de improductivo a productivo. La fuerza humana motriz del Estado judío debía ser, pues, el obrero. De aquí que la más grande reivindicación social-laboral que Herzl hace en su plan de reconstrucción nacional sea la jornada de trabajo de 7 horas (64).

La libre empresa y el fomento industrial respaldado por una amplia tecnificación, basada en las más modernas invenciones técnico-científicas del momento, fungen como las bases económicas primordiales del futuro Estado. Herzl comparte con ello la creencia optimista a ultranza de entonces en el sentido de que la ciencia

y la técnica eran capaces de solucionarlo todo:

Todo será establecido previamente y conforme a un plan. A la elaboración de este plan, que yo sólo puedo trazar a grandes rasgos, cooperarán nuestros hombres más sagaces. Se han de tomar en cuenta para este fin todos los adelantos en los órdenes social y técnico, tanto los de la época en que vivimos como los de las épocas cada vez más elevadas en que se ejecute el plan, lenta y penosamente. Se han de utilizar todas las felices invenciones que ya existen y las que se hagan más adelante. De esta manera se podrá realizar, en una forma sin precedentes en la historia, la toma de posesión de un país y la fundación de un Estado con probabilidades de éxito que hasta ahora nunca se han ofrecido (65).

Esta visión idílica era resultado tanto de la fe positivista como de la literatura utópica europea decimonónica. En efecto, Herzl sigue la línea del socialismo utópico en algunos aspectos. Además de la jornada laboral de 7 horas, Herzl introduce en su proyecto la colectivización de la propiedad de la tierra, las instituciones de beneficencia social, la protección de la mujer, la aseguración de los empleos a través del sistema de "asistencia por el trabajo", el derecho de vivienda, la planificación urbana, el derecho a la instrucción laboral, la protección económica de las familias, la educación infantil, el fomento del ahorro, etc. (66). El Estado herzliano es gran deudor, pues, del Estado benefactor Europeo.

El liberalismo ilustrado también influyó a través de algunas de las características del Estado judío proyectado. Aspectos tales como la protección de los derechos individuales, de la propiedad particular, del librepensamiento, la separación tajante de la Iglesia y el Estado y la más absoluta tolerancia en materia religiosa así como la igualdad de todos ante la ley, son contemplados en el esbozo que de su Estado realiza Herzl.

Fiel reflejo de la Europa de su tiempo, la llamada "Europa de la paz armada", y probablemente influenciado de alguna manera por los movimientos pacifistas de finales de siglo, Herzl concibe a su Estado como estrictamente neutral con respecto a los conflictos externos, aunque, eso sí, fuerte y modernamente armado "para el mantenimiento del orden, así en el exterior como en el interior" (67). En cuestión legislativa, Herzl aboga, como en el caso del idioma, por una especie de federalismo en el cual cada quien deberá ser juzgado de acuerdo a las leyes de su país de origen hasta que se puedan unificar los criterios en una sola codificación que, por supuesto, tendría que ser modelo de justicia social.

Hay un aspecto donde Herzl se muestra muy conservador y, tal parece, que dicho aspecto contraría de alguna forma la actitud liberal-social del Estado herzliano: la constitución política del Estado judío. Herzl no aboga ni por la democracia, ni por el parlamentarismo, ni por ninguna constitución popular. El cree que la mejor forma de gobierno es o una república aristocrática, o bien, una monarquía:

Considero la monarquía democrática y la república aristocrática como las formas de gobierno más perfectas. La forma de gobierno y el principio de gobernación han de estar en oposición equilibrada. Soy partidario por convicción de las instituciones monárquicas porque hacen posible una política consecuente y representan el interés, íntimamente ligado a la conservación del Estado, de una familia ilustre por sus hechos históricos, nacida y educada para el gobierno... La democracia, sin el útil contrapeso de un monarca, procede sin mesura en el reconocimiento y en la condena, lleva a la cháchara parlamentaria y engendra la odiosa clase de los políticos de profesión. Creo, además, que los pueblos de nuestros tiempos no son capaces de regirse por una democracia ilimitada, y que en el futuro lo serán cada vez menos, dado que la democracia pura presupone costumbres muy sencillas, y las nuestras se hacen

cada vez más complicadas con el tráfico y la cultura... La política debe hacerse de arriba para abajo. No por eso nadie será esclavizado en el nuevo Estado judío, pues todo judío puede ascender y cada uno querrá ascender. Así, pues, se originará en nuestro pueblo un formidable movimiento de elevación. Cada individuo creará que se eleva solamente a sí mismo, y de esta suerte será elevada la colectividad. La ascensión ha de hacerse según principios morales útiles al Estado y que sirvan a la idea nacional.

Por eso imagino una república aristocrática. Esta corresponde también a las ambiciones de nuestro pueblo, que han degenerado ahora en necia vanidad. Tengo presente ciertas instituciones de Venecia; pero se habrá de evitar todo aquello por lo que Venecia sucumbió. Aprenderemos de los errores históricos de los demás y de los nuestros propios. Pues nosotros somos un pueblo moderno y queremos llegar a ser el más moderno (68).

Parece paradójico que ante las metas sociales y liberales que Herzl ha diseñado para la vida estatal, ponga una política conservadora. El Estado mixto herzliano más que paradójico, es, simplemente, una calca leal de las diversas corrientes sociales, políticas y económicas de su tiempo, escogiendo, de entre todas ellas, las que a su juicio eran las más modernas. No hay que olvidar el referente político que Herzl tenía ante sí: la monarquía ilustrada de los Habsburgo. No hay duda que el la figura del monarca austro-húngaro tuvo que ver, como modelo, en la configuración política de Herzl. Ello se nota mejor al considerar las bases teóricas que Herzl usó para justificar al poder monárquico frente al popular.

Como teórico político, Herzl sostiene la doctrina de la racionalización del Estado y deshecha la postura contractual de Rousseau. A partir de ello, Herzl divide tácitamente al poder gubernativo, al que denomina gestor y del conjunto de ciudadanos al que llama dominus negotiorum. Es el gestor el que a través de una razón de Estado, esto es, de todo aquello que fortifique el poder estatal, domina, cual padre para con sus hijos, a la sociedad civil. Es el

gestor el que sabe , al modo platónico, el qué, el por qué y el para qué de los asuntos de la vida nacional y, por ende, el único autorizado para dirigir a la sociedad hacia tal o cual dirección dependiendo de lo que, a su entender, mejor convenga a ella:

Cuando peligran los bienes de una persona que no puede cuidar de ellos por sí misma, cualquiera tiene derecho de intervenir para salvarlos. Este es el gestor, el administrador de negocios ajenos. No lo hace por encargo de nadie, es decir, de ningún ser humano. La orden viene dictada por una necesidad superior...

El Estado nace como resultado de la lucha de un pueblo por su existencia. En esta lucha no es posible hacer largas tramitaciones para recibir determinada orden. Es más: cualquier empresa en beneficio de la colectividad estaría condenada de antemano a fracasar, si se quisiera obtener primeramente una decisión formal de la mayoría. La escisión interna privaría al pueblo de la defensa contra los peligros externos. No es posible poner de acuerdo a todo el mundo. Por eso, el gestor toma el mando y se pone a la cabeza.

El gestor del estado está suficientemente autorizado cuando la cosa pública está en peligro y el dominus se halla incapacitado para ayudarse a sí mismo, sea por falta de voluntad o por otros motivos.

Pero, debido a su intervención, el gestor contrae una obligación con el dominus, obligación análoga a la resultante de un contrato, quasi ex contractu. Esta es la relación jurídica preexistente al Estado, o, mejor dicho, que nace con él (69).

Esta acción paternalista de "ayudar al que no puede bastarse a sí mismo" era también muy típica en las actitudes y políticas colonialistas europeas que, como vimos, absorbió muy bien Herzl. La teoría política del gestor y el dominus serán de importancia capital en la configuración, más tarde, del movimiento sionista, donde la gestoría va a ser personificada por la Organización Sionista Mundial y aquellos judíos "que no quieren o pueden asimilarse" constituirán el dominus. Esta relación dialéctica entre el que dirige y el dirigido será muy típica en la organización nacionalista herzlina hasta, prácticamente, su muerte. (70).

Estos son, a grandes rasgos, algunos de los principales elementos que constituyen el plan nacionalista de Theodor Herzl. Si pudiésemos resumir apretadamente el contenido del Der Judenstaat, no vacilaríamos en afirmar que se trata de una obra de la más pura cepa propagandística cuyo mensaje sería: Cómo construir el mejor de los Estados posibles bajo las mejores de las condiciones posibles. Efectivamente, el plan de Herzl para resucitar la vida política judía es extraordinariamente optimista, como ningún otro esquema del nacionalismo judío antes o después de él; derrocha una fe ciega en la naturaleza del hombre y una confianza inmarcesible en el progreso del mundo. En El Estado Judío el plan nacional se desliza sin contratiempos y se piensa que su concretización se verificará con las más grandes facilidades, como si todas las condiciones y circunstancias históricas del momento se hayan puesto de acuerdo para cobijar, con la mayor de las benevolencias, los designios de rehabilitación de la patria hebrea.

El relato herzliano hipnotiza por su entusiasmo desenfrenado, por su virulento positivismo. No se notan contratiempos, golpes fortuitos, resentimientos, dudas, malas pasadas del destino que pudieran cuestionar la viabilidad de la grandilocuente estratagema de este eufórico sionista. El Estado Judío se erige por derecho propio en una obra maestra de la difusión de los alcances, logros y conquistas del progresista siglo XIX y cómo éstos pueden lograr, con buena voluntad, resolver la vida humana en plenitud a través del ejemplo de los judíos. El Estado Judío parece ser el epítome de un verdadero Estado paradisíaco donde, merced al progreso técnico-científico, la realidad es increíble, porque lo increíble se ha-

ce realidad:

La palabra "imposible" ya parece haber sido suprimida de la terminología técnica. Si resucitara un hombre del siglo pasado encontraría que toda nuestra vida está llena de encantamientos incomprensibles. Donde nosotros los modernos aparecemos con nuestros recursos, transformamos el desierto en un jardín. Para la urbanización nos bastan tantos años como siglos se empleaban en la misma tarea en épocas pasadas de la historia... Ha sido vencido el obstáculo de las distancias. Las arcas del espíritu moderno contienen ya riquezas sin cuento, que aumentan día en día; centenares de miles de cabezas imaginan e investigan en todos los puntos de la tierra, y lo que un solo hombre descubre pasa a ser, momentos después, bien común de la humanidad entera. Nosotros mismos quisiéramos utilizar en el Estado judío todas las tentativas modernas, idear otras nuevas, y así como con la jornada de siete horas hacemos un experimento en beneficio de la Humanidad entera, queremos dar un ejemplo de altruísmo en el más alto sentido de la palabra y, como país nuevo, ser un país de experimentación y un país modelo (71).

Es bajo este marco conceptual de una fe secular a ultranza que hay que entender las declaraciones universalistas de Herzl ("el mundo se liberta con nuestra libertad, se enriquece con nuestra riqueza y se engrandece con nuestra grandeza"), su convencimiento de estar trabajando por la humanidad, vía los judíos, en general y su irrestricta creencia en la posibilidad de su proyecto. Es bajo este marco conceptual que debe comprenderse su ya famosa sentencia: "Si lo quieren, no es un sueño".

El contenido, los proyectos y las intenciones de El Estado Judío bien podían haber colocado a esta obra entre los clásicos de la literatura utópica europea. Si ello no fue así, se debió al profundo sentido político que Herzl imprimió a su folleto, sentido que sentó las bases organizativas concretas del posterior movimiento sionista. La trascendencia de la principal obra del sionismo no

hay que buscarla en sus conceptualizaciones ideológicas sino, más bien, en los instrumentos propuestos por Herzl a fin de concretizar su programa nacional. Las propuestas políticas diseñadas por los sionistas anteriores se habían quedado en eso, meras propuestas. Herzl no sólo desarrollaría la más completa planificación teórica de un Estado hasta entonces, sino que, además, creó las bases efectivas para iniciar la gran aventura de una reconstrucción nacional. Esas bases no eran más que la politización de los esfuerzos nacionalistas judíos en una doble dimensión: una interna -organizando la ideología de manera tal de poder convertirla en un movimiento coordinado para la acción- y otra externa -bregando por conseguir la anuencia internacional a los proyectos sionistas a fin de legitimarlos ante la comunidad de naciones.

Si Alkalai y Kalischer habían partido de una concepción mesiánica moderna como punto de referencia para vivificar la vida independiente judía; si Hess había arribado al nacionalismo a través de un gran periplo histórico-filosófico; si los sionistas prácticos habían centrado su atención en la conquista del espacio geográfico y los sionistas espirituales habían puesto sus esperanzas en el resurgimiento moderno de la identidad nacional judía, Herzl habría, por su lado, de utilizar el instrumento político para acelerar la revitalización del patriotismo hebreo.

Aún antes de que El Estado Judío fuese publicado, Herzl ya consideraba que la falta de una dirigencia política era una de las principales causas del deterioro de las condiciones de vida a que el Judaísmo diaspórico había llegado. En su Diario escribe:

Debido a la dispersión en que vivimos desde hace dos mil años, nos hemos quedado sin dirección política central. Estoy convencido de que en esto reside nuestra mayor desgracia. Esto nos ha sido más perjudicial que todas las persecuciones. Pues no había quien, aunque por puro egoísmo monárquico, nos educara para que fuésemos hombres a carta cabal...

Ahora bien: si tuviésemos una dirección política central, cuya necesidad no hay que probar y que de ninguna manera vendría a ser la representación de una sociedad secreta; si tuviésemos tal dirección podríamos empezar a trabajar en la solución de la cuestión judía. Y la abordaríamos desde arriba y desde abajo y desde todos los costados (72).

Siguiendo tal razonamiento, Herzl plasmó tan vital necesidad en su El Estado Judío. Junto con el análisis del antisemitismo y el nacionalismo, la política viene a conformar el tercer gran pilar de la obra herzliana. Inmediatamente después de haber estudiado la cuestión judía y sus implicaciones, Herzl pasa a esbozar la solución a tal conflictiva. Y su solución es eminentemente política. Dos son los instrumentos para empezar a armar la organización de los judíos con miras a la edificación de su Estado: la Society of Jews y la Jewish Company.

La Society of Jews viene a configurar el brazo político-social del nacionalismo de Herzl. Es el poder organizador, director, negociador y mediador de todos aquellos judíos que hayan aceptado la idea y la necesidad de un Estado. Es, en el lenguaje político de Herzl, el gestor del nacionalismo hebreo:

El pueblo judío, a causa de vivir en la diáspora, está inhabilitado actualmente de atender él mismo sus asuntos políticos; además, se halla sujeto, en muchas partes, a una presión más o menos fuerte. Necesita ante todo un gestor.

Claro está que este gestor no debe ser un individuo. Tal individuo sería ridículo o despreciable, ya que parecería buscar su propia ventaja.

El gestor de los judíos tiene que ser una persona moral, en toda la extensión de la palabra. Y lo es la Society of Jews (73).

El campo de acción de este gestor moral era muy amplio, pues además de la propia organización política de las masas emigrantes judías, se encargaba de la educación de las mismas, de la instrucción técnica (a fin de convertir al judío comerciante en judío obrero y artesano), de las instituciones de beneficencia, de la difusión de la idea nacional, de los estudios estadísticos y científicos de las nuevas condiciones de vida, de la "explotación científica del nuevo país y de sus recursos naturales, la elaboración del plan unificado de emigración y establecimiento en el nuevo país, los trabajos preliminares de legislación y administración, etc." (74).

Por otro lado, la Society tenía también una función diplomática: ser la vocera "oficial" de los judíos sionistas ante las potencias europeas, amén de adquirir la sanción internacional para la estructuración del futuro Estado judío. Es en este sentido que el sionismo político adquirirá su característica más peculiar. Mientras que los sionistas orientales ponían énfasis en la adquisición física de la tierra, los occidentales acentuarían la imperiosa necesidad de adquirir, antes, el respaldo político internacional a los diseños nacionalistas judíos:

Los judíos que aceptan nuestra idea del Estado se agrupan en torno de la Society of Jews. Esta obtiene, de tal modo, la autoridad necesaria para hablar y negociar ante los gobiernos en nombre de los judíos. La Society será reconocida -para decirlo con una analogía tomada del derecho internacional- como autoridad capaz de constituir un Estado. Y al declarar esto, el Estado ya estaría constituido.

Entonces, si los gobiernos se muestran dispuestos a ceder al pueblo judío la soberanía de algún territorio neutral, la Society entablará discusión sobre el territorio que ha de ser tomado en posesión...

La Society of Jews entablará negociaciones con las actua-

les autoridades supremas del país, y bajo el protectorado de las potencias europeas si a éstas les parece plausible el asunto (75).

La Society se erigía en mucho más que un simple poder organizativo. Era el embrión de un Estado en potencia, un verdadero "Parlamento en el exilio", y un gobierno soberano en gestación:

Por fuera, la Society... debe ser reconocida como poder constituyente de un Estado. Puede obtener la autoridad necesaria frente a los demás gobiernos si los judíos se adhieren a ella por libre decisión.

Por dentro, vale decir ante el pueblo judío, la Society crea las organizaciones imprescindibles en el primer tiempo, la célula primitiva -para decirlo con un término tomado de las ciencias naturales- de la que han de formarse en el desarrollo ulterior las instituciones públicas del Estado judío.

El primer objetivo, como ya hemos dicho, es conseguir la soberanía, reconocida por el derecho internacional, de un territorio que sea suficiente para satisfacer nuestras necesidades justificadas (76).

El segundo instrumento de la política nacional herzliana es el instrumento económico-jurídico: la Jewish Company. Esta creación de Herzl debía ser, ante todo, una institución financiera cuyas tareas eran mejorar la condición socioeconómica del judío por un lado, y crear los fundamentos económicos del Estado por venir, así como de liquidar los bienes económicos de los emigrados, por otro:

Lo que la Society of Jews ha preparado científica y políticamente, lo pone en práctica la Jewish Company.

La Jewish Company se encarga de la liquidación de todas las fortunas de los judíos emigrantes y organiza la vida económica en el nuevo país...

Si la necesidad de los judíos de mejorar su condición es verdadera y profundamente sentida; si el órgano que ha de ser creado para satisfacer esta necesidad, es decir, la Jewish Company, es suficientemente poderoso, habrá forzosamente en el nuevo país una vida económica activa y gran animación en las comunicaciones y relaciones de toda clase (77).

En cuanto a la configuración del brazo financiero del proyecto sionista de Herzl, éste se fundamentaba en el modelo de las

grandes compañías colonizadoras inglesas y funcionaba a través de la suscripción por acciones. En la práctica, la Jewish Company se encargaría de la compra de tierras del lugar destinado -con el respaldo internacional- a la erección del Estado judío, de la distribución de terrenos a los colonos, de la edificación de casas-habitación, de la regulación de las jornadas laborales, de la organización y justa distribución de los salarios, del fomento del comercio y el mercado, de la adquisición o liquidación de bienes inmuebles, del otorgamiento de créditos, de la producción de los artículos de primera necesidad para los recién llegados, de la financiación de la migración judía, del incremento a la actividad industrial, de la reunión de fondos de capital, etc. (78).

La Society of Jews y la Jewish Company debían trabajar en rigurosa cooperación y dependencia, la una como una especie de poder constituyente, y la otra como si fuera un poder ejecutivo.

Todas las ideas, valores, concepciones e instituciones que Herzl desarrolló en El Estado Judío pertenecían al bagaje cultural gentil de la Europa occidental. Era la civilización gentil la que lo seducía, era la sociedad gentil a la que tenía por modelo, era la política gentil la que lo inspiraba, era el nacionalismo liberal gentil el que lo impulsaba. Si bien Herzl batalló en pro de los judíos necesitados y desarraigados -por su incapacidad de asimilarse-, el mundo de lo judío, en cambio, nunca le resultó familiar, al menos no en el sentido en que le resultaba el mundo de lo gentil. Bien se ha afirmado que "la trivialidad cultural y la unidimensionalidad espiritual de la estructura política descripta por

Herzl en El Estado Judío, son chocantes" (79).

Con esta obra llega a su máxima expresión ese proceso al que hemos denominado la "cristianización del Judaísmo" que ya se había gestado desde los tiempos de los protosionistas. El adoptar valores y patrones de vida del secularismo gentil, fue una necesidad apremiante de renovación en un mundo moderno cuyo ritmo histórico era precisamente el cambio constante. Los sionistas orientales no abjuraron de dichos valores, antes bien los incorporaron a su propio bagaje histórico-cultural judío como el medio más eficaz de reanimar su conciencia de identidad nacional que la propia modernidad tan en peligro había puesto. Pero el sionismo político, profundamente empapado de la herencia ilustrada gentil, más que integrar estos valores a los propios, los asimiló íntegramente sin tener ningún otro marco de referencia conceptual. Más que amalgamar la cosmología hebrea con la cristiana, como lo intentaban los nacionalistas judeoorientales, el sionismo político herzliano asimiló ésta última en menoscabo de la primera. Si el sionismo oriental fue, a nuestro juicio, la expresión nacionalista de la Emancipación a lo Judío, el sionismo occidental también lo fue nada más que con respecto a la Emancipación a lo Gentil. La diferencia es mucho más que conceptual, es una diferencia ontológica que parte de dos puntos diferentes al encararse a la realidad: mientras que éste partía del principio, "Seamos como todos los pueblos, Casa de Israel"; aquel sostenía: "No como todos los pueblos es la Casa de Israel".

Esta diferencia cualitativa de ver las cosas, causaría la más severa crítica a la que Herzl tuvo, luego, que enfrentarse. Los sionistas orientales le increparían que lo que él proponía en su

doctrina nacionalista no era, de manera alguna, un **Estado judío**, sino, más bien, un **Estado de los judíos** (80). (De hecho, el título del folleto político de Herzl, Der Judenstaat literalmente significa esto último y no un Jüdischer Staat, que vendría a significar precisamente un Estado judío). La diferencia entre ambos conceptos, tal y como los desarrollaron ambos sionismos, es de consideración, pues mientras que el primero se refiere a la solución de la existencia del Judaísmo -como nación, cultura y forma de vida- en la modernidad, el segundo se enfoca a la solución económica y a la integridad física de los judíos como individuos más que como una colectividad históricamente específica y singular.

Al considerar todos estos factores, parece paradójico que haya sido, precisamente, este sionismo asimilante el que tendría un éxito sin igual en la propalación, desarrollo y organización de la ideología sionista a través de la constitución de un movimiento político de talla internacional. Herzl no sólo elaboró la más completa teoría nacionalista y el más detallado proyecto patrio, sino que además logró lo que ninguno de sus antecesores: transformar la idea en realidad, pasar del campo teórico al escenario de la acción concreta. Si bien la mayoría del plan herzliano de reconstrucción nacional así como su idea de cómo debía estar constituido el nuevo Estado en el futuro (81) no se realizó al pie de la letra y muchas de sus concepciones no abandonaron el campo de la utopía, sí logró, en cambio, corporizar sus dos instrumentos base para emprender la aventura del resurgimiento nacional. La Society of Jews y la Jewish Company cobraron verdadera dimensión histórica cuando fueron concretizados, aquél a través de la organización formal del ideal sio-

nista al fundarse en 1897, en el Primer Congreso Sionista, la Organización Sionsita Mundial, auténtica gestora de los judíos; la Jewish Company, a su vez, al transformarse en el "Fondo Colonial Judío" (la Jewish Colonial Trust) antecesor inmediato, a su vez, del que sería el instrumento financiero oficial del movimiento sionista: el Keren Kayemet LeIsrael (Fondo Perpetuo de Israel, encargado tanto de la adquisición de tierras en Palestina, como de la actividad colonizadora judía en esta región) (82).

La importancia del sionismo político hay que verla, pues, en sus logros concretos. Es a partir de sus esfuerzos organizativos que ya se puede hablar de un "movimiento" sionista y ya no tan sólo de una "ideología" sionista. El sionismo herzliano marca el fin del pensamiento sionista en cuanto a nivel ideológico se refiere y señala el principio del pensamiento sionista en cuanto a nivel organizativo. Si, como se ha afirmado, el nacionalismo judío anti-disapórico se hallaba, a principios de los noventa del siglo pasado, en estado "comatoso", la aparición de Theodor Herzl lo transformaría en "...un movimiento de masas y en una fuerza política" (83) reconocida como tal por la Comunidad de Naciones. La cuestión judía, merced a los esfuerzos de Herzl, dejó de ser asunto doméstico y se convirtió en un asunto internacional, sentando con ello las vías para la posterior construcción de una vida independiente, soberana y propia. Es el sionismo político el que colocó las bases concretas para que el sueño de Pinsker, la autoemancipación, fuese, con el tiempo, una realidad.

El Estado Judío cayó como una bomba y electrizó las conciencias de muchos nacionalistas judíos orientales. No tuvo el mismo

destino lóbrego que Roma y Jerusalén de Moses Hess, ni el impacto mediocre, por lo limitado de su influencia, de Autoemancipación de Pinsker. Der Judenstaat, a pesar de su tendencia gentil y su nacionalismo "asimilante" fue todo un "Best Seller" entre los israelitas del este europeo. ¿Cómo explicar tal fenómeno? ¿Cómo una propuesta tan alejada de lo específicamente judío pudo cautivar hasta el paroxismo a millares de judíos? La respuesta puede hallarse en tres aspectos que concurren en Herzl.

En primer lugar, como vimos, Herzl no predicó en el vacío. El papel de los precursores fue de determinante trascendencia. El discurso de Herzl encontró muchos oídos preparados desde tiempo atrás en las doctrinas del nacionalismo judío. Las propuestas del Estado Judío eran familiares ya en muchas de las atribuladas conciencias de la generación del desencanto. Herzl no vino a innovar -aunque él mismo así lo creyera- sino a revitalizar la conciencia nacionalista judía. Herzl no creó un escenario, éste ya estaba dado, formado y delineado. Sólo restaba el actuar, y eso, precisamente, fue lo que hizo el padre del sionismo político.

En segundo lugar, el embriagante optimismo que exudaba por todas partes el discurso de Herzl cautivó de inmediato las esperanzas redentoras de una pléyade de judíos, hastiados ya de miseria y opresión. Si Pinsker no fue el destinado para rehabilitar al nacionalismo judío se debió, en gran parte, a su profundo pesimismo. Ante él, Herzl aparece como un verdadero ángel salvador. Al lector del Der Judenstaat le importó menos el contenido táctico que las palabras cargadas de fe y esperanza de este "profeta" venido de occidente (así fue visualizado Herzl por muchos judíos. El

aspecto físico impresionante, aunado a su inagotable energía, le valieron hasta el título de "Mesías" endilgado por las entusiastas muchedumbres que lo seguían).

Una tercera razón que explica el inusitado éxito de Herzl hay que situarla en su propia personalidad. La fuerza seductora de Herzl fue tal, que bien podría protagonizar la ya clásica definición de Hegel en el sentido de que "El gran hombre de una época es el que sabe formular con palabras el anhelo de su época, el que sabe decir a su época lo que ella anhela, y sabe realizarlo. Lo que él hace es corazón y esencia de su época; él da realidad a su época" (84). Una vez convencido de su solución a la cuestión judía, Herzl habría de sacrificar fortuna, vida familiar, profesión, amigos y, hasta, su propia vida en aras de su ideal. La entrega fue total, incondicional y frenética; fue la entrega de un "poseído".

Aunque Herzl lejos estuvo de sostener las implicaciones nacionalistas del Romanticismo, no hay duda de que su propia figura como un ser de acción personifica al clásico héroe romántico. A la siguiente descripción de dicho personaje, bien se le puede aunar el nombre propio del sionista político:

Lo más noble que puede hacer un hombre es servir a su propio ideal interior, sin importar el costo. Puede ser que ese ideal se reduzca al individuo solitario a quien se le reveló, puede ser que aparezca como falso o absurdo ante los demás, puede ser que esté en conflicto con los modos de vida y las expectativas de la sociedad a la que ese individuo pertenece pero se halla obligado a luchar por él y, si no ve otra salida, a morir por él... No necesita ser sabio ni tener una interioridad armoniosa, ni tiene que ser un guía eficaz de su generación... pero es un ser sagrado porque está plenamente dedicado a un ideal; puede desafiar al mundo de mil maneras, ganarse el odio y la impopularidad, romper las reglas de la sociedad, de la política y de la religión, pero hay algo que no puede hacer: venderse a los filisteos (esto es, claudicar) (85).

Estas características agregadas a ciertos rasgos típicos de su idiosincracia, como tendencias megalómanas, harían de Herzl una especie de Mesías secular dispuesto al último sacrificio por lo que consideraba como la verdad. Si bien muchas de sus actitudes fueron autócratas -y ello le valió grandes pullas de los sionistas orientales- el paroxismo con el que actuó, dirigió y organizó el movimiento sionista, cautivó a propios y extraños. Tal arrolladora personalidad fue la única capaz de desligar al nacionalismo judío de la esfera ideológica y ligarlo a la esfera de la acción concreta. "Lo que había surgido del Judenstaat -como diría Weizmann- no era tanto un concepto como una personalidad histórica..." (86). De aquí su fuerza, de aquí su éxito.

Con la aparición del sionismo político se cierra el proceso del nacimiento de la ideología sionista pues, a partir de entonces, el espíritu del nacionalismo judío se encarnaría, por fin, en un cuerpo. Sin embargo ello, lejos de resolver la problemática judía no hizo sino acentuarla. El sionismo político al organizar el movimiento nacionalista a través de la Organización Sionista Mundial, pretendió aglutinar en una sola corriente ideológica a las diversas tendencias que la ideología nacionalista hebrea había producido. El dilema a resolver entonces se fincó en qué era lo más importante y conveniente para la buena consecución del movimiento: la conquista de la tierra, como sostenían los sionistas prácticos-colonizadores, la reivindicación cultural, como la veían los sionistas espirituales, o la ~~acción internacional~~ y la acción política como la defendían los herzlianos. El inicio del movimiento sionista se

debatíó entre estas tres direcciones.

El sionismo oriental pronto logró conciliar la necesidad de adquisición de un territorio con la urgencia de la reelaboración cultural judía a través de la revitalización del lenguaje nacional: el hebreo. Frente a los políticos, los sionistas prácticos enarbolaron la reivindicación geográfica a la par que la identidad cultural judía. Los políticos, a su vez, no veían ninguna oportunidad de éxito hasta que no se adquiriera el reconocimiento internacional a los esfuerzos colonizadores judíos. Entre un campo y el otro estallaron fuertes disputas que a punto estuvieron de resquebrajar la obra de Herzl. El día en que las ideologías nacionalistas judías provenientes de la Emancipación a lo Judío se reconciliaran en un sólo impulso con aquella nacida de la Emancipación a lo Gentil aún había de tardar. Cuando lo hicieron, el camino para la creación de un Estado judío verdadero, armado tanto del bagaje gentil como del judío, estuvo, ideológicamente, pavimentado. Pero el momento del cuándo y cómo se logró no pertenece ya al nacimiento de la ideología nacionalista judía antidiaspórica, sino a su infancia y juventud y eso, eso es ya otra historia.

CITAS Y NOTAS

PRIMERA PARTE:

I. El Judaísmo y la modernidad:

- 1 Simón Halkin, Literatura hebrea moderna, México, 1981, p. 37.
- 2 Moisés Mendelssohn (1729-1786) es considerado por la historiografía judía como el padre del movimiento ilustrado hebreo.
- 3 Heinrich Graetz, Divrey Yemey Ha-yehudim (Historia de los judíos desde los primeros tiempos hasta el presente), Varsovia, s.a., citado en Yarón Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación histórica" en Yarón Tzur et al., En una era de transición. Los tiempos modernos. Unidades 10-11, Tel Aviv, 1981, p. 110, 111.
- 4 Simón Dubnow, Manual de la historia judía, Buenos Aires, 1970, p. 555.
- 5 Ibid., p. 576.
- 6 Ben Tzion Dinur, "Ha zemanim ha-jadashim be-toldot Israel, avjanatam, mahutam u-dmutam" (Los tiempos modernos en la historia judía, su definición, esencia e imagen), Jerusalén, 1965, citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en..." en Op. Cit., p. 126.
- 7 Ibid., p. 128, 129.
- 8 Ibid., p. 128.
- 9 Shabetai Tzvi (1626-1676), judío oriundo de Esmirna, Turquía, fue el responsable del movimiento místico-mesianico más espectacular de la historia judía antes del advenimiento del sionismo. De profunda raigambre cabalista, este pseudomesías logró movilizar a decenas de miles de judíos con su prédica redentora. Apresado por las autoridades otomanas fue obligado a convertirse al Islam poniendo con ello fin a la extravagante aventura. El fracaso del mesianismo sabetaista causó un profundo desánimo entre sus seguidores y la pérdida de la esperanza entre las expectantes masas hebreas.
- 10 Shmuel Ettinger, "La Edad Moderna", en Haim Hillel Ben Sasson, (dir.), Historia del pueblo judío 3. La Edad Moderna y Contemporánea, Madrid, 1988, p. 887.
- 11 D. Corcos, "Les juifs au Maroc et leurs Mellahs", Studies in the History of the Jews of Morocco, citado por Y. Tzur "Las barreras entre los judíos y el medio circundante" en Y. Tzur et al., En una era de transición. El mundo tradicional. Unidad 3, Tel Aviv, 1980, p. 89.
- 12 Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, Philadelphia, 1933, citado por Y. Tzur, ibid., p., 25.
- 13 Deuteronomio, 28:64
- 14 H.H. Ben Sasson, Perakim be-toldot ha-yehudim bi-ymei ha-beinayim (Capítulos de Historia Judía Medieval), Tel Aviv, 1958, citado por Y. Tzur, "Los judíos en su propio ámbito" en Y. Tzur et al., En una era de transición. El mundo tradicional. Unidad 4, Tel Aviv, 1980, p.5.
- 15 Y. Tzur, "Los judíos en su..." en Ibid., p. 13.
- 16 Ibid., p. 18.

- 17 Yaacov Katz, Masoret u-mashber (Tradición y crisis), Jerusalén, 1978, citado por Y. Tzur, "Los judíos en su propio ambiente" en Y. Tzur, Op. Cit., p. 66.
- 18 Y. Tzur, Ibid., p. 80.
- 19 Graetz se refiere aquí a Mendelssohn.
- 20 H. Graetz, Historia de los judíos..., citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la..." en Op. Cit., p. 110.
- 21 S. Dubnow, "Mittavim al ha-yahadut ha-yeshaná ve-ha-jadashá", (Cartas sobre el Judaísmo antiguo y moderno), Tel Aviv, 1936, citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la..." en Op. Cit., p. 113, 114.
- 22 Y. Tzur comentando la postura de Ben Tzion Dinur en Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la..." en Op. Cit., p. 134.
- 23 Según la definición de W. Allison Phillips en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Nacionalidad", vol. VIII, p. 76.
- 24 Ismar Elbogen A Century of Jewish Life (Un siglo de historia judía) en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Graetz Heinrich", vol. V, p. 138. Vid. Infra, Cap. VIII.
- 25 S. Dubnow, "Cartas sobre el Judaísmo..." , citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la..." en Op. Cit., p. 118. Vid. Infra, Cap. IX.
- 26 Ben Tzion Dinur, "Los tiempos modernos en la historia..." citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación histórica" en Op. Cit., p. 134, 135.

II. Las rupturas externas de la continuidad judía:

- 1 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, en Op. Cit., p. 887.
- 2 Un ejemplo ya clásico de tal actitud es el documento "Primer Privilegio General de los Judíos de Brandenburgo" (1671) emitido por Federico Guillermo I, donde la tónica del doble lenguaje -restrictivo a la vez que libertario- campea a todo lo largo y ancho del estatuto. Vid. Selma Stern-Täubler, Die Preussische Stadt und die Juden (El Estado prusiano y los judíos), Tubinga, 1962, citada por Y. Tzur, "El Estado moderno y los judíos" en Y. Tzur et al., En una era de transición. En el umbral de los tiempos modernos. Unidad 5., Tel Aviv, 1980, p. 82 ss.
- 3 Sir. William Petty en C.J. Friedrich y C. Blitzer, The Age of Power, Nueva York, 1960, citado por Y. Tzur, "El Estado moderno y..." en Op. Cit., p. 89.
- 4 C.J. Friedrich en Ibid., p. 90.
- 5 Para un más amplio análisis del tema, Vid. Y. Tzur y Henry Vasserman, "La crisis de la Ilustración" en Y. Tzur, et al., En una era de transición. Los tiempos modernos. Unidad 7, Tel Aviv, 1981, p. 41 ss.
- 6 H.H. Ben Sasson, Hagut ve-hanhaqá (Pensamiento y liderazgo), Jerusalén, 1960, citado por Y. Tzur y H. Vasserman en Ibid., p. 43.

7 Yehudá Leib Gordon en Kol Shiréi Yalag, (Obras Completas de I.L. Gordon), citado por Y. Tzur y H. Vasserman en Ibid., p. 58.

8 Y. Tzur y H. Vasserman, Ibid., p. 67.

9 John Locke citado por Y. Katz, "El término 'Emancipación judía': su origen y su impacto histórico" en David Bankir (ed.), La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica, Jerusalén, 1983, p. 112.

10 John Toland, "Reasons of naturalising the Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all nations" (Razones para la naturalización de los judíos en pie de igualdad con las otras naciones), citado en Y. Katz, Ibid., p. 115.

11 Y. Katz, Ibid., p. 115.

12 CH. W. von Dohm citado por Y. Tzur y Henry Vasserman, "La crisis de la..." en Op. Cit., p. 29, 30 y 71 ss., respect.

13 Y. Katz, "El término 'Emancipación...'" en Op. Cit., p. 122.

14 Ibid., p. 124.

15 Ibid., p. 124.

16 Voltaire citado en Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en Op. Cit., p. 881. Vid. León Poliakov, Historia del antisemitismo III. El Siglo de las Luces, Buenos Aires, 1988, p. 93-104.

17 Hollbach citado en Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en Op. Cit., p. 882.

18 E.T. von Kortum, "Über Judentum und Juden" (Sobre el Judaísmo y los judíos), Nuremberg, 1795, citado en Y. Tzur y H. Vasserman, "La crisis de la..." en Op. Cit., p. 34.

19 Vid. Infra, Caps. IV y V.

20 Federico el Grande citado por Lothar Knauth et al., La formación del mundo moderno. Antología, México, 1977, p. 38, 39.

21 Y. Tzur y H. Vasserman, "La crisis de la..." en Op. Cit., p. 38.

22 E. Friesel et al. (eds.), Mekorot le-toldot Am Israel ba-et ha-jadashá (Fuentes de historia judía moderna), Jerusalén, 1974, en Y. Tzur y H. Vasserman, Ibid., p. 36.

23 Vid. los artículos 8 al 15 del Edicto de Tolerancia en Ibid.

24 Vid. Enciclopedia Judéica Castellana, art. "Austria", vol. I, p. 614.

25 Según la definición de Ben Tzion Dinur, "Los tiempos modernos en la historia..." en Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación..." en Op. Cit., p. 126, 127.

26 Vid. Henry Vasserman, "Lo viejo y lo nuevo en la imagen del judío en Inglaterra del siglo XVII y XVIII" en Yaron Tzur, En una era de transición. En el umbral de los tiempos modernos. Unidad 6, Tel Aviv, 1981, p. 43 ss.

27 Vid. Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 897.

28 S. Dubnow en Y. Katz, "El término 'Emancipación...'" en D. Bankir, Op. Cit., p. 108.

29 Como, por ejemplo, la del propio Yaacov Katz quien propone la siguiente periodización: Primer Período: época de la publicación de la obra de Dohm en 1781; Segundo Período: de 1815 a 1830. Vid. Y. Katz, Ibid., p. 108, 109.

30 Vid. L. Knauth et al., Op. Cit., p. 41, 42.

31 Las comunidades israelitas de la Francia de finales del siglo XVIII no constituían, en forma alguna, un cuerpo homogéneo. Existían cuatro principales comunidades hebreas, a saber: la comunidad judía-portuguesa del sudoeste de Francia (Burdeos y Bayona); la comunidad de Aviñón-Carpentras, mejor conocida como la colectividad de "Las Cuatro Comunidades", constituía el conglomerado judío del sur de Francia; la comunidad judía de Alsacia-Lorena, al este de Francia, era la más populosa; y, por último, la pequeña y cosmopolita comunidad judía de París. Vid. E. Tcherikover, "Yehudim be-itot maapeja" (Los judíos en tiempos de revolución), Tel Aviv, 1957, citado por Y. Tzur, "La Revolución francesa y los judíos" en Y. Tzur, et al., En una Era de Transición. Los tiempos modernos. Unidad 8, Tel Aviv, 1981, p. 10 ss.

32 E. Tcherikover, "Los judíos en tiempos..." citado en Ibid., p. 14.

33 Ibid., p. 62 ss.

34 Ibid., p. 33.

35 Sh. Ettlinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 884.

36 E. Tcherikover, "Los judíos en tiempos..." en Y. Tzur, Op. Cit., p. 51.

37 Ibid., p. 75.

38 Ibid., p. 88.

39 Ibid., p. 64 ss.

40 Duport en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Francia", vol. IV, p. 575, 576.

41 Schwendt en Ibid., p. 576.

42 Decreto de Emancipación de los judíos franceses en E. Tcherikover, "Los judíos en tiempos..." en Y. Tzur, Op. Cit., p. 100.

43 E. Tcherikover en Ibid., p. 103.

44 Berr Isaac Berr citado por Tcherikover en Ibid., p. 105.

45 Max Nordau, "La situación de los judíos en el siglo XIX" en Ricardo Feierstein, El Judaísmo en el siglo XX, Buenos Aires, 1989, p. 34, 35. Shlomo Avineri, La idea sionista, Jerusalén, 1983, p. 120, 121. Judith Bokser, El movimiento nacional judío. El sionismo en México, México, 1991, p. 38, 39.

46 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Napoleón Bonaparte", vol. VIII, p. 89.

47 S. Dubnow, Divrey yemey am-olam (Historia del Pueblo Judío), vol. VIII, Tel Aviv, 1972, citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación..." en Op. Cit., p. 121.

48 Vid. Supra p. 56.

49 Sh. Ettlinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 901.

50 Ibid., p. 902.

51 "Der Messias der Juden", Minerva, 1808, citado en H.D. Schmidt, "Los términos de la emancipación judía: 1781-1812. El debate público en Alemania y su efecto sobre la mentalidad y las ideas del Judaísmo alemán" en D. Bankir, Op. Cit., p. 84 (nota de pie de página, 5).

52 "In wie weit können die Juden noch eine Nation genannt werden? (¿En qué medida puede llamarse una nación a los judíos?), Frankfurt, 1808, citado en H.D. Schmidt, Ibid., p. 83 (nota de pie de página, 4).

- 53 "Über bürgerliche Erziehung" (Sobre educación cívica), Frankfurt, 1808, citado en H.D. Schmidt, Ibid., p. 191 (nota de pie de página, 12).
- 54 Decreto del gobierno de Westfalia de marzo de 1808 citado en H.D. Schmidt, Ibid., p. 92 (nota de pie de página, 14).
- 55 Propuesta de Vogt para reformar la educación de los judíos de Frankfurt citada en H.D. Schmidt, Ibid., p. 93 (nota de pie de página, 15).
- 56 H.D. Schmidt, Ibid., p. 95.
- 57 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Polonia", vol. VIII, p. 518.
- 58 Vid. Ibid., art. "Alemania", vol. I, p. 180.
- 59 Vid. Ibid., art. "Rusia", vol. IX, p. 292.

III. Las rupturas internas de la continuidad judía:

- 1 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 862.
- 2 Ibid., p. 871, 873. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Corte, judíos de la", vol. III, p. 175.
- 3 Cecil Roth, A History of the Jews in England, Oxford, 1949, citado por Henry Vasserman, "Lo viejo y lo nuevo en la imagen..." en Op. Cit., p. 101, 102.
- 4 S. Halkin, Op. Cit., p. 19, 20, 21, 64.
- 5 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 905.
- 6 Vid. Supra Cap. I.
- 7 M. Mendelssohn citado por J.B. Agus, La evolución del pensamiento judío, Buenos Aires, 1969, en Y. Tzur y H. Vasserman, "La crisis de la..." en Op. Cit., p. 80.
- 8 Ibid., p. 81.
- 9 Ibid., p. 91.
- 10 Ibid., p. 85.
- 11 Ibid., p. 84, 83 respectivamente.
- 12 M. Waxman en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Filosofía", vol. IV, p. 516, 517.
- 13 J.B. Agus, Op. Cit., en Tzur y Vasserman, Op. Cit., p. 83.
- 14 M. Mendelssohn en Ibid., p. 92.
- 15 Vid. Infra Cap. X.
- 16 Peretz Smolenskin citado por S. Halkin, Op. Cit., p. 60.
- 17 M. Mendelssohn en Ibid., p. 85.
- 18 J.B. Agus, Op. Cit. en Tzur y Vasserman, Op. Cit., p. 95.
- 19 S. Halkin, Op. Cit., p. 17.
- 20 Ibid., p. 35.
- 21 "Los judíos y sus enemigos" citado por H.D. Schmidt, "Los términos de la emancipación judía..." en D. Bankir, Op. Cit., p. 96 (nota de pie de página, 17).
- 22 Vid. los artículos correspondientes a cada país en la Enciclopedia Judáica Castellana o en la Encyclopaedia Judaica.

- 23 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 922.
- 24 Enciclopedia Judáica Castellana, art. art. "Jasidismo", vol VI, p. 189.
- 25 Ibid., p. 189.
- 26 Ibid., p. 190.
- 27 Ibid., p. 190.
- 28 Sh. Ettinger, Toldot am Israel ba-et ha-jadashá (Historia del Pueblo Judío en los tiempos modernos), Tel Aviv, 1969, citado por Israel Bartal "En una generación de Transición; Josef Perl" en Israel Bartal, En una era de transición. Los tiempos modernos. Unidad 9, Tel Aviv, 1981, p. 106.
- 29 Para el efecto, Vid. Y. Tzur, "Los judíos en su propio ámbito" en Y. Tzur et al., En una era de transición. El mundo tradicional. Unidad 4, Tel Aviv, 1980, p. 35 ss.
- 30 Rafael Mahler, La lucha entre el Jasidismo y la Haskalá en Galicia, 1939, citado en la Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 315 y en el art. "Socialismo", vol. X, p. 52.
- 31 S. Dubnow, Istoriya evreev v Europe (Historia de los judíos en Europa) citado en Ibid., art. "Socialismo", vol. X, p. 53.
- 32 Patkin en Ibid., p. 53.
- 33 Sh. Ettinger, Op. Cit., en Israel Bartal, Op. Cit., p. 104.
- 34 I.B. Levinson citado por I. Etkes en su introducción al libro de Levinson Teudá be-Israel (Testimonio en Israel) en Israel Bartal, "En una generación de..." en Op. Cit., p. 21.
- 35 A. Rubinstein en su introducción a la obra de J. Perl, Al mahut kat ha-jasidim (Sobre la esencia de la secta de los jasídicos) en I. Bartal, Ibid., p. 33.
- 36 Ibid., p. 34.
- 37 Vid. Infra Cap. VI.
- 38 Vid. Infra Cap. V.
- 39 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 997. Sh. Ettinger, Historia del Pueblo... en I. Bartal, Op. Cit., p. 8.
- 40 Es necesario aclarar que si bien el sistema nicolaíta reflejaba de algún modo la manera de vida del judío ruso, ello era debido más bien a la propia configuración comunitaria judía tradicional y no a la influencia directa del conservadurismo del "Gendarme de Europa" en los judíos rusos. Es más, Nicolás I se opuso fieramente a otorgar cualquier concesión de autonomía a los hebreos del imperio; mucho menos reconocerlos como nación. Ciertamente Nicolás no pensó en que su samoderjavia (autocracia), su pravoslavia (ortodoxia) y su natsional nost (nacionalismo) pudieran aplicarse en más gente que no fuera el pueblo ruso. Vid. Infra Cap. VI.
- 41 En su lucha contra el Judaísmo, el gobierno zarista alentaba todo movimiento sectario que pudiese minar la fuerza de oposición judía a la rusificación. De aquí que el Jasidismo gozara de un campo político fértil para florecer en Rusia. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX.

42 R. Mahler, Ha jasidut ve-ha-haskalá (El Jasidismo y la Haskalá), Merjavia, 1961, citado por Israel Bartal, "En una generación de..." en Op. Cit., p. 42.

43 Informe de la provincia austríaca de Staryj en Ibid., p. 42.

44 Vid. Supra p. 89.

45 Vid. Supra Cap. I.

46 Si bien es cierto que la Rusia zarista emprendió una serie de reformas modernizantes -en especial con Alejandro I y Alejandro II- a fin de cuentas reculó de la mayoría de ellas por diversos motivos erigiéndose, entonces, en la campeona del conservadurismo y la reacción hasta 1917. Para el caso de las reformas zaristas de los judíos del imperio, Vid. Infra Cap. VI.

47 No cabe duda de que a final de cuentas, la filosofía secularista de la Haskalá pudo permear en la mayoría de los judíos orientales, pero dicho proceso, comparado a cómo se había gestado en Occidente, resultó, a ojos de los maskilim, desesperadamente lento.

48 S. Halkin, Op. Cit., p. 58.

49 Ibid., p. 41.

50 M.L. Lilienblum, Obras Completas, vol. II, 1912, citado por S. Halkin, Ibid., p. 51, 52.

51 Vid. Infra Cap. IX.

52 Ajad Ha-Am, Al parashat drajím (Sobre la encrucijada), vol. I, 1912, citado por S. Halkin, Ibid., p. 93, 94.

SEGUNDA PARTE:

IV. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación v.s. Nacionalismo Romántico.

1 Según la definición de Arthur Hertzberg, "Asimilación" en Encyclopaedia Judaica vol. 3, p. 776.

2 Ezra Shabot, "Asimilación: negación de la identidad judía" en Estudios Judáicos. Revista sobre el Judaísmo, los judíos, Israel y el Sionismo, n°7, julio 1990, p. 47.

3 G. Riesser en Walter Laqueur, Historia del Sionismo, México, 1982, p. 18, 19.

4 A. Hertzberg, "Asimilación" en Op. Cit., p. 773.

5 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Geiger, Abraham", vol. V, p. 48.

6 Ben Halpern, The idea of the Jewish State, Cambridge, 1961, p. 73.

7 Ibid., p. 73.

8 Vid. "Pittsburgh Plataform" en Encyclopaedia Judaica, vol. 13, p. 571.

9 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Heine, Enrique", vol. V, p. 355.

10 Heinrich von Treitscke "Hablemos del Judaísmo entre nosotros", 1879, citado en Dan Michman et al., El Holocausto. Un estudio histórico. Unidad I, Ramat Aviv, 1986, p. 43.

11 H. Heine en Op. Cit., vol. V, p. 353.

- 12 A. Memmi, La liberación del judío, Buenos Aires, 1988, p. 64.
- 13 H. Heine en W. Laqueur, Op. Cit., p. 21.
- 14 De acuerdo al sociólogo Arthur Ruppin para finales del siglo XIX se habían convertido unos 204,542 judíos en todo el mundo. De ellos, unos 190,742 fueron europeos (incluyendo a Turquía). Comparados a los aproximadamente siete millones de judíos que Europa albergaba para fines del siglo XIX la cantidad de conversos podría resultar exigua, más sin embargo, ello no obstó para aminorar la seria preocupación que tal fenómeno produjo en el Judaísmo decimonónico. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Conversos", vol. III, p. 153.
- 15 W. Laqueur, Op. Cit., p. 22, 23.
- 16 Ibid., p. 23.
- 17 S. Dubnow, Historia del Pueblo Judío citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación..." en Op. Cit., p. 122.
- 18 Otras respuestas judías a la modernidad fueron los movimientos de la neortodoxia y el conservador. Sin embargo éstos no causaron tanto revuelo como la Reforma y la conversión. Para el efecto, Vid. Moshé Shraga Samet, "Neo Orthodoxy", en Encyclopaedia Judaica, vol. 12. Arthur Hertzberg, The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader, Nueva York, Filadelfia, 1960, introducción, p. 23. Sh. Ettlinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 995 ss.
- 19 Vid. Supra, Cap. II.
- 20 A. Memmi, Op. Cit., p. 55.
- 21 Ibid., p. 55.
- 22 Vid. Supra Cap. II.
- 23 A. Memmi, Op. Cit., p. 55.
- 24 Robert Misrahi, La condición reflexiva del hombre judío, Buenos Aires, 1988, p. 34.
- 25 M. Hess, "Asimilación y nacionalismo" en R. Feierstein, Op. Cit., p. 39. M. Hess, Rome and Jerusalem, en A. Hertzberg, The Zionist Idea..., p. 121.
- 26 Isaiah Berlin, "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente" en I. Berlin, Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, México, 1986, p. 431.
- 27 Selma Stern-Täubler, "El judío en la transición del gueto a la emancipación", en D. Bankir, Op. Cit., p. 73.
- 28 J.G. Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution (Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa), 1793, citado por León Poliakov, Op. Cit., p. 250, 251 (nota de pie de página, 274).
- 29 Fichte en Ibid., p. 182.
- 30 Ibid., p. 181.
- 31 Como Johan Gottfried Herder que a pesar de ser considerado como uno de los precursores del Romanticismo, lejos estuvo de sostener postura xenofóbica alguna. Ciertamente el "nacionalismo universalista" de Herder no tuvo que ver con el nacionalismo a ultranza de gentes como Fichte. Vid. I. Berlin, "Nacionalismo: pasado ignorado..." en Op. Cit. I. Berlin, "Decadencia de las ideas utópicas en Occidente" en I. Berlin, Arbol que crece torcido: Capítulos de historia de las ideas, México, 1992, p. 36 ss. Vid. Infra, Cap. VIII, nota 32.

- 32 Así lo llama León Poliakov, Op. Cit., p. 183.
33 Vid. Supra Cap. III.
34 W. Laqueur, Op. Cit., p. 20.
35 Abba Eban, Historia de mi pueblo 2, Buenos Aires, 1988, p. 267.
36 Sh. Avineri, La idea sionista, p. 55, 56.

**V. El fracaso de la Emancipación a lo Gentil: Asimilación
v.s. Antisemitismo:**

- 1 A. Philonenko citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo IV. La emancipación y la reacción racista, Buenos Aires, 1989, p. 309 (nota de pie de página, 9).
2 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1099, 1100.
3 J.A. conde de Gobineau citado por Ernst Cassirer, El mito del Estado, México, 1968, p. 169.
4 E. Cassirer en Ibid., p. 274, 275. Vid además L. Poliakov, "Gobineau" en Encyclopaedia Judaica, vol. 7 p. 641.
5 Wilhelm Marr citado por Dan Michman et al., Op. Cit., p. 31. Pierre Sorlin, El antisemitismo alemán, Barcelona, 1970, p. 137 ss. L. Poliakov, Historia del antisemitismo V. La Europa suicida. Primera parte: 1870-1914, Buenos Aires, 1989, p. 35.
6 Vid. Moshé Catane, "Drumont" en Encyclopaedia Judaica, vol. 6, p. 237.
7 W. Marr en L. Poliakov, Historia del antisemitismo V... p. 59.
8 Houston Stewart Chamberlain en P. Sorlin, Op. Cit., p. 141, 142.
9 Vid. Encyclopaedia Judaica, art. "Chamberlain", vol. 5, p. 332.
10 Los Rothschild formaban una gran familia de banqueros y financieros que durante los siglos XVIII y XIX se constituyeron en un enorme emporio económico en Europa. Debido a ello, el nombre "Rothschild" pasó a ser sinónimo de riqueza y poderío. Hay que acotar, sin embargo, que esta familia, junto con otras pocas, no representaba más que una sorprendente excepción a la regla general de la miseria proverbial del judío europeo. Aún así, los Rothschild fueron utilizados como el símbolo del "poderío" judío por los antisemitas.
11 Abba Eban, Op. Cit., p. 244.
12 F.M.C. Fourier en Bernard Lewis, Semitismo y antisemitismo, México, 1991, p. 91.
13 Ibid., p. 91.
14 P.J. Proudhon en L. Poliakov, Historia del antisemitismo IV..., p. 156.
15 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1034.

16 Jules Soury, "La raza: judíos y arios", 1902, citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 62.

17 El movimiento "Hep Hep" -siglas de la frase latina Hierosolyma est Perdita (Jerusalén está perdida)- fue una de las primeras manifestaciones masivas antijudías en suelo germano. Instigado por el creciente nacionalismo romántico y la teutomanía en boga, el movimiento "Hep Hep" provocó que judíos como H. Heine y L. Boerne se bautizaran. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Alemania", vol. I, p. 181. H. Vasserman, "Hep Hep" en Encyclopaedia Judaica, vol. 8, p. 330.

18 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Alemania", vol. I, p. 183.

19 Vid. Infra Cap. VI.

20 L. Poliakov, Historia del antisemitismo IV..., p. 180 ss.

21 Ibid., p. 162 ss.

22 L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 38, 39, 40.

23 Ibid., p. 33. B. Lewis, Op. Cit., p. 87.

24 Vid. como ejemplo los "Discursos a la nación alemana" de J.G. Fichte en L. Knauth et al., Op. Cit., p. 61.

25 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Alemania", vol. I, p. 183.

26 L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 37.

27 Paul Massing, Rehearsal for destruction. A study of political Antisemitism in Imperial Germany (Ensayo para la destrucción. Un estudio del antisemitismo político en el imperio alemán), Nueva York, 1949, citado por L. Poliakov, Ibid., p. 37, 38.

28 Toni Oelser, "Stöcker" en Encyclopaedia Judaica, vol. 15, p. 409.

29 Adolf Stöcker citado por D. Michman et al., Op. Cit., p. 45, 46.

30 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Alemania", vol. I, p. 185. Jacob Touri, "Antisemitic Political Parties" en Encyclopaedia Judaica, vol. 3. D. Michman et al., Op. Cit., p. 54, 55.

31 J. Touri, "Antisemitic Political..." en Ibid., D. Michman et al. en Ibid., p. 55.

32 Vid. D. Michman et al., Ibid., p. 55. L. Poliakov, Historia del antisemitismo V... y Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Austria" vol. I.

33 L. Poliakov, Ibid., p. 48.

34 Vid. Encyclopaedia Judaica, art. "Bonald", vol. 4, p. 1199.

35 Emmanuel Boeri, "Chateaubriand" en Ibid., vol. 5, p. 364.

36 L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 57.

37 Ibid., p. 64 ss. y D.W. Brogan, Francia, 1870-1939, México, 1947.

38 Para un estudio detallado del origen de la Conspiración Judía así como de los Protocolos, Vid. Norman Cohn, El mito de la Conspiración Judía Mundial, Buenos Aires, 1988.

39 J. Toury, "Antisemitic Political..." en Op. Cit., p. 79 ss.

40 Para un estudio detallado del caso, Vid., Brogan, Op. Cit.

41 Saint Genes, cronista militar de Le Figaro, citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 71, 72.

42 Mariscal Lyautey citado en Ibid., p. 71, 72.

43 Jean Jaurès citado en Ibid., p. 73.

- 44 A. Memmi, Op. Cit., p. 60
45 Vid. Infra Cap. XII.

**VI. El fracaso de la Emancipación a lo Judío: Integración
v.s. Paneslavismo-antisemitita:**

- 1 Vid. Martin Gilbert, Atlas de la historia judía, Buenos Aires, 1988, p. 70.
2 Ukase imperial de Catalina II de 1786. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 253.
3 Según datos de Yehuda Slutsky, "Pale of Settlement" en Encyclopaedia Judaica, vol. 13, p. 24 ss.
4 La Zona de Residencia comprendía los siguientes distritos: Vitebsk, Mogilev, Chernigov, Poltava, Ekaterinoslav, Taurida (Crimea), Kovno, Vilna, Minsk, Kiev, Kherson, Suwalki, Grodno, Volhynia, Podolia, Besarabia, Lomza, Syedlitz, Lublin, Plock, Varsovia, Radom, Kalisz, Piotrkow y Kielce. De los poco más de cinco millones de judíos que vivían dentro de las fronteras del imperio ruso, 4,899,300 residían en la Zona, mientras que otros 315,000 judíos vivían fuera de ella, hacia el interior de Rusia, generalmente de manera ilegal, estando sujetos a una expulsión en cualquier momento. Estos datos eran válidos hasta 1897. Vid. Martin Gilbert, Op. Cit. maps n° 71 y 74. Yehuda Slutsky, "Pale of Settlement" en Op. Cit., p. 24 ss.
5 Y. Stluski, "Pale of..." en Ibid.
6 Para 1880 existían unos siete millones de judíos en Europa, de un total mundial de siete y medio. Vid. Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 937. De estos siete, cinco millones aproximadamente eran súbditos del zar de Rusia.
7 Vid. Supra Cap. III.
8 S. Halkin, Op. Cit., p. 47.
9 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 896.
10 Vid., Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 265.
11 S. Dubnow, Manual de la historia judía, p. 584.
12 Según el artículo 34° del Estatuto. Vid. art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 265.
13 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 896.
14 Vid., art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 265.
15 S. Dubnow, Manual de..., p. 584.
16 H. Graetz en art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 271.
17 Vid., art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 271.
18 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 996.
19 Abba Eban, Op. Cit., p. 233. Vid., Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Cantonistas", vol. II, p. 527.
20 A. Herzen citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 93.

- 21 Para datos biográficos de estos personajes, Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, arts. "Levinshon, Isaac Beer" y "Lilienthal, Max", vol. VI, p. 575 y 622 respect. Para más detalles acerca de los programas de educación para los judíos, Vid., art. "Rusia" en Ibid., vol. IX, p. 321 ss.
- 22 Abba Eban, Op. Cit., p. 238.
- 23 Vid. S. Halkin, Op. Cit., y art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 538 ss.
- 24 Ukase imperial de 1856 citado en Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 973 y en art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 289, 290.
- 25 Apodo dado a Alejandro II por D'Israeli.
- 26 James Parkes, Historia del pueblo judío, Buenos Aires, 1965, p. 175.
- 27 Art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 290, 291.
- 28 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1049.
- 29 I. Aksakov, "De lo que hay que hablar no es de la emancipación de los judíos, sino de que los cristianos se emancipen del judaísmo", 1867, citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V... p. 105.
- 30 I. Aksakov citado por Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1040.
- 31 I. Aksakov, "A propósito de los artículos de Brafran sobre el 'Kahal'", citado por L. Poliakov, Historia del Antisemitismo V... p. 106.
- 32 L. Poliakov, Ibid., p. 108, 109. Entre los autores del zaricidio figuraba una mujer judía, Guesia Guelfman. Aunque tuvo un papel muy secundario en la conspiración antizarista, su sola presencia bastó para "judaizar" el atentado, sirviendo éste como un foco más de propaganda y ataques antisemitas. Vid. art. "Rusia" en Op. Cit., vol. IX, p. 296.
- 33 M.A. Bakunin citado por B. Lewis, Op. Cit., p. 92.
- 34 B. Lewis, Ibid., p. 93.
- 35 Egon Friedler, "Reflexiones históricas sobre el antisemitismo soviético" en Diálogo, n° 20, verano de 1990, p. 17.
- 36 Carta de Pobedonostsev a Dostoievski del 31 de agosto de 1879, citada en L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 107, 108.
- 37 K. Pobedonostsev en L. Poliakov, Ibid., p. 114.
- 38 De acuerdo a la definición de la Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Pogrom", vol. VIII, p. 475.
- 39 L. Poliakov, Historia del antisemitismo V... p. 111.
- 40 Vid. M. Gilbert, Op. Cit., map. n° 75. Se calcula que durante 1881 más de doscientas ciudades y villas de la Zona de Residencia sufrieron los estragos de los ataques pogrómicos. Vid. J. Bokser, Op. Cit., p. 22.
- 41 Los desmanes de 1881 causaron pérdidas económicas bastante severas: 10,000,000 de rublos aproximadamente y unos 60,000 judíos sufrieron daños tanto económicos como físicos. Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, arts. "Rusia", vol. IX, p. 297 y "Pogrom", vol. VIII, p. 477.
- 42 Max Leopold Margolis y Alexander Marx, Historia del pueblo judío, Buenos Aires, 1945, citados en Ibid., art. "Rusia", vol. IX, p. 476.

- 43 A. Leroy-Beaulieu, L'empire des tsars et les Russes (El imperio de los zares y los rusos), París, 1898, citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 111.
- 44 M. Lillienblum, "The Way of Return" (El camino de regreso), 1881, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 169.
- 45 P. Smolenskin, "Let Us Search Our Ways" (Busquémos nuestros caminos), 1881, en A. Hertzberg, Ibid., p. 149.
- 46 Egon Friedler, "Reflexiones históricas..." en Op. Cit., p. 17.
- 47 Alejandro III citado por L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 112.
- 48 Informe de la "Comisión Superior para la Revisión de las Leyes Vigentes en el Imperio acerca de los Judíos" (mejor conocida como Comisión Pahlen), en L. Poliakov, Historia del antisemitismo VI. La Europa suicida. Segunda Parte: 1914-1933, Buenos Aires, 1989, p. 411 (nota de pie de página, 369).
- 49 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1048.
- 50 Ignatiev en Yehuda Slutsky, "May Laws", en Encyclopaedia Judaica, vol. 11, p. 1147, 1148.
- 51 Ibid., p. 1148.
- 52 Las universidades rusas introdujeron un numerus clausus (cuota máxima que determinaba el número total de judíos a ser aceptados por los centros educativos del imperio zarista) mediante el cual se restringió la presencia de estudiantes judíos en las universidades rusas. Sólo un 10% de los judíos de la Zona de Residencia, un 5% fuera de ella y un 3% de los judíos de Moscú y San Petersburgo, podían ingresar en los centros de capacitación profesional rusos. Vid. W. Laqueur, Op. Cit. p. 53.
- 53 Vid. Enciclopedia Judaica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 299.
- 54 Dicho manifiesto, rezaba a la sazón: "¡Ayudadnos! ¡Rebelaos! ¡vengaos de los señores, saquead a los judíos, matad a los funcionarios!" Vid. L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 111.
- 55 J. Bokser, Op. Cit., p. 23.
- 56 B. Lewis, Op. Cit., p. 93.

TERCERA PARTE:

VII. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa occidental: La solidificación de la conciencia nacional.

- 1 S. Dubnow, Historia del pueblo judío, citado por Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la investigación..." en Y. Tzur et al., Op. Cit., p. 123.
- 2 Sh. Ettinger, "los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 993.

- 3 Selma Stern-Täubler, "El judío en la transición..." en D. Bankir, Op. Cit., p. 77. Vid. Supra Cap. V, nota 17.
- 4 Ibid., p. 76, 77.
- 5 Ben Tzion Dinur, "Wissenschaft des Judentums" en Encyclopaedia Judaica, vol. 16, p. 571.
- 6 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 320.
- 7 Consúltese al respecto, Ibid., art. "Historiografía", vol. V, p. 440 ss. Y. Tzur, "Los tiempos modernos en la..." en Op. Cit. Encyclopaedia Judaica, art. "Graetz, Heinrich", vol. 7.
- 8 H. Graetz en art. "Historiografía" en Op. Cit., vol. V, p. 443.
- 9 H. Graetz en Ibid. p. 443.
- 10 H. Graetz en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 40.
- 11 Ibid., p. 44.
- 12 Ibid., p. 40.
- 13 Para más detalles del caso, Vid. J. Parkes, Op. Cit., p. 179. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Damasco, acusación de", vol. III, p. 348.
- 14 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1006.
- 15 Ibid., p. 1008.
- 16 Ibid., p. 1008.
- 17 Propósitos formulados por J. Carvallo y Charles Netter. Vid. Simon R Schwarszfuchs, "Alliance Israelite Universelle", en Encyclopaedia Judaica, vol. 2, p. 649.
- 18 En Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1008.
- 19 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Board of Deputies of British Jews", vol. II, p. 307. A. Memmi, "En una generación de transición" en Y. Tzur et al., En una era de transición. Los tiempos modernos. Unidades 10-11, p. 15.
- 20 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Board of Delegates of American Israelites", vol. II, p. 307.
- 21 Vid. Ibid., art. "Anglo Jewish Association", vol. I, p. 312. A. Memmi, "En una generación de..." en Y. Tzur, Op. Cit., p. 15.
- 22 J. Parkes, Op. Cit., p. 182.
- 23 I. Berlin, "Nacionalismo: pasado olvidado..." en Op. Cit., p. 423.
- 24 Vid. Jean Touchard, Historia de las ideas políticas, México, 1990. Geoffrey Bruun, La Europa del siglo XIX (1815-1914), México, 1990.
- 25 I. Berlin, "Nacionalismo: Pasado olvidado..." en Op. Cit. p. 424.
- 26 Ibid., p. 424.
- 27 Ibid., p. 425.
- 28 Ibid., p. 426.
- 29 Ibid., p. 428.
- 30 G. Bruun, Op. Cit.
- 31 Vid. Ibid. y J.A.S. Grenville, La Europa remodelada. 1848-1878, México, 1987,
- 32 Natan Rotenstraich, "El pensamiento nacional judío moderno" en R. Feierstein, Op. Cit., p. 125.

33 Según la definición de Haim Hilell Ben Sasson, "Messianic Movements" en Encyclopaedia Judaica, vol. 11, p. 1418.

34 Shmuel Yosef Agnón, Ir u-meloá (Una ciudad y su mundo), Tel Aviv, Jerusalén, 1973, citado por Y. Tzur, "Los judíos en su propio ámbito" en Y. Tzur et al., Op. Cit., p. 102.

35 Las autoridades rabínicas medievales a través de la obra Séfer Jasidim (El Libro de los Piadosos) (siglo XII) increpaban: "Si ves a alguien haciendo profecías sobre el Mesías, debes saber que hace obra de brujería y que tiene comercio con los demonios; o bien es uno que trata de conjurar con el nombre de Dios. Ahora bien, puesto que conjura con los ángeles o los demonios, éstos le dicen del Mesías, para tentarlos a que revele sus especulaciones. Y finalmente queda avergonzado, pues llamó a los ángeles y a los demonios, y ocurre alguna desgracia en ese lugar. Los demonios vienen y le enseñan los cálculos y los secretos apocalípticos para avergonzar a los que creen en él, porque nadie sabe nada de la venida del Mesías". Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Mesías", vol. VII, p. 424.

36 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 14.

37 Ibid., p. 24.

38 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 19.

39 Art. "Mesías" en Op. Cit., vol. VII, p. 424.

40 En la formación del pensamiento nacionalista judío participaron doctrinas tan disímolas como el liberalismo, el socialismo utópico, el socialismo científico, el populismo ruso, la ortodoxia religiosa judía, etc. Todas estas posturas ideológicas influyeron en la configuración posteriormente del sionismo político, el sionismo socialista, el sionismo marxista y el sionismo religioso, entre otros. Sin embargo, los tres elementos que hemos anotado, bien pueden encontrarse también en estas ramificaciones de la ideología sionista.

VIII. Los primeros brotes de una conciencia nacionalista: el Protosionismo:

1 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 16.

2 Vid. Ben Halpern, Op. Cit., p. 22 ss.

3 I. Berlin, "Nacionalismo: pasado olvidado..." en Op. Cit.

4 Vid. Talmud Babilonio, Sanhedrín, 97b.

5 Vid. Getzel Kressel "Alkalai", Encyclopaedia Judaica, vol. 2, p. 638. Para datos biográficos, Vid. T. Preschel, "Alkalai, Judah Solomon Hai" en Encyclopedia of Zionism and Israel, Nueva York, 1971, vol. I.

6 Vid. Getzel Kressel, "Alkalai" en Op. Cit., vol. 2, p. 638. y G. Kressel, "Kalischer" en Ibid., vol. 10, p. 708. Para más datos biográficos, Vid. también I. Klausner, "Kalischer, Zvi Hirsch" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. II.

7 J.S.H. Alkalai Minjat Yehudá (Ofrenda de Judáh), 1843, en Hertzberg, Op. Cit., p. 109, 110.

- 8 Z.H. Kalischer en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 67
9 J.S.H. Alkalai, Op. Cit., en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 106.
10 Ibid., p. 106, 107.
11 Z.H. Kalischer, Seeking Zion (Búsqueda de Sión), 1862, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 111.
12 Z.H. Kalischer en SH. Avineri, Op. Cit., p. 67.
13 Ibid., p. 68, 69.
14 Z.H. Kalischer, Op. Cit., en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 109, 110.
15 Z.H. Kalischer en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 67.
16 Yaacov Katz, "Forerunners" en Encyclopaedia Judaica, art. "Zionism", vol. 16, p. 1035.
17 J.S.H. Alkalai en Getzel Kressel, "Alkalai" en Ibid., vol. 2, p. 639.
18 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 62.
19 Z.H. Kalischer, Op. Cit., en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 114.
20 Y. Katz, "Forerunners" en Op. Cit., p. 1035.
21 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 36.
22 Sh. Avineri comentando la obra de M. Hess, La santa historia de la humanidad (1837) en S. Avineri, Op. Cit., p. 52.
23 Vid. Sh. Avineri, Ibid., p. 54.
24 M. Hess en W. Laqueur, Op. Cit., p. 47.
25 Ibid., p. 47.
26 M. Hess, Rome und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage (Roma y Jerusalén. El último problema nacional), 1862, citado en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 55.
27 Vid. I. Berlin, "La vida y opiniones de Moses Hess" en I. Berlin, Contra la corriente...
28 Ibid., p. 288.
29 Ibid., p. 314.
30 Ibid., p. 296.
31 Ibid., p. 298.
32 Para la filosofía nacionalista-cosmopolita de Herder, Vid. I. Berlin, "La búsqueda del ideal"; "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente"; El supuesto relativismo en el pensamiento europeo del siglo XVIII" y "La apoteosis de la voluntad romántica: La revuelta en contra del mito de un mundo ideal" en I. Berlin, Arbol que crece torcido...
33 I. Berlin explicando a M. Hess en I. Berlin, "La vida y opiniones..." en Op. Cit., p. 309, 310. Vid. Getzel Kressel, "Hess", en Encyclopaedia Judaica, vol. 8.
34 J.A.S. Grenville, Op. Cit., p. 145.
35 G. Mazzini en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 58.
36 M Hess, Roma y Jerusalén, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 129.
37 M. Hess en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Historiografía", vol. V, p. 443.
38 M. Hess, Roma y Jerusalén, en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 55.
39 Ibid. en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 120, 121.
40 M. Hess, "Asimilación y nacionalismo" en R. Feierstein, Op. Cit., p. 38. Vid. Supra Cap. IV, p. 114, 115.
41 M. Hess, Roma y Jerusalén en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 137.

- 42 M. Hess, Roma y Jerusalén, en I. Berlin, "la vida y opiniones..." en Op. Cit., p. 309.
- 43 Ibid., en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 125.
- 44 Ibid., p. 121.
- 45 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 57.
- 46 M. Hess, Roma y Jerusalén, en I. Berlin, "La vida y opiniones..." en Op. Cit., p. 312.
- 47 Ibid., p. 312.
- 48 W. Laqueur, Op. Cit., p. 50.
- 49 Enciclopedia Judaica Castellana, art., "Hess, Moses", vol. V, p. 434.
- 50 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 57.
- 51 Ibid., p. 58.
- 52 Y. Katz, "El movimiento nacional judío. Un análisis sociológico" en Vida y valores del Pueblo Judío, San Pablo, 1972, s.p.

IX. Consecuencias del rechazo social gentil en Europa

oriental: Los movimientos nacionales judfos:

1 Lo que el nacionalismo judío diaspórico pretendía lograr era una autonomía nacional en el seno de una patria gentil que los albergara tal cual. Un ejemplo de lo que se tenía en mente lo pueden dar los pueblos que integraban el enorme y multiétnico imperio ruso como, por ejemplo, el armenio, el ucraniano, el georgiano, el uzbeko, el lapón, el samoyedo, el mongol, el finés, etc., que siendo culturalmente hablando tan distintos al pueblo ruso, venían a configurar, sin embargo, la "patria" rusa.

2 A. Hertzberg, "Non-zionist and anti-zionist trends" (Corrientes no sionistas y antisionistas) en Encyclopaedia Judaica, art. "Zionism", vol. 16, p. 1066.

3 Ibid., p. 1066.

4 Vid. en S. Halkin, Op. Cit., las agrias controversias entre idishistas y hebraístas. Ciertamente tras el conflicto "literario" subyacía otro mucho más profundo: aquél de índole nacionalista. Los idishistas pugnaban por un nacionalismo diaspórico con el Idish como vehículo cultural. Los hebraístas luchaban por una reivindicación nacional antidiaspórica y mantenían al hebreo como un símbolo, a la vez que como transmisor, de una identidad de "rebeldía" contra los casi dos mil años de dispersión. Ambos movimientos que se iniciaron como literarios, al politizarse, se trastocaron en movimientos populares nacionalistas. Los idishistas encontraron su máxima expresión en el movimiento culturalista-marxista del Bund; los hebraístas se vieron identificados, a su vez, con las corrientes sionistas. Por desgracia, entre unos y otros se erigió una impenetrable barrera de intolerancia mutua.

5 I. Berlin citado por Abba Eban, Op. Cit., p. 275.

6 El Vaad arhá aratzot o Consejo de los Cuatro países -nombrado así por estar compuesto por la Gran Polonia (Posnán), la Pequeña Polonia (Cracovia y Lublín), Rusia Roja (Lwow) y Lituania- era el organismo administrativo-gubernamental del Judaísmo

polaco que desde finales del siglo XVI hasta 1764 rigió los destinos de las juderías de esta parte de Europa. Para datos acerca de su organización y funcionamiento, Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Consejo de los Cuatro Países", vol. III, p. 147.

7 Vid. Joseph Meisel, "Dubnow, Simon" en Encyclopaedia Judaica, vol. 6. Para los datos biográficos de S. Dubnow, Vid. C.B. Sherman, "Dubnow, Simon" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. I.

8 S. Dubnow en H.H. Ben Sasson, "Dubnow, Simon: historian and political ideologist", en Encyclopaedia Judaica, vol. 6, p. 256.

9 S. Dubnow, Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism, Nueva York, 1970, citado por H.H. Ben Sasson, "Autonomism", en Ibid., vol. 3, p. 920.

10 Ibid., p. 920.

11 S. Dubnow, "Segunda Carta: los judíos como nacionalidad" en Nationalism and History..., citado por J. Bokser, Op. Cit., p. 51.

12 S. Dubnow, "Cuarta Carta: Autonomía, base del Programa Nacional" en Ibid, citado por J. Bokser, Ibid., p. 52.

13 Un ejemplo cercano a lo que Dubnow aspiraba puede configurarlo la propia comunidad judía de México, en la que existe una "autonomía" de índole cultural, educacional y religiosa sin por ello perder en absoluto su condición ciudadana de México. La gran diferencia estribaría en que para Dubnow, el status de autonomía tenía que ver con aquel de "minoría nacional". El Judaísmo mexicano ciertamente no se considera como tal, sino como plenamente mexicano.

14 Zhitlowsky en Jerucham Tolkes, "Zhitlowsky, Jayim" en Encyclopaedia Judaica, vol. 16, p. 1010. Para sus datos biográficos, Vid., C.B. Sherman, "Zhitlowsky, Chaim", en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. II.

15 Zhitlowsky en Jerucham Tolkes, Ibid, p. 1010.

16 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Socialismo", vol. X, p. 60. Sh. Ettlinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1083.

17 Para más datos acerca de la organización y funcionamiento del Bund, Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Bund", vol. II, p. 426 ss., art. "Rusia", vol. IX, p. 343, art. "Socialismo" vol. X, p. 59 ss. Encyclopaedia Judaica, art. "Bund", vol. IV. Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. I. W. Laqueur, Op. Cit. p. 214.

18 Decreto del Bund de 1900 en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rusia", vol. IX, p. 343.

19 W. Laqueur, Op. Cit., p. 313.

CUARTA PARTE:

**X. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico:
el Sionismo Oriental-Colonizador:**

1 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1025. W. Laqueur, Op. Cit., p. 56.

2 De 200 millones de habitantes que Europa tenía en 1815, se incrementó la población a 460 millones hacia 1915. Vid., G. Bruun, Op. Cit., p. 10.

3 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 937.

4 En un período de cien años -de 1815 a 1914- cerca de 40 millones de europeos emigraron fuera del continente. Vid. G. Bruun, Op. Cit., p. 11.

5 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1025.

6 Ibid., p. 1025.

7 Esta ola migratoria de judíos rusos hacia los Estados Unidos es conocida como el movimiento "Am Olam" (Pueblo Eterno). Su propósito era erigir, cuando no un Estado judío, si al menos alguna especie de autonomía dentro de la armazón estatal-federal de los Estados Unidos. De 1880 a 1920, cerca de 3,056,000 judíos abandonaron Europa oriental hacia el continente americano. De todos ellos, unos 2,433,000 judíos se instalaron en los Estados Unidos. Vid., Haim Avni, Judíos en América, Madrid, 1992, p. 121. Cf. Yaacov Lestschinsky, Nos caminhos da diáspora, Sao Paulo, 1972 y Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1023, 1025.

8 Vid., Y. Lestschinsky, Op. Cit.

9 P. Smolenskin, "It is time to plant" (Es tiempo de plantar), 1875-1877, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 145, 147, respect.

10 Ibid., p. 147.

11 P. Smolenskin, "Busquemos nuestros caminos" en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 76. A. Hertzberg, Op. Cit., p. 149.

12 P. Smolenskin, "El problema judío, problema vital" en Antología. El pensamiento nacional judío, Buenos Aires, 1969, vol. I. J. Bokser, Op. Cit., p. 27.

13 P. Smolenskin, "The Haskalá of Berlin" (La Haskalá de Berlín), 1883, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 156.

14 Ibid., p. 157.

15 P. Smolenskin, "Busquemos nuestros..." en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 76, 77.

16 P. Smolenskin, "Let us Search Ours Ways" en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 151.

17 P. Smolenskin, "Busquemos nuestros..." en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 77, 78.

18 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 43. Para más datos biográficos Vid., G. Kressel, "Lilienblum, Moshe Leib", en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. II. Para el caso de P. Smolenskin, Vid. Y. Slutsky, "Smolenskin, Peretz" en Ibid., vol. II.

19 M.L. Lilienblum en A. Hertzberg, "Ideological evolution" en Encyclopaedia Judaica, art. "Zionism", vol. 16, p. 1042.

- 20 M.L. Lilienblum, "The Way of Return", en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 169, 170.
- 21 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 84, 85.
- 22 M.L. Lilienblum, "El futuro de nuestro pueblo", (1883), en Antología. El pensamiento..., s.p. Sh. Avineri, Op. Cit., p. 86.
- 23 M.L. Lilienblum, "El futuro de..." en Op. Cit., s.p.
- 24 Ibid.
- 25 El Shemá es la oración más importante en el Judaísmo. Contiene la formulación monoteísta por excelencia: "Oye (shemá) Israel, el señor nuestro Dios, el Señor uno es" (Deut. 6:4). En la liturgia se le agregan también los versículos de Deut. 6: 4-9; 11: 13-21 y Núm. 15: 37-41. La oración del Shemá es pronunciada todos los días al levantarse y al acostarse por todo judío piadoso.
- 26 Vid. Supra Cap. III.
- 27 M.L. Lilienblum, "Let us no confuse the issues" (No confundamos las cuestiones), 1882, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 171, 172, 173.
- 28 E. Ben Yehuda, "A Letter of Ben Yehuda" (Una Carta de Ben Yehuda), 1880, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 161. Para los datos biográficos de Ben Yehuda, Vid. T. Preschel, "Ben Yehuda, Eliezer" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. I.
- 29 Ibid., p. 164, 165.
- 30 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 101.
- 31 Vid. Joseph Guedaliah Klausner, "Ben Yehuda, Eliezer" en Encyclopaedia Judaica, vol. 4. W. Laqueur, Op. Cit., p. 61. Para el marco histórico europeo, Vid. G. Bruun, Op. Cit. y J.A.S. Grenville, Op. Cit.
- 32 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 102.
- 33 Para datos biográficos más extensos, Vid., Israel Klausner, "Pinsker, Leon" en Encyclopaedia Judaica, vol. 13 o en la Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. II.
- 34 Ibid.
- 35 L. Pinsker, "Auto-Emancipation: An Appeal to his people by a Russian Jew" (Autoemancipación: Advertencia de un judío ruso a los suyos), 1882, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 182.
- 36 Según I. Berlin, el fenómeno y la fuerza del nacionalismo pasó casi por completo desapercibida aún entre los más descollantes pensadores del siglo XIX. Vid. I. Berlin, "La rama doblada: Sobre el surgimiento del nacionalismo" En I. Berlin, Arbol que crece... P. 291-318.
- 37 L. Pinsker, "Auto-Emancipation..." en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 183.
- 38 Ibid., p. 189.
- 39 Ibid., p. 198.
- 40 L. Pinsker, "Judeofobia", en Antología: El pensamiento... s.p.
- 41 L. Pinsker, "Autoemancipación" en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Pinsker, Yehuda Leib", vol. VIII, p. 458, 459.
- 42 L. Pinsker, "Auto-Emancipation..." en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 185, 186.
- 43 L. Pinsker, "Autoemancipación" en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 93.
- 44 L. Pinsker, "Auto-Emancipation..." en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 187.
- 45 Ibid., p. 192.

- 46 L. Pinsker, "Autoemancipación" en Sh. Avineri, Op. Cit., 97, 98.
- 47 Ibid., p. 96. A. Hertzberg, Op. Cit., p. 196-198.
- 48 Ibid., p. 96. Ibid., p. 197.
- 49 Ibid., p. 98. Ibid., p. 197.
- 50 Ibid., p. 96.
- 51 Ibid., p. 96.
- 52 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Jaluká", vol. VI, p. 72.
- 53 De acuerdo al primer cónsul británico en Jerusalén en 1839, la población judeo-palestina se distribuía de la siguiente manera: 5,000 judíos en Jerusalén; 1,500 en Safed; 750 en Hebrón; 600 en Tiberíades; 200 en Acco; 150 en Haifa; 60 en Jafa; 150 en Nablus y 500 más distribuidos en colonias o aldeas. Vid., Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Palestina", vol. VIII, p. 330.
- 54 Shmuel Shnitzer, "¿Babilonia?; no, tal vez Alejandría" en Diálogo, N° 20, verano de 1990, p. 25.
- 55 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1089.
- 56 Según datos de Misha Louvish, "Israel, State of. Aliyah and absorption" en Encyclopaedia Judaica, vol. 9.
- 57 Getzel Kresel, "Hibbat Tzion" en Encyclopaedia Judaica, vol. 8, p. 463.
- 58 Sh. Ettinger, "Hibbat Tzion" en Ibid., art. "Zionism", vol. 16, p. 1038.
- 59 Sh. Ettinger, "Los tiempos modernos" en H.H. Ben Sasson, Op. Cit., p. 1061.
- 60 I. Belkind en G. Kresel, "Bilu" en Encyclopaedia Judaica, vol. 2, p. 1000.
- 61 Manifiesto de principios de la organización colonizadora "Bilu" de 1882 en W. Laqueur (ed.), The Israel-Arab Reader. A documentary history of the Middle East conflict, Nueva York, Toronto, Londres, 1969, p. 4.
- 62 W. Laqueur, Historia del sionismo, p. 67.
- 63 Itzjak Grinboim, Historia del movimiento sionista. Desde los orígenes hasta la muerte de Herzl. Vol. I, Buenos Aires, 1954, p. 68.
- 64 Vid. Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Montefiore, Sir Moses", vol. VII, p. 602.
- 65 I. Grinboim, Op. Cit., p. 81.
- 66 Ibid., p. 81.
- 67 Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Rothschild, Barón Edmond James de", vol. IX, p. 204. Vid. también G. Hirscheler, "Rothschild, Baron Edmond James de" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. II.
- 68 I. Grinboim, Op. Cit., p. 84. Israel Klausner, "Pinsker, Leon" en Op. Cit., vol. 13, p. 547. Israel Klausner, "Kattowitz Conference" en Encyclopaedia Judaica, vol. 10, p. 820.
- 69 I. Klausner, "Odessa Committee" en Ibid., vol. 12, p. 1328.
- 70 Ibid., p. 1328. I. Klausner, "Pinsker..." en Op. Cit., vol. 13, p. 548.

XI. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico: el Sionismo Oriental-Espiritual:

- 1 Ajad Ha-Am en J. Bokser, Op. Cit., p. 48.
- 2 Ajad Ha-Am, "Heridas de Amor" en El Sendero de Retorno. Ensayos sobre la Nacionalidad Judía, Buenos Aires, 1942, citado por J. Bokser, Op. Cit., p. 46.
- 3 Ajad Ha-Am en Eliezer Schweid, "Ajad Ha-Am", Encyclopaedia Judaica, vol. 2, p. 443. Para sus datos biográficos, Vid. Sir Leon Simon, "Ahad Ha-Am" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. I.
- 4 Si bien en el Judaísmo existe el "Jérem" o excomunión, ello, a diferencia del catolicismo, no priva al judío de serlo, pero lo condena a una especie de "muerte en vida" ya que es proscrito de la vida comunal. Es este el máximo castigo infligido a la apostasía o a la traición cometidas por un judío contra de sus correligionarios. Así, la condición ontológica del judío no se ve alterada por el Jérem pero su condición social sí es aniquilada.
- 5 Ajad Ha-Am en E. Schweid, Op. Cit. Vid. también Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Filosofía", vol. IV, p. 521.
- 6 E. Schweid en Op. Cit., p. 444.
- 7 I. Berlin, "La unidad europea y sus vicisitudes" en Arbol que crece..., p. 219.
- 8 Vid. Supra Cap. II, p. 55.
- 9 Ciertamente Ajad Ha-Am nunca expresó un concepto tal literalmente. La fórmula la hemos compuesto nosotros basados en la concepción nacionalista de este pensador, pero ella refleja muy atinadamente su ideología patria en general y de aquí que nos hayamos permitido tal libertad.
- 10 Ajad Ha-Am en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 55.
- 11 Ajad Ha-Am, Al parashat drajím (Sobre la encrucijada), en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Filosofía", vol. IV, p. 522.
- 12 Ajad Ha-Am, Essays, Letters and Memories (Ensayos, cartas y recuerdos), Oxford, 1946, citado por J. Bokser, Op. Cit., p. 51.
- 13 Cf. Ajad Ha-Am, "The negation of the Diaspora" (La negación de la diáspora), 1909, en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 270 ss.
- 14 Ajad Ha-Am, "Sobre la encrucijada", en S. Halkin, Op. Cit., p. 93, 94.
- 15 Ajad Ha-Am en Ben Halpern, Op. Cit., p. 74, 75.
- 16 Vid. Supra Caps. II y III.
- 17 J. Bokser, Op. Cit., p. 48, 49.
- 18 Ajad Ha-Am, "Emet me Eretz-Israel" (La verdad desde la Tierra de Israel), 1891, en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 142.
- 19 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 141.
- 20 Ajad Ha-Am, "La verdad desde la..." en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 142.
- 21 Ibid., p. 142.
- 22 Ajad Ha-Am en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Sionismo", vol. X, p. 16. Cf. Ajad Ha-Am, "The law of the heart" (La ley del corazón), 1894, en A. Hertzberg, Op. Cit..
- 23 Vid. M. Hess, Roma Y Jerusalén y L. Pinsker, "Autoemancipación" en A. Hertzberg, Op. Cit.
- 24 Ajad Ha-Am, "El Estado judío y el problema judío", 1897, en Sh. Avineri, Op. Cit., p. 133, 134.

- 24 W. Laqueur, Op. Cit., p. 140.
25 Getzel Kressel, "Benei Moshe" en Encyclopaedia Judaica,
vol. 4, p. 492.
26 Ibid., p. 492.
27 Chaím Weitzmann, A la verdad por el error. Palestina,
Buenos Aires, 1949, p. 56.

XII. El nacimiento del nacionalismo judío antidiaspórico: el Sionismo Occidental-Político:

1 Debido a la imposición del numerus clausus en las universidades rusas, la mayoría de la juventud estudiantil judía debía salir de los confines del imperio zarista a fin de continuar con sus estudios superiores. Las universidades alemanas captaron un gran número de dichos estudiantes de donde salieron muchos de los futuros líderes sionistas. Una de las principales asociaciones estudiantiles de judíos rusos organizada en Berlín, la Jüdisch-Rossisch Wissenschaftliche Verein (Sociedad Científica Ruso-Judía), fue el semillero de muchos de los futuros dirigentes sionistas. Fue tal la importancia de la Sociedad Científica que se ha dicho de ella que "...puede vanagloriarse de haber sido la cuna del movimiento sionista moderno". Vid., Ch. Weitzmann, Op. Cit., p. 54.

2 G. Kressel, "Kadimah" en Encyclopaedia Judaica, vol. 10, p. 665.

3 Ibid., p. 666.

4 Para el funcionamiento, organización y destino de este diario, Vid., G. Kressel, "Selbstemanzipation" en Ibid., vol. 14.

5 G. Kressel, "Zionism. The word and its meanings" en Ibid., art. "Zionism", vol. 16, p. 1032.

6 Para los datos biográficos de Birnbaum, Vid., Encyclopedia of Zionism and Israel, art. "Birnbaum, Nathan", vol. I y Encyclopaedia Judaica, art., "Birnbaum, Nathan", vol. 4.

7 Si bien es cierto que el abuelo de Herzl, Simón Loew Herzl, tuvo contacto y aún estuvo muy familiarizado con la obra de Yehudá Jai Alkalai, y que, inclusive, haya logrado transmitirle a su nieto alguna información acerca de los proyectos nacionalistas de Alkalai, no es probable que este protosionista afectara de manera significativa el posterior pensamiento nacionalista de Theodor Herzl. Al menos ninguno de sus postreros escritos indican tal influencia.

8 Cuando Herzl logró tener acceso a las obras de Hess y Pinsker, se maravilló de lo dicho por sus antecesores ya que sus propuestas resultaban increíblemente semejantes -cuando el propio Herzl creía en un principio que su propuesta nacionalista era enteramente original- Al leer Roma y Jerusalén, Herzl comentó: "¡Qué espíritu exaltado y noble! Todo lo que hemos intentado está ya en su libro... Desde Spinoza, el Judaísmo no ha traído adelante un espíritu tan grande que este olvidado Moses Hess". De la obra de L. Pinsker expresó: "Hoy he leído Autoemancipación, que Bloch me prestó. Coincidencia asombrosa en la parte crítica; mucha analogía en

la parte constructiva. ¡Lástima que yo no haya leído el escrito antes del imprimatur del mío! Pero está bien que no lo haya conocido..., quizás no hubiera escrito mi obra..." Vid. G. Kressel, "Hess, Moses" en Encyclopaedia Judaica, vol. 8, p. 434 y Theodor Herzl, "Segundo Libro de la Causa Judía" (del Diario personal de Herzl), 1895-1896, en T. Herzl, Páginas escogidas, Buenos Aires, 1949, p. 223.

9 Vid. Enciclopedia Judaica Castellana, art. "Hungría", vol. V, p. 538.

10 Ibid., art. "Austria", vol. I, p. 615. L. Poliakov, Historia del antisemitismo V..., p. 42.

11 Enciclopedia Judaica Castellana, art. "Austria", vol. I, p. 615.

12 Ibid., y art. "Hungría", vol. V, p. 538, 539.

13 Ibid., art. "Herzl Teodoro", vol. V, p. 391.

14 Para más datos biográficos de Herzl, Vid. Alexander Bein, "Herzl, Theodor" en Encyclopedia of Zionism and Israel, vol. I, o Encyclopaedia Judaica, mismo art. vol. 8.

15 T. Herzl, "Primer Libro de la Causa Judía", 1895, en Op. Cit., p. 165.

16 T. Herzl, "Programa de 'Die Welt'", 1897, en Ibid., p. 403. Vid. también "Discurso pronunciado en el 'Club de los Macabeos'", 1902, en Ibid., p. 400.

17 T. Herzl en Enciclopedia Judaica Castellana, art. "Herzl Teodoro", vol. V, p. 393.

18 T. Herzl, "Primer Libro de la Causa Judía" en Op. Cit., p. 167.

19 Ibid., p. 168.

20 Ibid., p. 168.

21 T. Herzl, El Estado Judío, 1896, en Op. Cit., p. 132.

22 Ibid., p. 125, 126.

23 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 49.

24 Ibid., p. 49.

25 Vid. la "Autobiografía" de Herzl en Op. Cit., p. 81, 82.

26 Ibid., p. 83.

27 E. Dühring afirmaba, entre otras cosas: "El problema judío persistirá, aún cuando todos los judíos den la espalda a su religión y sean arrastrados a alguna de nuestras iglesias e incluso en el caso de que todas las religiones fueran anuladas, sostengo que la necesidad de enfrentamiento entre nosotros y los judíos se haría sentir con mayor fuerza que hasta ahora. Si precisamente los judíos bautizados fueron los que penetraron, siempre, profundamente y sin estorbos en todos los ámbitos de la sociedad y de la vida política. Fue entonces cuando se apoderaron de las llaves que abren las puertas de los lugares adonde los judíos no podían entrar por razones religiosas [...] El problema judío, lejos de haber sido resuelto, espera todavía su solución". Dan Michman, Op. Cit., p. 31.

28 T. Herzl, "Primer Libro de la Causa Judía" en Op. Cit., p. 162.

29 T. Herzl, "El nuevo Ghetto", 1894, citado por Sh. Avineri, Op. Cit., p. 109.

30 Ibid., citado por Abba Eban, Op. Cit., p. 282.

31 Vid. Supra Cap. V.

32 Del Diario de T. Herzl citado por Abba Eban, Op. Cit., p.

256, 257.

33 T. Herzl, El Estado Judío, en Op. Cit., p. 95.

34 Ibid., p. 95.

35 Ibid., en Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Herzl Teodoro", vol. V, p. 395.

36 A. Hertzberg, "Ideological Evolution" en "Zionism", Encyclopaedia Judaica, 16, p. 1044.

37 W. Laqueur, Op. Cit., p. 143.

38 T. Herzl, "Duodécimo Libro de la Causa Judía", 1902, en Op. Cit., p. 356.

39 T. Herzl, "Discurso pronunciado en el..." en Ibid., p. 397.

40 Para la empresa colonizadora del Barón de Hirsch, Vid., H. Avni, Op. Cit., p. 161 ss. y Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Hirsch, Barón Mauricio de", vol. V, p. 432 ss.

41 Vid. las cartas entre Herzl y Hirsch de 1895 en el "Primer Libro de la Causa Judía" en Op. Cit., p. 171 ss.

42 Vid. los pormenores de la entrevista en Ibid., p. 175 ss.

43 T. Herzl, "Address to the Rothschilds" (Discurso a los Rothschild), 1895, citado en A. Hertzberg, Op. Cit., p. 203.

44 Vid. la carta de Herzl a Moritz Gúdeman del 11 de junio de 1895 en el "Primer Libro de la Causa Judía" en Op. Cit., p. 188.

45 Vid. la carta de Herzl a Bismarck del 19 de junio de 1895, en Ibid., p. 198 ss.

46 T. Herzl en el estudio introductorio de Alex Bein a Páginas escoquidas, p. 25, 26.

47 T. Herzl, El Estado Judío, en Ibid., p. 158.

48 Ibid., p. 95.

49 Ibid., p. 137.

50 A. Hertzberg, Op. Cit., p. 49.

51 T. Herzl, El Estado Judío, en Op. Cit., p. 112.

52 T. Herzl, "Tercer Libro de la Causa Judía", 1896, en Op. Cit., p. 230.

53 Carta de Herzl al gran Duque de Baden, en Ibid. p. 232.

54 B. Lewis, Op. Cit., p. 144, 145, respect.

55 De hecho, los logros lingüísticos de la Haskalá y la modernización del hebreo llevada a cabo por Ben Yehuda, configuraron las dos grandes "revoluciones" que el idioma de la Biblia sufrió desde, prácticamente, el inicio del exilio judío. Herzl desconocía estos fenómenos que resultarían tan trascendentes en la vida cultural hebrea y en la solidificación de su identidad nacional.

56 T. Herzl, El estado Judío, en Op. Cit., p. 150.

57 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 184.

58 T. Herzl, El Estado Judío, en Op. Cit., p. 101.

59 Ibid., p. 153.

60 Ibid., p. 99.

61 Herzl siempre insistió a lo largo de su carrera nacionalista en esta política de "limpieza". Vid. por ejemplo su "Discurso pronunciado en el 'Club de los Macabeos'" o su art. "El judío eterno" en Páginas escoquidas, p. 400 y 411 respect.

62 T. Herzl, El Estado Judío, en Ibid., p. 144.

63 El hecho de que Herzl no sintiera una vinculación anímica en especial hacia Palestina, explica en parte el posterior "caso

Uganda". En 1903 el gobierno británico estuvo dispuesto a facilitar una empresa de colonización judía en el Africa oriental británica (Uganda). Herzl, que había ya sufrido varios reveses en su labor diplomática por conseguir la anuencia internacional -sobre todo de Turquía- a la erección de una patria judía en Palestina, no tardó en aceptar la propuesta inglesa. Cuando el sionista político presentó esta alternativa ante el pleno del Sexto Congreso Sionista, propició una oposición tan encarnizada por parte de los judíos orientales, principalmente, que no sólo acabaron por desechar el ignominioso proyecto, sino que, además, a punto estuvieron de escindir tajante y peligrosamente la naciente Organización Sionista Mundial. De haber estado más identificado espiritual, cultural e históricamente a la tierra de Israel, como lo estaban los sionistas orientales, Herzl se hubiese ahorrado, ciertamente, lo que probablemente fue su tropiezo más grande en el seno mismo de la organización que creó.

64 Vid. "El problema judío" en la Parte General de El Estado Judío, p. 105, 106 y "La 'Jewish Company'" de la Parte Especial de la misma obra, p. 119, 120 en Obras escogidas.

65 T. Herzl, El Estado Judío, en Ibid., p. 148.

66 Vid. "La 'Jewish Company'" p. 155 ss. y "La 'Society of Jews' y el Estado Judío", p. 143 ss. en El Estado Judío, en Ibid.

67 T. Herzl, El Estado Judío, en Ibid., p. 151.

68 Ibid., p. 149, 150.

69 Ibid., p. 144, 145..

70 Esta política le causó a Herzl no pocos dolores de cabeza. Después del Cuarto Congreso Sionista en 1901, se conformó la "Fracción Democrática" dentro de la Organización Sionista. Los democráticos, liderados por gente como Jaím Weizmann, amén de defender la cuestión cultural frente a la meramente política de los herzlianos, conformaron una oposición al liderazgo monopólico de Herzl. El Quinto Congreso en 1902, veía ya el enfrentamiento entre ambos partidos.

71 T. Herzl, El Estado Judío, en Op. Cit., p. 154.

72 T. Herzl, "Primer Libro de la Causa Judía", en Op. Cit., p. 174.

73 T. Herzl, El Estado Judío, en Op. Cit., p. 145.

74 Ibid., p. 146.

75 Ibid., p. 111.

76 Ibid., p. 147.

77 Ibid., p. 110, 113, respec.

78 Vid. "La 'Jewish Company'" en El Estado Judío, en Ibid.

79 Sh. Avineri, Op. Cit., p. 136.

80 Es esta, precisamente, una de las más acervas críticas que Ajad Ha-Am le hiciera a Herzl. En el artículo "El Estado Judío y el problema judío" (1897), Ajad Ha-Am increpa la falta de vitalidad cultural-espiritual del sionismo político. Para el sionismo espiritual, un Estado judío debía servir como solución a todo el Judaísmo en pleno, y no solamente un camino para aquellos "que no pueden o quieren asimilarse". Comenta Ajad Ha-Am: "Este asentamiento judío [en Palestina], que irá creciendo gradualmente, se convertirá con el correr del tiempo en el centro de la nación, en el

lugar donde su espíritu hallará su expresión más pura y florecerá en todos los terrenos hasta alcanzar el grado más alto de perfección del que sea capaz. Entonces, desde este centro, el espíritu del Judaísmo llegará a todas las comunidades de la diáspora, les inyectará nueva vida y preservará su unidad. Y cuando nuestra cultura en Palestina haya alcanzado ese nivel, podemos confiar en que engendrará hombres capaces de establecer en una oportunidad favorable un verdadero Estado judío, no un Estado de judíos... [De aquí que] una idea política que no esté basada sobre la cultura nacional puede corromper nuestra lealtad hacia la grandeza espiritual, y a implantar en nosotros una tendencia a hallar el camino de gloria en la búsqueda del poder material y el dominio político, rompiendo así el lazo que nos une con el pasado y minando nuestra base histórica" Vid. Sh. Avineri, Op. Cit., p. 135, 136 o A. Hertzberg, Op. Cit., p. 263 ss.

81 A fines de abril de 1902, salió a la luz la novela política de Herzl, Altneuland (Vieja-nueva Patria). En ella, Herzl describe la Palestina de sus sueños tal y como la visulazara años después de iniciada la labor colonizadora judía (la acción transcurre en 1923). En este escrito, Herzl hace gala de una planificación social y económica bastante avanzada para su época como, por ejemplo: la economía cooperativista, el otorgamiento de los derechos cívicos, incluyendo el del voto, a hombres y mujeres por igual, la educación estatal gratuita incluyendo los estudios universitarios, la tolerancia religiosa absoluta con exclusión de toda ley de índole racial, la jornada laboral de siete horas, la propiedad colectiva de la tierra y los recursos naturales, el servicio social en lugar del militar, la planificación urbana, una moderna red de comunicaciones ferroviaria, etc. Vid. Sh. Avineri, Op. Cit., p. 110 ss. y Enciclopedia Judáica Castellana, art. "Herzl Teodoro", vol. V, p. 406, 407.

82 Para más datos, Vid., art. "Keren Kayemet Le-Israel" en Ibid., vol. VI, p. 421.

83 W. Laqueur, Op. Cit., p. 73.

84 G.W.F. Hegel, Filosofía del Derecho, citado por H.H. Carr, ¿Qué es la historia?, Barcelona, México, 1985, p. 72.

85 I. Berlin, "La unidad europea y sus vicisitudes" en Op. Cit., p. 233.

86 Ch. Weizmann, en Abba Eban, Op. Cit., p. 285.

BIBLIOGRAFÍA

ALEM, Jean Pierre, Judíos y árabes, 3000 años de historia, Barcelona, Península, 1970, 409 p. (Historia, Ciencia y Sociedad, 60).

AMIA, El pensamiento nacional judío: La ideología sionista, Buenos Aires, Asociación Mutualista Israelita de Argentina, 1969, T.I (Serie Judaísmo Contemporáneo, 6), 377 p.

AUSTRI-DAN, Ishaiahu, La cuestión judía y el sionismo, México, El Libro Perfecto, 1947, 663 p.

AVINERI, Shlomó, La idea sionista. Notas sobre el pensamiento nacional judío, trad. Emilio Abraham, Jerusalén, La Semana Publicaciones, 1983, 269 p. (Colección Pensamiento Judío).

AVNI, Haim, Judíos en América. Cinco siglos de historia, Madrid, MAPFRE, 1992, 328 p. (Colecciones MAPFRE 1492, XVI. Colección América, crisol de pueblos).

BANKIER, David (ed.), La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica, Jerusalén, Publicaciones Monte Scopus, Magne Press, 1983.

BEN-SASSON, Haim Hillel (dir.), Historia del pueblo judío, trad. Mario Calés, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 3 vols., ils., maps., fots.

BERLIN, Isaiah, Arbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas, Edición de Henry Hardy, trad. Jaime Moreno Villareal, México, Vuelta, 1992, 337 p. (Colección: La Reflexión).

———, Contra la corriente. Ensayos de historia de las ideas, trad., Hero Rodríguez Toro, pref. e intr. Roger Hausheer, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 455 p.

BOKSER, Judith Misser de Liwerant, El movimiento nacional judío. El sionismo en México, 1922-1947, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991, 362 p. (Tesis doctoral en Ciencias Políticas).

BROGAN, D.W., Francia, 1870-1839, trad. Vicente Herrero, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947, 900 p.

BRUUN, Geoffrey, La Europa del siglo XIX (1815-1914), trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 252 p. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 172).

CARR, Edward Hallet, ¿Qué es la historia?, trad. Joaquín Romero Maura, Barcelona, México, Origen/Planeta, 1985, 218 p. (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 15).

CASSIRER, Ernst, El mito del Estado, trad. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 362 p. (Colección Popular, 90).

CENTRO DE ESTUDIOS JUDAICOS, Estudios judaicos. Revista sobre el Judaísmo, los judíos, Israel y el sionismo, n° 7, julio de 1990, Tamuz 5750, México, Departamento Dor Hemshej, Organización Sionista Mundial, 80 p.

COHN, Norman, El mito de la Conspiración Judía Mundial, trad. Fernando Santos Fontenla, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 328 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 19).

CUKIER, Golde, Esther Shabot, Panorama del Medio Oriente Contemporáneo, México, Ed. Nugali, 1988, 252 p., maps., cuads. estads.

CHOURAKI, André, Historia del Judaísmo, trad. Adolfo A. de Alba, México, Ed. Diana, 1965, 142 p. (Colección Moderna, 24).

Diálogo, n° 20, Jerusalén, verano de 1990, Departamento Dor Hemshej, Organización Sionista Mundial, 47 p.

DUBNOW, Simon, Manual de la historia judía. Desde los orígenes hasta nuestros días, trad. Salomón Resnick, apéndice complementario, Moisés Senderezh, Buenos Aires, Ed. S. Sigal, 1970, 672 p., ils., fots.

EBAN, Abba Solomon, Mi pueblo, trad. León Mirilas, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 2 vols. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 32).

FEIERSTEIN, Ricardo, El Judaísmo en el siglo XX. Textos de Ben Gurión, Borojov, Herzl, Jabotinsky, Mendes-France, Sartre, Trotsky, Yankelevich y otros, selec. y pról., Ricardo Feierstein, Buenos Aires, Milá Editor, 1989, 260 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 48).

GILBERT, Martin, Atlas de la historia judía. 121 mapas comentados, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 126 p., maps.

GRENVILLE, J.A.S., La Europa remodelada, 1848-1878, trad. Bárbara McShane y Javier Alfaya, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987, 528 p., maps. (Historia de Europa Siglo XXI).

GRINBOIM, Itzjak, Historia del movimiento sionista. Desde los orígenes hasta la muerte de Herzl, trad. y pref. Nissim Elne-cavé, Buenos Aires, Departamento de Juventud y Hejaluts de la Organización Sionista Mundial, 1954/5714, 290 p.

HALKIN, Simon, Literatura hebrea moderna, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 264 p. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 197).

HALPERN, Ben, The idea of the Jewish State, Cambridge, Mass., Harvard University, 1961, XVII, 492 p., ils.

HERTZBERG, Arthur, The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader, edited and with introduction and biographical notes by Arthur Hertzberg, foreword by Emanuel Neumann, New York, Philadelphia, Meridan Books, The Jewish Publication Society of America, 1960, 638 p.

HERZL, Theodor, Páginas escogidas, trad. Sigifredo Krebs, selec. del Diario Isaac Arcavi, Buenos Aires, Editorial Israel, 1949/5709, 466 p., fots.

KATZ, Yaacov, Vida y valores del Pueblo Judío, San Pablo, Editorial Perspectivas, 1972.

KLAUZNER, Yosef, Historia de la literatura hebrea moderna, Jerusalén, Editorial de la Universidad Hebrea, 1949.

KNAUTH, Lothar et al., La formación del mundo moderno. Antología, México, Centro para el Estudio de Medios y Procedimientos Avanzados de la Educación (CEMPAE), 1977, 392 p.

LAQUEUR, Walter Ze'ev, Historia del sionismo. Edición abreviada, abrev. y trad. Alicia Axelrod-Korenbrod, México, Instituto Cultural Mexicano Israelí, 1982, 456 p.

———, The Israel-Arab Reader. A documentary history of the Middle East conflict. The Balfour Declaration. The Churchill White Paper. The British Mandate. The United Nations resolutions, The Manifesto of the United Arab Republic. Speeches of Gamal Abdel Nasser, Abba Eban. Articles by I.F. Stone, Arnold Toynbee and J.L. Talmon, Yizhak Rabin, Bernard Lewis, edited with an introduction and comments by Walter Laqueur, New York, Toronto, London, Bantam Matrix Editions, 1969, 372 p.

LESTCHINSKY, Yaacov, Nos Caminhos da Diáspora, Sao Paulo, Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1972.

LEWIS, Bernard, Semitismo y Antisemitismo, trad. Francisco G. Noriega, México, Editorial Diana, 1991, 236 p.

LIPSET, Seymour Martin, El socialismo de los tontos. La izquierda, los judíos e Israel, México, Comité de Amigos Pro-paz en el Medio Oriente, 1972, 36 p.

MEMMI, Albert, La liberación del judío, trad. Leonor E. de Lieban, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 272 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 27).

MICHMAN, Dan et al., El Holocausto. Un estudio histórico, trads. Dan Michman, David Bankier, Yechiam Weitz, Ramat-Aviv, Tel-Aviv, Universidad Abierta de Israel, Dor Hemshej, 1986-1987, 6 unidades, ils., fots., maps.

MISRAHI, Robert, La condición reflexiva del hombre judío, trad. Pablo Palant, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 248 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 27).

PARKES, James William, Historia del pueblo judío, trad. Juan F. Thomas, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1965, 274 p. (Biblioteca del Hombre Contemporáneo, 133).

PATAI, Raphael (ed.), Encyclopedia of Zionism and Israel, New York, Herzl Press/McGraw-Hill, 1971, 2 vols.

PERLMUTTER, Amós, Israel, el Estado repartido (1900-1985), trad. Consuelo Vázquez de Parga, Madrid, Espasa/Calpe, 1987, 422 p. (Espasa-Mañana).

POLIAKOV, Leon, Historia del antisemitismo III. El Siglo de las Luces, trad. Elena Rotès, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, 260 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 33).

———, Historia del antisemitismo IV. La Emancipación y la reacción racista, trad. Elena Rotès, Buenos Aires, Milá Editor, 1989, 314 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 40).

———, Historia del antisemitismo V. La Europa suicida. Primera parte: 1870-1914, trad. Josep Elías, Buenos Aires, Milá Editor, 1989, 164 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 42).

———, Historia del antisemitismo VI. La Europa suicida. Segunda parte: 1914-1933, trad. Josep Elías, Buenos Aires, Milá Editor, 1989, 464 p. (Raíces. Biblioteca de Cultura Judía, 46).

ROTH, Cecil (ed.), Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem, 1972, 16 vols., 2 Year's Book: 1973, 1974, ils., fots., maps.

SORLIN, Pierre, El antisemitismo alemán, trad. Pablo Bordona, Barcelona, Ediciones Península, 1970, 169 p. (Nueva Colección Ibérica).

TOUCHARD, Jean et al., Historia de las ideas políticas, trad. J. Pradera, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, 658 p.

TSUR, Jacob, El sionismo, movimiento de liberación nacional, Jerusalén, Centro de Información de Israel para América Latina, s.a., 72 p.

———, ¿Qué es el sionismo?, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, 125 p.

TZUR, Yaron et al., En una era de transición, trads. Isidoro Niborski, Bar-Cojva Malaj, Tzvi Neuman, Yehoshúa Faigón, Abraham Alón, Ety Hoter, Ramat-Aviv, Tel-Aviv, Universidad Abierta de Israel, Dor Hemshej, 1980, 1981, 11 unidades, ils., fots., maps., cuads. estads.

WEINFELD, Eduardo, Isaac Babani (eds.), Enciclopedia Judáica Castellana. El pueblo judío en el pasado y en el presente. Su historia-su religión-sus costumbres-su literatura-su arte-sus hombres-su situación en el mundo, México, Editorial Enciclopedia Judáica Castellana, 1948, 10 vols., ils., fots., maps., cuads. estads.

WEIZMANN, Chaim, A la verdad por el error. Palestina, trad. Carlos Foresti, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1949, 662 p.