



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LA RELIGIÓN COMO DISCURSO POLÍTICO EN LOS
CONFLICTOS INTERNACIONALES: LA CREACIÓN DEL
ESTADO DE ISRAEL Y LA DISPUTA POR JERUSALÉN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN RELACIONES INTERNACIONALES

P R E S E N T A:

LESLIE STEPHANY CAPETILLO RIVAS



DIRECTORA: MTRA. ALMA ROSA AMADOR IGLESIAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
Capítulo 1: Aproximaciones teóricas del discurso político y la religión en Relaciones Internacionales.....	13
1.1 El discurso en las Ciencias Sociales.....	15
1.2 El discurso desde las Relaciones Internacionales.....	27
1.3 La religión en la construcción social del hombre.....	40
Capítulo 2: La creación del Estado de Israel: mito y realidad.....	53
2.1 Nacimiento: el relato bíblico de las 12 tribus de Israel.....	54
2.2 La diáspora judía.....	67
2.3 El sionismo y la creación del Estado de Israel	80
Capítulo 3 La religión como discurso político en las relaciones internacionales: la ciudad santa de Jerusalén como escenario de disputa.....	94
3.1 El carácter secular de la política internacional.....	95
3.2 Jerusalén: Breve historia de la ciudad de la discordia.....	108
3.3 La religión como discurso político en la creación del Estado de Israel y la cuestión de Jerusalén	122
Conclusiones.....	142
Referencias.....	154

Agradecimientos

A Dios, por permitirme llegar tan lejos y tener una vida privilegiada, por bendecirme siempre y por darme las herramientas para concluir esta etapa.

A mis papás, por ser los mejores que la vida pudo darme, por amarme y apoyarme como lo hacen, por todo el sacrificio que han hecho para que yo pueda llegar a esta etapa. Les agradezco su esfuerzo, las noches sin dormir que pasaron para trabajar y permitirme seguir estudiando, les agradezco su amor, su comprensión, su interés en mis días. Les doy las gracias por nunca abandonarme, por creer en mí, por hacerme creer que puedo lograr lo que sea, todo lo que tengo y soy es para ustedes, los amo y los admiro.

A mi hermana, por cimentar el camino para mí, por ser mi ejemplo, por escucharme y acompañarme en esta etapa. Te agradezco por entenderme, por ser mi amiga, por ayudarme y apoyarme siempre en cada decisión, gran parte de este esfuerzo es gracias a ti y a tu cariño, te amo y te agradezco.

A mi abuelo, por acompañarme siempre, desde que era niña, por cuidarme, contribuir a mis estudios, por siempre enorgullecerte de mí y creer que voy a llegar lejos, has estado conmigo siempre, y mis logros son para ti, te amo y te respeto.

A la Universidad, por darme conocimiento, por brindarme sus aulas, por permitirme seguir creciendo tanto personal como profesionalmente. A todos los profesores que estuvieron en mi formación, especialmente a la Profesora Alma Rosa Amador Iglesias, por aceptar dirigir este trabajo, por ayudarme y porque sus clases y sus consejos me hicieron amar más esta carrera. Gracias UNAM por ser una de las etapas más importantes de mi vida.

Introducción

El sistema internacional contemporáneo es el resultado de una serie de procesos históricos complejos e interrelacionados que involucran vertientes políticas, sociales, económicas y culturales. Se compone principalmente de Estados, organizaciones internacionales (gubernamentales y no gubernamentales), la sociedad civil, empresas transnacionales, grupos armados (militares y del crimen organizado). La realidad internacional, por otra parte, es una mezcla entre la estructura del sistema y la coyuntura del mismo, dando lugar a un escenario tan complejo que requiere de la interdisciplinariedad para ser interpretado.

En este sentido, la presente investigación busca apoyarse de diversas Ciencias Sociales y disciplinas para explicar la relación entre conceptos tan complejos como la religión, la política y el discurso. Lo anterior, sin dejar de remitirse al impacto de dichos conceptos en las relaciones internacionales contemporáneas, y sobre todo rescatar la perspectiva que se tiene, desde nuestra disciplina, sobre estos temas.

Una vez expresado lo anterior, es pertinente hablar del discurso, ya que es pieza nodal del presente trabajo y, por supuesto, una parte fundamental de las relaciones humanas: es la práctica comunicativa por antonomasia. De manera más específica, sostenemos que el discurso político es una de las partes más importantes que componen la realidad internacional, debido a que todas las acciones ejecutadas en el sistema internacional deben de tener una base discursiva lógica y convincente para las mayorías, y de esta manera puedan ser llevadas a la práctica.

Si bien han sido comunicólogos y politólogos quienes se han encargado de estudiar a profundidad la parte discursiva de la realidad, sus aportaciones son valiosas y pueden integrarse de una manera interdisciplinaria en la perspectiva de Relaciones Internacionales. Siendo tan importante, el discurso no se reduce sólo al campo de las Ciencias de la Comunicación además de que, como la mayoría de los conceptos, tiene una dimensión polisémica por lo que se puede abordar desde diversos ángulos, incluyendo nuestra disciplina. Cabe destacar que, en el presente trabajo no se pretende dar una definición unívoca del discurso, sino brindar una

interpretación desde Relaciones Internacionales.

Por otra parte, es importante mencionar que, las profundas contradicciones entre discurso y praxis constituyen un reto cuando se abordan los fenómenos internacionales. Por lo que, más allá de la formalidad de su significado, uno de los propósitos de este trabajo es abordar el discurso desde una perspectiva crítica, es decir, analizando las relaciones de poder que devienen de la construcción de un discurso político y sus repercusiones en conflictos internacionales. Así como cuestionar las estructuras que legitiman y reproducen estos discursos, es decir, se pretende realizar un Análisis Crítico del Discurso.

Cabe mencionar que, el discurso tiene varias tipificaciones, las cuales abordar a detalle escapa a los propósitos de la presente investigación, por lo que, nos enfocaremos en el discurso político que es una categoría más específica de dicha práctica, y que más allá del propósito de comunicar, busca la consecución de objetivos políticos para las diversas élites que están en el poder o buscan obtenerlo. Dentro de las relaciones internacionales podemos encontrar múltiples ejemplos de discursos de índole político: sobre los derechos humanos, la democracia, la libertad, etcétera. Sin embargo, existe un discurso político en particular que atañe a la ontología misma del hombre: la religión.

Al respecto conviene decir que, la religión —o más bien la creencia en uno o varios poderes más allá de lo natural— han acompañado al hombre a través de su evolución, desde los grupos primigenios para explicar fenómenos naturales más allá de su entendimiento, hasta las sociedades políticamente organizadas para dotar al hombre con la idea de la trascendencia. Es un tema sumamente complejo y que, al igual que el discurso, se ha abordado desde diversas ciencias y disciplinas.

Diversos pensadores han reflexionado sobre dicho tema, y entre los autores clásicos se encuentra Durkheim, a quien retomaremos a lo largo del presente trabajo. Para él, la religión es un sistema social que conjunta prácticas sociales relativas a lo espiritual que se materializan en una institución reguladora de la moral: la Iglesia. De acuerdo con su apreciación, es posible establecer una vinculación entre la religión, la identidad y la conducta social y política.

Se puede establecer que conforme las sociedades se fueron complejizando

y se organizaron en diversas formas de gobierno, la religión adquirió un papel preponderante en la cohesión y vida política de dichas sociedades, especialmente en Occidente. Las monarquías, por ejemplo, hicieron uso de la religión para justificar su poder absoluto al considerarse los reyes elegidos “por designio divino”; de esta manera, la fe y la corona se convirtieron en los pilares que daban orden a aquellas sociedades, y si uno caía, el otro le seguía.

Por un periodo, en el mundo occidental las cosas funcionaron de esa manera, hasta la llegada de la Modernidad, aquel episodio de la historia iniciado alrededor de 1492, cuyo conjunto de creencias y valores implicó una ruptura con el orden anterior, y que de paso, dio pie al nacimiento de lo que conocemos como Relaciones Internacionales. Uno de los preceptos fundamentales de la Era Moderna fue la inminente separación de la religión y la política; es decir, la secularización. Destacamos lo anterior debido a que, a partir de ese momento, al menos en el mundo occidental, era inviable un Estado teocrático, o eso se pensaba hasta la creación del Estado de Israel, estudio de caso de la presente investigación.

Es pertinente sostener que el concepto de Estado teocrático hace referencia al tipo de organización política que se rige bajo los principios de alguna religión. Algunas interpretaciones sostienen que este tipo de Estados son únicamente aquellos que se gobiernan por sacerdotes o profetas, ya que en ellos recae la palabra y guía de su Dios, de acuerdo con esto, las leyes internas están basadas en dogmas y normas morales. La perspectiva occidental sostiene que los únicos ejemplos de Estados teocráticos son los musulmanes, pero la presente investigación busca establecer que Israel en términos estrictos, debería ser una teocracia para existir como Estado, esto en apego a los mitos religiosos que “legitiman” su existencia.

Por lo anterior, aunque la mayoría de los Estados occidentales sostengan que Israel es la gran democracia del Medio Oriente debido a que su organización interna se compone de políticos, partidos, y elecciones con voto, no se puede sostener que Israel no se dirija bajos los preceptos de su religión. ¿Qué mayor prueba puede haber de esto que la idea de basar su entera existencia en ser un pueblo elegido, al que le corresponde un territorio porque su texto dogmático lo

indica, por qué fue designio de su Dios y se manifestó a través de sus profetas para dar a los israelíes una tierra?

Se podría sostener que calificar a Israel como un Estado teocrático es radical ya que, después de todo es una democracia según su forma de gobierno. Sin embargo, denominar a su Estado como “el hogar” del pueblo judío es algo sumamente excluyente, y que contraviene cualquier ideal de democracia, considerando que esta última supone Estados plurales sin discriminación religiosa. Por otra parte, la forma en la cual los árabes israelíes son tratados como ciudadanos de segunda en dicho Estado es parecida al trato que se le daba a quienes no profesaban el islam en la época de los imperios Omeyas y Abbasidas, estructuras consideradas teocráticas, y ni hablar del trato hacia los palestinos.

No obstante, las estructuras occidentales de la Era Moderna han adoptado una postura que señala que son los musulmanes quienes mantienen Estados teocráticos, basándose en su administración interna, la cual no compete propiamente al sistema internacional. Y también han convenido ver a Israel como algo diferente, porque al interior es parecido a éstos y diferente a los musulmanes.

Sin embargo, la violencia ejercida en contra del pueblo palestino merece cuestionarnos si no es la Ley del Tali3n la que aplican hacia 3stos. Adem3s con el argumento usado para legitimar su ocupaci3n del territorio y las agresivas pol3ticas de colonizaci3n ¿No est3 su sola existencia basada en el texto de una de las muchas religiones que existen en el mundo? ¿No es esto una teocracia en el mundo moderno?

Al respecto, destacamos que la idea de la creaci3n de un Estado para los jud3os surgi3 en Europa, en concreto con el movimiento sionista de finales del siglo XIX, el cual buscaba una soluci3n para las persecuciones que los jud3os hab3an sufrido tanto en Europa como en el resto del mundo, ya que los jud3os constantemente han sido estigmatizados por diversas razones, algunas incluso absurdas como: ser mezquinos, usureros, conflictivos, etc. El sionismo entonces, se percibe, para los jud3os, como un movimiento de liberaci3n nacional, teniendo en cuenta que para 3ste los jud3os son una naci3n. Su 3xito se debe en parte a que surge en un contexto de florecimiento de movimientos nacionalistas en Europa del

cual el sionismo se enriquece; sin embargo, algo que la presente investigación busca puntualizar es que sionismo no es lo mismo que judaísmo.

Otro de los puntos más importantes para la creación del Estado de Israel fue la Declaración de Balfour de 1917, impulsada por Gran Bretaña, en la que se sostuvo que Palestina era el lugar idóneo para el asentamiento del nuevo Estado judío. Así, la idea colonizadora del pueblo judío en Palestina se plasmó en uno de sus mitos fundacionales: "un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo". Sin embargo, Palestina y las ciudades que albergaba distaban mucho de ser una tierra sin pueblo si consideramos los miles de años que los palestinos habían estado en el territorio que posteriormente les fue arrebatado, lo que dio pie al inicio de un conflicto que perdura hasta la actualidad.

Finalmente, tras los lamentables acontecimientos en contra de los judíos de la Segunda Guerra Mundial, el 29 de noviembre de 1947, bajo la Resolución N°181 de Naciones Unidas, se acordó lo siguiente: Palestina sería dividida en un Estado judío al que correspondería 56% del territorio y el restante 45% sería para los árabes, además de que Jerusalén se administraría por el Consejo de Administración Fiduciaria de Naciones Unidas por un periodo de 10 años. De esta manera se logró la creación del Estado de Israel; no obstante, lo que buscamos rescatar más allá de las declaraciones, alianzas políticas o intereses económicos, es que la creación de Israel se basa enteramente en una narrativa político/religiosa que es exitosa debido a la coyuntura internacional.

Aunado a lo anterior, parte importante sobre lo que versa el presente trabajo son los ejemplos de discursos político/religiosos usados por los sionistas para legitimar sus acciones, entre el que destaca la cuestión de Jerusalén. Cabe resaltar que dicha ciudad tiene una larga historia de disputas, ya que es considerada un lugar santo por las tres principales religiones monoteístas o religiones de libro: cristiana, judía y musulmana. Es el lugar en donde han convergido en un tiempo histórico determinado y en donde también se han confrontado a diario una multiplicidad de ideas religiosas por muchos siglos. El dominio por la ciudad sagrada se convirtió en tema de discordia entre judíos israelíes y árabes palestinos, principalmente.

Para los judíos el territorio en donde se encuentra Palestina es la tierra en la que el Señor estableció su pueblo, y la cual les asignó como herencia para la eternidad. En Jerusalén es donde, según su texto bíblico, acudirá el Mesías para restablecer a Israel, y ello será el indicio del fin de los tiempos. Por otra parte, en el caso de los musulmanes, Jerusalén es el tercer sitio sagrado sólo detrás de La Meca y Medina, en similitud con los judíos es un lugar que indica una especie de juicio final. De acuerdo a su cosmovisión, el profeta Mahoma acudió a la explanada del Templo montado en su yegua alada, Barak, y subió al cielo desde el lugar donde hoy se encuentra la mezquita de la Cúpula de la Roca.

De esta manera sostenemos que, es en su creación como Estado y en la disputa por Jerusalén en donde se puede encontrar, actualmente, la religión como discurso político bajo el que opera el Estado de Israel y que repercute en conflictos de índole internacional. Este discurso es impulsado en un primer momento por los sionistas que se convertirían en el gobierno de Israel. En un segundo momento, los Estados aliados de Israel, principalmente Estados Unidos, y las estructuras del sistema como Naciones Unidas, refuerzan dicho discurso, otorgándole legitimidad.

Respecto a Jerusalén como un discurso político religioso sionista, Edward Said hace mención a su estatus como la imagen que Israel quiso proyectar a nivel internacional de esta ciudad para justificar el proyecto que estaba llevando a cabo desde la creación de este Estado por parte de la ONU en 1948 y que era tomar la ciudad sagrada como la cuna y capital de la religión judía, despojando a millones de creyentes de las otras religiones cristiana e islámica de su pasado histórico, sus viviendas y desposeyéndolos de gran parte de su identidad.

En este sentido, la hipótesis que sostiene la presente investigación es la siguiente: A pesar de la supuesta secularización del ámbito político tras la llegada de la Modernidad a Occidente, la religión es un componente que sigue influyendo en conflictos de escala internacional al usarse como discurso para legitimar acciones de índole política, tal es el caso de la creación del Estado de Israel y la posterior disputa árabe-israelí por la ciudad santa; Jerusalén, que pretende justificar la apropiación así como la influencia israelí sobre dicha ciudad, amparada en un respaldo internacional.

En este sentido, este trabajo se propone resolver cuatro interrogantes principales: ¿Cómo interpretar el discurso y la religión desde la perspectiva de Relaciones Internacionales? ¿De qué manera se consolidó el Estado de Israel a través del uso de un discurso religioso? ¿Cuáles son y cómo operan los discursos usados en la narrativa político religiosa israelí? ¿Cuál es el papel de la secularización en las relaciones internacionales de la Era Moderna?

Asimismo el objetivo general de este trabajo es analizar el peso que tiene el componente religioso al ser utilizado como discurso para legitimar acciones políticas como la creación del Estado de Israel y el conflicto que acaece sobre Jerusalén. De este objetivo se dependen tres más, los cuales son: 1. Conocer las bases teóricas del discurso político y la religión, así como su aplicación e impacto en las relaciones internacionales contemporáneas; 2. Estudiar las principales características del discurso religioso empleado en la creación del Estado de Israel; 3. Analizar la importancia de Jerusalén en la narrativa político-religiosa de Israel así como otros ejemplos de discursos político/religiosos sionistas, y revisar la relación con la secularización de la política internacional.

Por otra parte, la presente investigación se justifica si tenemos en cuenta que Relaciones Internacionales es una de las disciplinas más completas en las Ciencias Sociales debido a que analiza todo el espectro de la realidad internacional desde diversas perspectivas para ofrecer múltiples soluciones a los fenómenos que se presentan. Abarca temas económicos, políticos, legales, culturales, etcétera, para esto requiere del apoyo de otros campos de las Ciencias Sociales, y en ocasiones de ciencias más precisas como las Matemáticas, o la Geografía.

Es por esto que, hablar del discurso desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales, apoyándonos en las Ciencias de la Comunicación y la Ciencia Política es algo importante. Los discursos no sólo pueden verse como prácticas comunicativas, o de índole política, es decir, lo son, pero también tienen repercusiones en el sistema internacional, y en ocasiones no se le presta demasiada atención a ello, el discurso se ve como algo ajeno a nuestra disciplina, y sólo nos dedicamos a ver las repercusiones de este, el simple conflicto y no la narrativa que hay detrás de éste.

Por otra parte, es importante estudiar el discurso político/religioso, en tanto la concepción moderna de la política, entre muchas cosas, da por sentada la irremediable separación de lo político y lo religioso, debido a que consideraba a la religión como tema superado que debía dar pie a la creación de un sistema de organización social basado en lo secular. Por otra parte, se ha impuesto la premisa de la unidad nacional, es decir, que a una nación corresponde un territorio, y con dichos preceptos se ha intentado exportar el modelo moderno a las diferentes regiones del mundo, incluso aquellas cuyas realidades han sido diametralmente diferentes a la Europa moderna.

Medio Oriente, o lo que hoy conocemos como tal, no es la excepción, y a pesar de que, históricamente en su seno ha existido una vinculación intrínseca de lo político y lo religioso, tras la experiencia de la colonización se sufrió un violento viraje para la imposición de la modernidad. Actualmente, dentro de este espacio geográfico confluyen diversas variables, entre ellas la religión, que la convierten en un cultivo de conflictos internacionales.

Entre estos conflictos se encuentra el de Jerusalén, la ciudad santa por antonomasia ya que, más allá de su calidad de ciudad, es la sede de mitos fundacionales para tres de las más importantes religiones en el mundo, significa cosmovisión, identidad y trascendencia. Estudiar este conflicto en la actualidad es importante para vislumbrar que, la religión sigue siendo un elemento determinante en los discursos de la política internacional contemporánea, y que en realidad ha existido una falsa secularización de las relaciones internacionales.

Cabe aclarar que, si bien el conflicto árabe-israelí es uno de los más complejos y que ha tenido gran duración, en la presente investigación se busca centrar el análisis únicamente en el discurso político religioso que da pie a la creación del Estado de Israel, y las posteriores disputas que ha habido respecto a la apropiación de Jerusalén a través de los vastos años de dicho conflicto, ya que es en este escenario donde al discurso religioso es más álgido y sirve para ejemplificar la hipótesis presentada.

Se sostiene que si se estudia el conflicto desde un análisis crítico del discurso, y se dejan de lado por un momento las alianzas e intereses económicos

de externos, se podrá ver que, tanto en Medio Oriente, como en Occidente, la justificación religiosa permea en el actuar de las partes. En este conflicto se pone de manifiesto que es Israel, y no Palestina, quien respaldado por países de Occidente, usa una base religiosa para imponerse en territorio palestino. Lo anterior podría refutar la tesis de que el fundamentalismo religioso es característica exclusiva de los países musulmanes y los conflictos en la región se podrían estudiar de manera más integral y objetiva.

El presente trabajo se encuentra dividido en tres grandes apartados, el primero de estos titulado *Aproximaciones teóricas sobre el discurso político y la religión en las Relaciones Internacionales*. Dicho capítulo se enfoca enteramente en la revisión conceptual de los términos clave para la presente investigación, y su principal objetivo es abordarlos desde una perspectiva en Relaciones Internacionales, tratando de establecer que existen conceptos importantes para nuestra disciplina, pero que desafortunadamente no han tenido un amplio estudio desde la misma.

El segundo apartado *La creación del Estado de Israel: mito y realidad*, es un capítulo de tipo histórico que busca rescatar los orígenes de la narración político/religiosa de la cual hacen uso los sionistas para justificar su intromisión en Palestina. Desde el relato bíblico, pasando por el exilio y la diáspora judía, hasta el florecimiento del Sionismo tras los nacionalismos europeos del siglo XIX, este apartado busca comprender el origen de la simbiosis que hacen los sionistas entre categorías como la religión, la nación, y finalmente el Estado, considerando la premisa de que el Estado de Israel, debe ser una teocracia para considerarse legítimo.

Finalmente, el tercer capítulo *La religión como discurso político en las relaciones internacionales: la ciudad santa de Jerusalén como escenario de disputa*, es un apartado de tipo crítico, en el cual se busca poner de manifiesto las profundas contradicciones en el sistema internacional y su presunta secularidad al respaldar la creación del Estado de Israel. Aunado a lo anterior se busca aterrizar en Jerusalén como estudio de caso para ejemplificar el uso contemporáneo que hacen los sionistas de la narrativa político/religiosa, y la incapacidad de los mecanismos internacionales para resolver dicha cuestión.

Capítulo 1: Aproximaciones teóricas sobre el discurso político y la religión en Relaciones Internacionales

El presente capítulo tiene como objetivo aportar aproximaciones teóricas sobre dos principales conceptos en las Ciencias Sociales: el discurso y la religión. Estos constituyen la base de nuestra investigación y su estudio desde diversas perspectivas teóricas es de suma importancia para el análisis de caso que se propone en este escrito: la religión como discurso político en las relaciones internacionales, particularmente en la creación del Estado de Israel y la posterior disputa por Jerusalén.

El primer apartado versa enteramente en la construcción de una definición de discurso en las Ciencias Sociales, tarea que no resulta sencilla dado que el discurso se ha abordado por una gran cantidad de disciplinas. Sin embargo, resulta conveniente esforzarnos en dar una definición integral y aplicable a la mayoría de los enfoques que hacen uso del discurso. De igual manera, se hace necesario establecer una distinción entre discurso y lenguaje, debido a que son categorías que en ocasiones se usan indiscriminadamente, pero en realidad no son sinónimos.

Por otra parte, se enfatiza en estudiar el discurso desde sus implicaciones sociales debido a la importancia que tiene este concepto en la construcción que hacen los individuos de la realidad. Para ello, nos apoyamos de una corriente llamada Estudios Críticos del Discurso que hace referencia a la dicotomía discurso/poder, esto en un intento de ver la manera en que a través del discurso unos grupos ejercen dominación sobre otros.

Aunado a lo anterior, este primer apartado otorga un acercamiento a la concepción del discurso político y su relación con la ideología, debido a que la presente investigación versa enteramente sobre el uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales. De esta manera, al aterrizar en una definición tentativa del discurso político, es posible que su lectura en nuestro estudio de caso resulte más sencilla.

El segundo apartado retoma el estudio del discurso, pero busca inscribirlo en las diferentes teorías de la disciplina a la que compete a la presente investigación: Relaciones Internacionales. Aquí se busca realizar un esfuerzo intelectual por darle

un nuevo enfoque a este concepto que no es propiamente retomado por ninguna corriente internacional. Esto se realiza a través de un recorrido por las teorías más importantes hasta llegar a la que, en nuestra perspectiva, es el enfoque más adecuado para hablar de discurso: la Teoría Crítica.

En este segundo apartado se pone de manifiesto la necesidad de una apertura en nuestra disciplina debido a la tendencia hermética de sus teorías. Asimismo, se establece que el propósito de esta investigación no es inscribirse de manera contundente en alguna corriente, ya que esto en ocasiones es un obstáculo al parcializar el análisis. Por el contrario, lo que se busca es encontrar la teoría cuyos conceptos puedan ser una base para explicar el fenómeno que es objeto de nuestro estudio, y a su vez, hacer uso de otras teorías, dentro y fuera de nuestro campo, que nos sean útiles para complementar dicho análisis.

Finalmente, el último apartado hace alusión al segundo concepto base de nuestra investigación: la religión. En esta parte se busca poner de relieve la importancia que tuvo dicha noción para el desarrollo del individuo en sociedad. Por ello, el primer esfuerzo es aterrizar en una definición que más allá de las implicaciones individuales, muestre el papel de la religión en la sociedad, además de distinguirla como una categoría de análisis social y no tanto como la expresión de la fe individual.

Por otra parte, se enuncian los vínculos de la religión con la identidad, la política y las relaciones internacionales, hasta desembocar en su importancia para nuestra disciplina, enfatizando en retomar su estudio el cual en ocasiones parece ser un tabú para la academia. Se finaliza describiendo la manera en la que la llegada de la Modernidad rompió con la dicotomía religión/política e instauró un nuevo orden internacional. No obstante, se aclara que, aunque en teoría la secularización de lo político fue un principio moderno, esto no se sigue en la praxis.

1.1 El discurso en las Ciencias Sociales

Las Ciencias Sociales implican un universo particular de conceptos y propuestas metodológicas debido a que su objeto de estudio (la sociedad) es altamente dinámico e impredecible y, a diferencia de las denominadas “ciencias duras”, que pueden establecer leyes aplicables a todo tiempo y espacio, en las Ciencias Sociales todos los conceptos pueden verse desde perspectivas multidimensionales.

Tal es el caso del discurso, un concepto que –como la mayoría en Ciencias Sociales– es polisémico y ha sido ampliamente estudiado por diferentes ramas, desde la Filosofía hasta las Ciencias de la Comunicación, pasando también por la Ciencia Política. Sin embargo, la importancia del discurso, debido a que constituye una práctica social fundamental en las relaciones humanas, no puede reducirse a ser estudiado por una u otra rama de las Ciencias Sociales, sino que debería ser posible contar con una definición que sea aplicable a la mayoría de los usos del discurso y sus repercusiones sociales. .

Es por lo que, el objetivo de este apartado es concretar una definición integral del discurso y, más allá de sus tecnicismos, estudiar la manera en la que a través de éste se puede intervenir en los procesos sociales de manera favorable a los intereses de grupos en el poder¹. En otras palabras, la perspectiva teórica desde la

¹ Durante la presente investigación se retomará la concepción de Poder hecha por Manuel Castells en su obra *Comunicación y poder*, Alianza Editorial, España, 2009, pp. 23-33. “El poder es el proceso fundamental de la sociedad, puesto que ésta se define en torno a valores e instituciones, y lo que se valora e institucionaliza está definido por relaciones de poder. El poder es la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder. El poder se ejerce mediante la coacción (o la posibilidad de ejercerla) y/o mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones. Las relaciones de poder están enmarcadas por la dominación, que es el poder que reside en las instituciones de la sociedad. La capacidad relacional del poder está condicionada, pero no determinada, por la capacidad estructural de dominación. Las instituciones pueden mantener relaciones de poder que se basan en la dominación que ejercen sobre sus sujetos. El poder se basa en el control de la comunicación y la información. Ya sea el macropoder del Estado y de los grupos de comunicación o el micropoder de todo tipo de organizaciones. Poder es algo más que comunicación, y comunicación es algo más que poder. Pero el poder depende del control de la comunicación, al igual que el contrapoder depende de romper dicho control. Y la comunicación de masas, la comunicación que puede llegar a toda la sociedad, se conforma y gestiona mediante relaciones de poder enraizadas en el negocio de los medios de comunicación y en la política del estado. El poder de la comunicación está en el centro de la estructura y la dinámica de la sociedad. El proceso de comunicación influye decisivamente en la forma de construir y desafiar las relaciones de poder en todos los campos de las prácticas sociales, incluida la práctica política”.

cual se aborda el discurso en este trabajo será la de los Estudios Críticos del Discurso, en la cual se busca analizar la dicotomía discurso/poder y su impacto en el control de las sociedades. Asimismo, se busca establecer la importancia de realizar un análisis del discurso a merced de explicar ciertos fenómenos de la realidad social.

A manera de introducción, cabe destacar que no es posible hablar del discurso sin remitirse a la tradición greco-romana, de la cual somos herederos, y aunque difiere de la concepción actual del mismo es relevante mencionarla. Para los antiguos griegos y romanos “el discurso (*oratio*) es una alocución pronunciada de forma un tanto solemne, ante un auditorio determinado, en un lugar prefijado de antemano y con el fin de persuadir, convencer o influir en los oyentes. Este discurso estaba sometido a un conjunto de normas y preceptos, y respondía a una serie de leyes codificadas en los tratados de retórica²”.

En estos primeros estudios que se realizaron sobre el discurso se versaba sobre la técnica y la estructura del mismo, así como el *logos*, es decir, que éste fuera elocuente y estuviera guiado por la razón, además de que se abordaban cuestiones de índole filosófica, como la verdad y el error. Independientemente de la raíz filosófica del concepto, es importante retomar esta definición en tanto nos dice que el discurso es un acto comunicativo que tiene un orden y una finalidad, es decir, es algo más que palabras al aire.

Aunado a lo anterior, conviene establecer la diferencia entre lenguaje y discurso, ya que en tanto ambos son hechos sociales puede existir el uso indiscriminado de los conceptos como si se tratara de sinónimos, cuando en realidad no representan lo mismo. Tal como exponen David Alberto Londoño Vásquez y Ladis Yuceima Frías Cano en su obra *Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: dos opciones de estudio de la sociedad*:

El *discurso* ha sido generalmente confundido con el lenguaje y el texto. Algunos lingüistas estructuralistas proponen que la diferencia entre discurso y texto es que el primero se utiliza para referirse al escrito o la conversación concretos, socialmente desplegados, y el segundo se refiere a sus estructuras abstractas (por ejemplo,

² Gregorio Hinojo Andrés, “Actualidad y pervivencia del discurso político romano” en González de Tobia, Ana M., *Lenguaje, discurso y civilización: de Grecia a la Modernidad*, UNLP. FAHCE. Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Área de Filología Griega, La Plata, 2007, p. 81.

gramaticales). Sin embargo, bajo una mirada multidisciplinaria, el discurso se define como un evento comunicativo específico, que es en sí mismo bastante complejo, y al menos involucra a una cantidad de actores sociales, esencialmente en los roles del hablante/escribiente y oyente/lector (pero también en otros roles, como observador o escucha), que intervienen en un acto comunicativo, en una situación específica (tiempo, lugar, circunstancias) y determinado por otras características del contexto³.

Como se aprecia a partir de lo anterior, el discurso es una parte específica de la comunicación, la cual se apoya en el lenguaje entendido como estructura. A diferencia del lenguaje, que se mantiene en tiempo y espacio, y que puede tener variaciones muy graduales, los discursos están sujetos a diversos factores y pueden cambiar en tanto convenga a la reproducción de este. Aunado a ello, el discurso consta de varios participantes que desempeñan un rol en la construcción y aplicación del mismo; estos actores van desde el enunciante hasta las esferas de poder que se benefician de éste o los grupos dominados por el mismo.

Por otra parte, como se estableció, diversos autores que han estudiado el discurso lo han hecho desde muy variados ángulos, a veces llegando a cierto tipo de consensos y en otras ocasiones con grandes divergencias en sus perspectivas, por ello es importante tenerlas en cuenta de manera muy general. Para Lupicinio Íñiguez Rueda, por ejemplo, hay seis grandes concepciones sobre el discurso, las cuales se enunciarán en el cuadro siguiente.

Cuadro 1. Definiciones del discurso

1	Discurso como enunciado o conjunto de enunciados dicho/s efectivamente por un/a hablante.
2	Discurso como conjunto de enunciados que construyen un objeto.
3	Discurso como conjunto de enunciados dichos en un contexto de interacción, es decir, el poder de acción del discurso sobre los receptores.
4	Discurso como un conjunto de enunciados en un contexto conversacional (y, por tanto, normativo)

³ David Alberto Londoño Vásquez, Ladis Yuceima Frías Cano, "Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: dos opciones de estudio de la sociedad.", en *Palabra Clave*, v. 14, núm. 1, 2011, p. 103.

5	Discurso como conjunto de constricciones que explican la producción de un conjunto de enunciados a partir de una posición social o ideológica particular.
6	Discurso como conjunto de enunciados para los que se pueden definir sus condiciones de producción.

Fuente: Elaboración propia a partir de las definiciones de Lupicinio Íñiguez Rueda, “El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y práctica”, en Íñiguez Rueda, Lupicinio, *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*, Editorial UOC, Barcelona, 2006, p. 104.

Como es posible apreciar, el discurso ha sido abordado desde su dimensión más simple, al verlo como una sucesión de enunciados que un hablante recita de manera congruente, hasta estudiarlo como una interacción social que tiene un trasfondo ideológico y que está moldeado por las condiciones en las que se produce. Esta última concepción es sobre la que versará la mayor parte del presente estudio, ya que es la que más se relaciona con la visión crítica del discurso.

Vale la pena explicar que el estudio del discurso más allá de su estructura y técnica es importante en tanto éste tiene un contexto de tipo histórico, económico, político y social, además de tener influencia sobre aquellos hacia los que se dirige. De acuerdo con Tanius Karam, “hay una implicación ética que lleva a estudiar no sólo al discurso en sí, sino a los sujetos y sus prácticas, a desvelar las prácticas sociohistóricas, culturales y políticas que en operan en la sociedades desiguales y asimétricas⁴.”

Siguiendo con la línea de pensamiento del autor, cabe señalar que distingue tres grandes perspectivas en la conceptualización del discurso. La primera de carácter formalista o intra-discursiva, en la cual “se ve al discurso como fuente de sí mismo, sea que se trate de frases o enunciados, o bien de relatos o macroestructuras. Para comprender el texto hay que ir al marco interpretativo del mismo y en tal aproximación el estudio se puede acentuar meramente en lo sintáctico o en lo narrativo, en cuanto construcción de relato⁵.”

⁴ Tanius Karam, “Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso” en *Global Media Journal*, vol. 2, núm. 3, México, primavera, 2005, p. 1.

⁵ *Ibidem*, p. 2.

La segunda y tercera perspectiva tratan al discurso desde un punto de vista enunciativo y materialista, respectivamente. El primero “considera al discurso como parte de un modelo de comunicación. Desde esta óptica el discurso se define como una determinada circunstancia de lugar y de tiempo en que un determinado sujeto de enunciación organiza su lenguaje en función de un determinado destinatario⁶.” Esta visión es importante en tanto que habla del discurso como un acto ubicado en un tiempo y espacio determinado, con un objetivo en función de ese contexto; es decir, los discursos no significan lo mismo en todas las épocas ni en todos los lugares, están limitados por su espacialidad y su temporalidad.

La tercera perspectiva de acuerdo con Karam ve al discurso con un enfoque materialista, entendido como “una práctica social vinculada a sus condiciones sociales de producción, y a su marco de producción institucional, ideológica cultural e histórico-coyuntural⁷”. Así, esta podría ser la visión más completa del discurso, en tanto que el enunciante deja de ser el origen del significado y éste se entiende como un producto de las instituciones e ideologías dominantes en las sociedades.

Esta última visión se aproxima a lo estudiado por Michel Foucault, uno de los autores por antonomasia del discurso, y del cual sería un error no retomar sus postulados. En la perspectiva de Foucault sobre el discurso, se establece que:

Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos⁸.

En este aporte del autor, el discurso está dado por las condiciones históricas en las que se desarrolla y que existen antes de éste. En dicho caso, el sujeto hablante, por sí mismo, carece de la capacidad de dotar al discurso de sentido, ya que este sentido le es otorgado por las condiciones de su producción. Aunado a lo anterior, para Foucault el discurso está íntimamente relacionado con otro de los

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1978, p. 90.

conceptos que estudió ampliamente: el poder. Para él, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse⁹.”

De igual modo, para Foucault existen procedimientos que controlan y delimitan el discurso, y que se encuentran sostenidos por instituciones que legitiman y reproducen los “discursos verdaderos”. Así, el autor da a entender que la verdad es maleable y está a merced de las cúpulas que detentan el poder. En palabras de Foucault, “la verdad se organiza en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables, sino que están en perpetuo desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin cierta violencia¹⁰”.

Dentro de los procedimientos de control del discurso, existe uno que es relevante mencionar en tanto se relaciona con el uso de éste para la reproducción de las relaciones de poder asimétricas: el autor. Foucault lo denomina un proceso interno de control del discurso y no lo considera “como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia, como inserción en la realidad¹¹.”

Lo anterior pone de manifiesto que los discursos considerados verdaderos deben provenir de una fuente considerada “confiable” para la sociedad y además alinearse a lo planteado por las instituciones que dan orden a la realidad de las sociedades: la familia, la educación, los valores nacionales, las leyes e incluso la religión. Cualquier discurso emitido fuera de los límites institucionales puede perfectamente ser verdadero, pero no encontrarse “en la verdad”, la cual está determinada por todo el entramado institucional.

Dentro de este marco de análisis crítico del discurso, las ideas de Foucault son valiosas, aunque el autor no se inscribe propiamente en dicha corriente, sino en algo que se denomina “filosofía de la sospecha”. Por lo que, es válido retomar las

⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Fábula Tusquets, Buenos Aires, 1973, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹¹ *Ibidem*, pp. 29-31.

ideas de Teun A. Van Dijk, autor que sí se inscribe en la corriente crítica del discurso y que la define como “un movimiento intelectual específicamente interesado en la elaboración de la teoría y el análisis crítico de la reproducción discursiva del abuso de poder y de la desigualdad social¹².”

Van Dijk continúa estableciendo que el método más común de análisis en los Estudios Críticos del discurso consiste en relacionar los niveles micro y macro del discurso, es decir, vincular la estructura de éste con la estructura social en donde se produce y ver cómo se asocia con las manifestaciones de poder de los grupos dominantes¹³. Asimismo, para el autor el poder se trata del control de un grupo sobre otro, y en este caso el discurso juega un papel fundamental. En palabras de Van Dijk, “el control no sólo se ejerce sobre el discurso entendido como práctica social, sino que también se aplica a las mentes de los sujetos controlados, es decir, a su conocimiento, a sus opiniones, sus actitudes y sus ideologías, así como a otras representaciones personales y sociales¹⁴.”

En suma, para Van Dijk el discurso es una práctica social que puede verse desde lo micro y lo macro, conjugando la estructura del mismo con el entramado social en donde se desenvuelve y que responde a dinámicas de poder asimétricas en donde un grupo controla a otro por diversos medios, incluyendo la comunicación. Como es posible ver, este autor no se enfoca en dar una descripción estructural del discurso, sino más bien de tipo funcional.

Con todo lo anterior se puede esbozar una primera aproximación al concepto de discurso, entendiéndolo como una práctica social comunicativa íntimamente vinculada a las relaciones de poder existentes en las sociedades, y que tiene una estructura interna y externa, esta última dada por su contexto y las condiciones históricas y sociales de su producción, además de que está legitimado por las instituciones dominantes de su entorno.

Una vez establecido esto, es menester aclarar que dentro del discurso existen categorías muy específicas en su contenido y la que atañe a la presente investigación es la del discurso político. Como ya se ha mencionado, la relación

¹² Teun A. Van Dijk, *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona, 2009, p. 19.

¹³ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 30.

discurso/poder es muy estrecha y por ende la arista de lo político no se puede desprender de ello. Lo que se busca principalmente es sostener que el poder político se vincula intrínsecamente con el discurso, a través de la construcción de un discurso político.

Si bien no existe una descripción general del discurso político se puede inferir que, si un discurso es una práctica social comunicativa que tiene que ver con las relaciones de poder, el discurso político es una acción comunicativa moldeada y dirigida por grupos con intereses de índole política que buscan influir y/o mantener las condiciones de un sistema que los favorezca. Cabe recalcar que estos discursos, para ser efectivos, deben tener una base histórica convincente, es decir, los partidos políticos, por ejemplo, no son capaces *per se* de crear de la nada un discurso, si no que tienen su fundamento en una corriente ideológica basada en las condiciones históricas del país.

Ante la afirmación anterior se debe hacer una precisión conceptual sobre el significado de la ideología. Como la mayoría de los conceptos en Ciencias Sociales es multidimensional y en ciertos momentos resulta ambiguo. Además, como menciona Mariano Di Pasquale, “todo intento de definición es ideológico en sí mismo. En otras palabras, cualquier clase de caracterización del término ideología resulta estar ideologizado. De tal forma, existe cierta paradoja de la definición de la ideología que contrapone el esfuerzo intelectual por precisarla y las posiciones subordinadas en la que nos encontramos al hacerlo¹⁵”.

Dentro del presente escrito nos remitiremos a la definición presentada por Teun A. Van Dijk, debido a que su percepción se relaciona con el concepto central del presente apartado; el discurso. Para este autor, “las ideologías son consideradas ‘sistemas de creencias o ideas’, y, por lo tanto, pertenecen al campo cognitivo. En un segundo nivel, siempre quedan ligadas al campo de lo social ya que manifiestan intereses, conflictos, problemas sociales, legitimaciones del poder o resistencias a la dominación. Por último, éstas se forman, cambian y se reproducen a partir del uso del lenguaje y de las prácticas discursivas socialmente situadas¹⁶”.

¹⁵ Mariano Di Pasquale, “Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica” en *Tabula Rasa*, núm. 17, julio-diciembre 2012, p. 97.

¹⁶ *Ibidem*, p. 102.

Lo anterior pone de manifiesto que existe una vinculación entre el discurso y la propagación de una determinada ideología, tal como lo menciona Silvia Gutiérrez Vidrio: “el lenguaje representa la principal materialización de la ideología en sentido amplio, cuando éste está apoyado por el poder político y económico, funciona no sólo como instrumento con fines cognitivos o políticos particulares, sino como creador y sostén de maneras de pensar, hablar y actuar: es decir, formas de vida y visiones de mundo¹⁷.”

Ante esto, cabe destacar que el discurso es una de las herramientas más importantes para la política, ya que es mediante este que los interlocutores se aproximan a la sociedad y expresan su agenda la cual está completamente cargada de una ideología. Cuando los individuos son seducidos por estos discursos políticos, además de adherirse a cierto candidato y/o partido también refuerzan la ideología de estas instituciones y la reproducen. Esto pone de manifiesto que existe una interrelación entre el sujeto como individuo receptor del discurso y las instituciones que lo emiten, como lo expresa Teun A. Van Dijk:

Un estudio del discurso político sólo es teórica y empíricamente eficaz cuando las estructuras del discurso pueden relacionarse con las propiedades de las estructuras y los procesos políticos. No obstante, estos últimos habitualmente exigen una indagación en el macronivel del análisis político, mientras que las primeras corresponden más bien a un enfoque en el micronivel. Esta bien conocida brecha sólo se puede salvar adecuadamente con una elaborada teoría de la cognición política, una teoría que conecte explícitamente la unicidad individual y la variación de la interacción y el discurso políticos con las representaciones políticas socialmente compartidas de las instituciones y los grupos políticos. Así, un texto discriminatorio sobre los inmigrantes puede derivar de las creencias personales del redactor acerca de los inmigrantes y éstas pueden a su vez estar relacionadas con las actitudes o ideologías racistas compartidas de un grupo más amplio¹⁸.

Este razonamiento muestra que el discurso político incide en diversos niveles: en primer lugar, a nivel de individuo, ya que tanto quien lo emite como quien lo recibe, acepta y reproduce están manifestando una postura política sobre cierto tema. En segundo lugar, a nivel de un entramado institucional que da forma y

¹⁷ Silvia Gutiérrez Vidrio, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas” en *Versión*, núm. 10, México, 2000, p. 110.

¹⁸ Teun A. Van Dijk, *op. cit.*, p. 252.

respalda estos discursos, y finalmente en un nivel más abstracto, en el cual este discurso y su consecuente ideología provienen de condiciones históricas que existen incluso antes del individuo que lo emite, pero se siguen reproduciendo en tiempo y espacio.

Por ejemplo, un candidato a algún cargo político puede emitir un discurso en contra de la migración, y esta postura, además de estar alineada a sus creencias personales, también se inscribiría dentro de la agenda del partido al que este candidato representa, y a su vez este discurso pudo crearse gracias a episodios históricos desfavorables en torno a la migración en dicho país, así como a una ideología de tipo conservadora que existe antes del candidato que emitió este discurso.

Lo anterior nos lleva a sostener que los discursos políticos inciden en la realidad política de un país. No obstante, no son homogéneos, ya que existen diversos partidos políticos con ideologías diferentes los cuales se dirigen a sectores específicos que se acomodan a sus propuestas. En estos casos es donde se vislumbra la relación discurso político/ideología/poder. Cuando una institución con fines políticos emite discursos que se adecuan con la coyuntura política, económica y social de ciertos individuos, estos además de aceptar y reproducir estos discursos le dan a esta institución el poder de representarlos, cuando el poder alcanza toda una demarcación política, como un país, por ejemplo, la ideología de esta institución, que es a su vez la de “la mayoría” de individuos (si suponemos que esto sucede en un contexto de democracia representativa) se convierte en la ideología nacional.

En dichas situaciones, los discursos políticos y las ideologías restantes se convierten en oposición, y pueden o no tener el poder suficiente para cuestionar los discursos de la institución dominante. Es por lo que, quien detente el poder se encargará de reforzar sus discursos y su ideología a través de todos los medios posibles, buscando permear en la mayor parte de los sectores de la sociedad y tratando de que la realidad sea lo más favorable para mantener su posición de poder.

En virtud de lo que se ha explicado hasta ahora, cabe hacer mención de la

importancia de realizar un análisis del discurso político si se quieren explicar fenómenos particulares en la realidad social de un determinado país, o incluso si se busca indagar en las raíces de ciertos conflictos nacionales como internacionales. Ante esto, es necesario establecer qué es un análisis del discurso en las Ciencias Sociales:

El análisis del discurso, concebido desde una perspectiva teórico-metodológica, que vincula lo discursivo con lo ideológico, nos permite conocer y describir no solamente lo que dice el emisor de determinados discursos, sino también el contexto y la situación coyuntural en que son emitidos. El discurso no nos proporciona por sí solo toda la información necesaria para conocer la realidad social, pero sí nos permite encontrar claves que nos llevan a la reconstrucción de esa realidad¹⁹.

Como se expresó en los primeros párrafos de este apartado, en las Ciencias Sociales existen metodologías variadas y muy divergentes entre sí cuando se quiere realizar un análisis, por lo que el reto de los investigadores es encontrar el método que sea capaz de, objetivamente o desde una perspectiva teórica bien definida, incluir con detalle la mayor cantidad de aristas del fenómeno según lo que se busque comprobar.

En el caso de esta investigación, además de retomar el concepto de discurso desde la perspectiva de los Estudios Críticos del Discurso, también se hará énfasis en un método de Análisis Crítico del Discurso. Lo anterior a fin de poner de manifiesto que los científicos sociales, sin importar su formación, no podemos desprendernos de los fenómenos de la realidad social; es decir, el papel de la academia no es meramente explicativo, sino que se deben cuestionar las estructuras de poder dominantes y proponer formas de contrapoder.

Ante esto, cabe hacer una mención a la Teoría Crítica de las Ciencias Sociales que, si bien se abordará con más detalle en el apartado siguiente, funge como base para los Estudios Críticos del Discurso que se han retomado en el presente apartado. Esta teoría surgió en 1923 en lo que se denomina la Escuela de Frankfurt, una corriente que surge para oponerse a las teorías tradicionales en las Ciencias Sociales que pugnaban por un paradigma de abstracción del científico social de la realidad. Para la teoría crítica era necesario poner de manifiesto la

¹⁹ Silvia Gutiérrez Vidrio, *op. cit.*, pp. 111-112.

capacidad del sujeto para transformar su entorno en uno más justo y equitativo.

En suma, en este apartado se ha tratado de realizar una aproximación al estudio del discurso en el universo de las Ciencias Sociales desde una perspectiva crítica, pero que a su vez defina el concepto de una manera integral, también se ha puntualizado que se retomará el campo del discurso político y se ha hecho énfasis en su relación con el poder y la ideología. No obstante, estas precisiones no son suficientes al querer tratar el tema principal de este trabajo: *la religión como discurso político en los conflictos internacionales*, es por ello que en las siguientes líneas se intentará esbozar un estudio del discurso desde las Relaciones Internacionales.

1.2 El discurso desde las Relaciones Internacionales

En el apartado anterior tratamos de obtener una definición general del discurso, tomando como base principal a las Ciencias de la Comunicación, debido a que han dedicado gran parte de sus estudios a este concepto. Sin embargo, la presente investigación se encuentra inscrita en el marco de la disciplina de Relaciones Internacionales, por lo que es necesario hacer un esfuerzo intelectual por ver cómo se inscriben nuestros conceptos clave desde esta perspectiva.

Para lograr esto, es necesario realizar una breve descripción de las teorías más importantes de dicha disciplina y ver cómo se puede percibir el discurso en sus diversos postulados. Vale la pena aclarar que las teorías, siendo modelos explicativos de una realidad altamente cambiante, no son absolutas, y tampoco encajan en su totalidad en los fenómenos que se presentan; más bien son una base de la cual se puede partir para explicar comportamientos y patrones de los actores del sistema internacional.

En este sentido, cabe destacar que la presente investigación no busca inscribirse de manera tajante en una u otra teoría, debido a que esto, más allá de incitar el conocimiento, lo confina a paradigmas que en ocasiones han sido superados por las dinámicas de la realidad internacional. Lo que pretendemos es encontrar dentro de las múltiples teorías aquella que pueda servir como base para el fenómeno particular que se trata en la presente investigación: la religión como discurso político en Relaciones Internacionales.

A manera de introducción, es importante mencionar que Relaciones Internacionales es una disciplina relativamente nueva que data de la primera postguerra mundial, en la cual comenzó a formalizarse el interés de los académicos por estudiar de manera específica los fenómenos de la realidad internacional. Es por ello que las teorías de este campo se han ido adaptando a los acontecimientos de su época y, la mayor parte, carece de un carácter explicativo universal para los múltiples procesos internacionales; algunas incluso han sido superadas por la realidad internacional.

No obstante, al resaltar los puntos principales de las teorías de la disciplina es posible vislumbrar los conceptos que se han considerado importantes en el

desarrollo de ésta; además, se puede hacer un balance de las corrientes que han seguido los autores y cómo ha evolucionado la percepción de la realidad internacional, cuáles han sido las principales preocupaciones de los académicos y quiénes se han considerado como los actores principales del escenario internacional.

Antes de sumergirnos de lleno en las teorías vale la pena dar una breve explicación sobre el objeto de estudio de Relaciones Internacionales. Al respecto, se pueden retomar los postulados de Celestino del Arenal en su obra *Introducción a las Relaciones Internacionales*, en la cual establece que:

La expresión «relaciones internacionales» abarca el conjunto de las relaciones sociales que configuran la sociedad internacional, tanto las de carácter político como las no políticas, sean económicas, culturales, humanitarias, religiosas, etc., tanto las que se producen entre los Estados como las que tienen lugar entre otros actores de la sociedad internacional y entre estos y los Estados. De esta forma, y teniendo presente las consideraciones realizadas en torno a la expresión «internacional», puede decirse, en principio, que las relaciones internacionales es la ciencia que se ocupa de la sociedad internacional²⁰.

La definición anterior puede parecer universal: sociedad internacional se acerca a ser un concepto peligrosamente ambiguo, ya que desde una perspectiva general todos podríamos ser parte de ésta, y entonces Relaciones Internacionales debería estudiar a toda la sociedad como un conjunto. Sin embargo, aunque individualmente somos parte de esta sociedad, son las interacciones y los procesos dados dentro de ese marco, pero que impactan de manera global, lo que compete a nuestra disciplina.

Como bien lo indica Celestino del Arenal, los procesos de los que se ocupa Relaciones Internacionales pueden ser políticos, económicos, sociales, culturales e incluso religiosos, siendo estos últimos los que competen a la presente investigación. Por ello, cabe destacar que estas categorías no están separadas entre sí; es decir, lo religioso puede ser político, lo cultural puede ser económico, etc. Estas dinámicas ejercidas por actores específicos de la sociedad internacional son lo que da pie a la complejidad del estudio de Relaciones Internacionales.

²⁰ Celestino del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, España, 1990, p. 23.

Destaca que, a nivel teórico, uno de los problemas principales de nuestra disciplina es la denominación del paradigma a seguir. Según K.J. Holsti, “se puede decir que desde el siglo XVII hasta la fecha relativamente reciente un único paradigma ha dominado absolutamente en el campo de estudio de las Relaciones Internacionales. Se trata del paradigma hoy denominado tradicional, realista estatocéntrico, que hacía del Estado y del poder los referentes absolutos para el análisis de las relaciones internacionales²¹”.

Al respecto, se puede agregar que, dentro del paradigma tradicional se pueden distinguir dos enfoques teóricos que en sus postulados pueden parecer opuestos, pero parten de la misma base estatocéntrica: el Realismo y el Liberalismo o Idealismo. Las principales premisas de ambas teorías pueden resumirse en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Corrientes clásicas en Relaciones Internacionales

Realismo	Liberalismo/Idealismo
Parte de una noción de pesimismo antropológico en la cual se niega la posibilidad del progreso.	Tiene fe en el progreso y su perspectiva de la naturaleza humana es que ésta se entiende a través de potencialidades que se actualizan a través de la historia.
Tienen una visión determinista del proceso histórico, es decir, el ser humano no puede alterar el orden de la historia. Conceptos como el poder son inherentes a la naturaleza.	Cuenta con una visión no determinista del mundo, ya que el progreso lleva implícita la creencia en el cambio a través de la acción humana.
No es posible una armonía de intereses entre los Estados, ya que se encuentran en una competencia constante.	Afirma que existe una armonía natural de intereses entre Estados, considerando que éstos son más complementarios que antagónicos.
Existe una distinción entre la moral del individuo y la moral del Estado. En aras	Considera un racionalismo radical en tanto cree en la posibilidad de un orden

²¹ K.J. Holsti, *The Dividing Discipline. Hegemony and Diversity in International Theory*, Boston, 1985, p. 4.

de hacer valer la <i>razón de Estado</i> , es posible llevar a cabo actos en la política internacional que en la política interna serían inadmisibles.	político bajo estos preceptos ya que, así como los humanos, los Estados también pueden comportarse de manera racional y moral entre sí.
--	---

Fuente: Elaboración propia con datos de Celestino del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, España, 1990, pp. 109-110.

En suma, para el Realismo político, conceptos como el poder, la guerra y la seguridad nacional son clave en el entendimiento de las relaciones internacionales. Por el contrario, para el Idealismo, la cooperación y armonía entre países son fundamentales en el desarrollo de una política internacional pacífica. Sin embargo, ambas corrientes se catalogan como tradicionales, ya que tienen en su centro de análisis al Estado como la unidad del sistema internacional.

Por lo que se refiere a la inserción del discurso desde estas dos corrientes tradicionales de Relaciones Internacionales, se puede establecer que, dentro del Realismo político, se puede continuar con la dicotomía discurso/poder que se retomó en el primer apartado, sólo que para esta corriente el discurso sería una herramienta para hacer valer la razón de Estado, es decir, para legitimar sus acciones en el plano internacional.

Concebir al discurso desde esta perspectiva presenta algunos problemas. En primer lugar, el discurso y sus efectos se ven sólo a nivel de Estados, lo cual quita del análisis las repercusiones sociales del mismo. En segundo lugar, para el Realismo el discurso siempre estaría reducido a la misma base: la razón de Estado, es decir, la seguridad, el poder, etc., cuando en la realidad internacional existen muchos y muy variados discursos que, aunque incluyen estos conceptos, también se relacionan con otros como la cultura, la religión, la economía, entre otros.

Por otra parte, para el Liberalismo el discurso puede inscribirse de igual manera como una herramienta, pero en este caso para la cooperación entre los Estados. En esta perspectiva, los discursos pueden encontrar puntos de convergencia que coadyuven a una política internacional más armoniosa y pacífica. Sin embargo, ocurren los mismos problemas que con el Realismo: el discurso se ve solo desde un criterio estatocéntrico, además de que se idealizaría la idea de

discurso y el análisis de discursos relevantes al nivel internacional, como los discursos de odio, por ejemplo, estarían fuera del alcance de esta teoría.

Con lo anterior, puede justificarse que las teorías del paradigma tradicional de Relaciones Internacionales no son suficientes para explicar el fenómeno de la presente investigación. Por ello, es menester recurrir a otro paradigma que ha tenido fuerza en nuestra disciplina y que vale la pena retomar: el denominado “paradigma de la dependencia”, el cual se enfoca en la dimensión económica de las relaciones internacionales. Las principales premisas de esta teoría son la desigualdad económica y la dominación, y su tesis principal radica en que el sistema internacional se desenvuelve en dinámicas desequilibradas a causa del sistema económico capitalista que divide a los países en dos grupos principales: centros y periferias²².

Esta perspectiva, que cuenta con raíces marxistas y comenzó a gestarse en la década de los años sesenta, cuenta con grandes autores que merecen ser mencionados, uno de ellos es André Gunder Frank. Dicho autor sostiene una fuerte crítica a las políticas de desarrollo en su texto “El desarrollo del subdesarrollo”. En opinión de Gunder Frank, “no podemos esperar que se formulen una teoría y unas políticas adecuadas del desarrollo para la mayoría de la población mundial que sufre de subdesarrollo sin aprender primero cómo su historia social y económica pasada condujo a su actual subdesarrollo²³”.

En su perspectiva los países desarrollados no pueden servir de “modelo” para los países subdesarrollados, dado que sus procesos históricos han sido diametralmente distintos, y la diferencia central es que los países desarrollados nunca han pasado por el subdesarrollo. En este sentido, se ha dado una relación de metrópoli/satélite entre los países desarrollados y subdesarrollados, que inició desde la época colonial y que perdura aun después de la “independencia” de dichos países.

Otros autores, como Pablo González Casanova, hacen referencia a

²² Celestino del Arenal, *op. cit.*, p. 34.

²³ André Gunder Frank, “El desarrollo del subdesarrollo” en *El nuevo rostro del capitalismo*, Monthly Review Selecciones en Castellano, Estados Unidos, 2005 [1966], p. 114.

conceptos sumamente interesantes como el colonialismo interno²⁴; sin embargo, no es propósito del presente trabajo ahondar en esta corriente de pensamiento, sino sólo mencionar sus principales postulados y ver la manera en la que se puede inscribir el discurso desde esta perspectiva.

En este enfoque el discurso podría ser descrito como una parte del yugo capitalista. De manera más detallada, en la Teoría de la dependencia, en donde todo el sistema funciona desde una vertiente de explotación económica, el discurso es uno de los brazos de este capitalismo dominante, en el cual se colonizó mediante un discurso evangelizador y posteriormente se continuó explotando mediante un discurso de desarrollo, que no es más que un ideal inalcanzable para estos países.

Si bien esta es una perspectiva en la que sería interesante profundizar, no ayuda al tema principal de la presente investigación. Por lo anterior, es necesario continuar explorando en nuestro campo teórico. Hasta el momento ya se han mencionado dos paradigmas muy interesantes que han encaminado el desarrollo de nuestra disciplina y que, a su vez, muestran aspectos diversos de cómo se ha percibido la realidad internacional por diferentes teorías.

La siguiente teoría se inscribe dentro de un paradigma distinto y que pretendía ser un parteaguas en el desarrollo de Relaciones Internacionales: el paradigma científico o behaviorista. Este paradigma, más allá de distinguirse por su percepción de los fenómenos internacionales, hace referencia a la necesidad de un método científico más riguroso y exacto a la hora de hacer investigación en la disciplina. Dentro de estas propuestas “científicas” de Relaciones Internacionales existen diversas teorías que van desde la concepción de sistemas hasta una perspectiva de integración, siendo esta última donde se encuentra el enfoque que vamos a destacar: la Teoría de Comunicaciones.

Esta perspectiva es relevante y se toma en cuenta debido a la similitud semántica que tiene con una de las ciencias que más ha abordado el discurso. Para Celestino del Arenal, “por teoría de las comunicaciones debe entenderse el conjunto de enfoques que tratan de poner de manifiesto los aspectos políticos de las

²⁴ Para más información véase: Pablo González Casanova, “El colonialismo interno” en *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, 240 pp.

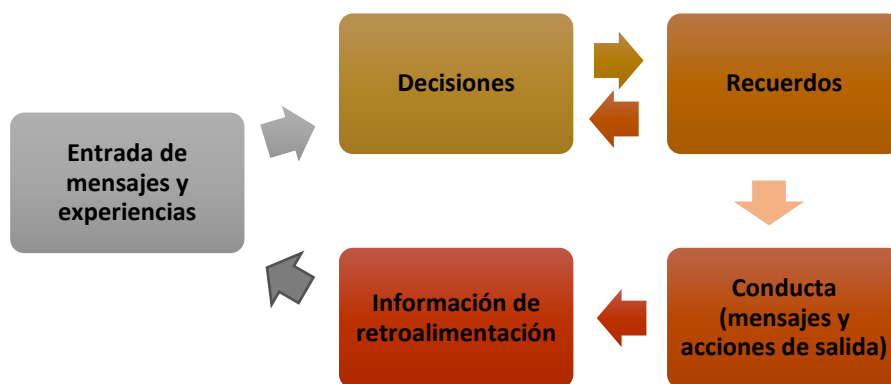
comunicaciones y el grado en que las mismas condicionan el comportamiento político y la propia evolución de la sociedad²⁵".

Entre los autores más destacados de esta corriente se encuentra Karl Deutsch, cuyo planteamiento más destacado es su modelo de comunicación en cascada, donde sostiene que:

La nación puede concebirse como un sistema nacional de decisión, y para algunos de los fines de análisis podemos concebir el flujo de comunicación y decisiones, en una imagen muy simplificada, como una cascada de cinco niveles, imaginando que cada nivel está formado por un reservorio distinto de opinión pública o de opinión de *élites*. Cada uno de estos reservorios está vinculado con un complejo particular de instituciones sociales y de grupos de *status*. Las comunicaciones fluyen más fácilmente desde los niveles de *status* y poder más elevados hacia los más bajos, que en el sentido inverso²⁶.

Lo anterior indica que, en la perspectiva de Deutsch, existe una sistematización de las comunicaciones, y ello lo demuestra con varios esquemas que son importantes retomar para su análisis. El primero de ellos consiste en un modelo de entrada por salida de las comunicaciones dadas al interior de cada uno de los cinco niveles que se abordaran con más detalle en los siguientes párrafos.

Esquema 1. Sistema de decisión según Deutsch



Fuente: Karl Deutsch, *Análisis de las relaciones internacionales*, Gernika, México, 1990, p. 169.

²⁵ Celestino del Arenal, *op. cit.*, p. 273.

²⁶ Karl Deutsch, *Análisis de las relaciones internacionales*, Gernika, México, 1990, p. 168.

Mediante este esquema podemos deducir cual es la concepción del discurso desde la Teoría de Comunicaciones. En este enfoque se le ve desde su parte operativa, es decir, como una pieza en el gran sistema de comunicación nacional. Para esta perspectiva, el discurso tiene un símil con la tercera ley de la termodinámica, es decir, no se destruye, sino que se transforma conforme avanza en el sistema de comunicación.

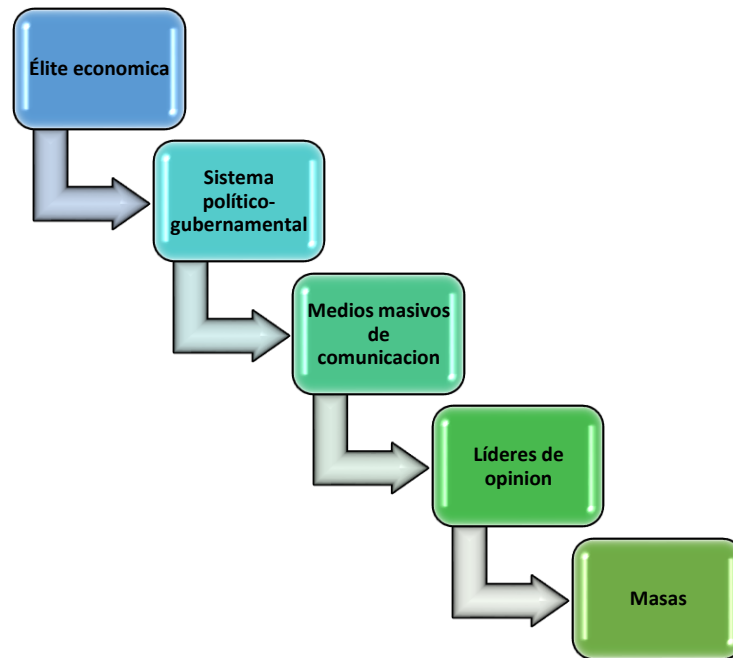
El primer paso es la recepción del discurso por parte de un estrato determinado; posteriormente existe una toma de decisiones que depende de los recuerdos que se tengan en relación con ese mensaje; después el mensaje sale adecuado a las experiencias del receptor, se retroalimenta con información del exterior, y finalmente crea un nuevo discurso o, en su caso, uno mejorado.

Ahora bien, una vez abordado esto es necesario hablar de los niveles a los que se refiere Deutsch en la cascada de comunicaciones. Para el autor, el primer peldaño lo ocupa la élite social y económica, posteriormente se encuentra el sistema político-gubernamental, en tercer lugar, están los medios de comunicación masiva, después los líderes de opinión, y al final la población o también llamada "opinión de masas²⁷".

Su afirmación es que la información fluye de manera vertical desde el primer peldaño hasta el último y en el camino los discursos se van moldeando de acuerdo a los filtros de cada nivel como se ilustró en el esquema anterior, por lo que cuando esa información llega a las masas ya se encuentra adecuada a los intereses de las elites precedentes. En el esquema siguiente se muestra cómo actúa la cascada de cinco niveles:

²⁷ *Ibidem*, p. 171.

Esquema 2. Cascada de cinco niveles



Fuente: Karl Deutsch, *Análisis de las relaciones internacionales*, Gernika, México, 1990, p. 173.

En este sentido, para Deutsch estos flujos de comunicación se relacionan de manera directa con la política exterior de un país en tanto el discurso nacional se puede convertir en una postura internacional, que puede ser respaldada o no, por grupos al interior; sin embargo, mientras los dos primeros niveles estén de acuerdo ese será el discurso dominante.

Como es posible ver, la Teoría de Comunicaciones no inscribe como tal una noción de discurso más que como información que se transmite. No obstante, lo que sí es de gran aporte para el tema de la presente investigación y que se retomará en apartados siguientes son los esquemas del flujo de información a nivel nacional y de qué manera esto se refleja en la realidad internacional. Por lo que, se sostiene que esta teoría será un apoyo en la investigación, mas no la base de la misma.

Una vez mencionado lo anterior, es menester abordar los puntos principales de la teoría que, en nuestra perspectiva, es la más adecuada para fungir como la base del presente escrito: la Teoría Crítica. Como se mencionó en el apartado

anterior, esta teoría surge en lo que se denomina la Escuela de Frankfurt, que se refiere a una corriente de pensamiento inaugurada en la década de los años veinte por un grupo de investigadores que se adhieren al pensamiento de autores como Hegel, Marx y Freud. Entre sus integrantes podemos destacar a Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Walter Benjamín y Hannah Arendt, entre otros.

Dentro de los postulados de los exponentes de la Teoría Crítica podemos destacar los enunciados de Horkheimer al respecto. Para este autor, “la Teoría Crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres²⁸”.

El enunciado anterior se contextualiza en las divergencias que presenta Horkheimer entre lo que llama Teoría Tradicional y Teoría Crítica. Su obra se resume en una crítica al sistema cientificista que había permeado hasta ese momento, es decir, el paradigma cartesiano. El autor inaugura la idea de una filosofía de la historia en la cual la naturaleza de los procesos sociales está dada por un entorno construido por el hombre. En este sentido, la realidad es sujeto y objeto de investigación, y esta puede ser modificada.

Este es el sentido más básico de la Teoría Crítica: la proposición de que la teoría y la praxis van de la mano y la idea de que se puede transformar el sistema, pero para esto se tiene que hacer una crítica de todo lo que está mal en dicho entorno. Cabe destacar que la crítica que se hace en esta teoría va enfocada al sistema capitalista, pero a diferencia de la Teoría de la Dependencia no se ve únicamente la vertiente económica del mismo, sino todas las implicaciones de dominación que conlleva este sistema.

Otro autor de la corriente crítica que debido a la naturaleza de la presente investigación es importante retomar es Jürgen Habermas, en específico su Teoría de la acción comunicativa:

²⁸ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires- Madrid, 1974, pp. 270-271.

Habermas entiende bajo el concepto de “acción comunicativa”, el proceso de comunicación de planes de acción individual por la vía de un acto de entendimiento hablado. A través de éste, los participantes llegan a un acuerdo a través del uso consciente de su saber intuitivo de interpretación general de su situación y de sus acciones; si no contáramos intuitivamente con un concepto de acuerdo motivado por la razón no podríamos diferenciar, por ejemplo, la manipulación o coacciones de los procesos de entendimiento. Según Habermas, una situación de entendimiento se abre sólo en la medida en que un actor, en una secuencia de interacciones, hace una oferta de acto de lenguaje (*Sprechaktangebot*), a partir de la cual, una cuestión en conflicto se decide ya no a partir de la simple autoridad de un actor participante, sino a través del mejor argumento y fundamentación²⁹.

Lo anterior indica que dentro de la Teoría Crítica existe una dimensión moral de los conceptos que está dada por la premisa de un ser humano racional que puede guiarse por preceptos morales para la consecución de una sociedad más equitativa. En este sentido, dentro de Relaciones Internacionales se han retomado los preceptos de Habermas, por ejemplo, “en la necesidad de atender, sin abandonar la racionalidad estratégica, la consistencia de los argumentos como elemento de persuasión en las negociaciones internacionales. Algunos autores señalan la importancia de la ética del discurso para encontrar bases racionales que puedan facilitar el consenso en contextos de incertidumbre³⁰”.

Entre los autores que retoman a Jürgen Habermas, podemos mencionar a Andrew Linklater. Este autor se inscribe en postulados cosmopolitas al retomar temas como la ciudadanía y la soberanía estatal. Para Andrew Linklater es necesario reformar el significado de tres principios fundamentales en las comunidades políticas; el de pertenencia, de ciudadanía y de distribución de las responsabilidades globales³¹. Lo anterior debido a que “la interdependencia política, económica y social explicitan dramáticamente las deficiencias de las reglas e instituciones basadas en comunidades políticas cerradas y excluyentes³²”.

²⁹ Blanca Solares, “La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas: tres complejos temáticos”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 41, núm. 163, 1996, pp. 13-14.

³⁰ Noé Cornago Prieto, “Materialismo e idealismo en la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales”, en *R.E.D.I.*, vol. 57, 2005, pp. 681-682.

³¹ José Fernández Alonso, “El debate normativo en relaciones internacionales: la cuestión respecto al estatuto moral del Estado” en *Perspectivas Internacionales*, vol. 8, núm. 2, 2014, p. 50.

³² *Idem*.

De acuerdo con Linklater, la revisión crítica de estos principios debe conducirse con una ética de comunicación universal, esto es, una ética que llama a la constitución del diálogo abierto entre todos los seres humanos en comunidades discursivas en torno a los principios y a las decisiones que los afectan. Según Linklater, sólo la adopción de esta ética de comunicación universal podrá ampliar los límites de la comunidad política universal y consagrar finalmente la emancipación humana, fin motor de toda filosofía crítica³³.

Antes de retomar los conceptos de Linklater y su relación con el discurso desde la Teoría Crítica de Relaciones Internacionales, es necesario hacer alusión a otro autor de esta corriente en la disciplina: Immanuel Wallerstein y su concepción del sistema-mundo. Este autor propone la visión de la realidad internacional como lo que él denomina sistema-mundo, el cual parte de una lógica económica capitalista que mantiene dinámicas de dominación centro-periferia. Para Wallerstein:

La perspectiva usada en el estudio de los sistemas-mundo es intrínsecamente histórica y posee tres ejes articuladores principales: en primer término, un sistema económico integrado a nivel mundial de naturaleza polarizadora con una lógica de cadenas de mercancías que poseen una forma centrípeta. En segundo término, un sistema político basado en estados soberanos independientes jurídicamente, pero vinculados a través de un sistema interestatal donde las diferencias se hacen patentes. Y por último un sistema cultural que es capaz de dar coherencia y legitimidad –que es conocido como geocultura³⁴.

Para la presente investigación, lo relevante de los postulados de Wallerstein es el análisis de las dinámicas de dominación que existen en el sistema-mundo. De acuerdo con el autor, aunque todo parte de la base económica se interrelaciona con lo político, dando lugar a un sistema con aristas económicas, políticas y culturales, las cuales se dedican a reproducir la dominación de los centros sobre las periferias.

Esto se relaciona con el tema de la presente investigación: el uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales, en tanto la hipótesis principal radica en la religión como un componente que influye en la política internacional cuando es utilizada como un discurso para legitimar acciones de índole política. En este sentido, hay un discurso dedicado a ejercer dominación

³³ *Idem*.

³⁴ Juan Carlos Oyanedel, "Entrevista a Immanuel Wallerstein: sistema-mundo y movimientos sociales", en *Revista Némesis*, Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Chile, 2002, pp. 27-31.

sobre un pueblo que tiene una relación de centro-periferia con otra nación.

De esta manera se puede establecer que, retomando a Wallerstein y a Linklater, desde la Teoría Crítica de Relaciones Internacionales se puede percibir al discurso como una forma de resolución de conflictos o, por el contrario, una herramienta útil para la dominación de unos sobre otros. Lo anterior dependerá de la dimensión ética del mismo, rompiendo el paradigma de que no existe moral en la arena internacional. Desde la Teoría Crítica los discursos tienen estos parámetros, sobre todo si se trata de religión, y aún más cuando ésta se usa para construir naciones encima de otras, discursos de odio y superioridad que el sistema reproduce y perpetua creando conflictos interminables.

De esta manera, se justifica la elección de la corriente crítica de Relaciones Internacionales para ser la base de la presente investigación. Aunque, como se mencionó, no se busca encerrar el conocimiento en un sólo paradigma, ya que esto lo mutila y lo hace unidimensional. Los fenómenos internacionales requieren una perspectiva integral y, por ello, se retomarán otras corrientes dentro y fuera de nuestra disciplina, como ya se hizo en el primer apartado.

1.3 La religión en la construcción social del hombre

En los apartados anteriores nos dedicamos a esbozar la teoría del primero de los dos conceptos clave en la presente investigación: el discurso y la religión. En este espacio nos ocuparemos de realizar una síntesis teórica del segundo concepto base para el objeto de nuestro estudio: la religión. Cabe aclarar que este concepto es igual o más complejo que el discurso ya que ha sido estudiado desde diversos ángulos por varias ciencias y disciplinas; no obstante, para este apartado nos centraremos en analizarlo como una dimensión inalienable del hombre en sociedad.

En principio, es importante aclarar que han sido la Teología, la Filosofía, la Sociología y Antropología las disciplinas que han puesto mayor énfasis en el estudio de la religión. Sin embargo, este tema ha despertado el interés de autores diversos en sus contenidos y ramas de estudio, ya que desde Marx hasta Freud han hecho apuntes sobre la religión tratando de dimensionar el significado y las implicaciones de este concepto para el individuo y la sociedad.

Durante el presente apartado haremos uso de los aportes de la Sociología de la religión, debido a que es la disciplina que aborda de manera más cercana el impacto de este concepto para la sociedad en general. Ramas como la Teología y la Filosofía se centran en aspectos más individuales y abstractos del concepto que, si bien son importantes, escapan al alcance del tema central de la presente investigación, mientras que desde la perspectiva sociológica se pretende dar explicación a la importancia de la religión para las colectividades.

Por otra parte, debe mencionarse que la primera preocupación es la de brindar una definición del concepto, tarea sumamente complicada pero que tratará de hacerse de una manera clara y sintética. Aunado a lo anterior, se abordará la vinculación que tiene la religión con otra idea clave y controversial en las Ciencias Sociales: la identidad, debido a la relación de este último concepto con la nación, que a su vez se enlaza con la construcción de una entidad política, como lo es el Estado de Israel, tema que se abordará en el segundo capítulo de la presente investigación.

Es importante aclarar que no corresponde a los objetivos del presente trabajo dar juicios de valor sobre la veracidad o falsedad de ninguna religión, sino que el

objetivo se centra en abordar este concepto como una categoría de análisis social y político. Además, se busca establecer una diferencia entre la religión y la fe individual, debido a que no realizaremos una crítica a la fe profesada por los individuos, sino más bien a la religión como un concepto empleado por unos grupos para someter a otros.

Finalmente, en este apartado también se busca explorar el vínculo entre lo religioso y lo político debido a que, así como el discurso, la religión también posee una dimensión política que es usada tanto en el plano nacional como internacional. De igual manera, se pretende abordar de manera muy somera la supuesta ruptura entre lo político y lo religioso debido a la llegada de la Modernidad. Sin embargo, cabe aclarar que esto último será abordado con más detalle en el tercer capítulo del presente trabajo.

Una vez aclarado lo anterior, es posible pasar al primer punto: la definición de religión. Se puede iniciar aclarando que, igual que la mayoría de conceptos en Ciencias Sociales, han existido definiciones muy variadas y desde diversos ángulos que integran o discriminan ciertos elementos. Desde la dimensión más simple se percibe a la religión como un sistema de creencias que tiene relación con lo divino o sagrado. Sin embargo, por la ambigüedad de esta descripción, es importante retomar algunos elementos de esta primera aproximación.

Por ejemplo, la idea de un sistema de creencias nos da la pauta para establecer que la religión tiene una estructura y una normatividad a la que sus miembros deben apegarse. Hasta lo anterior parece sencillo hablar de religión; no obstante, ¿a qué se refiere lo sagrado? ¿cómo es posible aproximarnos a entender algo que se supone está más allá de lo terrenal?

Para Mircea Eliade, autor renombrado de la historia de las religiones, lo sagrado es una manifestación y es la directa oposición de lo profano. En este sentido, el autor propone usar el término “hierofanía” que literalmente se traduce como manifestación de lo sagrado³⁵. En sus propias palabras, todas las religiones se componen de una serie de hierofanías que pueden ir desde manifestaciones sencillas hasta lo supremo: “se trata siempre del mismo acto misterioso: la

³⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España, 1998, p. 14.

manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»³⁶.

Lo anterior nos indica que la religión puede ser vista como ese plano en el cual dos mundos coexisten. Por una parte, el mundo de lo sagrado e inalcanzable, el cual se convierte en el ideal y en la aspiración suprema de los individuos. Y, por otra parte, ese ideal manifestado en nuestro mundo físico y terrenal para otorgarnos las pautas de comportamiento a seguir si se quiere aspirar a la sacralidad, o también para darle al individuo una sensación de que hay algo más; es decir, que existe la trascendencia.

En este sentido, se pueden retomar las ideas del Colegio de Sociología³⁷ respecto al tema. Para esta corriente, “lo sagrado implica un plano, al mismo tiempo, subjetivo y objetivo, pues se trata de una experiencia humana que tiene consecuencias sociales, estructura el pensamiento y la psique individual ya que permite al hombre relacionarse con el mundo y aceptar las contradicciones que lo componen³⁸”.

Esta apreciación de lo sagrado aporta más elementos para construir una definición de la religión, en tanto pone de manifiesto que lo religioso se relaciona directamente con la estructura social ya que dota a los individuos de una predisposición para comprender y actuar en el mundo que los rodea. Además, es importante resaltar que dentro de la religión se encuentra una forma de legitimación que los individuos creen tener a fin de realizar acciones para su beneficio que ellos consideran como designios divinos.

Podríamos seguir enumerando y citando más perspectivas sobre la religión o lo sagrado; sin embargo, para efectos prácticos, nos remitiremos a retomar la definición de uno de los autores más renombrados de la Sociología de la religión: Émile Durkheim. Para este autor, “una religión es un sistema solidario de creencias

³⁶ *Ibidem*, p. 15.

³⁷ Fue una asociación político-intelectual que surgió en Francia en el periodo de 1937-1939, entre cuyos principales promotores destacan Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois.

³⁸ Alfonso Reyes Ventura, “Lo sagrado: un acercamiento desde el Colegio de Sociología” en Blanca Solares, *Homo religiosus: Sociología y Antropología de las religiones*, UNAM, México, 2018, pp. 93-97.

y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas³⁹". En el siguiente esquema es posible dilucidar el análisis hecho por dicho autor a fin de esbozar la previa definición.

Esquema 3. Elementos de la religion según Durkheim



created with www.bubbl.us

Fuente: Elaboración propia a partir de lo planteado por Émile Durkheim en, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, 3ª ed., Madrid, 2014, pp. 32-42.

La definición de Durkheim deviene de un análisis de los elementos comunes a todas las religiones; no obstante, el componente definitivo que convierte a un sistema de creencias sagradas en una religión es su institución suprema: la iglesia. Esta última no debe ser entendida como el templo o la estructura física de congregación, sino como la institución que rige y legitima las prácticas de esa religión, además de que funge como la parte que cohesiona a toda la comunidad religiosa.

De esta manera, es posible establecer una clara diferencia entre la religión y la fe individual. La primera está estructurada de una manera muy precisa a través de una iglesia que funge como el organismo que congrega a todos los creyentes y les indica de qué manera se deben profesar sus ritos. Por el contrario, la fe individual no depende de ninguna institución y sólo se supedita a los preceptos morales de

³⁹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza editorial, Tercera Edición, Madrid, 2014, p. 42.

cada individuo, que es quien elige como llevar a cabo sus ritos y prácticas, además de que incluso podría existir disidencia con las prácticas de dicha institución. Por ello, cabe aclarar que en la presente investigación se enfoca en estudiar la religión y no la fe individual.

Por otra parte, retomando otra valiosa aportación del pensamiento de Durkheim que se vincula de manera directa con la presente investigación, mencionaremos la forma en que se percibe a la religión como un sistema de fuerzas que impulsa a los creyentes a actuar de cierta forma. Añadiendo a la propuesta durkhemiana y como forma de introducir la segunda idea principal del presente apartado, es posible sostener que la creencia en una religión y las prácticas que de ella devienen otorgan al individuo una forma de diferenciarse del resto, es decir, del no creyente, dándole una identidad.

Como se mencionó en los párrafos introductorios del presente apartado, una vez establecida la definición de religión es necesario establecer su vínculo con la identidad. Para esta tarea es preciso establecer una base clara de lo que significa la identidad, por lo que en las siguientes líneas trataremos no de dar una definición absoluta, puesto que aún no existe un consenso al respecto, pero sí encontrar sus rasgos distintivos y ver la forma en que se materializa en la sociedad. Todo con la finalidad de entender la importancia que tiene para los grupos sociales encontrar un sentido de pertenencia a algo.

Para Javier de Lucas, “la identidad no es una realidad objetiva ni subjetiva en su totalidad, no es individual, es un proceso de socialización e interacción que exige alteridad y socialidad⁴⁰.” Lo anterior indica que la identidad no es un proceso que los seres humanos podamos desarrollar en aislamiento, sino que es construida por grupos a partir de sus contextos y la necesidad de diferenciarse de otros; en este sentido, la identidad solamente puede entenderse a partir de la confrontación con la otredad.

En el caso de la religión como edificadora de identidad, podemos sostener que es una de las primeras formas que los individuos encontraron para

⁴⁰ Javier de Lucas, “Las identidades en el proceso de globalización” en *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 24.

cohesionarse y a su vez distinguirse de otros grupos. Retomando el aspecto colectivo, diversas religiones coinciden en la creencia de que sus fieles son elegidos por una deidad para ser los únicos receptores de los favores de esta divinidad, de manera que se dota a los seguidores de un sentido colectivo de identidad, ya que éstos se perciben diferentes respecto al resto del mundo profano, incluso llegando a existir una aversión por los creyentes de otras religiones.

Aunado a lo anterior, existen autores como Luis Villoro que han definido la identidad a partir del Estado y la nacionalidad. Esto podría considerarse como una definición moderna y un tanto limitada del concepto, en tanto no se tiene en cuenta que la identidad es un concepto pre-moderno y que antes de los Estados la religión jugó un papel preponderante como creadora y reguladora de ésta, aunado a que, incluso a partir elementos en común como el lenguaje, la cultura y la religión, se crearon las posteriores naciones.

Esto pone de relieve la tercera idea principal de este apartado: los vínculos existentes entre la religión y lo político. Hasta el momento ha quedado expuesto que la religión no sólo implica a las creencias de los individuos en algo sagrado, sino que también es un elemento que da lugar a prácticas y modos de vida que estructuran a la vida social de los individuos adheridos a este pensamiento. Sin presentar ninguna idea innovadora, podemos sostener que la religión proveyó a las sociedades de formas primigenias de organización política que se fueron complejizando a través del tiempo.

Cabe destacar que en la actualidad la política sólo se entiende a través de nociones como el Estado y la nación, categorías que se implementan con la llegada de la Época Moderna, episodio que se abordará más adelante. Sin embargo, autores como Carl Schmitt refutan esta idea sosteniendo que:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos⁴¹.

⁴¹ Carl Schmitt, *Teología política I*, Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

La tesis de Schmitt puede justificarse si se tiene en cuenta que desde las primeras formas de religión, que en su mayoría eran politeístas, ya existían vestigios de una organización política jerarquizada, lo cual queda reflejado en la existencia de niveles entre los diversos dioses. Los griegos, por ejemplo, tenían en Zeus a su deidad máxima, los mexicas a Huitzilopochtli, los egipcios tenían a Ra, por mencionar algunas. Lo anterior puede vincularse con lo político, ya que en el plano terrenal esos dioses tenían a sus representantes encarnados en sacerdotes que gozaban de un prestigio y autoridad ante la sociedad, además de que eran capaces de dictar una suerte de leyes y modos de vida.

Sin embargo, en las sociedades politeístas reinó una especie de caos relacionado con el ordenamiento social, ya que la afinidad por muchos dioses no brindó la cohesión suficiente. Por ello, algo que marcó un precedente en la vinculación de la religión con la organización política de las sociedades fue el surgimiento de las religiones monoteístas. Esto dado que la centralización de lo divino en una sola deidad se tradujo a estructuras sociales y de poder más ordenadas, debido a que la autoridad divina emanaba de una sola fuente legítima.

Las religiones monoteístas con más adeptos a lo largo de la historia han sido, en orden de aparición: el judaísmo, cristianismo, y el islam, todas viendo su génesis en la Península Arábiga⁴². Se hace mención de estas religiones ya que sentaron un precedente para la organización política de las sociedades, en tanto establecieron una serie de normas morales y sociales escritas que se convertirían en una especie de ley divina, además de que la personificación de su deidad implicaría un mayor número de fieles que se sentirían identificados con la idea de un dios a imagen y semejanza.

Al igual que en el politeísmo, estas religiones designaron a un representante en el plano terrenal. La diferencia es que éste se encargaría de aplicar esas “leyes divinas”, además de que estaría “ungido” por la gracia de Dios y su palabra sería incuestionable, lo que daría pie a la creación de sociedades absolutistas. De esta forma se sentaría un precedente para la moderna centralización de poder político

⁴² María del Águila Boge Pineda, “La trinidad monoteísta: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo” en *Aldaba*, núm. 31, Universidad Nacional de Educación a Distancia Melilla, Melilla, 2001, p. 405.

en las sociedades. Incluso aunque en la actualidad exista una división de poderes en los diversos ordenamientos políticos, la autoridad suprema siempre recae en un representante que funge como el portavoz de todos los gobernados.

Retomando a las religiones monoteístas mencionadas, se puede sostener que, de las dos primeras religiones (judaísmo/cristianismo) devinieron los reinos y del islam los califatos, todas ellas, formas innegables de organización política. De esta manera, la religión se consagró como un aspecto inalienable del hombre como ente social, pero también de este como ente político. Esta vinculación de las categorías religión/política se tradujo en diversas disputas de gran alcance territorial —no internacional debido a la inexistencia de este concepto en la época pre-moderna—, surgiendo la necesidad de reducir el poder religioso o más bien transmutarlo a una nueva categoría: el Estado.

Sin embargo, previo a la conformación del Estado en Occidente, la iglesia era la institución más poderosa y su vínculo con lo político se hizo más evidente cuando se inició un proceso de colonización tras el descubrimiento de América. Este episodio tan violento de la historia estuvo todo el tiempo justificado en la “evangelización” del nuevo territorio. Aunado a esto, el poderío de la iglesia mantuvo a Europa en una época comúnmente denominada como oscurantismo, ya que se prohibía el acceso de la población a información o manifestaciones culturales que no aprobara la iglesia.

Lo anterior pone en evidencia que la vida política de las sociedades antiguas estaba monopolizada por la religión, pero fue en y desde Europa donde el proceso fue más violento y contundente. Incluso desde ese espacio se dieron grandes enfrentamientos religiosos que marcaron un cambio en el orden político internacional, poniendo de relieve la cuarta idea principal del presente apartado: la vinculación de la religión con las relaciones internacionales.

En relación con los grandes enfrentamientos religiosos, de forma muy somera, podemos hacer referencia a dos acontecimientos que influyeron de manera muy importante en la historia mundial: las Cruzadas y la Guerra de los Treinta Años. Respecto al primer suceso se trató de una campaña bélica impulsada por la Iglesia

Católica para recuperar la denominada Tierra Santa en un periodo comprendido entre 1095⁴³ y 1291. Sobre esto, Karen Armstrong, en su obra *El Islam*, relata:

En julio de 1099 los cruzados cristianos procedentes de Europa occidental atacaron Jerusalén, la tercera ciudad santa del mundo islámico después de La Meca y Medina, exterminaron a sus habitantes, y establecieron varios estados en Palestina, el Líbano y Anatolia. Las cruzadas constituyeron un acontecimiento vergonzoso, aunque importante para la historia Occidental⁴⁴.

Por otra parte, la Guerra de los Treinta Años, que se desarrolló de 1618 a 1648, fue un conflicto que, al igual que las Cruzadas, tuvo su génesis en lo religioso, en este caso entre católicos y protestantes en lo que se conocía como Sacro Imperio en Europa. No obstante, este episodio pasó de ser interno a involucrar a las principales potencias territoriales del Continente Europeo. Por ello, debido al gran alcance de la disputa se sostuvieron negociaciones multilaterales y, en 1648, la guerra vio su fin con la denominada Paz de Westfalia, hecho que muchos académicos designan como el inicio de las relaciones internacionales.

Como ya se mencionó, los conflictos religiosos aludidos no pueden catalogarse como internacionales debido a los confines modernos del concepto “nación”. Sin embargo, la Guerra de los Treinta Años y la importancia de los Tratados de Westfalia para nuestra disciplina no pueden dejarse de lado, tal y como sostienen Wilson Fernández Luzuriaga y Hernán Olmedo González:

Estos tratados, a la vez que, efectivamente, descartan la idea de una Europa unitaria y monolítica, inauguran los principios de igualdad jurídica, soberanía y equilibrio de poder. Como consecuencia, se consagra un sistema laico de Estados independientes (soberanía), en el cual es indiferente el régimen político y la orientación religiosa de sus integrantes (igualdad), generando una nueva estructura internacional con base en Estados que conviven en el sistema internacional sin un poder coactivo central (equilibrio de poder)⁴⁵.

Esto reafirma que conforme las sociedades se fueron complejizando, la fusión entre religión y la vida política, especialmente en Occidente, se hizo

⁴³ En este año fue organizada la primera cruzada por parte del Papa Urbano I, pero fue hasta 1099 que los cruzados conquistaron Jerusalén.

⁴⁴ Karen Armstrong, *El Islam*, Debolsillo, México, 2001, pp. 116-117.

⁴⁵ Wilson Fernández Luzuriaga y Hernán Olmedo González, “Conflictividad y órdenes mundiales: la Paz de Westfalia y la inauguración del sistema internacional contemporáneo”, en *Critica Contemporánea*, núm. 8, Uruguay, 2018, pp. 48-49.

problemática. Las monarquías hicieron uso de la religión para justificar su poder absoluto al considerarse los reyes elegidos “por designio divino”, de esta manera, la fe y la corona se convirtieron en los pilares que daban orden a aquellas sociedades y, si uno caía, el otro le seguía.

Por ello la necesidad de encontrar un nuevo orden se hizo indispensable, sin embargo, cabe aclarar que esto sólo sucede en Europa, el resto del mundo –sobre todo en lo que se denomina como Medio Oriente– continua un orden no estatal y en el cual lo religioso no puede dissociarse de la vida política. Por lo que, se puede sostener que el concepto de lo internacional surge en Europa, en la necesidad de establecer un nuevo sistema que se adapte a los intereses de nuevas clases dominantes.

Por otra parte, cabe aclarar que los anteriores conflictos no sólo tienen implicaciones religiosas, sino que, como cualquier pugna de gran alcance, tienen vertientes de tipo económico y sobre todo político, sosteniendo el previo argumento de la innegable vinculación entre religión y política. La razón de mencionar los ejemplos previos es hacer notar que además de en lo político, la religión fue fundamental para construir lo que conocemos actualmente por sistema internacional.

Mencionado lo anterior, no debería tener que justificarse la razón para hablar de religión en Relaciones Internacionales. No obstante, se debe hacer debido a que ha sido un concepto que se ha dejado de lado, como si fuera algo ajeno por completo a nuestra disciplina, la religión es vista como algo que está superado y que no merece la pena retomarse para su estudio. Tanta es la aversión a lo religioso que entre las vastas teorías de las Relaciones Internacionales no hay alguna que de manera amplia tenga una arista para estudiar la religión.

Asimismo, es preciso señalar que la relevancia de la religión no sólo se ve reflejada en las grandes disputas dadas en la época pre-moderna. Aun en las relaciones internacionales contemporáneas lo religioso es un factor relevante dentro del “moderno” sistema internacional. Hannah Arendt, por ejemplo, en su ensayo *Religión y política*, ponía de manifiesto que conflictos como el de la Guerra Fría podían verse desde una perspectiva religiosa, al destacar que:

Paradójicamente, aunque quizá no por casualidad, la interpretación de las nuevas Ideologías políticas como religiones políticas, o religiones seculares, ha seguido a la bien conocida denuncia de Marx de todas las religiones como meras ideologías. Pero su verdadero origen es incluso más antiguo. No el comunismo, sino el ateísmo, fue el primer «ismo» en ser denunciado o ensalzado como una nueva religión⁴⁶.

De igual manera, categorías como el terrorismo han sido estudiadas teniendo en cuenta el tema de la religión; sucesos como la Revolución iraní de 1979 y, sobre todo el tema central de la presente investigación, la creación del Estado de Israel y la posterior disputa por Jerusalén, tienen todo que ver con la religión, siendo todos estos episodios posteriores a la llegada de la Modernidad. No obstante, aún en la academia existe cierto recelo al mencionar el tema de la religión, prefiriendo estudiar estos episodios desde otras vertientes.

Es por esto que en la presente investigación se busca indagar en este concepto tan abandonado por nuestra disciplina, el cual constantemente ha sido asociado como temas como el atraso, oscurantismo, ignorancia, etcétera. En cambio, pocas veces se asocia con lo político y sobre todo con otro concepto fundamental en las Ciencias Sociales: el poder. La falta de interés en dicho tema provoca que el estudio de las dinámicas internacionales se vea reducido por paradigmas herméticos.

Tal y como menciona Alejandro Chávez Segura, “la relevancia del tema religioso para la configuración del sistema internacional es alta y urgente, ya que, aunque los Estados son el objeto de estudio en una caracterización clásica, existe una creciente necesidad de explicar y entender la fuerza de actores no estatales tanto individuales como colectivos. Es en este contexto donde los actores religiosos tiene un papel fundamental, desde el aspecto colectivo en movimientos violentos y no violentos, así como en el nivel individual de análisis de líderes religiosos o líderes laicos con discursos que hacen referencia a una doctrina religiosa⁴⁷.”

Así pues, al igual que con el discurso, en apartados posteriores de la presente investigación se buscará asociar la religión con el poder, o más bien el abuso de

⁴⁶ Hannah Arendt, “Religión y política”, en *Isegoria*, CSIC, núm. 29, 2003, p. 194.

⁴⁷ Alejandro Chávez Segura, Religión y Relaciones Internacionales: del exilio a la construcción de un modelo internacionalista teológico, en *Revista de El Colegio de San Luis*, núm. 9, 2015, p. 182.

poder de un grupo sobre otro. De manera más específica se pretende fusionar las categorías de religión y discurso y analizarlas en conjunto bajo los preceptos de la Teoría Crítica. Sin embargo, por la complejidad y relevancia de ambas categorías surgió la necesidad de hablar de dichos conceptos de manera diferenciada.

Finalmente, como última idea se retomará el tema de la Modernidad. Si bien se ha hecho alusión a este término en párrafos anteriores, se hace mención hacia el final de este apartado debido a las implicaciones que tiene para la religión. Se considera que la llegada de este episodio supuso una irremediable ruptura con lo religioso para dar pie a una nueva etapa en la que la razón sería la directriz del hombre en todas sus esferas, sobre todo en lo político. Es por esto que se debe hacer una precisión acerca de las implicaciones de este acontecimiento.

En primer lugar, cabe recalcar que la Modernidad puede ser entendida como un episodio en la historia que inicia en Europa y posteriormente se exporta al mundo, que tiene su punto de partida en 1492 con el descubrimiento de nuevas tierras más allá de todo lo conocido en Occidente. Este suceso marcó un punto de inflexión en la psique europea en tanto el mundo se ampliaba para ellos, aunado a que la política basada en el cristianismo comenzaba a fisurarse, surgiendo nuevas necesidades para la población.

De igual manera, con la llegada de los europeos al nuevo continente se dio el surgimiento de un nuevo sistema económico conocido como mercantilismo, que posteriormente daría pie al capitalismo. De esta manera, el poder económico se concentró en las mercancías, ya no en la tierra como en el sistema feudal, esto dio la ventaja de que a diferencia de la tierra las mercancías podían transportarse, dando lugar a una primera ola globalizadora.

Aunado a lo anterior, se manifestó un cuestionamiento respecto a la idea de Dios que desemboca en la Reforma Protestante de Martín Lutero. Esta reforma cuestiona la parte institucional, es decir, la iglesia, además de que este suceso coincide con la creación de la imprenta, dando lugar a la impresión de la Biblia, causando una ruptura en el monopolio de la iglesia, que hasta ese momento era la intermediaria entre lo divino y lo terrenal. Este protestantismo sostenía la idea de que el hombre no necesitaba de instituciones para acercarse a Dios.

Así pues, la figura del individuo como centro de la discusión tomó relevancia y se convierte en uno de los preceptos fundamentales de la Modernidad. Cabe destacar que esta etapa tiene profundas raíces grecolatinas retomando también la idea romana de ciudadanía. Otra de las ideas relevantes de este episodio es la firme creencia en la razón lo que va de la mano con grandes innovaciones científicas y tecnológicas creando el ideal del progreso material, que se mantiene hasta nuestros días.

Por último, como ya se mencionó, todo este proceso desembocó, en 1648 en la creación del Estado moderno: soberano, laico y con un equilibrio de poderes, la herencia más preciada de la Modernidad. Aunado a que, una de las condiciones más importantes de dicho episodio fue que Europa, como un ideal comienza a ser relevante, y estos se perciben como la cuna de la civilización, intentando exportar su modelo moderno, incluyendo su Estado, a otras regiones del mundo.

Como es posible vislumbrar, la Modernidad, en teoría, supuso la irremediable separación entre lo religioso y lo político, siendo este uno de sus preceptos más valiosos. Las regiones del mundo que no se adaptaron a esta premisa comenzaron a verse de manera hostil como atrasadas y antiguas. No obstante, como busca comprobarse en la presente investigación, esta premisa no se cumple a cabalidad. La Modernidad cambia sus reglas a conveniencia incluso contraviniendo sus propios principios.

En suma, en el presente apartado tuvimos la intención de sentar las bases teóricas sobre la comprensión de la religión como categoría de análisis social, además de su vinculación con conceptos como la identidad, la política y las relaciones internacionales, finalizando con su disidencia con la Modernidad. Lo anterior para una mejor comprensión del fenómeno a estudiar en los capítulos posteriores; la religión como discurso político en las relaciones internacionales, tomando como estudio de caso la creación del Estado de Israel y la posterior disputa por Jerusalén.

Capítulo 2: La creación del Estado de Israel: mito y realidad.

Este segundo capítulo responde a la necesidad de una revisión histórica dentro de la investigación que estamos realizando. En los siguientes apartados, se puede apreciar que busca ahondarse en la raíz de nuestro caso de estudio: la creación del Estado de Israel, por ello, consideramos la necesidad de establecer tres directrices para este capítulo: el mito bíblico, la historia comprobable del pueblo judío, y la fusión de religión y política en el movimiento sionista.

En cuanto a la primera línea de investigación, debe aclararse que se retoman extractos del mito bíblico que alimentó la narrativa sionista de la “tierra prometida” para comprender de mejor manera las dimensiones tan complejas que alcanzó la creación de Israel como un Estado. En ningún momento se busca entrar en controversia con la fe judía, sino más bien, deconstruir el discurso sionista que basa su arbitrariedad y excepcionalidad como nación, en otras posibles explicaciones.

El segundo apartado del presente capítulo versa sobre la diáspora judía, episodio en la historia de dicho pueblo que consideramos fundamental para comprender el pensamiento político sionista, y a la vez el discurso político/religioso sobre el que basan su existencia como nación. Es particularmente interesante conocer las razones de la exclusión judía, sobre todo en Europa, y ver la manera en que la conjunción del antisemitismo y los movimientos nacionalistas de finales del siglo XIX dieron pie a un movimiento político tan controversial como el sionismo.

Finalmente, la tercer línea de investigación se basa enteramente en comprender los puntos elementales del sionismo, y a su vez diferenciarlo del judaísmo. Lo anterior con el fin de comprender que la idea de considerar antisemitismo a las críticas que se hacen al sionismo es erróneo, y en cierta manera coadyuva a justificar las acciones arbitrarias y unilaterales de dicho movimiento político, lo cual ha llevado a una de las disputas internacionales más largas de la época contemporánea.

2.1 Nacimiento: el relato bíblico de las 12 tribus de Israel.

Una de las aristas principales de la presente investigación es ahondar en la creación del actual Estado de Israel, debido a que se sostiene como hipótesis central que en este fenómeno se puede apreciar la injerencia del uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales. Gran parte de lo que hoy es Israel se ha construido basado en una serie de mitos que retoman la historia de un pueblo que nace como una teocracia, lo cual nos llevaría a plantearnos la idea de que este Estado, de igual manera, se rige por dicho sistema, con sus particularidades modernas.

Por lo anterior, es menester hacer una revisión a fondo en las raíces de lo que los israelíes retoman para construir su historia, y esto no puede hacerse sin remitirnos al relato bíblico que da origen a su pueblo y que aun en la actualidad se usa para cobijar las deplorables acciones cometidas por el Estado de Israel en Medio Oriente. Cabe aclarar que en este apartado nos encargaremos de retomar la historia del pueblo israelita y explicar el motivo de considerarla como un mito fundacional para la posterior creación del Estado de Israel.

Asimismo, se intentarán deconstruir estos mitos fundacionales encontrando otras posibles interpretaciones que difieren de lo que establecen los israelíes. Esto con la finalidad de separar, de alguna manera, el mito y la realidad que constituyen al Estado actual de Israel. Esta deconstrucción del mito nos ayudará a que el análisis del discurso político/religioso, que se llevará a cabo en apartados posteriores, sea más sencillo de realizar, teniendo en cuenta que ya se habrán analizado a profundidad los mitos sobre los que versa la narrativa israelí.

Previo a iniciar dicho relato es importante sostener de manera clara la razón de mitificar este relato bíblico. Los mitos provienen “desde la remota antigüedad del griego, *mythos*, que significa fábula o leyenda, y han permitido al hombre explicar una realidad que se le presenta de manera irracional; razón por la cual el mito en su fase primigenia se refiere a la concepción del universo, a la creación no sólo del mundo y de las criaturas humanas sino también de la vegetación y de las plantas⁴⁸”.

⁴⁸ María U.H. de Sevilla, Liuval M. de Tovar, Morella Arraez Belly, “El mito: la explicación de una realidad” en *Laurus*, vol. 12, núm. 21, Venezuela, 2006, p. 123.

Es posible ver que el mito tiene como propósito crear o fundamentar una explicación para aquello que los individuos desconocen, es decir, es una base para su propia historia, por ello el mito no necesita ser comprobado de manera fáctica, ya que es éste el que se encarga de moldear la realidad. En este sentido, podemos destacar que, las diversas religiones están repletas de mitos que incluyen la creación misma del universo y de los seres humanos; sin embargo, es importante aclarar que mito y religión no son sinónimos.

Como se expresó en el primer apartado, la religión es un sistema de creencias en relación con lo sagrado, pero que se distingue por la unión de sus miembros en un órgano regulador llamado Iglesia. Los mitos son parte importante de una religión, ya que sobre éstos se fundamentan las prácticas religiosas. Un mito por sí solo no constituye una religión: es hasta que se sistematiza en una narrativa coherente que se puede denominar como religioso.

Una vez entendido lo anterior es correcto denominar como un mito fundacional al relato bíblico que da lugar a la narrativa sobre la que se basa la creación del Estado de Israel, que no es comprobable dado que la Biblia es un texto dogmático; sin embargo, estos mitos son considerados el origen de un pueblo que sí tiene una historia fáctica, un pueblo errante que ha estado en busca de su propia autonomía y que ha tenido lugar en muchos de los episodios históricos más importantes de la humanidad.

Todo el mito que contiene la creación del pueblo israelita⁴⁹ y el supuesto derecho divino sobre un territorio tiene su origen en el primer libro bíblico: Génesis, el cual contiene, entre muchas cosas, el primer pacto entre Dios y el hombre. Previo a este acuerdo, se relata la historia de la creación del mundo y su posterior destrucción en un gran diluvio. En la narrativa, sólo sobrevive la familia de un hombre muy temeroso a Dios: Noé. Éste se encargaría de repoblar la tierra, y entre sus descendientes se encontraría Abraham, un hombre sumamente devoto y fiel; por consiguiente, Dios haría un pacto con él. De acuerdo al relato:

⁴⁹ Para efectos de la presente investigación se hace una distinción entre las categorías de "israelita" e "israelí", refiriéndonos a los primeros como el pueblo antiguo, del que se habla en la biblia, y a los segundos como los actuales nacionales del Estado de Israel. Esta distinción importa, en tanto, nos expresa que los mitos fundacionales bíblicos hacen referencia los israelitas, no a los israelíes.

En aquel día el Señor hizo un pacto con Abraham, diciendo: “A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates⁵⁰”.

Este pacto de la Tierra Prometida es probablemente uno de los mitos fundacionales más literales que existen en cualquier religión. Si se analiza con detalle, resulta un poco inverosímil la idea de Dios dando, de una manera tan delimitada, un territorio a un hombre y sus descendientes. Como cabría esperar, la interpretación literal que hicieron los israelíes de este mito fue que en algún momento se les debía heredar la Tierra Prometida a los descendientes de Abraham; es decir, a ellos.

Aunado a esto, cabe recalcar que el relato bíblico considera algunas precisiones territoriales que, más allá de ser obra divina, resultan bastante acordes a la historia de pueblos nómadas de la época, surgiendo así la idea de que toda la narrativa, más allá de designio celestial, fue escrita *a posteriori* por individuos con objetivos territoriales bien definidos. En el siguiente pasaje, por ejemplo, se puede ver que en la Biblia se precisa la migración de todo un pueblo encabezado por el patriarca Abraham:

Y Jehová procedió a decir a Abraham: “Vete de tu país y de tus parientes y de la casa de tu padre al país que yo te mostraré y haré de ti una nación grande y te bendeciré y de veras haré grande tu nombre; Así que Abraham tomó a Saraí su esposa y a Lot el hijo de su hermano y todos los bienes que ellos habían acumulado y las almas que habían adquirido en Harán, y procedieron a salir para ir a la tierra de Canaán⁵¹”.

No obstante, a pesar de lo literal del mito de la Tierra Prometida, existen diversos autores críticos de esta interpretación. Por ejemplo, Roger Garaudy, quien en su obra *Los mitos fundacionales de la política israelí* habla de cuatro puntos a considerar en esta promesa patriarcal⁵²:

1. Considerarla como una promesa de sedentarización.

⁵⁰ La Biblia, *Génesis*, Capítulo 15, Versículo 18, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/15?lang=spa>, [consulta: 27 octubre 2019].

⁵¹ La Biblia, *Génesis*, Capítulo 12, versículos 1-5, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/12?lang=spa>, [consulta: 27 octubre 2019].

⁵² Roger Garaudy, *Los mitos fundacionales de la política israelí*, Librairie Roumaine de Paris, Francia, 1996, p. 13.

2. Esta promesa no contempla una conquista política o militar de la región.
3. Dicho pacto se realizaría con el Dios cananeo, no con Yahvé.
4. Cuando se alcanzó la sedentarización fue cuando la promesa adquirió otra interpretación.

De acuerdo con esta lectura, se puede sostener que la llegada de Abraham a Canaán no supuso ningún tipo de disputa con otro pueblo, dado que este patriarca llegó a asentarse y no a reclamar esa tierra como suya. Por ello, más allá del establecimiento de una nación –lo cual desde una perspectiva moderna del concepto casi siempre conlleva enfrentamientos con otras naciones– la interpretación de la sedentarización tiene sentido si se tiene en cuenta que los descendientes de Abraham gozarían de un establecimiento permanente en un territorio fijo y abandonarían su vida nómada.

Para Roger Garaudy, por ejemplo, la interpretación de “la promesa “nómada”, dirigida a la sedentarización de un clan pastor, remonta sin duda a un origen *ante eventum* y no puede tener en absoluto dimensiones nacionales. Dando por supuesto que las tribus israelitas no se unieron más que tras su instalación en Palestina, la reinterpretación de la promesa nómada en una promesa de soberanía política tuvo que ser llevada a cabo *post eventum*⁵³”.

Desde una perspectiva más científicista, María Hernández Sampelayo, en su texto *Breve historia del pueblo de Israel, ayer y hoy. ¿Puede haber una esperanza de paz en ese territorio?*, retoma como punto de partida las pruebas arqueológicas que se han rescatado del primer asentamiento de dicho pueblo en la tierra de Canaán, su obra menciona lo siguiente:

El nombre de Israel aparece por primera vez recogido en una estela de un faraón egipcio del siglo XIII antes de Cristo. El origen de Israel que más convence, después de los exhaustivos trabajos realizados, a los investigadores, es el del asentamiento pacífico de las tribus de pastores nómadas de la estepa en la época de transición del Bronce reciente al Bronce medio en torno a 1600-1550 antes de Cristo. Esta fue una época de abundantes lluvias y eso obligó a que los asentamientos humanos se desplazaran a la zona de los grandes valles donde se podría cultivar. Allí se formaron ciudades-estados amuralladas que sin embargo no parece que formaran entre si una

⁵³ *Idem.*

confederación. La zona del norte: Galilea y Samaria era más rica mientras que la del sur estaba menos desarrollada⁵⁴.

Como es posible notar, resulta insostenible que bajo este mito fundacional se base la construcción del actual Estado de Israel. En primer lugar, porque la tierra de Canaán ya no existe más, las fronteras se modificaron y las leyes de los hombres establecieron pautas diferentes para el asentamiento en un territorio. Aunado a lo anterior, cuando el pacto fue realizado aún no existía el pueblo israelita: éste se constituyó generaciones después, Abraham pudo haber muerto y jamás engendrado al pueblo israelita, o éstos pudieron dispersarse y no unificarse bajo una gran nación. De nuevo, la perfecta narrativa bíblica parece escrita para la consecución de objetivos más políticos que divinos.

Por lo tanto, el mito de la Tierra Prometida se puede considerar como el primer paso en el discurso que construyen los israelíes, aún falta establecer cómo es que, de acuerdo con ellos, nace propiamente su pueblo. Esto se da con otro mito fundacional contenido en la Biblia, conocido como las 12 tribus de Israel. Según este relato, Abraham se encontraba casado con Sara, quien era estéril, por lo que ésta le entrega a su sirvienta Agar para que engendren un hijo, quien es llamado Ismael. Sin embargo, posteriormente Dios le concede a Abraham un hijo nacido de Sara, que sería llamado Isaac, cuyos descendientes engendrarían al pueblo de Israel.

La narrativa de los dos hijos de Abraham es importante, ya que se relaciona con dos etnias y religiones monoteístas del mundo. Por un lado, de los descendientes de Isaac nacerían los israelitas, es decir, el pueblo judío. Por otra parte, se dice que de Ismael, el primogénito de Abraham, devienen los árabes quienes profesan en su mayoría el Islam. Esto es incluso un mito fundacional de dicha religión y es retomado por Karen Armstrong en su obra *El Islam* donde relata que:

Algunos de los judíos de los clanes más pequeños se mostraron más amistosos, y ampliaron los conocimientos que Mahoma tenía de las escrituras judías. A este le agradó especialmente escuchar que, según el Génesis, Abraham había tenido dos hijos: Isaac e Ismael (que en árabe se convirtió en Ismail), este último hijo de su concubina Agar. Abraham se había visto obligado a expulsar a Agar y a Ismail al

⁵⁴ María Hernández Sampelayo, "Breve historia del pueblo de Israel, ayer y hoy, ¿Puede haber una esperanza de paz en ese territorio?", en *Historia Actual Online*, núm. 20, España, 2009, p. 93.

desierto, pero Dios les había salvado y había prometido que Ismail sería también padre de una gran nación, los árabes⁵⁵.

Continuando con el relato bíblico, Isaac y su esposa Rebeca engendraron mellizos: Esaú y Jacob. Según el Génesis, cuando Abraham envejeció y quedó ciego tenía por objetivo dar su bendición y herencia divina a Esaú, pero Jacob, ayudado por Rebeca, engañó a Isaac para que lo bendijera en vez de a Esaú. A causa de esto Jacob se vio obligado a huir de su hermano, quien buscaba matarlo. En su exilio se casó con mujeres de la tierra natal de Abraham, ya que las mujeres cananeas, es decir, extranjeras, no eran bien vistas. Cuando fue tiempo regresó a Canaán y, tras un enfrentamiento indirecto con Esaú, Jacob salió victorioso y su nombre fue cambiado a Israel, cuyo significado es “el que lucha con Dios”:

Y le dijo Dios: Tu nombre es Jacob; no te llamarás más Jacob, sino que Israel será tu nombre; y llamó su nombre Israel; Y le dijo Dios: Yo soy el Dios Omnipotente; crece y multiplícate; una nación y un conjunto de naciones procederán de ti, y reyes saldrán de tus lomos; Y la tierra que yo he dado a Abraham y a Isaac, te la daré a ti; y a tu descendencia después de ti daré la tierra; Ahora bien, los hijos de Israel fueron doce: los hijos de Lea: Rubén, el primogénito de Jacob, y Simeón, y Leví, y Judá, e Isacar y Zabulón; Los hijos de Raquel: José y Benjamín; Y los hijos de Bilha, sierva de Raquel: Dan y Neftalí; Y los hijos de Zilpa, sierva de Lea: Gad y Aser⁵⁶.

De acuerdo con la interpretación judía, de los doce hijos de Israel devienen las tribus que conformarían el pueblo israelita, cuya excepcionalidad se reflejaría también en versículos del segundo libro: Éxodo, donde de manera muy detallada se retrata la esclavitud del pueblo israelita a manos de los egipcios y su posterior retorno a Canaán bajo el liderazgo de Moisés, descendiente de Leví, quien renovarían el pacto con Dios. Este libro es particularmente interesante debido a que reafirma la creencia de Israel como el pueblo elegido por Dios, tal como lo muestra el siguiente versículo:

⁵⁵ Karen Armstrong, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁶ La Biblia, *Génesis*, Capítulo 36, versículos 10-12 y 22-26, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/36?lang=spa>, [consulta: 5 noviembre 2019].

Y dirás a Faraón: Jehová ha dicho así: Israel es mi hijo, mi primogénito⁵⁷.

De acuerdo con Roger Garaudy, “este mito reside en la creencia, sin ningún fundamento histórico, según la cual el monoteísmo habría nacido con el Antiguo Testamento. Resulta más bien al contrario, de los dos redactores de la Biblia, el Yahvista y el Elohista, ninguno de los dos era monoteísta; simplemente proclamaban la superioridad del Dios hebreo sobre los otros dioses y sus ‘celos’ respecto a ellos⁵⁸”. En otras palabras, la superioridad del pueblo de Israel es una trasmutación de la superioridad de su Dios sobre los otros.

Esto se reafirma durante todo el libro de Éxodo, donde los israelitas logran escapar de Egipto después de 430 años de esclavitud. En una serie de eventos conocidos como plagas que supuestamente Dios desata sobre Egipto, el faraón se ve forzado a expulsarlos, y en lo que probablemente sea uno de los relatos más famosos de todas las religiones, los israelitas emigran a Canaán gracias a que Moisés abre el mar para que su pueblo pueda huir de los egipcios, quienes quedarían sepultados bajo el agua, todo esto probando que el Dios de Israel es más poderoso y por ello las naciones han de doblarse ante *su* pueblo.

Asimismo, Éxodo cuenta las penurias que este pueblo vivió en el desierto del Sinaí, donde por 40 años peregrinaron para llegar a la Tierra Prometida. Durante ese tiempo se le revelaron a Moisés los Diez Mandamientos, y se establecieron las pautas de comportamiento para los israelitas, las cuales se reafirman en el siguiente libro, Levítico, que continúa con el peregrinar de este pueblo y hace mención a las diferentes veces que los israelitas caen en el pecado y son castigados, confirmando que el Dios israelita es celoso e implacable, incluso contra los suyos.

Por lo anterior, del mito del pueblo elegido pueden rescatarse varios puntos; en primer lugar, este mito fundacional puede criticarse desde la perspectiva moral del engaño. Las doce tribus de Israel serían el resultado de un hijo que, de manera deliberada, engaña a su padre para heredar todos sus bienes, un comportamiento

⁵⁷ La Biblia, *Éxodo*, Capítulo 4, Versículo 22, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/exo/4?lang=spa>, [consulta: 5 noviembre 2019].

⁵⁸ Roger Garaudy, *op cit.*, p. 17.

que cuesta trabajo creer que haya sido aceptado por el Dios del Antiguo Testamento que, como se ha expresado, era conocido por su severidad contra aquellos que no obraban de buena manera.

Entonces, retomando las costumbres de los tiempos antiguos, si los hijos de Isaac no eran moralmente indicados para guiar al pueblo elegido, ¿no podrían ser los hijos de Ismael, el primogénito de Abraham, quienes tomaran ese lugar? De acuerdo a la época, Ismael, por derecho de primogenitura, heredaría la promesa de Abraham, y según el Génesis, Ismael también dio vida a doce príncipes. Si los árabes hubieran retomado este mito fundacional, ¿no serían ellos los verdaderos herederos de Canaán?

Sin embargo, estas cuestiones religiosas no competen propiamente a lo que se quiere demostrar en el presente trabajo. Lo anterior sólo es un ejemplo de cómo las narrativas se pueden distorsionar por pequeños detalles o interpretaciones; es decir, que los mitos fundacionales, además de ser maleables, no son exclusivos de ninguna religión, ya que perfectamente pueden ser adaptados por otra, y bajo esta paradoja todos los pueblos podrían ser el *pueblo elegido*.

Por otra parte, es preciso hacer una acotación importante concerniente al mito de las 12 tribus de Israel. De acuerdo al Génesis los israelitas emigraron a Egipto por mandato de Dios, y antes de morir, Israel los bendijo a todos, declarando a la tribu de Judá como la legisladora entre las demás, de esta tribu en particular provienen los judíos:

Judá, te alabarán tus hermanos; tu mano estará en la cerviz de tus enemigos; los hijos de tu padre se inclinarán ante ti; No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies, hasta que venga Siloh; y a él se congregarán los pueblos⁵⁹.

Lo anterior es relevante porque dentro del relato bíblico existe una ruptura entre los israelitas, la cual se abordará más adelante, al hablar propiamente del Reino de Israel. En relación con lo que se ha escrito hasta el momento se puede ver que, entre los libros de Génesis y Éxodo, se relata buena parte de lo que los

⁵⁹ La Biblia, *Génesis*, Capítulo 49, versículos 8, 10, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/49?lang=spa>, [consulta: 9 noviembre 2019].

judíos consideran su historia, de la cual los sionistas se apropiarían y posteriormente usarían como un discurso político.

No obstante, aún falta establecer la manera en la que, de acuerdo al mito bíblico, los israelitas se hicieron formalmente de la Tierra Prometida, aunado a un mito del que poco se habla, tal vez por lo sensible del tema en una época contemporánea, pero que aunque los israelíes no lo acepten propiamente, ha constituido gran parte de su discurso político, este mito es descrito por Roger Garaudy como “la purificación étnica”.

En el libro de Josué se narra el retorno y conquista de los israelitas sobre Canaán en una especie de campaña militar cuya primera victoria es la caída de Jericó. No obstante, estos relatos contienen la descripción de un fenómeno que no es exclusivo de esta conquista en particular, pero que los israelíes retomarían en su colonización del siglo XX: la limpieza étnica. En el décimo capítulo de este libro se puede ver uno de estos episodios:

Y Jehová entregó Laquis en manos de Israel, y la tomó al día siguiente, y la hirió a filo de espada, con todo lo que en ella tenía vida, como había hecho en Libna; Entonces Horam, rey de Gezer, subió en ayuda de Laquis; más a él y a su pueblo hirió Josué, hasta no quedar ninguno de ellos; De Laquis pasó Josué, y todo Israel con él, a Eglón; y la sitiaron y combatieron contra ella; y la tomaron el mismo día, y la hirieron a filo de espada; y aquel día mató a todo lo que en ella tenía vida, como había hecho en Laquis; subió luego Josué, y todo Israel con él, de Eglón a Hebrón, y la atacaron; y tomándola, la hirieron a filo de espada, a su rey y a todas sus ciudades, con todo lo que en ella tenía vida, sin quedar nada, como habían hecho a Eglón; así la destruyeron con todo lo que en ella tenía vida⁶⁰.

Garaudy propone analizar estos relatos desde dos vertientes: la primera es su veracidad histórica, y la segunda su impacto en una política de exterminio. Como la mayoría de los relatos bíblicos, su veracidad no es relevante cuando, a pesar de no ser comprobables, estos relatos tienen un impacto en la psique humana y conllevan una construcción de la realidad basada en dichas narraciones. Por ello, desistiremos de retomar el primer factor y nos enfocaremos directo en el segundo:

⁶⁰ La Biblia, *Josué*, Capítulo 10, versículos 32-37, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/josh/10?lang=spa>, [consulta: 9 noviembre 2019].

la política de exterminio.

El Estado de Israel está cimentado bajo este mito fundacional y, aunque sus líderes no lo expresen de manera directa, existe una política de exclusión que tiene una suerte de “justificación” en la narración bíblica, tal como expone Garaudy: “esta “limpieza étnica” que ha llegado a ser sistemática en el Estado de Israel hoy en día, deriva del principio de pureza étnica que impide la mezcla de sangre judía con la “sangre impura” de todos los demás pueblos. Esta mixofobia y este rechazo del otro exceden la dimensión racial. Si se rechaza la sangre del otro evitando el matrimonio mixto, se rechaza también su religión, su cultura o su manera de ser⁶¹”.

Ya se mencionó en párrafos anteriores que los descendientes de Abraham tenían prohibido casarse con mujeres extranjeras, y aquellos que lo hicieron cayeron de la gracia de Dios y fueron severamente castigados de acuerdo a la Biblia. Aunado a esto, durante gran parte de la narrativa se expresa que la desgracia acaecida sobre el pueblo de Israel casi siempre es por causa de mezclar su cultura con los pueblos extranjeros.

Queda de manifiesto que este mito fundacional de purificación étnica, por aberrante que sea, constituye gran parte de lo que es el Estado de Israel al día de hoy, implementando políticas que segregan a los árabes-musulmanes que viven en el territorio y violentando día a día derechos humanos de los palestinos, bajo la creencia de que pueden hacerlo por ser un pueblo elegido. Es posible ver que estos dos mitos (del pueblo elegido, y la purificación étnica) se fusionan para, del plano religioso, convertirse en la base de una verdadera política de exterminio.

Cabe aclarar que lo anterior no es crítica alguna al judaísmo que, como es bien sabido, es una religión que se muestra reservada al admitir personas que no nacen bajo el seno de una familia judía. Esto debido a que no se trata del mismo fenómeno, pues aunque ellos basen su fe en estos mitos y por ello no accedan fácilmente a unirse con personas que profesan otras religiones, no hacen uso de la religión como un discurso político, cuya aplicación genera consecuencias como la exterminación sistemática de una población, tal y como sucede en el Estado de Israel, con el discurso político/religioso sionista.

⁶¹ Roger Garaudy, *op cit*, p. 23.

Como último punto, es importante retomar la forma en la cual se organizó el pueblo de Israel al establecerse en Canaán, ya que aunque esto no constituye un mito como tal, es un referente para establecer las bases de un Estado teocrático que transmutó a otra forma de gobierno, en ese caso una monarquía. De acuerdo a las Escrituras, cuando los israelitas se establecieron en la Tierra Prometida, a cada tribu se le fue entregada una porción de ésta, en donde los patriarcas de cada familia asumirían el liderazgo de ese territorio. No obstante, las doce tribus eran principalmente guiadas por los sacerdotes pertenecientes a la tribu de Levi, de donde provenían Moisés y Josué.

Esto se puede considerar una teocracia, en tanto que, en términos estrictos, la teocracia es el gobierno de Dios. En un primer momento, literalmente es Dios quien gobierna el pueblo de Israel, y habla a través de sus profetas con quienes pacta los términos de su gobierno, primero Moisés y posteriormente Josué. De acuerdo con Antonio Elorza, esto puede ser descrito como una teocracia de inseguridad, en la cual:

La relación no se establece entre un rey y los dioses, sino entre un dios y una colectividad de hombres. La necesidad de comunicar ambos planos impone la aparición de unos mediadores desvinculados de poder: los profetas que al exigir una y otra vez la fidelidad del pueblo a la alianza suponen el contrapunto de la insatisfactoria relación entre Yahvé y unos reyes cuya aparición resulta imprescindible ante la amenaza exterior, pero que desde un primer momento actúan contraviniendo sus mandatos⁶².

El pueblo israelita nace como una teocracia y se transforma en una monarquía incluso contraviniendo a Dios quien, de acuerdo a la Biblia, a través de Samuel advierte a los israelitas sobre los peligros de un gobierno de reyes:

Entonces todos los ancianos de Israel se reunieron y fueron a Samuel en Ramá; y le dijeron: He aquí, tú has envejecido, y tus hijos no andan por tus caminos; por tanto, constitúyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones; Y le pareció mal a Samuel cuando dijeron: Danos un rey que nos juzgue. Y Samuel oró a Jehová; Y dijo Jehová a Samuel: Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan, porque

⁶² Antonio Elorza, "De la Teocracia a la Religión Política", en *Política y Sociedad*, núm. 22, Madrid, 1996, p. 57.

no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos⁶³.

De acuerdo al libro de Samuel, el primer rey de Israel sería Saúl, quien era parte de la tribu de Benjamín. Literalmente el texto expresa que éste fue ungido por Dios, inaugurando la tradición monárquica en Israel, en la cual los reyes se considerarían ungidos por la gracia divina, esto se reafirma cuando Saúl contraviene los mandatos de Dios y éste escoge a un nuevo rey, que igualmente es ungido por Samuel: el Rey David, quien sería el más grande rey israelita. Éste fue nombrado rey en Hebrón, una ciudad importante de la tribu de Judá.

Dicho personaje es de gran importancia en la tradición judeo-cristiana, aunque en realidad su existencia no es comprobable. Las hazañas del Rey David versan sobre múltiples conquistas, entre ellas la de Sion, una fortaleza enemiga, a la cual se le llamó Ciudad de David, lo que actualmente se conoce como Jerusalén. Sin embargo, al término del reinado de Salomón, hijo de David, se da una ruptura entre las tribus: en el sur las tribus de Judá y Benjamín y al norte las diez tribus restantes, ambas lideradas por diferentes reyes.

Esta ruptura tiene implicaciones para lo que podemos considerar una teocracia. Según Antonio Elorza:

De esta tensión no resuelta emergen dos líneas de evolución política: la propensión del pueblo hebreo a convertirse en una comunidad cerrada regida por una fidelidad sin fisuras a la ley recogida en la Torá, nace el judaísmo y con él la aspiración a un Estado teocrático. La segunda línea apunta a la formación de un poder monárquico ungido por Yahvé que conjuga el origen divino del poder y la sacralización del personaje real, pero cuya esfera de actuación es el mundo humano. Dualidad que se movería durante casi dos milenios en la concepción de poder definida a partir del cristianismo occidental⁶⁴.

Aunado a esto, la tradición bíblica ve nacer a Israel como una teocracia debido a que esa es la voluntad de su Dios, mientras que otro tipo de gobiernos en la Tierra Prometida no son del todo aprobados por dicha deidad. Entonces, bajo esta premisa, ¿no sería el actual Estado de Israel una herejía? A menos que éste

⁶³ La Biblia, *Samuel*, Capítulo 8, Versículos 4-7, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/sam/8?lang=spa>, [consulta: 11 noviembre 2019].

⁶⁴ Antonio Elorza, *op. cit.*, pp. 56-57.

fuera un gobierno teocrático, lo cual se contrapone directamente con la idea de que dicho Estado es una democracia en Medio Oriente.

Finalmente, la ruptura entre las tribus importa en tanto prácticamente transforma todo el mito de la construcción de un Estado judío e incluso el mito del pueblo elegido. El nombre "Israel", se retoma del pueblo israelita, conformado por estas doce tribus antiguas; sin embargo, los judíos descienden únicamente de las tribus de Judá y Benjamín, es decir, no todos los israelitas eran judíos. Posterior a la ruptura y la conquista de los israelitas por parte de los asirios, y de los judíos a mano de los babilonios, y después los romanos, las diez tribus que conformaban el Reino de Israel se dispersaron, e incluso se conocen como tribus perdidas. En pasajes siguientes se sigue retomando sólo la historia de la tribu de Judá.

La Biblia entonces, profetiza sobre la reunión de ambas naciones, cuando volverán a establecerse en Sion y formarán una sola nación tras la llegada del Mesías. Como podemos ver, es contradictorio llamar "Israel", en vez de "Judea" o "Judá" a un Estado para los judíos. Aunado a esto, ¿cuál es el pueblo elegido? ¿Los israelitas, los israelíes, los judíos? No existe una coherencia en los mitos retomados por los israelíes; sin embargo, nadie parece cuestionarlo.

A manera de conclusión puede decirse que, como es posible ver, los mitos fundacionales están sujetos a diversas interpretaciones. De esta manera, la construcción del discurso y la legitimidad alrededor de ellos es lo que determina lo convincentes que pueden llegar a ser. Los israelíes se han encargado de elaborar una narrativa que supuestamente no deja lugar a dudas de su carácter de pueblo elegido; sin embargo, como vimos, esto no es así, ya que cualquier mito fundacional puede ser deconstruido debido a que éstos no son verdades absolutas, y de ninguna manera pueden ser tomados en cuenta para construir una entidad política en una Era Moderna.

2.2 La diáspora judía

En el apartado anterior se retomaron tres principales mitos religiosos sobre los que se basa la construcción del actual Estado de Israel y que aluden al relato bíblico que, como se ha reiterado, no es comprobable, pero impacta de manera significativa en la construcción de la realidad. En esta sección, de igual manera, partiremos del episodio bíblico conocido como “diáspora judía”; no obstante, la finalidad es construir, con base en hechos comprobables, cómo fue la historia de dicho pueblo cuando se dispersaron por el mundo.

No se busca ahondar con detalle en la incursión de los judíos país por país dado que esto escapa a los propósitos de este trabajo, que no busca ser una monografía de la historia del pueblo referido, sino más bien entender en qué momento pasaron de una comunidad religiosa exiliada a una entidad política organizada con ambiciones territoriales y un apoyo internacional sin precedentes. Esta tarea se hace imposible sin una revisión histórica; sin embargo, este apartado sólo retomará lo relativo a la incursión de los judíos en Europa, dado que fue en aquel territorio en el que surgió el sionismo, tema importante para nuestra investigación.

Es necesario remontarnos al origen de la diáspora, ya que este fenómeno impregna la identidad de los judíos, además de que se relaciona de manera directa con lamentables episodios de antisemitismo que se combinarían para dar nacimiento al nacionalismo judío moderno. De tal suerte, en las siguientes líneas también pretendemos retomar el nexo entre religión e identidad, teniendo en cuenta que en esta diáspora la identidad judía se transforma de un ámbito espiritual a uno secular.

Aunado a lo anterior, haremos referencia a episodios históricos precisos que impactaron en la politización de la comunidad judía, como la Revolución Francesa, y el posterior problema con la “cuestión judía” que comienza a contraponerse con nociones como la ciudadanía, en tanto los judíos se aferraban a la idea de ser una nación separada, lo cual ocasiona choques con la población de los países en los que se encuentran, surgiendo así la idea de crear un Estado nacional judío.

De esta manera, es pertinente iniciar hablando de lo que significa el término

“diáspora”, el cual es particularmente atribuido a la comunidad judía. A grandes rasgos, “diáspora” se refiere a la dispersión de grupos étnicamente similares de lo que éstos consideran su tierra de origen; es decir, tiene una connotación negativa ya que en la mayoría de los casos estos grupos se ven forzados a emigrar por razones diversas, en la mayoría de casos ajenas a su voluntad. En este sentido, dicho término ha sido invocado en las Ciencias Sociales, usándose como una categoría de análisis para fenómenos similares al de los judíos, tal y como indica Bernardo Sorj a continuación:

Lejos de ser un ejercicio puramente académico dentro de las Ciencias Sociales, el debate sobre la noción de diáspora es un fenómeno social en franca expansión. Virtualmente todos los movimientos de emigración tienden a esbozarse como una diáspora, llevando a las Ciencias Sociales a rebautizar a las antiguas “comunidades de emigrantes” de “etnias desterritorializadas⁶⁵”.

Por otra parte, existen autores –como Miren Junkal Guevara Llaguno– que insisten en la necesidad de no considerar los términos “exilio” y “diáspora” como sinónimos, a pesar de las similitudes que comparten, o el uso indiscriminado que se ha hecho de estos conceptos. Guevara hace referencia a las raíces hebreas de la palabra *gôlá*, término usado por los judíos para referirse a su emigración, cuya transliteración contiene referentes como “diáspora” y “exilio”.

Esta autora sostiene que: “‘exilio’ es un término cargado de significados teológicos e ideológicos y nunca un término neutral a la hora de referirse a un periodo concreto o a un episodio. Nadie discute que sugiere imágenes relacionadas no sólo con la historia del Imperio neo babilonio, sino también con la imagen que el pueblo judío ha tenido de sí mismo a lo largo de la historia, pero también ahora⁶⁶”.

Asimismo, autores como José Ramón Ayaso se adhieren a esta premisa al ver este episodio en la historia judía no como algo inherentemente negativo, sino, como un fenómeno complejo cuyos factores desencadenantes fueron de múltiple índole. En palabras de Ayaso:

⁶⁵ Bernardo Sorj, “Diáspora, judaísmo y teoría social”, en *Revista Cultura y Religión*, vol.1, núm. 1, Instituto de Estudios Internacionales Universidad Arturo Prat, Chile, 2007, p. 36.

⁶⁶ Miren Junkal Guevara Llaguno, “El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo?”, en *Theologica Xaveriana*, vol. 62, núm. 174, Colombia, julio-diciembre 2012, p. 383.

El término hebreo que se ha utilizado en la tradición judía es el de *galut*. *Galut* y diáspora no son estrictamente sinónimos. *Galut*, de la raíz *glh*, significa “exilio, deportación, opresión”. No hace falta ser muy agudo para apreciar una diferencia clara entre ambos términos. *Galut* siempre tiene un matiz negativo, doloroso. Vivir en *galut* es vivir el desarraigo, sentirse alienado, extraño y perseguido. Otra diferencia importante es que la visión tradicional (con el uso de términos como *galut* o *golá*) es más simplista que el modelo de la diáspora, que admite una amplia gama de colores, matices y situaciones, y es el más adecuado para abordar la realidad compleja de la historia judía. La diáspora fue el resultado de un proceso múltiple, no necesariamente traumático, en que hubo, como he dicho antes, diferentes focos difusores, de la misma manera que sucedió con la expansión del Cristianismo⁶⁷.

En este sentido, en el presente trabajo nos sumaremos a la perspectiva de estos autores al ver el episodio de la diáspora judía no como un exilio de *su* tierra, dado que eso daría legitimidad a un relato que no ha podido ser comprobado (el de la Tierra Prometida), pero sí como un fenómeno de emigración constante de esta población, que más allá de hacerlos desarraigarse de sus mitos, los reforzó y cimentó su identidad aun en tierras que ellos consideraban extranjeras y, a su vez, dio pie a la transformación en el significado de ser judío, pasando de ser una categoría religiosa a una política.

Una vez establecido lo anterior es importante narrar cómo fue el proceso de la diáspora judía, primero desde la perspectiva del mito bíblico y posteriormente desde algunos estudios basados en hechos comprobables, como datos históricos y antropológicos. Podemos iniciar aclarando que dicho fenómeno en la historia de los judíos es relatado en el libro de Reyes, en el cual se aborda parte de la historia de los reinos de Israel y de Judá, los cuales, como se mencionó en el apartado anterior, se habían separado; sin embargo, le debían obediencia al mismo Dios. No obstante, según el relato cayeron en la idolatría y disgustaron a Yahvé, quien los castigó:

Por tanto, Jehová se airó en gran manera contra Israel, y los quitó de delante de su rostro y sólo quedó la tribu de Judá; pero ni aun Judá guardó los mandamientos de Jehová su Dios, sino que anduvieron en los estatutos de Israel, los cuales ellos habían hecho; y desechó Jehová a toda la descendencia de Israel, y los afligió y los entregó en manos de saqueadores, hasta echarlos de su presencia; hasta que Jehová quitó a Israel de delante de su rostro, como él lo había dicho por medio de todos los profetas, sus siervos; e Israel fue llevado cautivo de su tierra a Asiria, hasta hoy; y

⁶⁷ José Ramón Ayaso Martínez, *Dos mil años de historia del pueblo judío. Entre la tierra de Israel y la Diáspora*, El Almendro de Córdoba, Córdoba, 2010, p. 26.

trajo el rey de Asiria a gente de Babilonia, y de Cuta, y de Ava, y de Hamat y de Sefarvaim, y los puso en las ciudades de Samaria, en lugar de los hijos de Israel; y tomaron posesión de Samaria y habitaron en sus ciudades⁶⁸.

Posteriormente, en el mismo libro, se relata que el profeta Ezequías prevé el cautiverio de Judá a manos de los babilonios, así como la destrucción de la ciudad de Jerusalén. De manera subsecuente, en el capítulo 24 de dicho libro, la profecía se hace realidad cuando Jerusalén es tomada por Nabucodonosor, rey de Babilonia, quien destruye la ciudad y el templo, mientras que los judíos son llevados a Babilonia. Si bien el texto bíblico se encuentra lleno de historias de disidencia y reconciliación de los descendientes de Jacob con Jehová, se retoma este relato particular debido a que la primera destrucción del templo de Jerusalén es considerado el punto de partida en la diáspora de los judíos.

Aunque se mencionó de manera somera en el apartado previo, es pertinente enfatizar que tanto el reino de Israel como el de Judá sufrieron de esta dispersión; no obstante, este fenómeno no se dio al mismo tiempo ni de la misma manera. Según se tiene entendido, el reino de Israel tuvo una duración de 200 años y fue derrotado alrededor del 722 a.C. por los asirios, mientras que el reino de Judá duró 400 años y, como ya se mencionó, fue vencido por los babilonios aproximadamente en el 586 a.C., siendo en este periodo cuando el templo de Jerusalén fue destruido e inició la diáspora judía, aunque la diáspora israelita había llegado antes⁶⁹. Aunado a esto, se ha estudiado con mayor énfasis la diáspora judía, es decir, que de las diez tribus que conformaban el reino de Israel no se sabe mucho.

Hasta ese punto se dejará el relato bíblico de la diáspora, debido a que no es posible, para fines analíticos, remitirnos a lo enunciado por la biblia. Por ello es necesario apoyarnos en autores que se hayan dado a la tarea de relatar mediante hechos fidedignos la historia del pueblo judío, particularmente su dispersión. Cabe aclarar que existe una suerte de consenso entre los estudiosos de la historia judía

⁶⁸ La Biblia, Reyes, Capítulo 17, versículos 18-20, 23-24, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/kin/17?lang=spa>, [consulta: 23 noviembre 2019].

⁶⁹ Embajada de Israel en Uruguay, *Historia: Estado de Israel*, [en línea], dirección URL: <https://embassies.gov.il/montevideo/AboutIsrael/history/Pages/HISTORIA-Era-Biblica.aspx>, [consulta: 23 noviembre 2019].

en denominar como punto de partida para la diáspora la caída del primer templo de Jerusalén a manos de Nabucodonosor en el 586 a.C.

Así pues, María Hernández Sampelayo hace una cronología de los hechos que desencadenaron la dispersión definitiva de los judíos. Ella enuncia que, posterior al año 586 a.C. entre el 533 y 525 a.C. la ciudad de Judá fue parte del Imperio persa, hasta que, llegando el siglo III a.C. Israel se mantuvo bajo el dominio del reino Ptolomeo de Egipto. De manera subsecuente, en el año II a.C. pasó a manos de los seleúcidas de Siria; sin embargo la resistencia judía fue capaz de liberar a Jerusalén en el año 141 a.C. hasta la conquista romana en el año 63 a.C. Lo más relevante llega a finales del año 40 a.C., cuando Herodes es proclamado rey de Judá. Tras su reinado se desencadenaron serias revueltas que llevaron a enfrentamientos sangrientos y violentas represiones contra los judíos, lo cual los obligó a huir definitivamente⁷⁰.

Entre la conquista de Jerusalén y la diáspora decisiva tras el mandato de Herodes existieron diversos retornos de los judíos a lo que éstos consideraban la Tierra Prometida. Es importante mencionarlo dado que en dichos episodios se moldeó de manera determinante la historia del pueblo judío. Paul Johnson, en su obra *La historia de los judíos*, hace referencia a algunas ideas que es pertinente rescatar a fin de entender el impacto de esta dispersión en la construcción de la identidad judía.

Para este autor, la primera migración de los judíos supuso un fenómeno de ruptura con las tradiciones tribales que este pueblo había venido desarrollando. Destaca que, a causa de este episodio, el judaísmo adquirió sus raíces más profundas, es decir, la religión fue el elemento que habría de cohesionar a esta comunidad, por lo que se impuso su práctica regular. Por otra parte, “los judíos se convirtieron en una nomocracia⁷¹, se sometieron voluntariamente al gobierno basado en una ley que podía aplicarse sólo por consentimiento⁷²”. Esto se conjuga con la escritura formal del Antiguo Testamento, que de igual manera tiene lugar en

⁷⁰ María Hernández Sampelayo, *op. cit.*, p. 94.

⁷¹ La nomocracia puede entenderse como un gobierno en el cual las leyes son la autoridad suprema y éstas no pueden ser fácilmente modificadas.

⁷² Paul Johnson, *La historia de los judíos*, Zeta, España, 2010, p. 126.

esta época, refiriendo que los judíos, además de ser brillantes escritores, dieron lugar a una proto-constitución a la cual se apegaron.

Lo anterior es importante dado, que a raíz de la primera migración, los judíos se aferraron con mayor fuerza a sus mitos fundacionales, de alguna manera la religión era todo lo que tenían y se encargaron de mantenerla presente, así como de darle una estructura formal a sus mitos y ritos. De igual forma, como se mencionó, en este periodo de adversidad los judíos se encargaron de compilar sus propias leyes, a las cuales se someterían a falta de un territorio propio y un gobernante que los guiara. Esto es relevante en tanto el pueblo judío siempre ha tenido renuencia a acoplarse a la normatividad de los países en donde residen, queriendo formar una categoría diferente y seguir sus propias leyes, lo que muchos siglos más tarde incentivaría la idea de la creación de un Estado nacional judío.

Paul Johnson también menciona que en el período de Ciro, rey de Persia, cuando a los judíos se les permitió regresar a Jerusalén y edificar su templo, “supuso la entrada en el escenario de Jerusalén en la nueva ortodoxia judía, que giraba alrededor de un solo templo centralizado y su legítima adoración⁷³”. Esto indica que a causa del desplazamiento, los judíos arraigaron más el significado de Jerusalén, ciudad que desde ese momento pasaría a formar parte fundamental de su identidad y sería el epicentro de sus mitos fundacionales.

Por otra parte, en el tiempo en el que los judíos estuvieron bajo el dominio de los griegos, se dio una especie de helenización del judaísmo, aunque cabe recalcar que los últimos no mostraban intención de adquirir características de los primeros. De este periodo particular, Paul Johnson destaca la manera en la que los judíos se convirtieron en una sociedad altamente educada y que alcanzó puestos importantes en las cortes griegas, aunque esto trajo un costo: una división entre los judíos más ortodoxos, cuyo interés primordial era lo religioso, y los que tenían aspiraciones más políticas y seculares.

De manera posterior, en la época de Herodes, rey conocido por ser tan cruel como dadivoso, los judíos gozaron de una bonanza considerable, en especial aquellos de la diáspora –quienes no regresaron a Jerusalén después de la primera

⁷³ *Ibidem*, p. 130.

migración– ya que tuvieron un incremento en sus niveles de vida gracias a las donaciones de Herodes. Sin embargo, cuando éste murió, las tensiones entre Roma y los judíos se intensificaron, Johnson menciona que “es importante comprender que la aparente rebelión judía contra Roma en el fondo era un choque entre las culturas judía y griega⁷⁴”.

En este episodio, alrededor del año 70 d.C. se dio la destrucción del segundo templo de Jerusalén, aquel que había sido construido por Herodes el Grande. Esto es relevante ya que tal y como menciona José Ramón Ayaso, “los mitos fundacionales de las comunidades de la diáspora y las leyendas, sagas y relatos de los que tan orgullosas se sienten las familias de la aristocracia judía a lo largo de la Historia se van a fijar en ambas destrucciones como manera de establecer un vínculo entre ellos y Eretz Israel (la tierra de Israel), fuente de autoridad y prestigio, destino anhelado de sus esperanzas de redención⁷⁵”.

Aunado a esto, otro elemento del periodo antiguo que influyó de gran manera en la historia judía fue el surgimiento del cristianismo. La historia de Jesús de Nazaret dio un giro radical en la concepción del monoteísmo, dado que este personaje se desenvuelve en una doctrina mesiánica cuyos principios rompen, de alguna manera, con lo que ya había establecido el judaísmo. Cabe aclarar que no es parte de los propósitos de este trabajo ahondar en la historia del cristianismo, pero sí es pertinente aclarar que a causa del surgimiento de esta nueva religión, y sobre todo debido al papel de los judíos en la muerte y crucifixión de Jesús, surgió un creciente antisemitismo que impactaría significativamente en la vida de los judíos de la diáspora.

Con todo lo anterior, se puede cerrar la historia antigua de los judíos y el origen de la diáspora. Como se ha visto el pueblo judío tiene miles de años de historia y su evolución ha sido sorprendente ya que han prosperado en los lugares a los que han migrado. Entre estas regiones a las que se dispersaron los judíos se encuentra Europa, ya que se asentaron en diferentes países tanto de la parte Occidental como de Europa del Este, destacando: España, Alemania, Francia, Gran

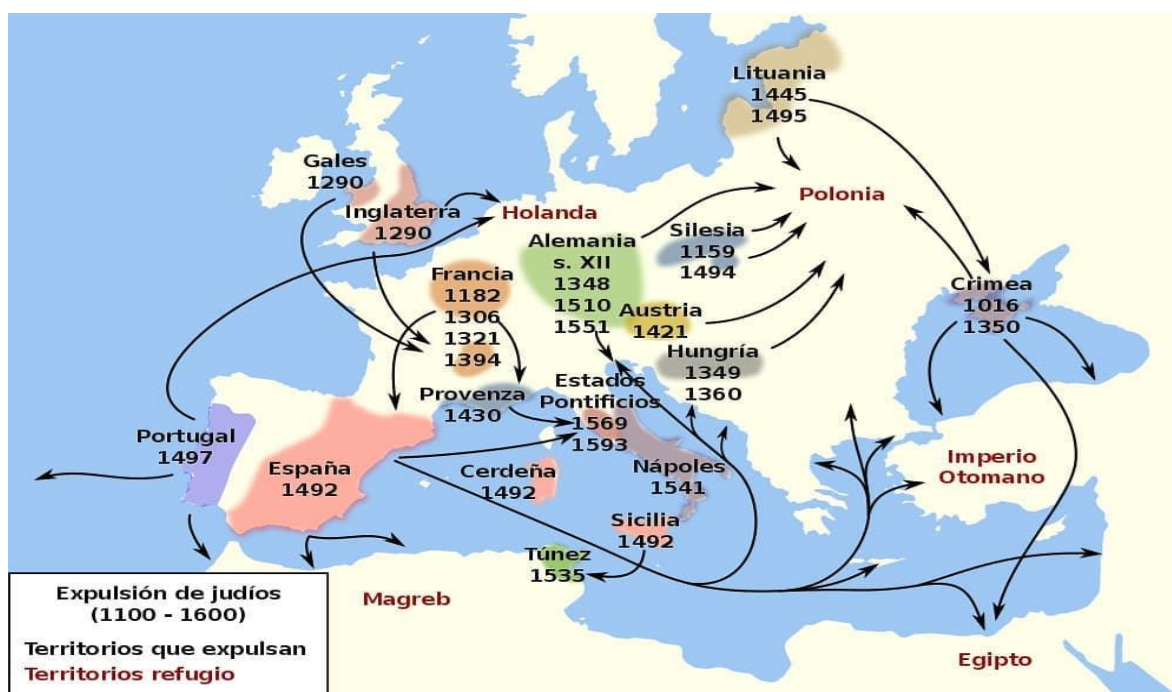
⁷⁴ *Ibidem*, p. 179.

⁷⁵ José Ramón Ayaso, *op. cit.*, p. 37.

Bretaña, Polonia, Holanda, Austria, Lituania, Rusia, entre otros.

De su asentamiento en Europa destaca que la comunidad judía en la época medieval sufrió de un antisemitismo sin precedentes debido a la cristianización del Viejo Continente, ya que “se convirtieron en los defensores de la única religión minoritaria en el entonces cristiano continente europeo. En algunos países, los judíos eran bienvenidos de vez en cuando, pero, en un momento en el cual la fe se consideraba la principal forma de identidad propia e influenciaba intensamente tanto la vida pública como privada, los judíos se vieron cada vez más aislados como forasteros⁷⁶. Incluso existieron expulsiones en masa de esta comunidad, tal y como lo muestra el siguiente mapa:

Mapa 1. Expulsión judía en la Europa Medieval



Fuente: QVAD Historia, *Las expulsiones de los judíos en la Europa medieval*, [en línea], 2019, dirección URL: <https://quevuelenaltolodados.com/2019/04/30/las-expulsiones-de-los-judios-en-la-europa-medieval/>, [consulta: 25 noviembre 2019].

⁷⁶ United States Holocaust Memorial Museum, *El antisemitismo en la historia: desde la crucifixión de Cristo hasta el año 1400*, [en línea], dirección URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/antisemitism-in-history-from-the-early-church-to-1400?parent=es%2F10091>, [consulta: 25 noviembre 2019].

De estos lamentables episodios devino una estigmatización de esta comunidad, la cual vivía segregada y en ocasiones sin gozar de los mismos derechos que otros ciudadanos. Aunque también cabe mencionar que los judíos siempre buscaron la manera de prosperar en los lugares donde habitaban, algo que tenían arraigado desde sus primeras migraciones en la Época Antigua, por ello algunos gozaban de buena posición económica, o de profesiones de prestigio dado que el vivir en constante migración los hizo enfocarse en su educación, causando el recelo de ciudadanos de estos lugares.

Posterior a esto, entrando en el siglo XV los judíos no dejaron de ser perseguidos, “la hostilidad hacia los hebreos vivió un importante repunte. La expulsión de los judíos de España y Portugal trasladó la migración al norte de Europa, donde la revolución religiosa iniciada por Martín Lutero los situó entre dos fuegos. Tras un intento fallido de atraerlos a su causa, Lutero propuso su expulsión y la quema de sus sinagogas por todo el norte de Europa⁷⁷”.

¿Por qué se mencionan estos episodios de antisemitismo? Esto se debe a que existe una vinculación entre este fenómeno de exclusión y lo que después sería el nacionalismo judío. Todos estos acontecimientos, más allá de haber sido un golpe a la identidad judía la reforzaron, es de admirarse que la comunidad judía a pesar de todas las adversidades, arraigó el judaísmo más que como una religión como una identidad individual y colectiva.

Hannah Arendt hace referencia a este fenómeno, no como una identidad *per se*, sino como una cultura judía, o más bien para los judíos, en donde más allá de la religión, existió una secularización de lo religioso que se transformó en cultura. En palabras de Arendt:

El pueblo judío no solo participó en el lento proceso de secularización que empezó en la Europa occidental con el Renacimiento, y del cual nació la cultura, sino que los judíos, en la época en que se encontraron con la Ilustración y la cultura y se sintieron atraídos por ellas, acababan de salir de un período en que su propio aprendizaje secular se había hundido hasta el punto más bajo de toda su historia. Las consecuencias de esta falta de vínculos espirituales entre la civilización judía y la no

⁷⁷ ABC, *¿De dónde procede el recelo histórico contra los judíos?*, [en línea], 2014, dirección URL: <https://www.abc.es/internacional/20141017/abci-hostilidad-historica-contra-judios-201410141754.html>, [consulta: 25 noviembre 2019].

judía fueron tan naturales como desafortunadas: los judíos que querían «cultura» dejaron el judaísmo de una vez por todas, aunque la mayoría de ellos mantuvieran la conciencia de su origen judío⁷⁸.

Lo anterior nos indica que en un punto específico de la historia, los judíos transformaron su condición de algo relativo a lo sagrado y espiritual, a una categoría secular en la cual se desarrolló una cultura en la que el ser judío ya no tenía que ver sólo con lo religioso, sino con todo un entramado de manifestaciones y modos únicos de vida que expresaban una identidad. Por ejemplo, la incursión de los judíos en la literatura es una muestra de ello, autores como Franz Kafka o Stefan Zweig muestran una tendencia secular en sus escritos.

Este cambio en la noción de ser judío aunado al constante rechazo y exclusión de esta comunidad en Europa provocaron que los judíos adquirieran una conciencia política y buscaran su emancipación en los países en los que se encontraban. Sumado a esto, ocurre un fenómeno en Europa que transformaría para siempre la política del Viejo Continente: la Revolución Francesa. Este período en la historia conocido como Revoluciones Burguesas impactó de manera significativa la historia de los judíos del continente.

De manera general, se puede establecer que estas revoluciones tuvieron como objetivo derrocar todo un sistema monárquico feudal que los tenía sumergidos en una sociedad profundamente desigual, donde la nobleza desconocía los derechos de los estratos inferiores de la sociedad. Ya se mencionó en apartados anteriores, que en un periodo determinado la corona y la fe eran los pilares del mundo europeo, por ende éstos definían la identidad, y la vida privada y pública.

Por el contrario, las revoluciones burguesas se basaron en los principios de libertad e igualdad de los hombres, esto quiere decir que la identidad de las personas ya no se definiría a través de la fe, sino de un nuevo concepto: la nación. De esto deviene, que uno de los más grandes logros de la Revolución Francesa haya sido la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, lo cual agrega una categoría importante a la Europa del siglo XVIII: el concepto de ciudadanía.

⁷⁸ Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós Básica, España, 2005, p. 18.

Para los judíos esto fue un cambio histórico en su condición, en primer lugar, porque gracias a esta declaración que también contemplaba la libertad religiosa los judíos en Francia gozaron de la emancipación en términos de ser considerados ciudadanos iguales. Esto, teniendo en cuenta la persecución de este grupo en la época medieval, supuso un gran avance para la comunidad judía, que ya que había puesto en marcha su conciencia política no se habría de detener.

No obstante, tal y como señala Miriam Jerade Dana:

Importa subrayar que la igualdad ante la ley y la ciudadanía se obtienen de manera individual y la emancipación se refiere a los individuos. El resultado de la emancipación –es decir, de la integración de los judíos a la sociedad– fue muy distinta para cada individuo y muy diferente en cada país, inclusive en distintas provincias. Por ejemplo, en Italia no sólo se emancipó sino que se nacionalizó a los judíos; en el siglo XIX los judíos de Viena se habían integrado socialmente a tal grado que podían acceder a la educación superior, a la esfera de las profesiones y al ejército, mientras que los judíos de otras provincias de Austria como Galicia y la Bukovina no estaban integrados socialmente y estaban marginados económicamente. La emancipación de los judíos fue dependiendo de los cambios políticos en cada país; así, la Rusia zarista no concedió la emancipación ni legal ni política, mientras que los bolcheviques permitieron un alto nivel de integración de los judíos como ciudadanos soviéticos⁷⁹.

Aunado a lo anterior y, a pesar de que los judíos habían tenido un avance en su condición, pronto se hicieron presentes los problemas que esto conllevaba. Al ser considerados ciudadanos de un lugar su calidad de judíos pasaba a un segundo plano, y esto no era lo que ellos deseaban. Es de entenderse que en una comunidad que por cientos de años había sido relegada, discriminada y dispersada por el mundo, el desprenderse de *ser judío*, para convertirse solamente en un italiano, francés o alemán, fuera insuficiente y hasta ofensivo. En este punto de la historia la identidad judía ya estaba tan arraigada que no se separaría de las innovadoras categorías políticas. Al respecto Miriam Jerade Dana señala que:

Si la ciudadanía se identifica con la nacionalidad, es decir, con la construcción de una comunidad con base en elementos comunes –la lengua, los límites geográficos, la religión– el judío, que había representado una alteridad dentro del contexto europeo,

⁷⁹ Miriam Jerade Dana, "Nacionalismo y antisemitismo: Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado Nación", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, año LX, núm. 225, México, 2015, p. 349.

estaba destinado a ser el blanco de la ira de los movimientos nacionalistas. El hecho de que a los judíos alemanes, durante el nacionalsocialismo, se les desposeyera de la ciudadanía y fueran desconocidos por el Estado señalados como un cuerpo externo e inclusive dañino para la nación, permite cuestionar cómo se concede la ciudadanía y qué garantías ofrecen los Estados para dar igualdad social y permitir las diferencias culturales⁸⁰.

Si se reflexiona con otra perspectiva esto puede constituir una crítica a la noción de ciudadanía, la cual a pesar de todo no deja de ser excluyente y de estar de la mano con el grupo que detente el poder político. De esta manera, los judíos, debido a su pasado, siempre sentirían la desventaja de poder volver a ser excluidos en cualquier momento. Esto tiene su ejemplificación en el caso Dreyfus, un lamentable episodio de la Francia de finales del siglo XIX en donde quedó de manifiesto que el antisemitismo no habría terminado con la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano.

Este caso, de acuerdo a María de Gracia Caballos Bejano, “fue una de las grandes crisis políticas y económicas que jalonan el desarrollo de la III República, 1870-1940, y un escándalo judicial, social y político, entremezclado con restos de antiguos conflictos sociales e ideológicos, de base eminentemente racista, que enturbió y dividió la opinión francesa entre el 22 de diciembre, de 1894, fecha en la que un tribunal militar condena al capitán Dreyfus, y el 5 de enero de 1895, momento en el que es condenado a cadena perpetua por unanimidad, a la degradación militar y a la deportación a la Isla del Diablo, en la Guayana francesa, acto público llevado a cabo dos días después. Todo este caso sucede entre el 20 de septiembre de 1894, y el 12 de julio de 1906, fecha en la que el capitán Dreyfus fue declarado inocente y se decretó su rehabilitación⁸¹”.

No se ahondaran en los detalles de este caso debido a que escapa a los objetivos de este apartado, solamente cabe resaltar que Alfred Dreyfus, quien formaba parte de la milicia francesa fue inculpado de espionaje y arrestado. Destaca que durante todo su juicio gran parte de la prensa francesa publicó notas con alto

⁸⁰ *Ibidem*, p. 347.

⁸¹ María de Gracia Caballos Bejano, “El affaire Dreyfus: un caso de Xenofobia y Antisemitismo en los albores del siglo XX. Implicaciones políticas y literarias en la prensa francesa”, en *Philologia Hispalensis*, Universidad de Sevilla, vol. XVI, fascículo 1, 2002, pp. 37-38.

carácter antisemita, dividiendo incluso la opinión de la sociedad, entre quienes se mostraban partidarios de Dreyfus y quienes a la luz de sentimientos profundamente racistas lo condenaban.

Este caso puso de relieve que, a pesar de ser considerados ciudadanos, de alguna manera los judíos siempre serían uno de los blancos preferidos cuando habría que expiar algún pecado. Por lo que, en suma, la identidad forjada a partir de la diáspora judía en la cual este pueblo errante estaba destinado al sufrimiento, a la exclusión y el maltrato, formó parte fundamental para la adquisición de una conciencia política de los judíos seculares, aquellos herederos del período de la helenización, para los cuales el judaísmo en tanto religión ya no era lo más importante, sino la cultura e identidad judías como una categoría nacional.

Esto dio lugar al reforzamiento de un nacionalismo judío, no a su creación, porque desde la Época Antigua los judíos ya se percibían a sí mismos como un grupo diferente al resto, que merecía su propio lugar en la historia, aunque no se les pudiera aplicar como tal el concepto “nación” debido a las implicaciones modernas del mismo. Sin embargo, esta secularización de lo judío representa una contradicción a sus principios más elementales, incluso se podría considerar una herejía por las corrientes más ortodoxas del judaísmo.

Si bien más adelante regresaremos a las contradicciones que presenta el nacionalismo judío y su crítica a la ciudadanía, es pertinente aclarar que a partir de este punto el nacionalismo judío se aleja de los principios religiosos que originaron al pueblo judío mismo. Sin embargo, la narrativa secular es capaz de retomar y pervertir el mito religioso para adaptarlo a objetivos políticos bien definidos y ambiciosos, los judíos seculares del siglo XIX ya no estarían dispuestos a dar marcha atrás en sus fines, ya estaban bien organizados y tenían una meta en mente: la creación de un Estado nacional judío, por lo que estos judíos seculares iniciaron un movimiento sin igual en Europa: el sionismo.

2.3 El sionismo y la creación del Estado de Israel

En líneas anteriores nos dimos a la tarea de adentrarnos en episodios importantes de la historia de los judíos tras su dispersión por el mundo, específicamente aquellos que tuvieron lugar en Europa. La razón de concentrar gran parte del apartado anterior en aquella región es bastante sencilla: se trata de lugar en el cual nació el Sionismo, tema central de los párrafos siguientes.

Este último apartado se divide en tres grandes ideas: la primera hace referencia a la conceptualización del Sionismo ¿Qué se entiende por este controversial término? Responder esta interrogante es fundamental para los propósitos de la presente investigación debido a que conocer su significado ayudará a comprender de mejor manera uno de los postulados que se han mencionado a lo largo de todo este trabajo: lo expuesto aquí no constituye una crítica al judaísmo, sino al sionismo. Si hasta el momento sólo se ha hecho referencia al pueblo judío es debido a la revisión cronológica de los acontecimientos, que no contempla el sionismo hasta finales del siglo XIX.

Una vez entendido lo anterior, se ha de aclarar que todas las referencias hechas a la historia del pueblo judío sirvieron para desembocar en el segundo punto abordado en este apartado: el origen del sionismo y sus ideas principales. Hacia finales del tema anterior se dio una breve introducción que será desarrollada con mayor detalle y en la que se podrá ver cómo el sionismo construyó una narrativa basada en la fusión de los principales mitos fundacionales del pueblo judío con las ideas del nacionalismo que inundaban Europa en el siglo XIX.

Finalmente, llegaremos a uno de los puntos nodales de la presente investigación: la creación del Estado de Israel. Para ello retomaremos algunos puntos clave en la historia europea, los cuales se articularon en favor de la causa sionista. Entre estos destacan la Primera Guerra Mundial, la Declaración Balfour, la Segunda Guerra Mundial y, finalmente, la resolución 181 de Naciones Unidas, la cual dio pie a la creación formal del Estado de Israel. Sin embargo, aunque la victoria sionista fue contundente, existen judíos que no están de acuerdo con ello debido a las contradicciones que representa el Estado de Israel para la verdadera fe.

En este sentido, daremos inicio al primer punto de este apartado: la definición

del Sionismo. Tal y como establece Sophie Vidal Martins en su obra *La patria usurpada*, “el sionismo, como movimiento político contemporáneo, tomó su nombre, frecuentemente citado en la biblia, de una de las siete colinas que rodean Jerusalén: en Monte Sión⁸²”. La referencia anterior, aunque breve, tiene varios elementos que se pueden rescatar, siendo el más importante la concepción del sionismo como un *movimiento político*, es decir, no es una variante del judaísmo ni una nueva religión; el sionismo no tiene nada que ver con hierofanías⁸³, es pura y absolutamente una construcción del hombre, y su finalidad es meramente política.

Lo anterior se ve reflejado al analizar la intención con la cual el sionismo adopta ese título, el cual tal y como menciona Sophie Vidal Martins “sirve para designar a Jerusalén y Palestina en su conjunto, y es utilizado por los sionistas para justificar histórica y religiosamente una ideología exclusiva y nacionalista que pretende ser la meta mesiánica del pueblo judío. ‘El regreso a Sión’ se transforma en un objetivo político concreto: Eretz Israel (El Gran Israel)⁸⁴”. Con esto se puede establecer que, en teoría, la meta del sionismo es el retorno de la comunidad judía a la “Tierra Prometida”, lugar que consideran su patria.

Sin embargo, aunque el sionismo adoptó su nombre y su principal fin a partir de un aspecto religioso, su esencia se encuentra en el nacionalismo europeo de finales del siglo XIX. Esta influencia del nacionalismo puede apreciarse en los objetivos primordiales de esta corriente, los cuales enuncia Yakov Rabkin en su obra *Contra el Estado de Israel*: “1) transformar la identidad trasnacional judía centrada en la Torá en una identidad nacional a semejanza de otras naciones europeas; 2) desarrollar una nueva lengua vernácula, es decir una lengua nacional, fundada en el hebreo bíblico y rabínico; 3) desplazar a los judíos de sus países de origen hacia Palestina; 4) establecer un control político y económico sobre Palestina⁸⁵”.

El sionismo, entonces, se entiende como una ideología política basada en el nacionalismo judío creado a partir de la emancipación y secularización de la

⁸² Sophie Vidal Martins, *La patria usurpada*, Nuestro Tiempo, México, 1992, p. 43.

⁸³ Véase nota 35.

⁸⁴ Sophie Vidal Martins, *op. cit.*

⁸⁵ Yakov Rabkin, *Contra el Estado de Israel*, Planeta, Buenos Aires, 2008, p. 20.

identidad judía en la Europa del siglo XIX. Este concepto puede inscribirse en lo que muchos autores denominan como religiones políticas o laicas⁸⁶, noción controversial pero que se define a partir de concebir en el mismo espectro a la religión y la ideología dado se considera que cumplen la misma función para el hombre en sociedad. Esto puede tener relación con que en los preceptos de ciertas corrientes políticas se tiende a construir utopías, un símil al paraíso de las religiones, por lo que esto se convierte en aspiración suprema de sus seguidores. En el caso del sionismo, esta utopía era la creación de su Estado nacional.

No obstante, para efectos de la presente investigación, no se retoma al sionismo como una religión laica dado que hemos aclarado lo que entendemos por religión y por ideología, y aunque comparten ciertos elementos –como ser consideradas sistemas de creencias y actuar en el campo de lo social–, las ideologías pueden irse transformando en periodos relativamente cortos de acuerdo a la función política que desempeñan, además de que las instituciones que legitiman las ideologías son muy variadas. Por el contrario, las religiones tienden a mantenerse en tiempo y espacio, además de que se concentran en una sola institución formal: la iglesia.

Aunado a lo anterior, lo que verdaderamente establece la diferencia entre la ideología y la religión es el carácter sagrado de la segunda: independientemente de la veracidad de las creencias, la religión se coloca en una esfera metafísica a la cual el hombre sólo puede aspirar. En cambio, la ideología es puramente terrenal, tiene objetivos tangibles que son siempre de carácter político y dichas aspiraciones pueden conseguirse a través diversos medios, el poder por ejemplo. En suma, la dicotomía sería la siguiente: la religión puede tener tintes ideológicos, pero la ideología no tiene carácter religioso.

Aclarar lo anterior es vital si se quiere hacer una crítica al sionismo, el cual suele escudarse en diversas cuestiones, como el antisemitismo⁸⁷, cuando se

⁸⁶ Véase Hannah Arendt, “Religión y política” en *Isegoria*, CSIC, núm. 29, 2003, pp. 191-200, y Antonio Elorza, “De la teocracia a la religión política”, en *Política y Sociedad*, núm. 22, Madrid, 1996, pp. 53-79.

⁸⁷ El término “anti-semitismo” se usa comúnmente para denostar actitudes de odio hacia los judíos. Sin embargo, la categoría “semita”, en términos estrictos, se refiere a una familia de lenguas provenientes de Medio Oriente, cuyos más notables ejemplos son el árabe y el hebreo. Por lo que,

realizan juicios en su contra. Debe recalcar que, siempre y cuando sean objetivas y con argumentos sólidos, las críticas al sionismo no son antisemitas, ya que se encuentran dentro del marco de críticas que se pueden hacer a cualquier corriente de índole política, las cuales incluso han sido hechas por judíos que se oponen a este movimiento.

Como ejemplo de esto se encuentra la ya mencionada obra de Yakov Rabkin, *Contra el Estado de Israel*. En este documento, siendo él un ciudadano de dicho Estado, presenta diversas críticas entre las que destaca la falsa representación de la comunidad judía en Israel, rehusándose incluso a denominarlo “Estado judío”: para Rabkin, es adecuado denominarlo Estado Sionista⁸⁸. De esta manera podemos ver que el sionismo no es representación de la comunidad judía mundial, sino que es un movimiento político que nació de judíos europeos que buscaban desesperadamente encajar en los marcos propuestos por la Europa del siglo XIX.

Respecto a este primer punto se puede finalizar reiterando que las categorías *sionista* y *judío* no son sinónimos, y más bien puede decirse que en sus inicios todos los sionistas eran judíos. Actualmente hay sionistas de otras religiones, y es un hecho que no todos los judíos son sionistas. De igual manera, el término “israelí” debe usarse para referirse a los ciudadanos de dicho Estado, que no son necesariamente judíos ni sionistas, ya que por las condiciones en las que se creó dicho Estado, en su seno quedaron individuos de diversas etnias, religiones e ideologías.

Una vez establecida la definición de Sionismo y aclarada la noción de que no es antisemita hacer críticas a este movimiento, es menester hablar de los orígenes

rigurosamente, la categoría correcta debería ser “anti-judaísmo”. Ésta aversión hacia los judíos puede rastrearse a la época helenística- pagana, en la cual los judíos no encajaban por ser una religión de corte monoteísta, posteriormente con el auge del cristianismo y el papel de los judíos ante la crucifixión de cristo, se extendió la aversión de corte religiosa hacia los judíos principalmente en Europa Occidental. No obstante, la categoría de “anti-semitismo”, es de tipo moderna, ya que se utilizó para hacer referencia a la aversión de tipo política contra los judíos en el siglo XIX en tanto éstos no gozaban de derechos políticos como comunidad. Finalmente la dimensión más acabada de “anti-semitismo”, es la de tipo racial, la cual se considera como un odio a la existencia de los judíos como individuos, y tuvo su mayor expresión con el genocidio de la Segunda Guerra Mundial. Para mayores referencias véase Judit Bosker, “El antisemitismo: recurrencias y cambios históricos”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 44, núm. 183, UNAM, México, 2001, pp. 101-132.

⁸⁸ Yakov Rabkin, *op. cit.*, p. 17.

y la evolución de esta corriente política. Como ya se mencionó, a finales del siglo XIX inició en Europa un proceso de secularización de la identidad judía. Muchos judíos convinieron adoptar las nacionalidades de los países en los que se encontraban y ser ciudadanos de estos lugares, tratando de dejar de lado la vida de diáspora. Sin embargo, la adquisición de una conciencia política y el antisemitismo que seguía arraigado en Europa despertaron en la comunidad judía un sentimiento de fuerte nacionalismo.

Grupos de intelectuales judíos comenzaron a gestar las bases de este movimiento, irónicamente tomando como referente a la Europa nacionalista que por tanto tiempo los había relegado. Muchos autores coinciden en que fue en Europa Central y Oriental, especialmente en el Imperio Ruso, donde cobró mayor fuerza la idea de los judíos como una nación, dado que por ser parte de éste vivían concentrados en un mismo territorio y hablaban la misma lengua, además de que sus condiciones sociales eran parecidas.

Ilan Pappé, en su obra *Los diez mitos de Israel* menciona que, “las raíces del sionismo moderno se pueden encontrar ya en el siglo XVIII en lo que se llamó el movimiento de la Ilustración judía, un grupo de escritores, poetas y rabinos que resucitaron el idioma hebreo y desplazaron los límites de la educación tradicional y religiosa judía hacia el estudio más universal de la ciencia, la literatura y la filosofía⁸⁹”. Es importante destacar la clara influencia que tiene este movimiento sionista a partir de la coyuntura europea; es decir, por mucho tiempo se gestó una increíble represión en contra del pueblo judío, tuvieron muchas prohibiciones y sortearon grandes obstáculos, pero no era común hablar de un retorno a la Tierra Prometida, pues de alguna manera aún se asimilaba la idea de que la vida en diáspora constituía parte de su identidad y del pacto que ellos tenían con Yahvé.

Fue hasta que se dio el auge de los nacionalismos en Europa que cierto grupo de judíos (intelectuales) comenzaron a secularizar el “ser judío” para asemejarse más al modelo europeo, por lo cual también adoptaron su propio nacionalismo. Bajo este nuevo pensamiento ya no les parecía correcto, por ejemplo, que los judíos no pudieran ser propietarios de tierras, o que aquellos de clase

⁸⁹ Ilan Pappé, *Los diez mitos de Israel*, Akal, España, 2019, p. 41.

burguesa fueran tratados como ciudadanos de segunda. Por ello, la idea un Estado propio comenzó a germinar, y la primera idea para establecerse fue, por supuesto, Palestina.

De acuerdo con Ilan Pappé, las ideas del nacionalismo y el retorno comenzaron a cobrar fuerza; no obstante: “fue después de una oleada brutal de pogromos⁹⁰ en Rusia en 1881, que las transformó en un programa político propagado por un movimiento llamado ‘Los Amantes de Sion’, que envió a unos cientos de jóvenes entusiastas judíos a construir las primeras colonias en Palestina en 1882⁹¹”. De esta manera se inauguró un largo y doloroso proceso de colonización sionista en dicho territorio.

Por otra parte, dentro del sionismo existieron varias asociaciones que desde 1882 se reunieron sin mucho éxito, hasta que la sociedad *Kadima*, liderada por N. Birenbaun, bautizó formalmente a esta corriente ideológica como sionismo en 1893⁹². Sin embargo, el personaje más importante de este movimiento y al que muchos nombran como el padre del sionismo moderno es Theodor Herzl, ya que sus ideas fueron la base sólida para la construcción del Estado de Israel.

De acuerdo con el Centro para la Educación Israelí, Theodor Herzl nació en Hungría en 1860 y, según lo que se sabe, a pesar de ser judío no era muy cercano a la religión. Como la mayoría de los sionistas era un intelectual, matriculado en Derecho y ávido escritor y lector. Hacia 1891 fue corresponsal del periódico francés *Neue Freie Presse*, lo cual, sumado a la cobertura que realizó sobre el caso Dreyfus⁹³ despertaría en Theodor Herzl la conciencia del nivel de antisemitismo que se vivía en Europa⁹⁴.

Es en su obra *Der Judenstaat* (El Estado judío) donde se plasman las

⁹⁰ “Pogromo es una palabra de origen ruso que significa “causar estragos, demoler violentamente”. Históricamente, el término se refiere a ataques violentos por parte de poblaciones no judías contra los judíos en el Imperio Ruso y en otros países.”, United States Holocaust Memorial Museum, *Los Pogroms*, [en línea], dirección URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/pogroms>, [consulta: 9 Diciembre 2019].

⁹¹ Ilan Pappé, *op. cit.*, p. 42.

⁹² Misael López Zapico, “Los orígenes de nacionalismo judío. Desde el nacimiento del movimiento sionista hasta la declaración Balfour”, en David Rodríguez Fuertes, María Gómez Martín, Misael Arturo López Zapico, *Teoría e historia de los nacionalismos*, Universidad de Oviedo, 2008, p. 86.

⁹³ Véase nota 81.

⁹⁴ Center for Israel Education, *La cuestión judía*, [en línea], dirección URL: <https://israeled.org/spanish-materials/la-cuestion-judia-el-estado-judio-theodor-herzl-1896/>, [consulta: 10 de diciembre de 2019].

principales ideas de este personaje. El siguiente extracto de su obra nos muestra, por ejemplo, el particular pensamiento de Herzl respecto al antisemitismo:

Creo entender el antisemitismo, que es un movimiento muy complejo. Contemplo este movimiento como judío, sin odio y sin miedo. Creo reconocer lo que en el antisemitismo hay de burda chanza, envidia ruin, prejuicio heredado, intolerancia religiosa, pero también lo que hay de pretendida defensa legítima. No considera la cuestión judía como una cuestión social ni religiosa, aunque ella se tiña con estos y otros colores. Es un problema nacional y para resolverlo tenemos que hacer de él un problema universal y político, que sería resuelto en el consejo de los pueblos cultos. Somos un pueblo, sí, un pueblo⁹⁵.

Como se puede apreciar, para Herzl el factor religioso no era importante ya que el antisemitismo era, sobre todo, una cuestión política y económica. Tal vez este sea el origen del pensamiento sionista que considera las críticas a su movimiento como antisemitismo. Sin embargo, esto no es así, ya que, aunque el antisemitismo tiene tintes políticos como cualquier muestra de intolerancia, entenderse que es un término utilizado para expresar el rechazo hacia los judíos como profesantes de una religión determinada, como entes políticos (en el sentido de aspirar a derechos de ciudadanía, propiedad, etc.), o como individuos de un determinado grupo étnico, no como seguidores de una ideología política tal y como es el sionismo.

No obstante, para Herzl la única solución a “la cuestión judía” era crear su propio Estado nacional, por lo que resolvió la creación de un “plan”:

Que se nos dé la soberanía sobre un pedazo de la superficie terrestre que satisfaga nuestras justas necesidades como pueblo; a todo lo demás ya proveeremos nosotros mismos [...] Para esta tarea, sencilla en principio, pero complicada en la realización, se han de crear dos grandes órganos: la *Society of Jews* y la *Jewish Company*. Lo que la *Society of Jews* ha preparado científica y políticamente, lo realiza la *Jewish Company*. La *Jewish Company* atiende a la liquidación de todos los intereses de los judíos emigrantes y organiza, en el nuevo país, las relaciones económicas [...] ¿Cuál elegir: Palestina o Argentina? La *Society* tomará lo que se le dé y hacia lo que se incline la opinión general del pueblo judío. La *Society* reglamentará ambas cosas. La Argentina es, por naturaleza, uno de los países más ricos de la tierra, de superficie inmensa, población escasa y clima moderado. La República Argentina tendría el mayor interés en cedernos una parte de su territorio. La actual infiltración de los judíos los ha disgustado, naturalmente; habría que explicar a la Argentina la diferencia radical de la nueva emigración judía. Palestina es nuestra inolvidable patria histórica.

⁹⁵ Theodor Herzl, *El Estado judío*, Organización Sionista Argentina, Buenos Aires, 2004, p. 29.

Su solo nombre sería, para nuestro pueblo, un llamado poderosamente conmovedor. Si S.M. el Sultán nos diera Palestina, podríamos comprometernos a regularizar las finanzas de Turquía. Para Europa formaríamos allí un baluarte contra el Asia; estaríamos al servicio de los puestos de avanzada de la cultura contra la barbarie. En tanto que Estado neutral, mantendríamos relación con toda Europa, que tendría que garantizar nuestra existencia. Respecto a los Santos Lugares de la cristiandad, se podría encontrar una forma de autonomía, aislarlos del territorio, de acuerdo al derecho internacional. Formaríamos la guardia de honor alrededor de los Santos Lugares, asegurando con nuestra existencia el cumplimiento de este deber. Esta guardia de honor sería el gran símbolo para la solución del problema judío, después de dieciocho siglos, llenos de sufrimiento para nosotros⁹⁶.

El plan de Herzl era sencillo: necesitaba un lugar para que los sionistas europeos gobernaran bajo sus términos. Sin embargo, no se trataba de cualquier lugar, pues se tenían ambiciones geopolíticas, ello debido a que Herzl era plenamente consciente de la manera en que se desarrollaba la política mundial y buscaba un territorio que pudiera hacer del Estado sionista uno poderoso y estratégico para la mayoría de las regiones del mundo.

Por otra parte, se buscaba plenamente una colonización en el territorio al que fueran a llegar, además de que esta migración, como él la llamaba, se daría de manera escalonada. En primer lugar, deberían llegar los judíos pobres, quienes se encargarían de cultivar la tierra e iniciar la producción. Después llegarían los judíos acomodados⁹⁷. De esta idea se puede analizar que el Estado sionista no estaría exento de la estratificación social, es decir, sería plenamente un Estado burgués, teniendo de manifiesto que la identidad secular creada a partir de la emancipación era una identidad de rasgos burgueses/sionistas que se alejaba de los preceptos del judaísmo.

En suma, el plan de Herzl fue bastante estructurado y probablemente funcionó porque se llevó a cabo la fórmula europea al pie de la letra: construir la nación antes que el Estado. Aunado a esto, Herzl fue más allá y también constituyó una especie de proto-gobierno que representaría a esta sociedad ante otros Estados. Hasta aquel momento, los sionistas podían no tener un territorio y estar a la deriva en ese aspecto, pero ya estaban organizados en una institución, lo que les

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 43-46.

⁹⁷ *Idem*.

facilitaría el cabildeo para conseguir apoyo en su causa.

Con estas ideas nació el Primer Congreso Sionista el 29 de agosto de 1897, cuyo impulsor fue, por supuesto, Theodor Herzl. Este acontecimiento sería uno de los más importantes para el sionismo moderno debido a que marcó la fundación de la Organización Mundial Sionista. Entre lo que se proponía estaba, lógicamente, el retorno a Palestina; sin embargo, también existieron otras ideas que vale la pena rescatar:

Una solución menos radical, debatida ya desde el Primer Congreso, era la de constituirse en nación no en Palestina, sino en Argentina, por ej., a lo que estaba dispuesta esta nación, o en Uganda o en Kenia. Esta proposición, tan en consonancia con los movimientos autonomistas seculares del pueblo judío, fue primero aceptada como posible -"según el deseo judío", llegó a decir Herzl-, pero fue pronto rechazada, ya por el deseo irrefrenable de volver a la Tierra Santa, a Jerusalén, ya porque el Plan Uganda que Inglaterra proponía, no podía satisfacerles, pues "Uganda no es Israel", ni la nación judía podía limitarse a una comunidad sólo cultural, decía Herzl⁹⁸.

Si bien debatiremos esta cuestión más adelante cuando se realice la crítica al discurso político de Israel, es necesario establecer que la tierra de Palestina no se escogió por razones puramente religiosas, sino que más bien los sionistas usaron esta propuesta como bandera de unión; no obstante, hubieran aceptado otro territorio si, por ejemplo, se les hubiera proporcionado al instante. Por otra parte, cabe destacar que en los siguientes congresos sionistas se articuló el Fondo Nacional Judío, el cual se encargaría de reunir grandes cantidades de dinero para la causa.

Además, es importante mencionar que otro de los objetivos de este congreso sionista era instalar colonias judías en Palestina. Para ello requerían del cabildeo con diversas potencias imperiales en pro de adquirir una autorización. De esta manera, los sionistas comenzaron una tarea que se les daría muy bien: la negociación internacional. Este grupo tenía objetivos políticos muy claros, por lo cual sabían a qué instancias acudir para la consecución de su meta. Entre sus gestiones encontraron diversas opiniones; sin embargo, el acercamiento más importante se daría con los británicos.

⁹⁸ Víctor Olalla Molinero, "Teodoro Herzl y el Primer Congreso Sionista de Basilea", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 26-28, Universidad de Granada, España, 1979, p. 386.

Concluyendo este punto, puede decirse que la organización de los sionistas fue muy fuerte, además de que tuvieron la increíble capacidad para actuar cada que la coyuntura internacional les era favorable. A diferencia de otros movimientos nacionalistas más efusivos, el sionismo fue cauteloso, dando pasos lentos, pero agigantados. El clima político en Europa les fue proveyendo lo necesario para llegar a la constitución de su Estado casi 50 años después del Primer Congreso Sionista, y no desaprovecharon ninguna oportunidad que se les presentó.

Es así como podemos inaugurar la tercer y última idea de este apartado: la creación del Estado de Israel. Este acontecimiento dado en 1948 fue uno de los episodios más importantes del siglo XX, y los factores que confluyeron para dar lugar a su establecimiento fueron de vasta índole. Sin embargo, se pueden identificar ciertos momentos clave en la historia de Europa que fueron determinantes para la gran victoria sionista.

El primero de estos fue la decadencia y confrontación de los principales imperios europeos, que culminaría en la Primera Guerra Mundial. Se debe aclarar que el análisis profundo de este conflicto escapa a los propósitos de la presente investigación, por lo que sólo se abordarán los puntos que se relacionen con la creación del Estado de Israel. En este sentido, es pertinente rescatar el papel del Imperio Otomano que, en ese momento, tenía bajo su dominio el territorio de Palestina.

Como es bien sabido, una de las causas principales de la Gran Guerra fueron las ambiciones expansionistas de los imperios de Europa. Recordemos que los otomanos eran el gran bastión del mundo árabe-musulmán y que los territorios que estaban bajo su dominio tenían gran relevancia geopolítica. Por esta razón y debido a la cercanía a Europa, era inevitable que se vieran afectados por el creciente imperialismo de los británicos, rusos y franceses.

Cuando estos imperios comenzaron a aproximarse a las inmediaciones de los otomanos, éstos tomaron la decisión de unirse al Imperio Alemán, que a su vez formaba parte del bloque de la Triple Alianza, coalición formada por el Imperio Austrohúngaro, los alemanes e Italia. La historia nos indica que el Imperio

Otomano tendría sus días contados. Con la derrota de la Triple Alianza devino la repartición de los territorios otomanos.

Esto nos lleva a mencionar el segundo elemento importante para la victoria del sionismo: la Declaración Balfour de 1917. Ya se hizo mención del notable vínculo que los sionistas establecieron con los británicos, por lo que no es de extrañar que su influencia se haya visto reflejada en la política británica hacia los otomanos y sus territorios. María José Brunetto menciona el contexto bajo el cual se emitió la Declaración Balfour:

Durante la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña consideraba a Palestina una región muy importante para la seguridad y desarrollo de la India y para el control del Canal de Suez. Esto explica que esta gran potencia emprendiera tres tipos de negociaciones paralelas. La primera de estos contactos fue con los integrantes del Movimiento Sionista, quienes buscaban reconocimiento internacional formal a sus aspiraciones. En 1914, la decisión británica de favorecer la destrucción y el desmembramiento del Imperio Otomano benefició inconscientemente la acción de este movimiento, en la medida que eliminó el control turco sobre Palestina y le dejó el camino libre para cumplir sus objetivos. La decisión británica fue tomada por el movimiento nacional sionista como el punto de inicio de los contactos con los británicos, a los efectos de obtener el establecimiento de un protectorado británico sobre Palestina y de plantearles el tema de la creación de un hogar nacional para los judíos en ese territorio⁹⁹.

El documento versa sobre el apoyo de los británicos hacia el establecimiento de un “hogar nacional judío” en Palestina. Dicha declaración no era más extensa que una carta y fue firmada por Arthur Balfour¹⁰⁰ para ser enviada al barón Lionel Walter Rothchild, quien fungiera como líder de la comunidad judía en Reino Unido¹⁰¹. Este acontecimiento marcó de manera definitiva el destino de Palestina, y

⁹⁹ María José Brunetto, “El proceso de creación del Estado de Israel: ¿origen político de un conflicto sin fin en la región del cercano oriente?”, en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 25, Universidad de la República, Uruguay, 2014, pp. 78-79.

¹⁰⁰ “Arthur James Balfour (1848-1930), un estadista y político intelectual, fue primer ministro de Gran Bretaña entre julio de 1902 y diciembre de 1905. Como secretario de Relaciones Exteriores (de 1916 a 1919), fue una figura clave en el cambio del papel de Gran Bretaña en Oriente Medio a medida que se desintegraba el Imperio otomano.”, Biblioteca Digital Mundial, *Arthur James Balfour*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.wdl.org/es/item/19311/>, [consulta: 15 de diciembre 2019].

¹⁰¹ BBC, *La declaración Balfour: las 67 palabras que hace 100 años cambiaron la historia de Medio Oriente y dieron pie a la creación del Estado de Israel*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41824831>, [consulta: 15 de diciembre de 2019].

muchos lo consideran como el inicio del conflicto árabe-israelí, una de las disputas de mayor duración en la historia.

En suma, posterior a la Declaración Balfour, y con el fin de la Primera Guerra Mundial, se dio el reparto territorial entre las potencias europeas de la región denominada como Medio Oriente mediante el Acuerdo Skyes-Picot, la cual quedó de la siguiente manera: “a Grecia la Tracia oriental y la ciudad de Esmirna junto con sus alrededores, así como diversas islas del Mar Egeo hasta el Dodecaneso, conferido a Italia; a esto se unía la internacionalización de los Estrechos. Francia controlaría Cilicia y Siria mientras que Chipre, Egipto, Palestina e Irak pasaban a Gran Bretaña¹⁰².

Esto constituyó una verdadera victoria para el sionismo, que desde ese momento podía vislumbrar la creación de su Estado; no obstante, a estos factores se añadiría un lamentable episodio que cambiaría por siempre la historia de los judíos y la perspectiva que el mundo tendría sobre ellos: nos referimos a la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Al igual que con la Primera Guerra Mundial, no nos enfocaremos en el análisis profundo de este conflicto, sólo en las repercusiones que tuvo para el sionismo.

Como se sabe, la Segunda Guerra Mundial fue una consecuencia directa de la Primera, aunado a las tensiones no resueltas, el nacionalismo exacerbado y el fracaso de la Liga de Naciones. Este conflicto estuvo caracterizado por el surgimiento de regímenes fascistas principalmente en Alemania e Italia, países que no abandonaron el objetivo de expandir sus fronteras. Sin embargo, fue Alemania la que llevó estas ambiciones a un nivel inimaginable bajo el mando de Adolf Hitler.

El Nacionalsocialismo de Alemania, o mejor conocido como “nazismo”, fue la ideología que permeó durante el periodo de 1933 a 1945. Inspiró una dictadura de corte racista y, sobre todo, antisemita. Hitler sentía una aversión insana hacia los judíos, cuyas causas personales siguen siendo desconocidas; no obstante, en cuanto a las causas políticas y sociales, se sabe lo siguiente:

El problema más importante que debía resolver Alemania, según Hitler, era el problema racial y especialmente, el judío. Haberlo desconocido durante el imperio fue

¹⁰² Paloma García, “La configuración de Oriente Próximo tras la Primera Guerra Mundial” en *Revista UNISCI*, núm. 37, Universidad Complutense de Madrid, España, 2015, p. 68.

el origen del desastre alemán, ya que “la pérdida de la pureza de la sangre destruye para siempre la felicidad interior; degrada al hombre definitivamente y son fatales sus consecuencias físicas y morales” [...] Frases como “hay que destruir al insecto” y “hay que librar al matrimonio del plano de una perpetua degradación racial y consagrarlo como una institución destinada a crear seres a la imagen del Señor y no monstruos, mitad hombre, mitad mono”, muestran que el antisemitismo es el centro de la doctrina nazi, según la cual hay que terminar con la semilla hebrea en tierra alemana¹⁰³.

Las acciones contra los judíos en Alemania fueron escalando de manera gradual, primero siendo blanco de los discursos de Hitler, posteriormente boicoteando sus negocios hasta llegar a la proclamación de leyes antisemitas, mejor conocidas como “Leyes de Nuremberg”, las cuales más que excluir a los judíos de la vida política prácticamente anulaban sus derechos. Todo esto devino en lo que se conocería como “La solución final”, inaugurada en 1938 con la “Noche de los cristales rotos”, episodio en el que se destrozaron los comercios de judíos, además del arresto y asesinato de muchos de ellos¹⁰⁴.

“La solución final” se tradujo en la persecución, el aislamiento en campos de concentración, trabajos forzados y ejecución de millones de judíos, que vería su fin en 1945 con la derrota alemana en la Segunda Guerra Mundial. Este trágico episodio comenzaría a ser conocido como *Holocausto*¹⁰⁵, término que tiene una connotación religiosa, traducándose como una especie de sacrificio. Para los judíos esto constituyó un duro golpe que formaría parte de su identidad, ya que la comunidad internacional mostraría, de allí en adelante, una profunda preocupación por el pueblo judío.

Esto quedó confirmado cuando la Organización de Naciones Unidas, constituida tras la Segunda Guerra Mundial, acordó el 29 de noviembre de 1947, bajo la Resolución 181, la partición de Palestina en dos Estados, uno árabe y otro judío, mientras que Jerusalén quedaría bajo un régimen internacional; aunado a

¹⁰³ Patricia Agosto, *El nazismo: la otra cara del capitalismo*, Ocean Sur, México, 2008, p. 33.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 129-132.

¹⁰⁵ La palabra “Holocausto” significa una especie de sacrificio religioso por fuego, en este sentido se ofrece una narrativa sacrificial/religiosa para denominar a este trágico suceso. La palabra “Shoa”, por otro lado, significa catástrofe, y gran parte de la comunidad judía prefiere denominar así a dicho trágico episodio, ya que más que un sacrificio voluntario del pueblo judío, lo que les sucedió en la Alemania nazi fue una catástrofe. Para mayor información véase Felipe Orellana Gallardo, “Fundamentalismos judíos y Holocausto: opiniones divergentes y contraposiciones”, en *Atenea*, núm. 508, II sem., 2013, pp 31-45.

esto, se daría por terminado el mandato británico sobre Palestina¹⁰⁶. El 14 de mayo de 1948 se promulgaría la Declaración de Independencia de Israel, dando lugar al nacimiento de lo que hoy se conoce como Estado de Israel.

En conclusión, la creación del Estado de Israel no fue esporádica, sino que fue un proceso de casi 50 años en el cual convergieron diversos factores. Todo comenzó con Herzl y las bases del sionismo moderno, siguiendo la Primera Guerra Mundial, la Declaración Balfour, el Holocausto y terminando con la Resolución 181 de Naciones Unidas. Los sionistas crearon todo un movimiento estructurado que buscó aliados estratégicos y se adecuó a la coyuntura internacional, siendo “neutrales” por ejemplo, en la Primera Guerra Mundial, pero haciendo del Holocausto una bandera nacionalista.

Nadie niega los constantes obstáculos que atravesó el pueblo judío durante toda su historia; sin embargo, esto no quita el hecho de que la creación del Estado de Israel está repleta de discursos políticos contradictorios basados en mitos religiosos, de los cuales los sionistas se han apropiado y vendido como verdades indiscutibles. Lo más grave de todo es que la comunidad internacional acepta estos discursos casi sin cuestionar, incluso contraviniendo sus propios principios, lo cual nos lleva a cuestionarnos si la política internacional es tan racional y secular como la Modernidad supone.

¹⁰⁶ Naciones Unidas, *La cuestión de Palestina*, [en línea], dirección URL: <https://www.un.org/unispal/es/data-collection/general-assembly/>, [consulta: 15 de diciembre de 2019].

Capítulo 3: La religión como discurso político en las relaciones internacionales: la ciudad santa de Jerusalén como escenario de disputa.

El presente, y último capítulo de nuestra investigación tiene como objetivo principal analizar la narrativa político-religiosa de Israel, y a su vez revisar la relación de la disputa por Jerusalén, y la creación del Estado de Israel con la presunta secularización de la política internacional. Para lo cual, como se ha venido haciendo a lo largo del presente trabajo, retomaremos un enfoque crítico tanto del discurso, como del sistema internacional.

El primer apartado se enfoca en analizar la forma en la que se inscribe la creación del Estado de Israel dentro del orden internacional moderno. Para ello, nos dimos a la tarea de, en primer lugar, definir lo que entendemos por sistema internacional, así como resaltar los que consideramos son los principios bajo los que se rige dicho sistema. Por otra parte, también se aborda el papel de la secularización de la política internacional para el sistema internacional moderno y las contradicciones que representa para éste la creación de una entidad política como lo es Israel.

El segundo apartado hace énfasis en la historia particular de Jerusalén, y aunque tiene elementos descriptivos, el objetivo es ser más específicos al ejemplificar el uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales o, dicho de otra manera, percibir a Jerusalén como un escenario de disputa internacional en el cual se conjugan elementos como la religión, la identidad, la segregación, y la dominación política, económica y cultural de una nación sobre otra.

Finalmente, el tercer apartado versa enteramente sobre un análisis de los discursos político/religiosos sionistas, los cuales engloban tanto la narrativa de la creación de su Estado como la disputa por Jerusalén. El objetivo central de este apartado es estudiar la relación entre el poder ejercido por Israel sobre Palestina, y las narrativas político-religiosas que han legitimado su Estado a niveles micro y macro, estableciendo la clara convergencia que hacen los sionistas entre la religión y la política, contraviniendo las reglas de la modernidad.

3.1. El carácter secular de la política internacional

Hasta el momento nos hemos dedicado a explicar el objeto material de la presente investigación, es decir, todo lo relacionado con la construcción del Estado de Israel y su vinculación con la religión. Por otra parte, de manera muy somera se ha abordado parte del objeto formal, es decir, la manera en la que nuestro objeto material se vincula con nuestra disciplina: Relaciones Internacionales.

En los siguientes párrafos nos daremos a la tarea de profundizar en el escenario internacional y la manera en la que la construcción del Estado de Israel y la disputa por Jerusalén se inscriben dentro de este orden. Para este objetivo es necesario hacer una revisión del sistema internacional contemporáneo, su origen y por supuesto las reglas bajo las que se desarrolla. Todo esto a partir de un episodio muy importante del cual ya se ha hablado y que aquí se enfatizará: la Modernidad.

Otro aspecto importante a retomar en este apartado y que tiene una estrecha vinculación con lo que ya se ha abordado hasta el momento, es la relación entre lo secular y la política internacional. Dado que la vertiente religiosa ha sido fundamental en el desarrollo de la presente investigación, es menester hablar propiamente de la religión en la política internacional actual, y respondernos a la siguiente interrogante: ¿es verdaderamente secular la política internacional?

Es pertinente aclarar que, en nuestra perspectiva, se analizará el sistema internacional mediante un punto de vista crítico debido a que se considera que este es el enfoque más amplio e interdisciplinario de estudiar el orden internacional. Por ello nos remitiremos a autores de esta corriente para hacer precisiones teóricas, y a la vez reflexionaremos sobre sus postulados y la manera en la que son aplicables para la complejidad del orden internacional actual. Finalmente, también haremos referencia a las contradicciones entre nuestro estudio de caso y los principios fundadores del sistema internacional.

Como primer punto hemos de destacar a qué nos referimos exactamente cuando hablamos del Sistema Internacional. Debe hacerse la precisión de que, lo que se entiende por sistema internacional moderno es una idea completamente hegemónica de la realidad internacional, en otras palabras, son las condiciones impuestas por los entes más poderosos del mismo. En esta explicación, no es

nuestro objetivo invisibilizar a los actores disidentes de este sistema, ya que ellos existen y resisten, la idea es exponer la manera en que se rige este sistema, para a partir de ello expresar las relaciones de dominación que existen entre quienes ponen las reglas, y quienes no las siguen.

Para dar inicio, podemos decir que este es un concepto de cual se habla vastamente en Relaciones Internacionales, y casi siempre se da por sentado que todos conocen su significado; sin embargo, dependiendo de cada enfoque teórico la perspectiva del Sistema Internacional va a cambiar. Por ello, para dar una definición general de este término haremos uso de la Teoría de Sistemas.

Este enfoque que deriva del funcionalismo y tiene gran inspiración en las aportaciones de Ludwig Von Bertalanffy quien ideó la Teoría General de Sistemas nos dice que, “un sistema es un conjunto de elementos entre los que se producen interacciones¹⁰⁷”. Aunado a esto, dicho sistema tiende a la entropía, es decir, al caos y la posterior regulación. En este sentido, el sistema internacional se denomina así ya que está compuesto por partes cuya relación es estrecha y compleja, estas partes son los Estados, las Organizaciones Internacionales, las Empresas Transnacionales y la sociedad civil.

De igual manera, este sistema tiende al caos, es decir, al conflicto entre sus partes, las cuales no pueden estar en armonía por largos periodos de tiempo; sin embargo, aunque este sistema se encuentre en caos, de alguna forma siempre se mantiene en equilibrio para no llegar a la autodestrucción. Por otra parte, este sistema tiene reglas establecidas que se hacen cumplir para que todo se encuentre en correcto funcionamiento, entonces ¿Cuáles son estas reglas?

Para responder a dicha interrogante es necesario hacer referencia al origen del sistema internacional contemporáneo. Este es fácil de rastrear hasta un momento exacto del que ya hemos hablado en apartados anteriores: la Modernidad. Si bien ya se habló del surgimiento de este episodio histórico, no se abordó con detalle el impacto que este tuvo para la concepción de la realidad internacional actual.

¹⁰⁷ Paloma García Picazo, *Teoría breve de Relaciones Internacionales ¿una anatomía del mundo?*, Editorial Tecnos, Madrid, 2013, p. 116.

Entre uno de los elementos más importantes que trajo consigo la Época Moderna y que es parte nodal del sistema internacional actual es el Capitalismo. Este sistema económico ha sido base en la evolución de la realidad política y social y sobre todo en la constitución del sistema internacional actual, el cual se rige bajo dicho sistema económico que ha sabido adaptarse a los cambios de la sociedad. Como un primer elemento podemos decir que el sistema internacional está regido en gran manera por lo económico.

Esto no es una idea innovadora, ya que Immanuel Wallerstein lo abordó en su Teoría de los sistemas-mundo. Este autor establece que “un sistema-mundo es un sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida está compuesta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en tanto cada grupo busca eternamente remoldarlo para su ventaja. Tiene las características de un organismo, es decir, tiene una vida útil en la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros... La vida dentro de él es en gran parte autónoma, y la dinámica de su desarrollo es en gran parte interna¹⁰⁸”.

Este sistema-mundo al que hace referencia Wallerstein tiene tres principales aristas, la primera es lógicamente lo económico, que podría decirse es el núcleo de dicho sistema, la segunda lo político y la tercera lo social/cultural. Por ello, es pertinente hablar de otra de las herencias que dejó la modernidad al sistema internacional actual: los Estados, quienes se inscriben dentro de la arista política. Ya se había mencionado que gracias a la llegada de la modernidad nacen, técnicamente, las relaciones internacionales, esto debido a que se conforman los Estados-nación.

En este sentido, destaca que el Estado fue por mucho tiempo el actor principal de las relaciones internacionales ya que las interacciones más fuertes se daban *vis a vis* entre estas entidades políticas. Cabe resaltar que el Estado-nación nace, entre muchas cosas, bajo una lógica económica capitalista, es decir, como una forma de regir y salvaguardar la propiedad privada, aspecto fundamental de

¹⁰⁸ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York, 1974, p.374.

dicho sistema económico.

Por otra parte, es importante recalcar que el Estado fue impulsado por la clase burguesa para abolir la monarquía y de esta manera quedar como la clase dominante, la cual impera hasta nuestros días. De este modo, el Estado también funge en el mantenimiento del sistema de clases que rige al capitalismo, el eterno binomio entre la burguesía y el proletariado. Esto a su vez puede ser aplicable al sistema internacional, el cual se conduce bajo una lógica de clases, en la cual existen entidades más poderosas que otras.

Esto, por ejemplo, es abordado por enfoques críticos que ya hemos mencionado como la Teoría de la Dependencia, más específicamente en postulados como la estructura de centro-periferia desarrollada por Raúl Prebisch, en la cual se establece “la concepción de una estructura económica mundial esencialmente asimétrica y formada por dos zonas de desarrollo y de subdesarrollo, articuladas inexorablemente como Centro y Periferia de un único sistema¹⁰⁹”.

Este enfoque, aunque se relaciona con lo económico también tiene mucho que ver con lo político, estamos hablando de que a nivel mundial existe una estratificación emulada por los Estados, en los cuales los más “desarrollados” y poderosos fingen como centros mundiales y su peso político es mucho mayor, mientras que los países más pobres constituyen las periferias. De esta manera las relaciones de poder entre los Estados son asimétricas no solo en lo económico, sino también en lo político. Por ello, se puede establecer que el sistema internacional contemporáneo es profundamente desigual y asimétrico.

Otra característica que tiene relación con lo político y que deviene de la modernidad es la Democracia. Aunque este sistema político tiene sus orígenes en la Antigua Grecia, no es sino hasta la Época Moderna que logra consolidarse como el modelo a seguir por los países occidentales. Es a partir de un episodio histórico bien definido que la democracia se alza como *el* sistema político por excelencia, tal y como menciona Pedro López Arribas:

¹⁰⁹ Javier Martínez Peinado, “La estructura teórica centro/periferia y el análisis del Sistema Económico Global: ¿obsoleta o necesaria?”, en *Revista de Economía Mundial*, núm. 29, España, 2011, p. 31.

El relato de los hechos históricos, con mayor o menor detalle, es bien conocido en general: la crisis de las colonias británicas de Norteamérica con su metrópoli, desde 1775, precipitó una revolución, la Revolución Americana, que alumbró la primera democracia moderna: los Estados Unidos de América. Tras el triunfo de esta primera revolución, la Revolución Francesa de 1789, introdujo las prácticas políticas de la democracia representativa en Europa. La Declaración de Independencia norteamericana y la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano francesa, quizá sean los dos textos políticos más destacados de ambas revoluciones¹¹⁰.

La democracia, que en su momento nació como una idea totalmente revolucionaria tomó el lugar que ocupaba la monarquía, hegemonizando Occidente y siendo fundamental para el desenvolvimiento de los Estados-nación. Actualmente, cualquier régimen que no esté dentro de los parámetros de este sistema es atacado y visto como algo atrasado, autoritario, negativo, etcétera. Por ende, se puede establecer que el sistema internacional contemporáneo es, o aspira a ser, totalmente democrático.

Finalmente, puede decirse que la conjunción de estas reglas del sistema internacional moldea la estructura social/cultural de los individuos. Por ejemplo, una economía capitalista ha llevado a una sociedad híper consumista y con una alta concentración de la riqueza en un porcentaje muy bajo de la población mundial. Por otra parte, los Estados-nación y la Democracia han propiciado la exacerbación de los nacionalismos creando sociedades profundamente xenófobas y cerradas, además de individualistas.

En suma, puede decirse que lo que entendemos por sistema internacional es una estructura con reglas muy específicas en las cuales los actores principales son los Estados cuya economía se rige por el capitalismo y son de corte democrático, éstos interactúan con el resto de los actores del sistema internacional sometiéndolos a relaciones de poder asimétricas. En este sentido nos apegamos fervientemente a la perspectiva del sistema internacional desde un punto de vista crítico, al considerarlo imperialista.

Al respecto, se retoma la idea proporcionada por Edward Said sobre el imperialismo, en la que lo define como “la práctica, la teoría y las actitudes de un

¹¹⁰ Pedro López Arribas, “El origen de la democracia moderna”, en *Cuadernos Republicanos*, núm. 49, España, 2002, p. 136-137.

centro metropolitano dominante que rige un territorio distante¹¹¹". Con esto reforzamos la idea de que los verdaderos actores del sistema internacional contemporáneo son aquellos que constituyen los centros, es decir, aquellos que han impuesto y acatado las reglas del juego internacional, y que a su vez ejercen practicas imperialistas con los países periféricos quienes, aunque intenten seguir el modelo impuesto por el sistema internacional nunca llegaran a ser considerados centros.

Para los actores principales, los Estados considerados como periferias no constituyen una amenaza ya que son países que se mantienen bajo el status quo, más bien son aquellos actores que son completamente disidentes al sistema los que frecuentemente amagan con desestabilizarlo. Estos actores son de diversa índole, no necesariamente estatales, pero aquellos que son Estados suelen no tener un régimen democrático, aunque sí forman parte de la economía capitalista, ya que el poder económico se traduce en poderío militar e ideológico.

En suma, podemos acotar el sistema internacional moderno al siguiente esquema:

Esquema 4. El Sistema Internacional Contemporáneo



Fuente: Elaboración propia.

¹¹¹ Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p.43.

Por otra parte, otro aspecto que constituye parte del sistema internacional moderno y de la que no se habla mucho, pero es fundamental para la presente investigación, es la secularización de la política internacional. Por ello, en los siguientes párrafos dedicaremos especial atención a este rubro, con el fin de expresar lo importante que es lo secular para el equilibrio del sistema internacional.

Al respecto, podemos iniciar estableciendo un origen y significado de este concepto. Sociólogos como Weber y Durkheim han retomado el tema de la secularización y la modernidad enfocándolo a la razón científica sobre la religiosa. Anteriormente ya se había mencionado que la modernidad concibe la irremediable ruptura entre lo político y lo religioso, y sobre esta línea se origina el concepto de lo secular, sin embargo; la secularidad va más allá de lo político, tiene que ver también con el pensamiento de los individuos, es un cambio profundo en la razón misma del hombre.

Aunado a lo anterior, es menester aclarar que lo secular no se restringe a un solo campo de la realidad, por ello es un concepto multifuncional y multidimensional y definirlo no es tarea sencilla. En la presente investigación, nos remitiremos a la definición de Karel Dobbelaere:

Este autor distingue tres niveles donde ésta puede acontecer: en los niveles macro, meso y micro, o, dicho de otro modo, en los niveles del sistema social, organizacional e individual. Si seguimos, por tanto, a este autor, la secularización puede tener lugar en tres dimensiones de la vida social que son relativamente independientes. Así, se podría interpretar la secularización como proceso de laicización, de cambio religioso o de declinar de la participación religiosa, en función, respectivamente, de que ese proceso tuviese lugar en el nivel del sistema social, en el organizacional o en el individual¹¹².

En este sentido podemos ver que la secularización implicó un profundo cambio en las estructuras mismas de la humanidad, en donde los individuos ya no se definían a partir del sistema religioso, sino que lo harían a través de la razón científica principalmente. Esto no quiere decir que se abandonó el *homo religiosus*, más bien se dejó de explicar la realidad a través de dicha esfera, y de igual manera

¹¹² Karel Dobbelaere, "Secularization: a multidimensional concept", *Current Sociology*, vol. 29, núm. 2, 1981, pp. 2-213, citado en José A. Santiago García, "El proceso de secularización: apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 31, 2002, p. 60.

su injerencia en aspectos de la vida pública se limitó o eliminó de manera definitiva.

Esto obedeció a razones principalmente políticas, ya que tal y como se expresó en apartados anteriores, previo a la llegada de la Época Moderna los conflictos a gran escala tenían una justificación de corte religioso, aunado a que la Iglesia tenía un gran poderío que poco a poco se salía de control afectando los intereses de otras elites que gradualmente comenzaban a adquirir poder, sobre todo económico.

De esta manera, con toda la reconfiguración del orden mundial que devino con la modernidad era imposible que las relaciones internacionales no se vieran afectadas por la secularización. A partir de este momento se configuró un sistema internacional que previniera y erradicara los conflictos internacionales religiosos, debido a la complejidad de los mismos y la carencia de mecanismos para resolverlos de manera pacífica.

Podemos decir que a partir de este momento se abandonó el enfoque de lo religioso en Relaciones Internacionales ya que, aunque en estos años no había surgido propiamente la disciplina, la mayoría de los teóricos se remiten a la época westfaliana para hablar del inicio de las relaciones internacionales modernas, por ende se puede argumentar que los análisis de política internacional moderna parten de percibirla como algo puramente secular, en tanto lo religioso se vio relegado a tal punto de prácticamente invisibilizarse.

Este enfoque de la política internacional moderna secular se conoce como “paradigma westfaliano” de acuerdo a Ángela Iranzo Dosdad, y detenta los siguientes postulados:

Los presupuestos que sustentan lo que algunos han llamado “mitología westfaliana” hacen referencia, principalmente, a la identificación de la Europa de 1648 con el origen del Estado y del sistema de Estados en cuanto forma de autoridad política moderna; la desaparición de la religión de la esfera internacional, con el debilitamiento de las figuras del Papa y el Emperador y la privatización de la religión como un asunto interno del territorio de cada príncipe; la concesión de estatus legal al principio *cuius regio eius religio* como embrión de la soberanía estatal y del (futuro) principio de no

intervención, así como el respeto a las minorías religiosas en cuanto principio de pluralismo y embrión de la futura libertad religiosa y de conciencia¹¹³.

Como puede verse, la secularización implicó un proceso importante para el futuro desenvolvimiento de las relaciones internacionales, es decir, el Estado moderno laico fue el pilar para la conducción de la política internacional occidental a partir de la Paz de Westfalia, por ende, la secularización de las relaciones internacionales pasó a ser parte sustancial para el mantenimiento del sistema internacional moderno.

En este sentido, podemos decir que a partir de este momento no se concibe la creación de Estados, o las disputas entre entidades estatales con motivos religiosos dado que la secularización de la política internacional deja a la religión en una esfera privada. Esto no quiere decir que de pronto la religión haya perdido su poder, incluso actualmente podemos ver Estados que tienen una institución religiosa muy fuerte, no obstante; lo ideal es que la religión se encuentre en la esfera privada de los individuos, es decir, no debe tener injerencia en los asuntos/decisiones políticas, mucho menos en la política internacional.

Como es posible ver, la premisa nos dice que, para el correcto funcionamiento del sistema internacional moderno la política internacional debe ser secular. Por supuesto, existe un abismo de diferencia entre el ser y el deber ser, la praxis nos indica que esto no se cumple a cabalidad. En esta investigación se toma como ejemplo la creación del Estado de Israel, ¿Cuál es el problema de dicho Estado?

Ya se ha mencionado que muchas naciones se han formado a partir de mitos religiosos, y posteriormente han constituido sus Estados, este es un fenómeno que se encuentra dentro de los parámetros de la política internacional pre-Westfalia. Incluso aquellos que se hayan constituido pocos años después de este cambio en el sistema internacional no contravienen en gran manera a las reglas que se habían impuesto.

¹¹³ Ángela Irazo Dosdad, "La religión: un silencio de las Relaciones Internacionales. Causas del exilio académico y desafíos teóricos de un "retorno" forzado", *Colombia Internacional*, núm. 76, 2012, p.37.

No obstante, Israel se constituye como Estado en 1948, es decir, a mediados del siglo XX, cuando el sistema internacional moderno ya estaba plenamente constituido y funcionando y sobre todo cuando quienes no jugaban bajo sus reglas estaban destinados a sufrir el yugo de los poderosos, para ejemplo se tiene a los países de África y Medio Oriente. Entonces, ¿de qué beneficios goza Israel para contravenir el sistema?

Ya hemos visto que Inglaterra fue uno de los grandes impulsores del establecimiento del Estado sionista en Palestina, la propia Organización de las Naciones Unidas fue quien formalmente impuso a dicho Estado en el sistema internacional, y posteriormente cuando Inglaterra dejó un vacío de poder que fue ocupado por Estados Unidos, dicho Estado se convirtió en el gran aliado de Israel, alianza que perdura hasta nuestros días.

Esto nos lleva a mencionar que, es evidente que la creación de Israel responde a intereses geoestratégicos y económicos, de no ser así jamás habría obtenido el respaldo de las grandes potencias. Israel es el puente que facilita la intervención de los países de Occidente, Estados Unidos principalmente, en Medio Oriente, esto no se cuestiona, sin embargo; esta investigación no se ocupa de los beneficios geopolíticos y económicos que brinda Israel a las potencias, sino de las contradicciones de su discurso con los principios del sistema internacional moderno, sistema que ha sido defendido con sangre por potencias como Estados Unidos.

Dar luz verde a la imposición de un Estado cuyas bases son religiosas en un territorio como Medio Oriente podría verse como un error fatal en la matriz del sistema internacional moderno. Israel, una entidad sionista que reclama una tierra basados en su texto bíblico, no hace más que elevar la animosidad de aquellas naciones árabe-musulmanas que pugnan por un Estado Islámico. Sin embargo, para los países occidentales hablar de Estado Islámico, no como la organización terrorista, sino literalmente como un Estado Islámico, es una barbarie, es impensable, imposible, una herejía a su perfecto sistema internacional moderno, capitalista, y secular.

De esta manera Israel, en su creación, contraviene uno de los principios más elementales para el funcionamiento del sistema internacional, es una paradoja, una

amenaza, sin embargo; su existencia no pelagra ni un poco. Ante esto, la interrogante que nos podemos hacer, sí pensamos de manera racional como el sistema apremia sería, ¿Por qué Israel sí y un Estado Islámico no?

Carece de lógica alguna que el sistema apoye la causa de Israel, ya que además de contravenir la secularidad, contraviene la misma racionalidad del sistema, aquella que se impuso por encima de lo religioso. Sin embargo, podemos responder a la interrogante previa mediante dos puntos principales: en primer lugar, enfatizando que Israel, a pesar de contravenir la secularidad del sistema internacional moderno, es todo lo que dicho sistema privilegia, un Estado imperialista, capitalista y “democrático” (en apariencia), y en segundo, porque el discurso político/religioso de Israel es incuestionable dentro del sistema internacional.

Respecto al primer punto, debe hacerse una acotación, en la presente investigación se sostiene firmemente que, aunque en teoría la forma de gobierno de Israel diga ser una democracia, no lo es y su sola existencia también contraviene este principio de la política internacional moderna. Al respecto se retoman lo planteado por Ilan Pappé en su obra *Los diez mitos de Israel*, en la que dedica un capítulo entero a dicha cuestión:

El mito de que un Israel democrático se metió en problemas en 1967, pero aun así siguió siendo una democracia, es propagado incluso por algunos notables palestinos y autores pro-palestinos, pero no tiene fundamento histórico. Antes de 1967 Israel no podía tampoco pretender que su vida y estructura política eran democráticas. Como hemos visto en capítulos anteriores, el Estado sometió a la quinta parte de su ciudadanía a un gobierno militar basado en las regulaciones de emergencia del Mandato Británico que negaban a los palestinos sus derechos humanos o civiles básicos¹¹⁴.

En apartados anteriores, habíamos hecho una breve referencia a Israel más como una teocracia que como una democracia. Ilan Pappé aborda su idea desde un ángulo más histórico, con el cual se está plenamente de acuerdo. Sin embargo, no podemos olvidar mencionar que la teocracia de Yahvé, aquella de la antigüedad tenía, entre muchas cosas, un gobierno militar como característica,

¹¹⁴ Ilan Pappé, *op. cit.*, p.119

en el cual los “extranjeros”, vivían bajo el duro yugo israelita, algo que tiene bastante similitud con el actual Estado de Israel.

Respecto al segundo punto, es menester decir que tal y como hemos mencionado, dentro del sistema internacional existen relaciones de poder de tipo centro/periferia, estas relaciones no son solamente de índole económica, política o militar, también son de tipo ideológico/cultural, es decir, los centros tienen detrás toda una serie de industrias culturales que se dedican a asegurar la reproducción del sistema, es en este punto donde entran en acción los discursos.

La modernidad está plagada de ellos, el discurso de la libertad, de los derechos humanos, de la democracia, y sobre todo uno de los discursos preferidos del capitalismo, el del desarrollo económico. Todos estos destinados a crear la utopía de que vivimos en una sociedad perfecta, en la cual todos aspiramos a ser exitosos dentro del sistema y cuando nos ciñamos a las reglas impuestas. En suma, el sistema no podría funcionar sin lo que Habermas llama la acción comunicativa, es decir, la construcción de discursos.

Tal y como menciona Steven C. Roach, “Habermas ha inspirado a muchos teóricos de Relaciones Internacionales para desarrollar un modelo empírico e importante para la política, de la acción comunicativa (persuasión). Uno de los atractivos de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas es que nos permite entender la manera en la que el dialogo no coercitivo en Relaciones Internacionales, moldea los resultados en las negociaciones multilaterales, y cómo el razonamiento moral y la argumentación razonada puede superar la necesidad de usar el poder militar o económico para forzar a otros Estados¹¹⁵”.

Lo anterior se relaciona con el discurso de Israel en tanto la creación de su Estado y su imposición en Palestina se dio mediante una resolución multilateral (Naciones Unidas), gracias a la narrativa religioso/victimista que los sionistas emplearon al término de la Segunda Guerra Mundial. Hasta ese momento, el movimiento sionista no necesitó de nada más que un buen discurso y recursos económicos para lograr su cometido. Esto no quiere decir que

¹¹⁵ Steven C. Roach, *Critical theory of international politics: complementarity, justice and governance*, Routledge, Nueva York, 2010, p. 73.

posteriormente Israel no se haya involucrado en episodios bélicos, y el conflicto árabe-israelí es prueba de ello.

La idea se enfoca más en que, la narrativa que los sionistas emplean de necesitar un Estado nacional judío en Palestina debido a que ellos eran los herederos divinos de esa tierra, se dio bajo condiciones prácticamente perfectas, es decir, al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando existió un lamentable genocidio en contra de esta comunidad. Tal y como expresaría Habermas, se apeló a la conciencia colectiva en un momento en el que el mundo estaba imposibilitado para darle la espalda a los judíos.

El problema de esto es que los sionistas tenían estas pretensiones políticas desde décadas previas al holocausto, ellos no pugnaban por los judíos del mundo, lo hacían por los judíos europeos de clase burguesa, misma clase que lamentablemente se vio mermada en la Alemania nazi. Esto nos indica que el discurso político/religioso de los sionistas se apoyó de gran manera en la coyuntura, y la clave del éxito fue el respaldo de los Estados e instituciones que legitiman al sistema internacional.

En este sentido, podemos regresar a lo que ya se había establecido desde el primer capítulo de la presente investigación: los discursos sólo son válidos en tanto se legitiman por las instituciones dominantes de su entorno. En este sentido la dicotomía discurso/poder queda más que clara, Israel usa, contra toda autoridad, la religión como discurso político, por la simple y sencilla razón de que puede hacerlo, es decir, tiene el poder mediante las instituciones que lo legitiman, las academias que no lo critican, y la sociedad que no lo cuestiona.

Incluso, Israel va más allá y se atreve a gestar un conflicto que no tiene más que una justificación religiosa detrás, esto es la cuestión con Jerusalén. En los apartados posteriores veremos la manera en la que Jerusalén se inscribe dentro de la narrativa político/religiosa israelí, a tal punto de convertirse en una de las disputas de más larga duración en la Era Moderna, sin miras a ser resuelta en un futuro cercano.

3.2. Jerusalén: breve historia de la ciudad de la discordia

En apartados anteriores nos hemos enfocado en hablar explícitamente sobre todo lo relacionado con el Estado de Israel, dado que sostenemos que su creación es una prueba fehaciente del uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales. Sin embargo, la presente investigación busca ser más específica y retomar como otro ejemplo del discurso religioso israelí la disputa por Jerusalén.

Este conflicto, actualmente enfrenta a israelíes y palestinos; no obstante, Jerusalén, durante toda su historia, ha estado cubierta de discordia entre diversos grupos, los cuales han derramado ríos de sangre con tal de hacerse del dominio de la Ciudad Santa. Por ello, en las siguientes líneas trataremos de esbozar, de manera breve, parte de la historia de dicha ciudad, con el fin de entender su importancia tanto en lo religioso, como en la narrativa política israelí.

Aunque este apartado tendrá principalmente bases históricas, es menester aclarar que se busca reflexionar críticamente sobre la manera en la cual las narrativas religiosas se conjugan con elementos como la geografía, la identidad y los conflictos políticos/militares. Por ello, otro de los objetivos de este trabajo es la percepción de Jerusalén como un escenario de disputa internacional, en donde confluyen diversas narrativas y poderes que buscan imponerse.

Finalmente, también pretendemos rescatar que la cuestión de Jerusalén ha atravesado por diversas negociaciones internacionales infructuosas. Hasta la fecha no ha existido una resolución del conflicto, y la prospectiva no anuncia que éste se encuentre cerca de culminar, en este sentido se refleja la incapacidad de los mecanismos internacionales modernos para resolver cuestiones de índole político/religiosa, ya que desde su perspectiva todo debe solucionarse mediante instrumentos seculares.

En este sentido, es importante aclarar que no es objetivo de la presente investigación ahondar en los procesos de negociación para la resolución del conflicto árabe-israelí, dado que no nos hemos enfocado en estudiar en conflicto en su totalidad, sino que este trabajo está vinculado con el tema de religión como discurso político en las relaciones internacionales, y para muestra se ha tomado la creación del Estado de Israel y la disputa por Jerusalén. Si se mencionan estos

procesos es para enfatizar que la cuestión de Jerusalén no es un tema de política interna, más bien es un conflicto de escala internacional en el cual se puede identificar la narrativa político-religiosa israelí.

A manera de introducción, podemos destacar que, Jerusalén (Yerushaláyim para los hebreos, Al-Quds para los árabes) es una ciudad ubicada en Medio Oriente, específicamente dentro de lo que actualmente se considera el Estado de Israel, el cual se encuentra a un lado derecho del mar mediterráneo y colindando con Palestina, Líbano, Siria, Jordania y Egipto. A la fecha, dicha ciudad es un territorio de disputa entre israelíes quienes, en su mayoría, profesan la religión judía, y palestinos que son en gran medida árabe-musulmanes.

Cabe resaltar que Jerusalén tiene una larga historia de disputas, ya que es considerada un lugar santo por las tres principales religiones monoteístas del mundo: cristiana, judía y musulmana, aunque para efectos de la presente investigación sólo se abordarán las perspectivas judía y musulmana. En este sentido, se puede hablar de la importancia de este lugar para dichas religiones.

En el caso judío, ya se ha mencionado que dentro de sus mitos fundacionales sostienen que la tierra de Canaán (Palestina), fue la herencia que Yahvé les dio por la eternidad, y dentro de este territorio Jerusalén es el lugar en el cual el Rey David edificó su ciudad, esto en el apogeo del Reino israelita previo a la separación de las tribus y la destrucción de Jerusalén que marcó el inicio de la diáspora judía. En este sentido, Jerusalén se convirtió en el centro de los mitos judíos, ya que fue la ciudad que más arraigaron éstos tras su dispersión, además de que el retorno a este lugar se relaciona con el mito del inicio del fin de los tiempos.

Por otra parte, en el caso de la narrativa religiosa musulmana podemos destacar, a manera general que, a inicios de la segunda década del año 600 d.C., en el Hiyaz arábigo¹¹⁶, un hombre de origen humilde llamado Mahoma recibió la revelación que fundaría la tercer gran religión monoteísta: el islam. A diferencia de judaísmo y el cristianismo, el islam no consideró la preeminencia de una religión sobre otra, sino que sostuvo que las tres religiones seguían al mismo Dios y por lo tanto debían coexistir en paz con sus revelaciones.

¹¹⁶ Lo que actualmente conocemos como Arabia Saudita.

Es importante recordar que para los musulmanes los principales lugares santos son La Meca, Medina (ubicados en el Hiyaz arábigo) y Jerusalén, debido a que tres grandes acontecimientos para su religión sucedieron en dichos puntos: la revelación, el desplazamiento de su comunidad, y la elevación al cielo del Profeta Mahoma. Francois Delpech sostiene que, “Palestina no es la única Tierra Santa, pero sí sigue siendo la tierra de los primeros profetas. Jerusalén no es el punto focal de la comunidad musulmana, pero sí es el lugar del Juicio Final. Cuentan que, al final de su vida, Mahoma acudió a la explanada del Templo montado en su yegua alada, Barak, y que subió al cielo desde el lugar donde hoy se encuentra la Cúpula de la Roca¹¹⁷”.

Hasta este punto podemos considerar los orígenes de la importancia religiosa de Jerusalén para la comunidad judía y musulmana. Como podemos ver, los mitos fundacionales de ambas religiones asocian Jerusalén con parte importante de su identidad, en el caso de los judíos la ciudad es el centro que les recuerda la época dorada de los israelitas, cuando éstos se encontraban bajo la gracia de Yahvé y eran el reino más poderoso de la región. Para los musulmanes es el lugar en el cual su profeta ascendió al cielo, además de que, según la tradición, el islam considera que han existido varios profetas, entre ellos Mahoma, y todos estos han tenido grandes vínculos con Jerusalén, por ello, en algún momento dicha ciudad fue la alquibla, es decir, el lugar hacia donde los musulmanes dirigen su oración.

Ahora bien, es necesario hablar propiamente de la historia de la ciudad y para ello nos remitiremos a lo enunciado por Karen Armstrong en su obra *Historia de Jerusalén: una ciudad y tres religiones*, donde destaca que la historia de dicho lugar no está del todo clara, y no existen registros del inicio de la vida urbana en dicha ciudad; sin embargo se puede remontar al año 3200 a.C., en lo que era llamado Canaán, territorio en donde ahora se encuentra Israel, cuya importancia estratégica era fundamental al ser el paso entre Asia y África y la conexión entre las civilizaciones Egipcia, Siria, Fenicia y Mesopotámica, ésta ciudad fue fundada por los jebuseos y conquistada por los israelitas quienes la convirtieron en centro de su

¹¹⁷ Francois Delpech, *Jerusalén, ciudad de la paz universal (los cristianos y tierra santa)*, Comité de amigos pro-paz en el Medio Oriente, México, 1972, pp. 20-21.

reino¹¹⁸.

Tras la expulsión definitiva de los judíos de la ciudad a manos de los romanos, ésta tuvo una importante presencia cristiana, religión que surgió previo al islam y que probablemente fue más agresiva cuando se trató de mantener el dominio de la ciudad santa. Sin embargo, hacia el año 700 d.C., el islam comenzó a adquirir gran importancia en la península arábiga, y su campaña expansionista llegó hasta Jerusalén, por lo que en el mandato del Califa Umar ibn Abd al-Aziz (Omar), el Imperio musulmán se hizo de la ciudad.

En este periodo se inició la construcción de la Cúpula de la Roca, recinto sagrado musulmán en Jerusalén. Es importante recalcar que los musulmanes, pese a ser bélicos en su campaña expansionista, no eran fundamentalistas, esto quiere decir que no usaban un discurso religioso “evangelizador” para la conquista de nuevos territorios, lo hacían por razones políticas y podían coexistir de manera pacífica con los practicantes de las “religiones de libro”, es decir, cristianos o judíos.

Lo anterior es importante dado que la coexistencia pacífica en la ciudad santa culminó gracias a la decadencia del Imperio musulmán y a las cruzadas¹¹⁹, episodio que ya abordamos con anterioridad y que se refiere a una serie de campañas militares orquestadas por el Vaticano para recuperar Jerusalén. Se debe precisar que contrario a los musulmanes, la Iglesia Católica hizo pleno uso del discurso religioso para justificar este abominable suceso que por siglos derramó sangre sobre la ciudad santa.

Tras una serie de disputas que se extendieron por poco más de cien años, los musulmanes recuperaron la ciudad gracias al Califa de la dinastía ayubi, Saladino, quien era gobernante de Egipto y Siria. Posteriormente, Jerusalén pasó a manos del Imperio mongol cuando éstos derrotaron a los musulmanes, y hasta que los mamelucos vencieron a los mongoles. Finalmente, la ciudad regresó a manos del dominio musulmán cuando el Imperio otomano se alzó sobre los mamelucos, este dominio se extendería hasta el final de la Primera Guerra Mundial cuando se desmanteló el Imperio turco-otomano y Jerusalén quedó bajo el mandato

¹¹⁸ Karen Armstrong, *Historia de Jerusalén: una ciudad y tres religiones*, Paidós, España, 1996, p. 25.

¹¹⁹ Véase nota 44.

británico¹²⁰.

La historia nos demuestra que Jerusalén, si bien fue convertida en un centro por el reino israelita, estuvo mayormente dominada por los musulmanes, por esta razón la identidad de los musulmanes está fuertemente arraigada a la ciudad. En este sentido, si nos remitimos a los preceptos modernos, previo y durante la época de la creación de los Estados-nación, en el territorio de Palestina con Jerusalén incluida, estaba una nación árabe-musulmana, no la nación judía, quedando de manifiesto que fueron primero en tiempo los palestinos. Aunado a lo anterior, éstos no pudieron obtener su independencia debido a un proceso de colonización judía, respaldado por los británicos, una acción aberrante y que contraviene en todo sentido a los preceptos de la modernidad.

Hasta el momento es posible ver que el conflicto y el pluralismo religioso son las características primordiales que definen a Jerusalén. Sin embargo, en esta investigación se sostiene que las diferentes cosmovisiones no constituyen el conflicto en la ciudad *per se*, sino que es el uso de la religión como discurso político lo que ha llevado a una problemática que parece imposible de resolver bajo los cánones de la modernidad. Esto queda demostrado con la disputa actual por la ciudad.

Las revueltas en torno a la tierra palestina incluyendo Jerusalén, se rastrean a la Primera Intifada¹²¹ que data de 1936, posterior a la Primera Guerra Mundial y a la Declaración Balfour. Anteriormente mencionamos las implicaciones de estos sucesos para el pueblo judío, pero no se ha abordado la visión palestina, la cual es importante para entender la disputa por Jerusalén. Cabe destacar que el conflicto árabe-israelí es muy extenso y complejo en sí mismo, por lo que en la presente investigación sólo nos remitiremos a una parte del mismo, es decir, la disputa por Jerusalén, y para ello necesitamos establecer brevemente los antecedentes.

Esta revuelta popular fue el resultado de la imposición de la “modernidad” a través del proceso de colonización en Medio Oriente. Al respecto Ariel Hernán

¹²⁰ Karen Armstrong, *op. cit.*, pp. 381-474.

¹²¹ Intifada es un concepto árabe que significa “levantamiento”.

Farías propone la perspectiva identitaria de esta revuelta, tal y como expone a continuación:

La lógica que impone el proyecto colonial nos obliga a plantear el problema de la expoliación y sometimiento de las poblaciones locales, pero a su vez, el referente a los cambios en las formas de sociabilidad y las consecuentes formas de subjetivación que comienzan a entrecruzarse. Las instituciones modernas (trabajo capitalista, escuela, ejército, burocracia estatal) tienden a homogeneizar formas de subjetivación. La producción del ciudadano moderno implicó la emergencia de múltiples dispositivos, capaces de elaborar procesos de homogeneización de valores y normas a gran escala. “Este proceso de subjetivación constitutivo del individuo ciudadano, tendió a obturar las identidades particulares características de sociedades tradicionales marcadas por procesos de subjetivación locales. ‘Estas instituciones tienen como objetivo arrancar a los individuos de las culturas particulares, de las culturas étnicas y de las culturas de clase, izándolos hacia una cultura percibida como universal, la de una religión universal, la de la Ciencia, de la Razón, de las Luces, al tiempo que los sitúa en una sociedad nacional específica’¹²².

La colonización en todas sus facetas y épocas ha sido un proceso sumamente violento de desposesión, tanto territorial como de identidad. En este sentido, la primera intifada adoptó, de la propia modernidad impuesta, un carácter nacionalista en el cual la religión tuvo un papel importante para cohesionar a la población; sin embargo, dicha revuelta no tuvo un discurso religioso como el sionismo, sino que pugnaba por frenar la inmigración judía masiva a lo que ellos consideraban su territorio.

De esta manera, podemos sostener que el nacionalismo palestino es incluso más moderno y secular que el sionismo, ya que éste no surge de un discurso religioso, sino de la idea moderna de la unidad nacional, del derecho de los pueblos a la autodeterminación y de la idea de soberanía territorial. Al respecto, Andrés Criscaut sostiene que, “el Mandato británico sobre Palestina significó un arma de doble filo, ya que a la par del control y la explotación, también representó una unificación política y administrativa sin precedentes. El sistema secular y centralizado del Mandato desarticuló ciertas lealtades religiosas y sectarias tradicionales, modelando y asentando las bases para el posterior desarrollo de un

¹²² Ariel Hernán Farías, “La gran revuelta árabe (1936-1939): estructuras, identidades y lógicas de conflicto al interior del territorio palestino.”, en *Nómadas*, núm. 25, España, 2010, p. 295.

pensamiento nacional moderno¹²³.

Con este antecedente, nos podemos remitir a una de las causas directas del conflicto por Jerusalén, y éste es el Plan de Partición de Naciones Unidas del que ya se habló anteriormente. Esta resolución dejó a los palestinos sin más de la mitad de su territorio, y además suponía que Jerusalén sería administrada por el Consejo de Administración Fiduciaria de Naciones Unidas bajo la figura de *corpus separatum*. En la presente investigación se sostiene que la resolución 181° fue un suceso de arbitrariedad internacional con tintes anti palestinos; sin embargo, dentro de ello la cuestión de Jerusalén se trató de manera equilibrada, teniendo en cuenta la discordia que tenía la ciudad santa. Este Plan de Partición contemplaba lo siguiente respecto a Jerusalén:

El Consejo de Administración Fiduciaria estaría encargado de preparar y aprobar en el plazo de cinco meses un Estatuto de la ciudad, y designaría al Gobernador de Jerusalén, el cual sería responsable ante aquél, sin que ese nombramiento pudiera recaer en un ciudadano de alguno de los dos estados previstos en Palestina (el judío y el árabe) (Parte III, punto C.2). El Gobernador que iba a representar a la ONU en Jerusalén habría de ejercer en su nombre todos los poderes de orden administrativo, incluida la dirección de los asuntos políticos, e iba a ser asistido en sus funciones por personal auxiliar que tendría la consideración de funcionariado internacional, con arreglo al artículo 100 de la Carta de las Naciones Unidas. Por lo que se refiere al poder legislativo y fiscal, y siempre según la resolución 181(II) de la Asamblea General, éste iba a corresponder a un “consejo legislativo elegido por sufragio universal en votación secreta sobre la base de la representación proporcional, por los adultos residentes en la ciudad, sin distinción de nacionalidad” (Parte III, punto C.5), si bien ninguna norma emitida por tal Consejo podría entrar en contradicción con las disposiciones del Estatuto previsto para la ciudad. Y precisamente se le concedería al Gobernador el derecho de vetar las leyes incompatibles con el Estatuto, así como la potestad de promulgar una reglamentación provisional en el caso de que el Consejo dejara de aprobar algún proyecto de ley considerado esencial para el funcionamiento normal de la administración. Por otra parte, las facultades de gobierno y gestión local se confiarían en gran medida a las subdivisiones autónomas de la ciudad (Parte III, punto C.3). Asimismo, la villa de Jerusalén iba a ser desmilitarizada y mantendría su neutralidad sin que se permitieran en su interior ejercicios ni actividades de carácter paramilitar (Parte III, punto C.4.a). El orden público y la protección de los lugares sagrados se encomendaba a un cuerpo especial de policía, organizado por el Gobernador, y cuyos integrantes habrían de ser reclutados fuera de Palestina (Parte III, punto C.4.c). Además, se señalaba que el Estatuto establecería una organización

¹²³ Andrés Criscaut, “El nacionalismo palestino frente al Estado de Israel: el sufrimiento como identidad”, *Le Monde Diplomatique*, noviembre 2008, pp.12-13.

judicial independiente, con Tribunal de Apelación incluido (Parte III, punto C.6). En el ámbito económico la ciudad de Jerusalén iba a quedar incluida en la Unión Económica de Palestina junto con los dos estados, el árabe y el judío (Parte III, punto C.7). De igual manera, los residentes o ciudadanos de ambos países gozarían de libertad de entrada y derecho de residencia en la ciudad, a reserva de las consideraciones de seguridad y bienestar económico que indicara el Gobernador (Parte III, punto C.8). Entre otras cuestiones reguladas, los idiomas oficiales de la ciudad serían el árabe y el hebreo (Parte III, punto C.10); ambos estados podrían enviar representantes propios a Jerusalén, acreditados ante el Gobernador de la ciudad (Parte III, punto C.9); y todos los residentes de Jerusalén pasarían de forma automática a ser ciudadanos de la ciudad, a no ser que optaran por la nacionalidad de alguno de los dos estados (Parte III, punto C.11). Los habitantes de la ciudad tendrían garantizados los Derechos Humanos, incluidas las libertades de conciencia, religión y culto (Parte III, punto C.12.a), y la ciudad se comprometía a proporcionar un sistema público de enseñanza adecuado a las comunidades árabe y judía en sus respectivos idiomas (Parte III, punto C.12.f), garantizándose asimismo la libertad de enseñanza privada a ambas colectividades. Y también se tenía que proteger las libertades de acceso y de culto en los Santos Lugares, respetando las exigencias del orden público (Parte III, punto C.13.b). Por su parte, el Gobernador se reservaría el poder de tomar decisiones en caso de controversias entre diferentes comunidades religiosas en cualquier parte de Palestina (Parte III, punto C.14.c)¹²⁴.

No obstante, estas disposiciones jamás se vieron implementadas en la Ciudad Santa debido a la Primera Guerra árabe-israelí de 1948, la cual ocurrió en mayo del mismo año. En este conflicto, incentivado por la resolución de Naciones Unidas, participaron los países vecinos Egipto, Jordania, Siria e Irak contra el recién formado Estado de Israel. No es objetivo del presente trabajo ahondar detalladamente en este acontecimiento, debido a que escapa a los propósitos de nuestro objeto de investigación, al respecto sólo se rescatará que la victoria de Israel fue contundente, y para ellos dicha guerra fue la oportunidad perfecta de acrecentar su expansionismo.

Tras esta guerra Israel se expandió un 78% más de lo que estaba considerado en el Plan de Partición de Naciones Unidas incluyendo la parte oeste de Jerusalén, por lo que este Plan dejó de ser vigente, además de que Jordania se

¹²⁴ Alfonso Iglesias Velasco, "El estatuto jurídico internacional del Jerusalén", *Revista CIDOB d'afers internacionals*, núm. 48, Barcelona, 2000, p. 77.

anexó el territorio hoy conocido como Cisjordania, y la parte oriental de Jerusalén¹²⁵. Aunado a esto, para los palestinos fue una dura derrota, incluso conocida como *nakba*, o tragedia, ya que además de la pérdida territorial, inició el desplazamiento de miles de palestinos los cuales comenzaron a vivir en calidad de refugiados¹²⁶.

Tras este primer conflicto Israel decidió unilateralmente declarar a Jerusalén Este como su capital, además de que las leyes israelíes comenzaron a ser aplicadas en este territorio, entre éstas la Ley del retorno¹²⁷, la cual coadyuvaba a la colonización de Jerusalén. De esta manera, “entre 1949 y 1950, tanto la Asamblea Legislativa israelí (Knesset) como el Rey de Jordania proclamaron la anexión de cada parte de Jerusalén que controlaban dentro de sus respectivos estados. Sin embargo, en el caso concreto de Jordania tan sólo Pakistán lo reconoció, mientras que los miembros de la Liga Árabe se opusieron a esa anexión. Puede afirmarse que, en general, la comunidad internacional no reconoció dichas medidas de los gobiernos jordano o israelí sobre las respectivas zonas de la ciudad bajo su control¹²⁸”.

Posteriormente, una Segunda Guerra árabe-israelí ocurrió en 1956, esta ocasión no serían los palestinos quienes la protagonizarían, sino los egipcios. Dicho enfrentamiento tuvo lugar debido a la nacionalización del Canal de Suez orquestada por el presidente de Egipto Gamal Abdel Nasser. Esta decisión perjudicaba directamente los intereses económicos de Israel al bloquear su principal puerto comercial, pero también atentaba contra los intereses británicos por el suministro del petróleo proveniente del Golfo Pérsico, sumado a esto los franceses se añadieron a la disputa ya que el suministro de armamento egipcio hacia los

¹²⁵ Luis E. Bosemberg, “El conflicto palestino-israelí: una propuesta para la negociación”, en *Colombia Internacional*, núm. 69, Bogotá, 2009, p. 145.

¹²⁶ BBC Mundo, *10 preguntas para entender por qué pelean israelíes y palestinos*, [en línea], 2014, dirección URL: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140801_israel_palestinos_conflicto_preguntas_basicas_jp, [consulta: 24 enero 2020].

¹²⁷ “En su sección I la Ley del Retorno establece que: “Todo judío tiene derecho de ingresar al país como olé o inmigrante”. El término olé que proviene del hebreo *laalot* cuyo significado es el de ascender”, Tribuna israelita, *La ley del retorno*, [en línea], 2016, dirección URL: <https://www.tribuna.org.mx/israel/863-la-ley-del-retorno.html>, [consulta: 29 enero 2020].

¹²⁸ Alfonso Iglesias Velasco, *op. cit.*, p. 79.

argelinos los perjudicaba¹²⁹.

Por lo anterior, los israelíes apoyados de británicos y franceses formaron una alianza con el objetivo de derrocar a Nasser, las tensiones escalaron a tal grado que los dos grandes bloques de la Guerra Fría tuvieron que intervenir para dar un cese a las hostilidades. Finalmente, debido a las presiones internacionales este conflicto se dio por finalizado, aunque quedó reafirmado el poder militar de Israel, ya que en consecuencia de esta guerra se hicieron con el control de la península del Sinaí, aunque “debieron replegarse por las presiones de Estados Unidos y la Unión Soviética. Sin embargo, Israel quedó alineado con el bloque occidental viendo incrementado su suministro de armas francesas, estadounidenses y británicas¹³⁰.

Después de dos derrotas ante Israel, las tensiones en Medio Oriente no disminuyeron su nivel. Aunado a esto, quedaba cada vez más de manifiesto la vulnerabilidad de Palestina ante su rival; sin embargo, el nacionalismo palestino no daría marcha atrás y así lo demostraron con la creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en 1964, así como tampoco lo haría el imperialismo israelí, lo cual se reafirmó con la Guerra de los Seis Días. Este suceso, se vincula directamente con el tema central de este apartado, dado que sellaría el destino de Jerusalén, y también pondría en evidencia la alineación de las potencias y organismos internacionales en favor de Israel.

Esta guerra protagonizada por Israel contra Egipto, Siria y Jordania, aconteció en 1967, casi dos décadas después del Plan de Partición de Naciones Unidas, el cual en este punto de la historia ya estaba más que superado. El conflicto devino de las tensiones no resueltas tras la segunda confrontación entre árabes e israelíes. Como su nombre lo indica, esta guerra duró tan solo seis días culminando con la contundente derrota de Israel, lo cual puso de manifiesto la superioridad militar del Estado sionista, además de que modificaría la geopolítica de la región.

Es menester recordar que, tras la primera guerra árabe-israelí y la anexión sin fundamento de Jerusalén Este, más allá del “rechazo internacional” no se impuso ninguna sanción a Israel por este hecho. Esta inacción de la comunidad

¹²⁹ Jorge Congreve Trabucco, “El conflicto árabe-israelí”, en *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*, núm. 5, Chile, 2003, p. 127.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 128.

internacional fue lo que probablemente motivo a los israelíes a anexar, ilegalmente, la totalidad de Jerusalén tras la Guerra de los Seis Días. Tal como menciona Pere Vilanova Trías:

Como consecuencia de la guerra de los Seis Días, Israel ocupa toda Cisjordania (incluyendo Jerusalén-Este) y su Parlamento vota una ley por la que se anexiona la parte oriental de la ciudad, la unifica y confirma su condición de capital del Estado. La anexión sustrae -desde el punto de vista jurídico israelí- Jerusalén a la condición de territorio ocupado del resto de Cisjordania y le es de aplicación el ordenamiento jurídico estatal en su totalidad. El rechazo internacional se mantiene y se manifiesta reiteradamente (resolución 2.253 de la Asamblea General de Naciones Unidas sobre Jerusalén y sobre todo la famosa resolución 242 del Consejo de Seguridad de noviembre de 1967). En junio de 1980 el Parlamento israelí aprueba una nueva Ley Fundamental sobre Jerusalén, capital “eterna e indivisible” de Israel. La actitud de rechazo de la comunidad internacional se sigue manifestando, además, con el mantenimiento de la casi totalidad de embajadas en Tel Aviv y no en Jerusalén, así como el mantenimiento de consulados específicos en la parte este de la ciudad¹³¹.

Respecto a lo anterior debe destacarse que las acciones de Naciones Unidas, desde la anexión ilegal de Jerusalén Este por parte de Israel, hasta la anexión total de la ciudad en el 67, sólo se limitaron a declarar la nulidad de las acciones tomadas respecto a la ciudad y *pedirles* derogar las medidas que suponían un cambio en la condición de la ciudad establecida en el Plan de Partición. En suma, Naciones Unidas más allá del papel aceptó plenamente las acciones ilegales cometidas por el Estado de Israel respecto a Jerusalén¹³².

En esta investigación se da por hecho que, las resoluciones de Naciones Unidas tienen en su mayoría un carácter no coercitivo; sin embargo, en el caso de Jerusalén, la administración y soberanía de la ciudad recaían sobre dicho organismo, tal y como estaba estipulado en el Plan de Partición. En este sentido, si dicho Plan no iba a ser acatado por los israelíes en su totalidad, entonces tampoco debía acatarse la existencia de su Estado en Palestina, es decir, ésta resolución debía invalidarse en todos sus aspectos, y en su caso someterse a una nueva negociación y posterior resolución.

No obstante, la pasividad de Naciones Unidas, y de la comunidad

¹³¹ Pere Vilanova, *Jerusalén; el proceso de paz en Oriente Medio*, Icaria, Barcelona, 1999, p. 17.

¹³² Naciones Unidas, *Resoluciones 2252 (ES-V) y 2254 (ES-V)*, [en línea], 1967, dirección URL: <https://undocs.org/es/A/RES/2253%28ES-V%29>, [consulta: 28 enero 2020].

internacional en general respecto a las violaciones al Derecho Internacional cometidas por los israelíes, no han hecho más que avivar el conflicto por Jerusalén y vislumbrar cada vez más lejana una posible solución. En suma, desde ese momento, la cuestión de Jerusalén pasó a ser pieza clave en las negociaciones para lograr la paz entre israelíes y palestinos.

Previo a abordar las negociaciones, cabe destacar que tras la anexión ilegal de Jerusalén, los israelíes comenzaron a desarrollar políticas demográficas sumamente agresivas para asegurar su predominio en la ciudad, esto incluyó el desplazamiento de miles de palestinos residentes, así como la modificación de la infraestructura, incluyendo la expropiación o destrucción de propiedades palestinas, así como una política de colonización masiva, dejando a los palestinos con sólo un 13% de la ciudad para habitar, y esto con grandes restricciones bajo las cuales se podían destruir sus hogares “por razones urbanísticas”¹³³.

De esta manera, en 1987 se dio un nuevo levantamiento por parte de los palestinos, conocido como segunda intifada. Este levantamiento fue una obvia reacción nacionalista ante la ocupación territorial sionista que parecía no tener fin. Debe resaltarse que, en este punto de la historia los palestinos tenían muy poco o nada que perder, por lo que diferentes células consideradas como radicales comenzaron a tener auge, entre éstas la más destacada es Hamas¹³⁴, quien actualmente opera principalmente en la Franja de Gaza.

En este sentido, podemos abordar como último punto las negociaciones

¹³³ Pere Vilanova, *op. cit.* p. 19.

¹³⁴ “Acrónimo de *Harakat al-Muqawama al-Islamiya* (Movimiento de Resistencia Islámica). Este grupo islamista fue creado en el año 1987 como una rama de los Hermanos Musulmanes, organización islámica fundada en Egipto. Hamas ha definido como meta la eliminación del Estado de Israel y sustituirlo por un Estado islámico (donde no habría separación entre el Estado y la religión islámica; adopción de la *sharia*) que incluiría también la franja de Gaza y Cisjordania. Este propósito se muestra con claridad en el artículo 11 de la Carta Fundacional de Hamas al decir que Palestina es un territorio indivisible y que no puede ser cedido a nadie bajo ningún concepto. Para cumplir los objetivos diseñó una estrategia que se asienta sobre tres pilares: primero, desarrollar actividades sociales en aras de obtener respaldo y apoyo popular; segundo, establecer una actividad política para rivalizar y presentarse como alternativa a las seculares Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y Autoridad Palestina (AP); tercero, ejecutar acciones de guerrilla y ataques terroristas contra blancos israelíes, militares y civiles”, Diogo Mendonça Noivo, “Hamas: encuadramiento en el conflicto interno palestino”, en *Boletín de información*, núm. 304, España, 2008, pp. 113-114.

que se han dado en torno a la cuestión de Jerusalén, desde 1967 hasta la actualidad, esto con el objetivo de reafirmar que éste conflicto no se inscribe dentro de lo doméstico, sino que forma parte de las relaciones internacionales contemporáneas. Cabe aclarar que, no es propósito de este trabajo ahondar con detalle en estos procesos, sino mencionarlos a grandes rasgos, para posteriormente analizar el discurso religioso/político que versa sobre Jerusalén y por el cual dichas negociaciones han fracasado.

La primera de estas negociaciones fue conocida como la Conferencia de Madrid la cual se dio en 1991 y, cuyo objetivo era terminar con el levantamiento palestino de 1987. Esta conferencia es considerada el primer intento pacífico para lograr dirimir las diferencias entre palestinos e israelíes, y su mayor logro fue la negociación bilateral entre las partes del conflicto, que hasta ese momento no se habían sentado a negociar; sin embargo, no existió ni por asomo un cese del conflicto, incluso se relegó la cuestión de Jerusalén ya que los israelíes no buscaban negociar la condición de la ciudad.

El segundo intento fueron los Acuerdos de Oslo de 1993 o también llamados Acuerdos de Washington, negociación en la cual sí existieron algunos avances como el reconocimiento de la OLP hacia la “existencia de Israel”, y de éstos últimos hacia la OLP como legítima representante de los palestinos, de estos acuerdos deviene la creación de la Autoridad Nacional Palestina (ANP), ente designado como un autogobierno para dicho pueblo. En cuanto a Jerusalén, “la negociación aparece desde 3 perspectivas: 1) la jurisdicción territorial de la ANP; 2) las elecciones palestinas y; 3) la solución permanente respecto a la ciudad¹³⁵”.

Sin embargo, los Acuerdos de Oslo tampoco consiguieron llegar a un acuerdo sobre Jerusalén, o en este caso, sobre la totalidad del conflicto árabe-israelí. La siguiente negociación que contempló la Ciudad Santa, fue la llamada Camp David II del año 2000 que tampoco logró algún avance. En este punto del conflicto, los palestinos buscaban la soberanía sobre sus santos lugares (parte oriental de Jerusalén), así como el establecimiento de su capital en ciertas zonas

¹³⁵ Pere Vilanova, *op. cit.*, p. 125.

periféricas de la ciudad.

De esta fecha en adelante, tanto las partes del conflicto como la comunidad internacional, no avanzaron en las negociaciones para resolver la cuestión de Jerusalén ya que, aunque han existido foros y se han hablado de alternativas, no han existido avances tangibles dado que el gobierno israelí no abandona su narrativa con la que proclama la ciudad como suya, y en este sentido se muestran intransigentes cuando se aborda la cuestión. Fue hasta 2017 que las tensiones por la ciudad escalaron nuevamente cuando el presidente estadounidense Donald Trump, tomó la decisión de reconocer a Jerusalén como la capital de Israel y trasladar la Embajada de su país a dicha ciudad.

Este acontecimiento supuso un grave retroceso a todos los esfuerzos no sólo por resolver la cuestión de la ciudad, sino también para lograr la paz entre israelíes y palestinos. Más grave aún, es el llamado “Acuerdo del siglo”, una “propuesta de paz” hecha por el mandatario estadounidense en la que se contempla a Jerusalén como capital indivisible de Israel, pero se concede a Palestina, “algunas partes de Jerusalén oriental como su capital¹³⁶”. Este acuerdo favorece completamente los intereses imperialistas israelíes, y al respecto los palestinos se han levantado en protesta.

En conclusión, la historia de la disputa por Jerusalén está lejos de culminar, más de medio siglo después la Ciudad Santa continúa siendo la manzana de la discordia entre israelíes, y palestinos. Por ello, en nuestro siguiente apartado nos enfocaremos en ver la narrativa político-religiosa que rodea a la ciudad y que tanto ha obstaculizado un acuerdo entre las partes; sin embargo, como lo hemos hecho hasta ahora, veremos las acciones unilaterales de Israel desde una perspectiva crítica a dicho Estado, y al sistema internacional.

¹³⁶ Sputnik, *Jerusalén será “la única capital”: Trump revela el acuerdo del siglo*, [en línea], 2020, dirección URL: <https://mundo.sputniknews.com/politica/202001281090281826-jerusalen-sera-la-unica-capital-trump-revela-el-acuerdo-del-siglo/>, [consulta: 28 enero 2020].

3.3. *La religión como discurso político en la creación del Estado de Israel y la cuestión de Jerusalén*

En los apartados anteriores hemos hecho énfasis en que la religión es un componente que sigue influyendo en las relaciones internacionales, pese a que éstas están diseñadas para encontrarse en la esfera de lo secular. Particularmente se ha sostenido que esto puede verse con mayor detalle en la creación del Estado de Israel y la disputa por Jerusalén entre los sionistas israelíes, y los palestinos árabe-musulmanes.

Hasta el momento se ha hablado de cómo la mera creación de Israel contraviene los principios de la Modernidad ya que éstos usan la religión como un discurso político cuando eso ya no está permitido acorde a las reglas del sistema internacional. Sin embargo, se ha abordado dicho punto de manera muy abstracta por lo que, en este apartado nos remitiremos a los ejemplos de discursos emitidos por sionistas, o partidarios de Israel, en los cuales se puede percibir el uso político de la religión.

El objetivo principal es realizar un análisis del discurso tal y cómo se propuso en el primer apartado de esta investigación, desde la perspectiva de los Estudios Críticos del Discurso, es decir, desde la dicotomía discurso/poder. Cabe precisar que haremos uso de la propuesta de Teun A. Van Dijk en su obra *Discurso y Poder*, para realizar el análisis mencionado; sin embargo, el esfuerzo intelectual será el de adaptar los postulados del autor, los cuales están pensados para aplicarse en un nivel estatal, a un nivel internacional, en donde buscamos resaltar cómo los discursos son capaces de moldear la realidad internacional.

Por lo que, en este apartado se hará referencia a 3 grandes discursos sionistas que se ubican en diferente tiempo y contexto, esto para resaltar que el uso de la religión como discurso político por este grupo ha sido una constante. Estos discursos son: la Patria ancestral o *Eretz Israel*, el Holocausto y Jerusalén. De igual manera, retomaremos la crítica que se ha venido haciendo al sistema internacional contemporáneo y la excepcionalidad de Israel ante el mismo. Todo esto para deconstruir la idea de que Israel es diferente a todo lo que existe en Medio Oriente, y que es el modelo a seguir para la región ya que representa la llegada de lo

moderno a dicho territorio.

De este modo, se propone estudiar el conflicto de la creación de Israel y la disputa por Jerusalén desde la perspectiva discursiva, y dejar de lado por un momento las alianzas e intereses económicos de externos ya que siempre se estudia a Israel desde este ángulo, es decir, desde lo secular. No obstante, si nos centramos en la parte discursiva de dicho Estado, podríamos decir que tiene rasgos fundamentalistas, y entraría incluso dentro de la categoría de terrorista.

Aunado a lo anterior, se sostiene que si estudiamos la parte discursiva de la creación de Israel y la disputa por Jerusalén se podrá ver que fue Israel, y no Palestina quien, respaldado por países de Occidente, usó la base religiosa para imponerse en territorio palestino. Lo anterior importa en tanto podría refutar la tesis de que el fundamentalismo religioso es característica exclusiva de los países musulmanes, además de que es una muestra de las profundas contradicciones a las que se ha sometido el sistema internacional a causa de apoyar a Israel.

En este sentido, como primer punto, haremos referencia a los elementos del Análisis Crítico del Discurso, todos estos son retomados de la obra de Teun A. Van Dijk, *Discurso y Poder*. El objetivo principal de este tipo de análisis es ver la relación entre discurso y poder, este último entendido como dominación de un grupo sobre otro. Para ello se plantea un análisis desde la articulación de dos niveles, lo micro y macro¹³⁷; no obstante, debido a que el análisis está pensado principalmente para considerar lo macro en un nivel estatal, en el presente trabajo lo adaptaremos para concebir este nivel como el del sistema internacional.

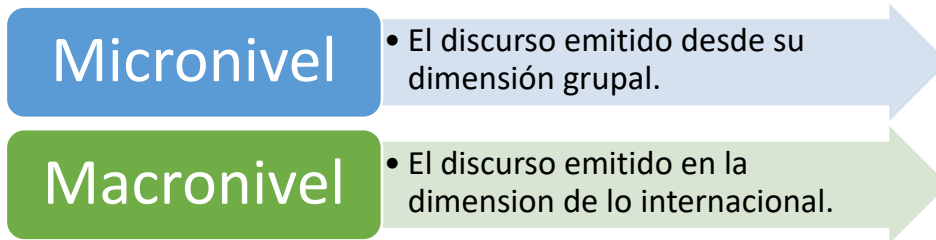
Por otra parte, consideraremos cuatro elementos fundamentales para este análisis: el acceso al discurso, control del contexto, control del discurso y control de la mente. Así como también retomaremos los géneros del discurso y poder los cuales son: discursos de función directiva y pragmática, discursos persuasivos, discursos de acciones futuras, novelas/filmes. Todos estos elementos a su vez estarán relacionados con conceptos como la ideología, legitimidad, reproducción del discurso y hegemonía.

En los siguientes esquemas explicaremos de manera simple cada uno de

¹³⁷ Véase nota 13.

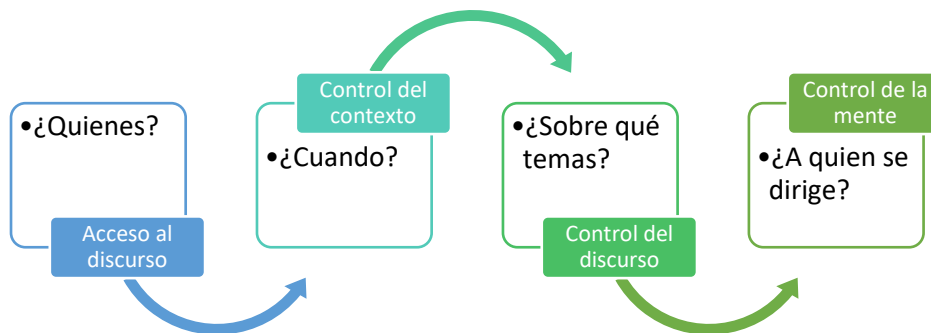
estos elementos, con el fin de que el posterior análisis sea más sencillo de comprender:

Esquema 5. Niveles del discurso



Fuente: Elaboración propia a partir de Van Dijk, Teun A., *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona, 2009, 416 pp.

Esquema 6. Elementos del Análisis Crítico del Discurso



Fuente: Elaboración propia a partir de Van Dijk, Teun A., *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona, 2009, 416 pp.

Esquema 7. Géneros del Discurso

Funcion directiva/pragmatica	Persuasivo	Accion futura	Narrativas
•Control directo de la accion.	•Influir en los receptores.	•Moldear los cursos de accion.	•Simbolismo

Fuente: Elaboración propia a partir de Van Dijk, Teun A., *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona, 2009, 416 pp.

Una vez expresado lo anterior, analizaremos, en primera instancia, el discurso sionista de *Eretz Israel*¹³⁸, del cual ya hablamos con anterioridad, pero sin analizarlo a detalle. En este apartado se sostiene la idea de que la narrativa de la “Patria ancestral”, y en general los discursos sionistas se diseñaron para ser discursos de dominación más que de emancipación. Como ejemplo de esto, daremos inicio retomando a Theodore Herzl y sus declaraciones respecto a la creación del Estado judío.

Ya se abordó con anterioridad que Herzl no era precisamente un judío profesante, era más bien un intelectual que había nacido en el seno de una familia judía. Resaltar lo anterior es importante dado que existe un paralelismo entre los discursos de Herzl y la línea que han seguido los Primeros Ministros israelíes al elaborar narrativas que en apariencia son seculares pero que sutilmente apelan a lo religioso como elemento indisoluble de la política israelí. Cabe recalcar que lo que aquí se sostiene principalmente es que el sionismo es algo completamente desapegado del judaísmo, y sólo apela a los mitos de este último para la consecución de sus objetivos políticos.

En el caso de Herzl, y sus ideas sobre la localización geográfica del Estado judío, según sus declaraciones en su obra *El Estado judío*, que debemos aclarar fue escrita en 1896, tenía dos opciones para establecer dicho estado: Palestina y Argentina. Incluso Roger Garaudy señala que “lo que le interesa no es

¹³⁸ Véase nota 75.

particularmente 'Tierra Santa': acepta de buen grado para el cumplimiento de sus objetivos nacionalistas Uganda o la Tripolitania, Chipre o Argentina, Mozambique o el Congo¹³⁹.

El primer discurso de Herzl respecto al lugar de establecimiento del Estado sionista fue el siguiente:

Cuál elegir: ¿Palestina o Argentina? La Society tomará lo que se le dé y hacia lo que se incline la opinión general del pueblo judío. La Society reglamentará ambas cosas. La Argentina es, por naturaleza, uno de los países más ricos de la tierra, de superficie inmensa, población escasa y clima moderado. La República Argentina tendría el mayor interés en cedernos una parte de su territorio. La actual infiltración de los judíos los ha disgustado, naturalmente; habría que explicar a la Argentina la diferencia radical de la nueva emigración judía. Palestina es nuestra inolvidable patria histórica. Su solo nombre sería, para nuestro pueblo, un llamado poderosamente conmovedor. Si S.M. el Sultán nos diera Palestina, podríamos comprometernos a regularizar las finanzas de Turquía. Para Europa formaríamos allí un baluarte contra el Asia; estaríamos al servicio de los puestos de avanzada de la cultura contra la barbarie. En tanto que Estado neutral, mantendríamos relación con toda Europa, que tendría que garantizar nuestra existencia. Respecto a los Santos Lugares de la cristiandad, se podría encontrar una forma de autonomía, aislarlos del territorio, de acuerdo al derecho internacional. Formaríamos la guardia de honor alrededor de los Santos Lugares, asegurando con nuestra existencia el cumplimiento de este deber. Esta guardia de honor sería el gran símbolo para la solución del problema judío, después de dieciocho siglos, llenos de sufrimiento para nosotros¹⁴⁰.

Como podemos ver, esta narrativa considera que el Estado judío puede ser establecido en un sitio alternativo a "Tierra Santa", ya que lo religioso no era tan importante como lo político para Herzl; sin embargo, sabemos que finalmente fue en Palestina donde se estableció el hogar sionista, y esto obedece a un cambio en el discurso de Herzl, ocasionado principalmente por la oposición que encontró en su gremio al proponer otras alternativas a Palestina.

Tal y como enuncia Roger Garaudy "ante la oposición de sus amigos de fe judía toma consciencia de la importancia de la 'poderosa leyenda' (*mighty legend* como dice en la anotación del 9 de junio de 1895 en su diario), que 'constituye una llamada a la unión de un irresistible poder'. Es un eslogan movilizador que este político eminentemente realista no pudo ignorar. Así, proclamó, convirtiendo la

¹³⁹ Roger Garaudy, *op. cit.*, p.7.

¹⁴⁰ Theodor Herzl, *op. cit.*, p. 29.

‘poderosa leyenda’ del ‘regreso’ en realidad histórica: ‘Palestina es nuestra inolvidable patria histórica... su simple nombre será una poderosa llamada a la unión de nuestro pueblo’. ‘La cuestión judía no es para mí una cuestión social, ni una cuestión religiosa..., es una cuestión nacional¹⁴¹’.

En este sentido, tan sólo un año después de la publicación de su obra, se dio el Primer Congreso sionista en Basilea, y en éste hubo un cambio pronunciado en el discurso de Herzl, en la apertura de dicho congreso, el líder sionista dijo lo siguiente:

De llegar la inmigración a tales proporciones, el gobierno turco no tardaría en volver a limitarla o prohibirla; y esta actitud no sería de nuestro agrado, puesto que quien crea que los judíos podrían entrar de contrabando en el país de sus ancestros, se engaña a sí mismo y a otros. En ninguna parte se anuncia tan rápidamente la entrada de judíos como en la patria histórica del pueblo, precisamente por ser la patria histórica¹⁴².

Como parte de este congreso se estableció el Programa de Basilea, el cual fue el discurso adoptado ya no sólo por Herzl, sino por los sionistas, en este programa “el sionismo pretende establecer en Palestina un hogar para el pueblo judío que esté basado en la ley pública¹⁴³”. En este punto podemos notar que Palestina era la única opción para el establecimiento del Estado sionista, y esto tuvo que ver con que Herzl, político brillante, sabía que no obtendría el respaldo necesario para la consecución de su meta si no apelaba a la nostalgia y apego religioso que la mayoría de los judíos sentían por la “Tierra Santa”.

Puede decirse que fue Herzl quien inauguró esta práctica en los líderes sionistas: la mezcla entre lo secular y lo religioso. Dicho personaje fue cauteloso al no ahondar en la justificación histórico/religiosa, simplemente se limitó a llamar a Palestina la “Tierra de sus ancestros”; sin embargo, a lo largo de este trabajo ya hemos ahondado en dichos mitos, y podemos afirmar que el sionismo sostiene que

¹⁴¹ Roger Garaudy, *op. cit.*, p.7.

¹⁴² Comité Central Israelita del Uruguay, *Discurso de apertura del Primer Congreso sionista, Basilea, 1897*, [en línea], 2012, dirección URL: http://www.cciu.org.uy/news_detail.php?title=discurso-de-apertura-del-primer-congreso-sionista-basilea-1897&id=6917, [consulta: 2 de febrero de 2020].

¹⁴³ Israel Ministry of Foreign Affairs, *Herzl y el sionismo*, [en línea], 2014, dirección URL: <http://www.israel.org/MFA/MFAES/MFAArchive/Pages/Herzl%20y%20el%20Sionismo.aspx>, [consulta: 5 de febrero de 2020].

la tierra de Palestina es una herencia de Yahvé para ellos. Por tanto, apelar a la religión les permitió a los sionistas malinterpretar que, además de tener el derecho de establecer allí su Estado, también tenían derecho a mantener prácticas coloniales.

La adopción de un discurso político/religioso hizo para los sionistas que la consecución de sus metas fuera más sencilla, por una parte, negar que la comunidad judía, como grupo religioso, tenía lazos con dicha tierra era como negar su religión misma y los mitos que la constituían, y esto sería considerado antisemitismo puro. Por otra parte, dado las limitantes de la modernidad para lidiar con temas de religión de manera satisfactoria para todos, justificar la colonización de Palestina les iba a ser fácil.

De esta manera, iniciando con el análisis crítico de este discurso, podemos decir que lo enunciado por Herzl y posteriormente legitimado por el Primer Congreso sionista se ubica en un micronivel del discurso, ya que, aunque para los sionistas el Congreso era una institución, el discurso de *Eretz Israel* estaba reducido a una pequeña élite, ni siquiera el 50% de la comunidad judía mundial lo respaldaba o siquiera conocía, por lo que se gestaba en un nivel micro.

Sin embargo, este discurso alcanzó rápidamente una dimensión de macronivel con la Declaración Balfour de 1917¹⁴⁴. En este punto, el discurso sionista fue adoptado ya no sólo por el reducido grupo que seguía esta corriente política, sino por una de las potencias más importantes de Europa y que en ese momento tenía un papel fundamental en la reconfiguración del orden internacional tras la Primera Guerra Mundial.

Por otra parte, es importante recalcar que el acceso a este discurso, como ya se mencionó, era para una elite muy particular, judíos intelectuales, y burgueses en su mayoría, a los que les era posible trasladarse a Suiza y quedarse allí por días. Aunque también hubo presencia de judíos conservadores, debemos recordar que el discurso fue construido por Herzl, un judío de herencia ya que no era apegado a la religión. Aunado a esto, es importante destacar que Herzl no construyó este discurso desde cero ya que la idea del retorno data de mucho antes de este

¹⁴⁴ Véase nota 101.

personaje, pero sí fue quien lo formalizó en una institución.

Ligado con lo anterior, si bien Herzl no fue el primer intelectual en hablar del retorno a *Eretz Israel*, sí fue el que más eco tuvo, y esto tiene que ver con el control del contexto. Theodor Herzl no publicó su libro, ni organizó el Congreso sionista en un momento o lugar aleatorio, lo hizo en la Europa de finales del siglo XIX, cuando había un auge nacionalista y, cuando el antisemitismo estaba resonando gracias al Caso Dreyfus¹⁴⁵.

En cuanto al control del discurso, en este primer momento los temas giraban en torno al establecimiento del “hogar nacional judío”, que en realidad sería el hogar sionista. La resolución principal de este discurso es que el lugar sería indudablemente Palestina, y se haría mediante un proceso de colonización. Otro tema importante fue el establecimiento de la Organización sionista que sería la encargada de representar los intereses de dicho grupo político.

Respecto al control de la mente, es decir, las personas a quienes se dirigía este discurso eran principalmente los judíos emancipados. A Herzl no le era relevante si los más ortodoxos lo seguían o no, él sabía perfectamente que apelaba a aquellos que tenían los recursos y el poder para lograr su meta. Si se lograba controlar a estas personas, los judíos más pobres irían inmediatamente cuando se constituyera el Estado sionista. Más importante aún fue que también se recurrió a sostener que este discurso iba dirigido a la comunidad internacional, en el discurso de apertura del Primer Congreso sionista, Herzl dijo lo siguiente: “Nosotros los sionistas deseamos para la solución del problema judío no ya una asociación internacional, sino la discusión internacional¹⁴⁶”.

Finalmente, podemos establecer que este discurso se ubicó dentro del género de la acción futura. Éste apelaba al establecimiento en Palestina de un hogar para los judíos y para ello se ideó un programa en el cual se mencionaba cómo es que esto se llevaría a cabo, con la finalidad de que los asistentes vislumbraran, de alguna manera, los pasos a seguir para lograr dicha meta.

¹⁴⁵ Véase nota 81.

¹⁴⁶ Comité Central Israelita del Uruguay, *Discurso de apertura del Primer Congreso sionista, Basilea, 1897*, [en línea], 2012, dirección URL: http://www.cciu.org.uy/news_detail.php?title=discurso-de-apertura-del-primer-congreso-sionista-basilea-1897&id=6917, [consulta: 5 de febrero de 2020].

En suma, respecto a este primer discurso de *Eretz Israel*, puede decirse que de manera pragmática se adoptaron los mitos religiosos que dotaron a los israelitas de derechos sobre Canaán/Palestina, como si de alguna manera los sionistas, quienes clamaban ser seculares y no querer una teocracia (gobierno de Dios), fueran los herederos del “pueblo elegido”. Si los sionistas realmente fueran herederos de los israelitas sabrían que el primer requisito para la herencia de Canaán era la sumisión completa a Yahvé y sus mandamientos.

Por otra parte, el segundo discurso al que haremos referencia es al del *Holocausto*¹⁴⁷. Cabe aclarar que, en ningún momento se pretende minimizar la gravedad e impacto de este acontecimiento, en esta investigación se tiene plena conciencia de que este episodio fue una atrocidad para la humanidad; sin embargo, también se tiene conciencia de que el Holocausto no ha sido el único genocidio de la historia, ni el que cobró mayores víctimas, como en ocasiones se quiere hacer ver.

El objetivo de retomar este episodio como un discurso, es porque así fue usado por los sionistas para finalmente lograr imponerse en Palestina, contrario a las reglas de la modernidad, y a la dignidad del pueblo palestino. Además, es interesante ver cómo, no sólo los sionistas, sino la comunidad internacional también adoptó este suceso como un discurso incuestionable.

Schlomo Ben Ami¹⁴⁸ menciona, respecto al sionismo que: “las circunstancias internacionales coadyuvaron a sus planes, favorecidos incluso por la tragedia del Holocausto nazi, que alentó la inmigración masiva de judíos a la región y aseguró las simpatías internacionales a la causa israelí, al tiempo que la imagen palestina quedaba seriamente dañada por la alianza de Muhammad Amin al-Husayni, el gran muftí de Jerusalén, con Adolf Hitler y su apoyo a la ‘solución final’¹⁴⁹”.

En cuanto al discurso internacional, es interesante ver como un documento tan importante como la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue

¹⁴⁷ Véase nota 105.

¹⁴⁸ Político, diplomático e historiador israelí. También ha fungido como Ministro de Asuntos Exteriores de dicho país.

¹⁴⁹ Agustín Monzón, *Israel y el regreso a la tierra de nunca jamás*, [en línea], 2018, dirección URL: <https://www.elindependiente.com/tendencias/2018/05/13/israel-y-el-regreso-a-la-tierra-de-nunca-jamas/>, [consulta: 12 de febrero de 2020].

concebida a partir de este hecho¹⁵⁰; es decir, en la parte discursiva se percibe que el Holocausto fue el único genocidio importante en la historia de la humanidad, ya que, sólo por este hecho la comunidad internacional creyó pertinente hacer una Declaración Universal de Derechos Humanos.

Como podemos ver, el Holocausto como discurso tuvo alcances institucionales; sin embargo, no sólo los sionistas o la comunidad internacional hicieron uso de este acontecimiento, innumerables obras de la cultura popular se basaron en él para reproducir el discurso. Una de las más famosas y trascendentes, por ejemplo, fue *El Diario de Ana Frank*, publicado en 1947, tan solo dos años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, relató de manera dramática las condiciones de vida una adolescente judía de 12 años y su familia tras la ocupación nazi de Países Bajos.

Aunado a esto, existen un sinnúmero de libros, películas, documentales y museos dedicados al Holocausto, lo cual ocasiona que este sea el genocidio más importante y recordado del mundo. En suma, el discurso sionista e internacional, ha sido que el Holocausto fue la mayor atrocidad cometida contra un grupo en la historia de la humanidad. Lo anterior, tuvo una doble finalidad, para los sionistas fue probarle a la comunidad internacional que era imperante un Estado judío, para la comunidad internacional invisibilizar otras atrocidades cometidas, principalmente por Occidente, a lo largo de la historia.

Por otra parte, vinculando la religión al discurso político no sólo sionista, sino internacional, es importante destacar que el término “Holocausto” deviene de un aspecto religioso. Esta palabra con raíces griegas significa “sacrificio”, particularmente uno que involucra la incineración; sin embargo, algunos grupos judíos han convenido llamar a este suceso *Shoa*, cuyo significado se asemeja más bien a la palabra “catástrofe”¹⁵¹. No obstante “Holocausto” es el nombre que se ha dado a este suceso, y esto no es en vano, más bien se relaciona con que a nivel

¹⁵⁰ Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Día Internacional de conmemoración de las víctimas del Holocausto, 27 de enero de 2018*, [en línea], 2018, dirección URL:<https://acnudh.org/el-recuerdo-y-educacion-sobre-el-holocausto-nuestra-responsabilidad-compartida/>, [consulta: 12 de febrero de 2020].

¹⁵¹ Carlos Braverman, “Narraciones nacionales: Holocausto y la Cuestión judía en Israel”, *Nómadas*, vol. 37, núm. 1, España, 2013, p. 37.

discursivo tiene mayor peso hablar de un “sacrificio de judíos” que de una “catástrofe judía”.

Debe resaltarse que en la presente investigación no se busca catalogar el Holocausto como un invento sionista, o de la comunidad internacional como algunas posturas sugieren. Más bien nos apegamos a la posición de un grupo conocido como Neturei Karta¹⁵² que, si bien es ortodoxo, sostiene, respecto al Holocausto, que: “no hay justificación moral para lo que se hizo. Sin embargo, tampoco hay justificación moral para el uso de estos eventos para desposeer y ocupar otra gente que no tienen nada que ver con lo que se hizo en Europa’ y ‘la realidad del Holocausto no debe utilizarse como pretexto para despojar al pueblo palestino, ya sea como individuos o colectivamente, de sus bienes y tierras’¹⁵³”.

En este sentido, realizando un análisis crítico del discurso, podemos decir que, en el Holocausto como narrativa, se puede apreciar de manera perfecta la coordinación entre los niveles micro y macro del discurso. Por una parte, los sionistas adoptaron como mito nacional el Holocausto, lo usaron para sostener que, ante tal odio de la humanidad, los judíos merecían su propio Estado, uno que garantizara para siempre que los horrores de ese episodio jamás se iban a repetir. Los sionistas conmemoran ese día y lo guardan como luto nacional, apelan a la memoria histórica como si ésta fuera incuestionable, defienden que la tragedia pudo evitarse si el Estado sionista hubiera surgido antes, el Holocausto se convirtió en uno de sus discursos políticos por excelencia.

Respecto a la comunidad internacional se percibe el micro discurso sionista elevado al nivel macro. Naciones Unidas y las principales potencias sostienen que harán todo lo posible por evitar que un acto tan atroz vuelva a suceder ya que ésta ha sido la desgracia más grande de la historia, narrativa que les ha servido para ocultar sus propios horrores, tal como el genocidio que trajo consigo la colonización de América, los horrores que por siglos vivieron los habitantes de África al ser traficados como esclavos para Occidente, las bombas de Hiroshima y Nagasaki, por

¹⁵² Grupo ultraortodoxo judío que defiende los principios de judaísmo tradicional y se opone al sionismo. Para mayor detalle véase Felipe Orellana Gallardo, “Fundamentalismos judíos y Holocausto: opiniones divergentes y contraposiciones”, *Atenea*, núm. 508, Chile, 2013, pp. 31-45.

¹⁵³ *Ibidem*.

solo poner algunos ejemplos.

Al respecto, y antes de proseguir con el análisis del discurso, es importante realizar una crítica al sistema internacional que decidió adoptar la bandera sionista del Holocausto como la mayor tragedia de la historia. El sistema internacional moderno y secular proveyó de todo lo necesario para que la narrativa político/religiosa israelí se exportara, incluso reprodujo el termino religioso Holocausto para nombrar a dicho acontecimiento. Sin embargo, ese mismo sistema cierra los ojos ante los más de 70 años que los palestinos llevan sufriendo su propio Holocausto en el territorio que supuestamente era para garantizar que jamás se repitiera una tragedia de tal magnitud, la comunidad internacional no levanta la voz para decir que el Estado de Israel es el Auschwitz de los palestinos.

Siguiendo con el análisis del discurso, podemos establecer que el acceso al Holocausto como un discurso, es sólo de aquellos que se quieran alinear a la postura sionista/ internacional. Siempre que se quiera reproducir la idea hegemónica de éste como el peor suceso de la humanidad se puede producir cualquier discurso relacionado con el Holocausto, este es un tema de acceso universal, simplemente se requiere alinearse a la postura oficialista.

El control del contexto fue muy claro, los sionistas hicieron uso de esta situación para no dejar lugar a dudas de que debían tener su Estado. El discurso de Holocausto fue lo que los colocó ante la comunidad internacional como un pueblo prácticamente intocable e incuestionable. Sin embargo, nunca se aclara que en la Segunda Guerra Mundial fueron perseguidos por ser judíos y no sionistas, por lo que no hace sentido el establecimiento de una Entidad sionista como lo es el Estado de Israel.

En cuanto al control del discurso, ya se ha reiterado que el tema fue “el Holocausto como la mayor tragedia de la humanidad”, invisibilizando otras atrocidades cometidas a lo largo de la historia y también legitimando la necesidad sionista de tener un “hogar nacional judío”. El control de la mente se relaciona con dos fines; el primero es que dicho discurso iba dirigido a controlar la perspectiva que se tenía de los sionistas quienes se percibieron como víctimas y se encargaron de que el resto del mundo los viera así, como si de alguna manera ellos cumplieran los

sueños de todos los judíos que murieron en dicho suceso. Por otra parte, la comunidad internacional se encargó de posicionar en el ideario social este genocidio como el más grande, para de alguna manera borrar aquellos cometidos por dicho sistema occidental.

Finalmente, podemos ubicar el discurso del Holocausto dentro de tres géneros, el primero de estos es el de función directiva/pragmática, en éste se usó el discurso para la acción directa de establecer el Estado de Israel en Palestina, posterior a un suceso de tal magnitud el negar esta petición a los sionistas se hubiera considerado deleznable. Por otra parte, se ubica dentro del género persuasivo ya que, este discurso se enfocó en mejorar la perspectiva tanto de los sionistas como de la comunidad internacional, a los primeros en percibirlos como víctimas, a los segundos como guardianes de los derechos humanos. El tercer género donde se ubica es el narrativo, éste principalmente reproducido en todas las obras dedicadas a dicho suceso, que a su vez reproducen el discurso hegemónico sionista y de la comunidad internacional.

Como último punto, abordaremos el discurso de Jerusalén, para esto nos remitiremos a discursos que se dieron con casi 40 años de diferencia y, sin embargo, no han cambiado casi nada: la Ley básica sobre Jerusalén, el reconocimiento de Estados Unidos a Jerusalén como capital de Israel en 2017, la Ley básica de la Nación-Estado de Israel de 2018, y el “Acuerdo del siglo”¹⁵⁴ de 2020. Cabe destacar que en la presente investigación se sostiene que es en la cuestión de Jerusalén donde se puede apreciar más claramente la religión como discurso político en las relaciones internacionales, dado que este es un conflicto de carácter internacional que data de 1968, y actualmente, en 2020 no se ha logrado resolver debido a la incapacidad de los mecanismos modernos para solucionar problemas que involucren la religión.

Como punto de partida, creemos pertinente destacar las declaraciones de Moshé Dayan, que se dieron cuando se desempeñó como Ministro de Defensa israelí en el periodo de 1967-1973, él sostenía que: “Si poseemos la Biblia, si nos consideramos como el pueblo de la Biblia, deberíamos poseer también las tierras

¹⁵⁴ Véase nota 136.

bíblicas, las de los Jueces y los Patriarcas, Jerusalén, Hebrón, Jericó y más lugares¹⁵⁵". La intención de rescatar la cita anterior se debe a que muestra la ideología que los sionistas han buscado imprimir en sus discursos, sobre todo en lo referente a la cuestión de Jerusalén.

La idea de "somos el pueblo elegido" se ha distorsionado a tal grado que los sionistas creen que pueden invocar estas palabras como si de un hechizo inquebrantable se tratara para justificar las acciones que, alejados del derecho internacional, y sobre todo de la religión, cometen en territorio palestino. En este sentido se encuentra la cuestión de Jerusalén, discurso incuestionable de Israel que la proclama como la capital sionista, sin tener en cuenta que la alianza de Dios con los israelitas involucra más aspectos que la herencia territorial.

En el caso de la Ciudad Santa, como se mencionó en el apartado anterior, Jerusalén, en su totalidad, fue anexada ilegalmente por Israel tras la Guerra de los Seis Días; sin embargo, el discurso formal de la anexión se dio hasta 1980 cuando el Parlamento israelí aprobó la Ley básica sobre Jerusalén que la proclamó como "la capital eterna e indivisible del Estado", estas siete palabras han sido el discurso israelí desde la anexión hasta la actualidad, y aunque a simple vista no se perciban tientes religiosos, lo cierto es que este discurso tiene todo menos secularidad.

Ante la proclamación de esta ley, la comunidad internacional se posicionó en contra debido a que la Resolución 181 de Naciones Unidas contemplaba que Jerusalén debía ser administrada bajo un régimen internacional, por lo que Naciones Unidas se apresuró a declarar la resolución 478 en la que desconocía las acciones de Israel y pedía que desistieran de cualquier acción que alterara el estatus de la ciudad¹⁵⁶, incluso Estados Unidos, aliado de Israel se sumó a esta postura al no votar en contra, sino más bien abstenerse.

Al respecto, "el Primer Ministro Menajem Beguin, reclamó a Washington por no haber vetado una decisión a la que calificó como 'odiosa y vergonzosa'. El mandatario israelí cuestionó duramente al secretario de Estado estadounidense, Edmund S. Muskie, quien había criticado que Israel alterara de forma 'unilateral' el

¹⁵⁵ Moshé Dayan, Jerusalem Post, 10 de agosto de 1967, citado en Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁶ Véase nota 124.

estatus de Jerusalén. ‘Me gustaría preguntar, ¿dónde hay un país en el mundo que no escoge su capital de forma unilateral?’, dijo Beguín. ‘Yo podría decir Washington D.C., Washington, Distrito de Columbia. Prefiero decir Jerusalén D.C., Jerusalén, la capital de David (David's capital, en inglés)’, agregó en referencia al rey David, quien según los relatos bíblicos gobernó Jerusalén en un periodo que los historiadores ubican en torno al año 1.000 A.C.¹⁵⁷.

Lo anterior demuestra que Israel pretende justificar una anexión militar completamente contraria al derecho internacional mediante un mito bíblico. En relación con esto, judíos se han manifestado en contra de los discursos político/religiosos israelíes, por ejemplo, en 1975 el Rabino Elmer Berguer sostuvo que, “es de todo punto inadmisibles pretender que la implantación actual del Estado de Israel es la realización de una profecía bíblica y, por lo tanto, que todas las acciones llevadas a cabo por los israelíes para instaurar su estado y para mantenerlo han sido ratificadas por Dios¹⁵⁸”.

De igual manera Edward Said¹⁵⁹ en su escrito *Lost essay on Jerusalem*, realiza un análisis del discurso sionista en la Ciudad Santa, él enuncia que:

Lo primero que hay que tener en cuenta es no solo el poder de Israel de haber hecho lo que hizo frente a la resistencia inicial y la protesta internacional, después de todo, hubo una serie de resoluciones de las Naciones Unidas protestando por las medidas unilaterales israelíes tomadas en Jerusalén, pero también su capacidad de haber comunicado al mundo que lo que hizo de manera perentoria, anuló y solucionó todas las objeciones que podrían haber disuadido o detenido por completo a cualquier otra entidad. Esta es una señal de cuán seriamente Israel tomó su tarea en Jerusalén, que es convertirla de una ciudad multicultural y multirreligiosa en una ciudad principalmente judía con soberanía controlada exclusivamente por Israel; lo que hizo fue proyectar una idea de la ciudad que no solo contradecía la historia de la ciudad sino su realidad muy vivida, y la convirtió en lo que parecía ser una realidad central unificada, "eternamente" en la vida de los judíos de todo el mundo¹⁶⁰.

Para Edward Said, se construyó una proyección alrededor de Jerusalén

¹⁵⁷ BBC Mundo, *Israel: cómo Jerusalén pasó de ser la sede de 16 embajadas a no tener ninguna*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42275385>, [consulta: 14 de febrero de 2020].

¹⁵⁸ Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁹ Politólogo y escritor de nacionalidad estadounidense y origen palestino. Gran defensor de la causa palestina.

¹⁶⁰ Edward Said, “Lost essay on Jerusalem”, *Jerusalem Quarterly*, 2011, p. 60.

desde antes de 1948 que serviría como modelo para la profanación de la ciudad que se llevaría a cabo más adelante tras la anexión ilegal. En este sentido, la narrativa alrededor de la toma de la ciudad es importante dado que al proclamarla como la capital eterna e indivisible de Israel lo que se intenta es borrar o restar importancia a las otras culturas que también tienen vínculos históricos con la ciudad. Es como si Jerusalén fuera el último bastión sionista, y su conquista los erigiera como la ideología más poderosa de la región, y tal vez del mundo.

Debemos destacar que, la postura sionista respecto a Jerusalén no ha cambiado, y no lo hará, desde 1980 hasta la actualidad; no obstante, en lo que sí ha existido un cambio es en la postura internacional sobre el tema. Ya se mencionó que, como un acuerdo tácito de la comunidad internacional, la mayoría de los países no reconoció la anexión ilegal de Jerusalén y por ende no trasladaron sus embajadas de Tel Aviv a dicha ciudad. Sin embargo, esto cambió cuando en 2017, el presidente estadounidense Donald Trump, decidió reconocer a Jerusalén como capital de Israel y trasladar la embajada a dicho lugar.

Esto marcó un parteaguas en la política exterior que Estados Unidos había manejado hacia Jerusalén, recordemos que desde las negociaciones de Camp David¹⁶¹, este país fungió como mediador para el proceso de paz entre Israel y Palestina, por lo que una decisión de tal magnitud tiene un peso importante sobre el estatus de la ciudad. El que una potencia como Estados Unidos se sume al discurso sionista de Jerusalén como la capital eterna e indivisible del Estado lo legitima ante la comunidad internacional.

Dejando un lado los intereses del lobby sionista en Estados Unidos que sin duda presionó para que esto ocurriera, se está hablando de que se da legitimidad a una anexión militar, asentamientos ilegales y atentados contra la dignidad y autodeterminación palestina, sólo porque los sionistas claman tener derecho sobre la “Ciudad de David”, la cual también consideran herencia divina. En cierta manera Estados Unidos está legitimando un discurso fundamentalista, lo cual contraviene su política contra el terrorismo en Medio Oriente.

En este sentido se debe precisar lo que entendemos por fundamentalismo ya

¹⁶¹ Véase pag. 119.

que es un concepto que hemos manejado. De acuerdo a Bruce Lawrence se entiende, “como la afirmación de la autoridad religiosa como holística y absoluta, sin admitir ni crítica ni reducción, la cual se expresa a través de la demanda colectiva de que las creencias específicas y los dictados éticos derivados de las escrituras son públicamente reconocidos y se hacen cumplir en la legislación [...] Los fundamentalistas, señala Lawrence, combaten contra la ausencia de Dios en el mundo moderno en campos como la política, la cultura, la vida social o en los medios de comunicación. De ese modo, introducen con violencia la cuestión de Dios en la sociedad contemporánea y la relación entre religión y política¹⁶²”.

A lo largo de esta investigación se ha sostenido que los sionistas hacen uso de la religión como un discurso político, pero que éstos no son propiamente religiosos, más bien son judíos seculares cuyas aspiraciones políticas se ven justificadas mediante relatos religiosos. De esta manera se quiere aclarar que, se sostiene que los discursos sionistas son de corte fundamentalista, en tanto el fundamentalismo como concepto y practica ve a la religión como parte de la vida política y no acepta deserción con los textos sagrados, pero eso no quiere decir que los sionistas, como individuos sean fundamentalistas, la mayoría de ellos no tienen un apego a las prácticas religiosas y aun así utilizan la religión como discurso, entonces no necesariamente alguien que enuncie un discurso fundamentalista debe ser un religioso ortodoxo, también puede ser un político secular.

Entonces, podemos decir que el fundamentalismo sionista se refleja en que, discursivamente ellos se perciben a sí mismos como la voz de todos los judíos y, por ende, como el pueblo que está llevando a cabo los designios de Yahvé en la tierra ya que, según ellos, su pueblo puede hacer lo que les plazca sin ninguna repercusión ya que ellos siguen la ley divina y no el Derecho Internacional. Esto se ve reflejado en las constantes violaciones a las leyes internacionales por parte de los sionistas, justificadas en lo religioso: primero la violación de la Resolución 181 de Naciones Unidas, y segundo la anexión ilegal de Jerusalén y su reticencia a negociar el estatus de la ciudad.

¹⁶² Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper and Row, Nueva York, 1989, p. 78, citado en Alexandra Ainz, “Acotando en concepto de fundamentalismo: una definición”, *Anales de Teología*, vol. 13, núm. 1, 2011, p. 146.

En este sentido, prosiguiendo con la idea anterior, cuando Estados Unidos legitima esta anexión ilegal del Jerusalén al trasladar su embajada a dicha ciudad no sólo pone en riesgo cualquier intento de negociación de paz entre ambas partes, sino que también contraviene su propio discurso en contra de los fundamentalismos islámicos a los que califica como “terroristas” por tanto, a nivel discursivo, es un movimiento por demás arriesgado.

De igual forma, el “Acuerdo del Siglo”, propuesto por Estados Unidos continua la legitimación de dicho discurso sionista, pero ahora se lleva al plano de la negociación, se “ofrece paz” a los palestinos, pero sólo si éstos ceden al discurso sionista de ver a Jerusalén como la capital eterna e indivisible del Estado sionista, incluso se les ofrece “inversión económica”, como si la dignidad y cultura de su pueblo estuviera a la venta.

Más grave aún es que los países cuya política exterior está alineada a la de Estados Unidos deben reproducir el discurso de que el Acuerdo del Siglo es una gran propuesta para la paz entre Israel y Palestina, dando mayor legitimidad a la narrativa sionista, convirtiéndola, al igual que el discurso del Holocausto, en un discurso internacional incuestionable.

En suma, el discurso sobre la cuestión de Jerusalén ha sido que ésta es la capital eterna e indivisible del Estado sionista, el trasfondo israelí es que la anexión de la ciudad fue la gran victoria del sionismo ante cualquier otro movimiento político, incluso fue una victoria contra el derecho internacional mismo. Este discurso empezó siendo exclusivamente sionista, pero poco a poco, y gracias al gran aliado israelí, Estados Unidos, perfila para convertirse en la narrativa internacional sobre el estatus de Jerusalén.

De esta manera, podemos iniciar con el análisis crítico del discurso, en cuanto al micronivel queda claro que éste inició en el sionismo tras la anexión ilegal y la posterior proclamación de la ciudad como su capital en 1980. Sin embargo, este discurso escaló al macronivel cuando en 2017 Estados Unidos decidió legitimarlo y trasladar su embajada a Jerusalén, posteriormente se refuerza este macronivel con el Acuerdo del Siglo y el apoyo que ha tenido de la comunidad internacional.

Respecto al acceso del discurso, es evidente que son los sionistas quienes

tienen la decisión sobre el estatus de Jerusalén, ellos tienen acceso a un mito religioso el cual adecuan para sus intereses políticos y lo reproducen mediante un discurso fundamentalista que busca justificar acciones contrarias al derecho internacional.

En cuanto al control del contexto, del discurso y de la mente, se ve claramente que los sionistas no se apresuran a aprobar la Ley Básica sobre Jerusalén en 1968 tras la anexión ilegal, esperan hasta 1980 para comenzar a reproducir este bien elaborado discurso político religioso que pone de relieve que, si no es por la fuerza, la situación de la ciudad no va a cambiar, eso se ve reflejado si se analiza el significado de “capital eterna”. Este discurso va dirigido, no sólo a los palestinos quienes son los que sufren todas las repercusiones, sino también a la comunidad internacional en su conjunto, Jerusalén fue la muestra de que Israel puede tomar lo que quiera, en el momento que le plazca, justificarlo religiosamente y no tener ningún tipo de repercusión.

Finalmente, podemos decir que este discurso se encuentra dentro del género de función directiva/pragmática, en tanto se enfoca en justificar una acción como lo fue la anexión ilegal de la ciudad, y a su vez en convertirla de un centro multirreligioso y multicultural al último bastión de la victoria sionista. Puede decirse que la narrativa de Jerusalén se convirtió en una verdad sionista indiscutible.

A manera de conclusión general de este último apartado podemos establecer que estos tres grandes discursos sionistas se han encargado de moldear la realidad internacional, y a su vez de contravenirla. Dentro de los parámetros de la modernidad no existen medias tintas, no es posible establecer que los judíos son una nación, con todo y lo que implica este concepto moderno/secular, y a su vez justificar la existencia y los abusos de su Estado mediante discursos políticos religiosos.

En otras palabras, este sistema internacional reproduce la noción errada de que el islam, por ejemplo, es una religión fundamentalista y violenta, lo cual no es así, la distorsión de los preceptos de dicha religión, combinado con las aspiraciones políticas de ciertos grupos es lo que ocasiona la violencia. En este sentido, podríamos preguntar ¿Por qué el Estado sionista si y el Estado Islámico no? Ambos

tienen una base discursiva fundamentalista y la comunidad internacional no puede luchar contra uno y a su vez apoyar los discursos del otro.

Finalmente podemos decir que fue Israel, respaldado por la comunidad internacional quien, contraviniendo los preceptos de la modernidad hizo uso de la religión como discurso político para imponerse, de manera arbitraria, en Palestina, y a lo largo de su existencia ha seguido usando la religión como un discurso para justificar acciones que a todas luces contravienen el derecho internacional y atentan contra la existencia del pueblo palestino, todo esto sin reacciones significativas por parte del sistema internacional.

Conclusiones

1.

Uno de los objetivos del presente trabajo fue conocer las bases teóricas del discurso político y la religión, así como su aplicación e impacto en las relaciones internacionales contemporáneas. Al respecto, podemos concluir que la teoría del discurso nos lleva a comprender que éste es una herramienta de la que todos hacemos uso en nuestra cotidianeidad, desde nuestras relaciones interpersonales hasta la comunicación con figuras de autoridad, los seres humanos elaboramos discursos acorde a la situación en la que nos encontremos, y que cumplen diversas finalidades. No obstante, a pesar de su importancia y de las ciencias que lo han estudiado, se tiene muy poco entendimiento del mismo y de su relación con otros conceptos tan importantes como el poder, la ideología o incluso la identidad.

Este escaso entendimiento de los alcances del discurso tiene relación con la confusión entre lenguaje y discurso. Al respecto puede concluirse que, la nula separación que en ocasiones se hace entre ambos conceptos crea la dificultad de conocer lo que realmente implica la construcción discursiva. En este sentido, la distinción que se arrojó al respecto, con ayuda de la teoría, fue que el lenguaje puede ser entendido como el código, o estructura del discurso, y suele mantenerse en tiempo y espacio con cambios muy graduales.

El discurso, por su parte, se encuentra enteramente sujeto a las condiciones de su producción, y se va modificando de acuerdo a los objetivos del enunciante; no obstante, es un proceso dialéctico ya que el discurso se construye a partir de la realidad que este mismo ayuda a moldear. En otras palabras, el discurso es coyuntural, mientras que el lenguaje es estructural. Asimismo, el discurso, no sólo se reduce a la esfera de la comunicación, sino que incide en esferas de lo político, económico, cultural, etcétera.

En este sentido, durante la construcción teórica del primer apartado se puso de relieve la relación entre discurso y poder. Sobre todo el uso del discurso por parte de las esferas dominantes para controlar y someter a grupos a sus intereses particulares. Al respecto, puede concluirse que a través del discurso es posible crear y reforzar relaciones asimétricas de poder que reproducen la ideología de los

sectores dominantes de una sociedad, ya sea nacional o internacional. De igual manera, cabe destacar que el discurso está legitimado por todo un entramado institucional que lo valida y lo reproduce a través de los medios de los que dispone.

En suma, el primer apartado de la presente investigación destacó que en Ciencias Sociales el discurso ha sido uno de los conceptos más abordados por las diferentes ciencias y disciplinas. No obstante, entre tantas definiciones se ha caído en una ambigüedad de su significado y ha existido la carencia de una definición interdisciplinaria que resalte los puntos más importantes del concepto y sea aplicable a la mayoría de los campos. Si bien la finalidad de esta investigación no fue ahondar en la teoría del discurso, sí se trató de hacer un esfuerzo intelectual por brindar una definición integral del concepto para las Ciencias Sociales que lo relacionara con otros conceptos claves de análisis.

2.

Otra de las conclusiones más importantes arrojadas en la presente investigación fue la necesidad de estudiar más conceptos desde la perspectiva de Relaciones Internacionales. A lo largo del segundo apartado abordado en el primer capítulo, se manifestó que las teorías clásicas de la disciplina parten una y otra vez de los mismos conceptos; Estado, Poder, Guerra, Paz. Si bien, estos son conceptos clave para nuestro estudio, existen otros igual de importantes y que inciden en la construcción de la realidad internacional, tal como el discurso, la identidad y la religión.

Por otra parte, también se reflexionó sobre los alcances del paradigma tradicional de Relaciones Internacionales en una época en la que el sistema internacional es cada vez más complejo. De esto podemos concluir que actualmente, con las dinámicas que siguen los fenómenos internacionales es menester que la disciplina retome enfoques con mayor interdisciplinaria y que no reduzcan al Estado como el único actor incidente en la realidad internacional, además de que otorguen una perspectiva más amplia del poder que no lo limite a la esfera de lo militar y económico, sino también al papel de lo ideológico, justo en donde entra el discurso.

Aunado a lo anterior, otra conclusión que puede arrojarse es que es menester

que exista flexibilidad en el análisis y entendimiento de fenómenos tan complejos como los que acontecen a nivel internacional, es decir, se debe aceptar que las teorías no son absolutas y no pueden explicar en su totalidad los acontecimientos del devenir internacional. Éstas teorías solamente pueden ser una base para identificar patrones, realizar una crítica, además de proponer soluciones, siendo esta última la verdadera labor de la investigación social; sin embargo, resulta complicado que por sí solas expliquen ampliamente fenómenos que tienen carácter interdisciplinario, por lo que, sumándonos a la perspectiva de Immanuel Wallerstein, sostenemos que las Ciencias Sociales deben abrirse.

Sin embargo, por inscribirse dentro de Relaciones Internacionales, se convino que la presente investigación fuera abordada desde la Teoría Crítica, ya que a nuestro parecer es la más completa para explicar el tema central: la religión como discurso político en las relaciones internacionales. Podemos concluir que dicha teoría nos permitió analizar la manera en la que, gracias al sistema internacional desigual fue posible que Israel creara un discurso político/religioso, que aunque contravino algunos principios de la modernidad, también coadyuvó a que las potencias imperialistas pudieran incidir en Medio Oriente, todo esto a costa del pueblo palestino, perpetrando relaciones de dominación a gran escala.

Finalmente, creemos importante reflexionar sobre la hegemonía de las teorías europeas y estadounidenses en Relaciones Internacionales. La mayoría del saber ha provenido de países desarrollados y que en su momento fueron colonizadores, por lo que se han silenciado otros conocimientos que ponen de manifiesto las necesidades de países que han sido vejados y explotados por las diversas crueldades de un sistema internacional tan desigual. Es por ello que es menester que las teorías de Relaciones Internacionales reconozcan y hagan uso de aportes más diversos, por ejemplo, desde lo que comúnmente se ha denominado “sur global”.

3.

Respecto a la religión como categoría de análisis social puede concluirse, como primer punto, que la religión es uno de los sistemas mejor estructurado, probablemente incluso mejor que los sistemas políticos, ya que estos tienden a

expirar para dar lugar a nuevos ordenamientos. No obstante, la religión se adapta a las transformaciones políticas y sociales de su entorno y no logra desaparecer de la vida de las sociedades, aunque se le intente relegar o se le critique, es innegable la importancia que sigue teniendo para los individuos.

Por otra parte, quedó de manifiesto que la importancia y éxito de las diversas religiones versa mayormente en que, en éstas los individuos pueden encontrar un sentido a su existencia y una forma de trascender, algo que la ciencia y todo lo que deviene del pensamiento positivista no es capaz de otorgar *per se*. Aunado a lo anterior, en la religión se dio una forma en la cual los sujetos podían diferenciarse de otros grupos y encontrar una identidad colectiva, ese elemento que los cohesionara y al mismo tiempo los impulsara a acrecentar su sociedad.

Lo anterior nos dirige a la siguiente conclusión: la dimensión política de la religión. En la presente investigación se puso de manifiesto que en la actualidad lo político sólo se entiende a través del Estado, y que la Ciencia Política, en general, evita traer al análisis el factor religioso debido a que, según su concepción, la vinculación entre religión y política está superada. Sin embargo, pudimos ver que existe una clara relación entre los conceptos políticos secularizados y el orden religioso pre-estatal, por mencionar un ejemplo, la centralización del poder en un órgano supremo llamado Estado, es la transmutación del poder eclesiástico al poder estatal.

Por otra parte, una de las conclusiones más importantes que se pueden formular respecto a la religión es su papel fundamental en el nacimiento de nuestra disciplina. Si bien se mencionó que la Guerra de los Treinta Años, el factor detonante para el nacimiento de los Estados-nación (y de allí el concepto de internacional), tuvo múltiples factores, uno de los más importantes fue la insostenibilidad de la religión como reguladora de la vida política, lo que dio pie a la necesidad de crear una nueva entidad como lo fueron los Estados nacionales, soberanos, iguales, dando lugar a la creación de un nuevo orden internacional, el orden moderno.

Finalmente, respecto a este apartado se puede concluir que, a pesar de la importancia de la religión para nuestra disciplina su estudio se ha dejado de lado.

La academia se rehúsa a incorporar el análisis de la religión en sus teorías, a menos que sea para relacionarla con el terrorismo y/o fundamentalismo cuando éste proviene de los países del llamado Medio Oriente, con excepción de Israel, por supuesto; sin embargo, jamás se asocia que este uso de la religión también provenga de Occidente. Lo anterior provoca que la palabra religión tenga una connotación negativa y no se analice a detalle

4.

Otro de nuestros objetivos fue estudiar las principales características del discurso religioso empleado en la creación del Estado de Israel. Por ello, durante la primera parte de nuestro segundo capítulo nos dedicamos a indagar y realizar una crítica a los mitos religiosos sobre los que está cimentado el actual Estado de Israel. Para esta tarea fue necesario hacer una revisión del Antiguo Testamento, el texto dogmático del judaísmo. De esto deriva una de las primeras conclusiones, reiterada durante la mayor parte de dicho apartado, la cual es la de las limitantes del uso de este tipo de mitos en la construcción de una entidad estatal en una época moderna.

Al respecto, debe aclararse que es innegable que la mayoría de las naciones se han construido bajo ciertos mitos de corte religioso, para muestra tenemos el Destino Manifiesto de los estadounidenses, o el águila de los mexicanos, mito retomado para la construcción de México como Estado-nación. El problema con el Estado de Israel radica en la época y la manera en la que se construye formalmente su Estado. Al construir esta nación e imponerla en un territorio, todo bajo un mito religioso, se está superponiendo una religión sobre la ley internacional, algo que contraviene totalmente los principios de la modernidad.

Otra conclusión a partir de lo expuesto en dicho apartado es el problema de la concepción del Estado de Israel como el Estado judío. Al revisar estos mitos sobre los que se cimienta dicha entidad, pudimos dar cuenta de que no existe una coherencia en los mismos. Para empezar el pueblo israelita se conformaba por doce tribus, y a ellos se les heredaba Canaán (Palestina) si cumplían la ley de Dios (Teocracia), no obstante; éstos contravinieron los mandatos y fueron castigados además de que las tribus se separaron, sólo se supo de una de estas, la tribu de Judá de la cual devienen los judíos. En este sentido, podemos concluir que el pueblo

israelita dejó de existir al dispersarse las tribus. Por ello retomar el nombre de Israel para su Estado y basarse en estos mitos resulta contradictorio e incluso ilegítimo ante el pacto divino, que al final de cuentas es lo que les daba herencia sobre la tierra que reclaman.

Finalmente, más allá del relato bíblico expresado en dicho apartado, es importante reflexionar que cualquier mito puede interpretarse de diversas maneras y no son exclusivos de nadie. Por ello no pueden tomarse como verdades absolutas y mucho menos edificar Estados sobre éstos ya que las narrativas religiosas en ocasiones se han usado como justificación para actos que atentaron contra el bienestar humano, y esta ocasión no fue la excepción ya que el pueblo palestino continua sufriendo las consecuencias de que estos mitos bíblicos se hayan usado para imponer a Israel en su territorio.

5.

Por otra parte, para entender las características del discurso político/religioso empleado por Israel tuvimos que remitirnos a un importante episodio como lo fue la diáspora judía, una de las primeras conclusiones que pueden darse sobre esto es que el pueblo judío se ha definido, entre muchas cosas, por ser errantes y por su increíble capacidad de adaptación y superación en los lugares a los que llegan, todo esto sin perder nunca su identidad, la cual incluso logró afianzarse tras la dispersión de este grupo por el mundo.

Entre otras cosas, también se puede concluir que es importante deconstruir la narrativa de la diáspora judía como un episodio únicamente de exilio. Es un hecho histórico que los judíos fueron desplazándose por el mundo a causa de conflictos perdidos con otras naciones, pero tal y como los feligreses de otras religiones, los judíos se encuentran en todo el mundo, con su muy particular identidad y sobre todo profesando su fe, lo cual al final del día es lo que debería significar ser judío.

Sin embargo, también podemos concluir que este episodio de diáspora, combinado con los factores ideológicos y políticos de la Europa del siglo XIX dieron lugar a un cambio en la perspectiva de la identidad judía, que dejó de verse como la profesión de la religión, y comenzó a adquirir tintes de nación. Esto fue una fricción para las naciones europeas, que cabe destacar siempre tuvieron ciertos tintes

judeofóbicos inculcados por la influencia del cristianismo. Dichas adversidades ocasionaron que la identidad de los judíos de Europa comenzara al secularizarse y terminara por darles una conciencia política.

Por otra parte, también puede concluirse que esta identidad secular judía no es universal a toda la comunidad, es decir, ésta nació de judíos europeos de la diáspora que debido a las condiciones políticas de su entorno quisieron emular el modelo europeo de nación, y por ello cambiaron en cierta manera lo que significaba para ellos *ser judío*. No obstante, cabe destacar que el judaísmo deviene de una religión y tiene que ver principalmente con los preceptos de ésta, la nueva identidad judía creada en Europa a fines del siglo XIX tiene tintes plenamente políticos.

Finalmente, ligado con lo anterior podemos decir que la secularización del judaísmo rompió en gran manera con la religión judía en tanto la relegó a un segundo plano, por debajo de lo político, por ello es importante tener en cuenta que la diáspora, además de ser un episodio en el cual como su nombre lo indica los judíos se dispersaron, también dio pie a una ruptura entre la misma comunidad judía, separando por una parte a judíos seculares y, por otra, a los judíos religiosos, cada uno de estos grupos interpretó, según su entorno, el significado de ser judío.

6.

De igual manera, parte fundamental de la presente investigación y que fue clave para entender el binomio religión/política en Israel fue el estudio del sionismo, como concepto y como movimiento político. De lo cual podemos concluir en primer lugar que, como concepto, el sionismo retoma elementos plenamente religiosos para autodenominarse la voz de los judíos del mundo, lo cual conlleva una problemática a la hora de querer disociar entre sionismo y judaísmo.

Al respecto, podemos concluir que son categorías completamente separadas, el judaísmo es una religión con más de dos mil años de antigüedad que es profesada por personas de todo el mundo y cuyos fines son espirituales, el sionismo es un movimiento político que nació en Europa en el siglo XIX, y cuyo fin último era la construcción de un Estado-nación emulando el modelo occidental. Sin embargo, la confusión radica en que el sionismo, desde su nacimiento, hizo uso de una narrativa religiosa para sus fines políticos, desde su nombre, hasta la

justificación “divina” de la creación y ubicación de su Estado.

De esta manera puede concluirse que el sionismo es un movimiento político que adaptó y pervirtió para sus fines políticos mitos del judaísmo tales como el de la Tierra Prometida y el pueblo elegido, para de esta manera escudarse en elementos como el antisemitismo cuando se le realizara alguna crítica a su ideología. No obstante, se sostiene plenamente que los sionistas no son el reflejo de la comunidad judía, y la crítica a su movimiento no representa aversión al judaísmo. Por ello, se reitera que la presente investigación no se opone a ninguna religión, más bien al uso de ésta como un discurso político, tal y como lo hicieron los sionistas.

También puede concluirse y debe enfatizarse que el antisemitismo no tiene nada que ver con oponerse al sionismo ya que, para empezar, es impreciso denominar antisemitismo a la aversión hacia la comunidad judía, más bien debería conocerse a esto como judeofobia, ya que el término semita deviene de una característica lingüística común a los pueblos de Medio Oriente. Por otra parte, sostenemos que la judeofobia tiene carácter religioso, racial y político, éste último cuando se le niegan los derechos políticos esenciales a un individuo sólo por ser judío. En este sentido, ninguna de las características anteriores se vincula con oponerse al sionismo al verlo como un movimiento político que se aprovechó de mitos religiosos para imponerse en un territorio que ya estaba ocupado anulando prácticamente la existencia de los palestinos contra todo ordenamiento.

Finalmente puede concluirse que el fin último del sionismo, es decir, la creación del Estado de Israel fue posible gracias a la convergencia de su narrativa político/religiosa con diversos acontecimientos del orden internacional tales como la Primera Guerra Mundial, el respaldo de Gran Bretaña con la Declaración Balfour, la Segunda Guerra Mundial y la Resolución 181 de Naciones Unidas que representó la alineación total de la comunidad internacional a los objetivos sionistas.

7.

El tercer objetivo de la presente investigación fue analizar la importancia de Jerusalén en la narrativa político/religiosa israelí, así como la relación entre la disputa por dicha ciudad y la creación del Estado de Israel con la supuesta

secularidad de la política internacional. Así como subrayar desde un análisis crítico del discurso, los principales discursos empleados por Israel para asegurar su poderío en el sistema internacional contemporáneo.

Al respecto, se puede concluir que la política internacional maneja el discurso de la secularidad, pero al aceptar a Israel como Estado contradice sus propios principios. Es obvio que esta aceptación deviene de intereses económicos y geoestratégicos, pero lo que esta investigación ha tratado de poner de manifiesto es que la realidad internacional se construye, en gran medida, gracias a discursos, y si estos no son lo bastante sólidos, el frágil entramado internacional se puede ver amenazado.

En este sentido, los discursos políticos internacionales no se crean de manera espontánea, tienen una lógica y un propósito. El discurso de la política internacional secular se instituyó como pilar del sistema internacional contemporáneo con el objetivo de garantizar que dicho sistema contara con los mecanismos para resolver de manera pacífica las controversias internacionales, algo que no puede realizar en el caso de las disputas de corte religioso.

Para muestra se tiene el caso de Jerusalén, en donde los mecanismos internacionales han tratado, sin mucho éxito, de dirimir las controversias territoriales entre palestinos e israelíes, y en ocasiones se ha podido “negociar” hasta cierto punto, pero cuando se trata de la ciudad santa no existen avances, lo que demuestra que el sistema internacional contemporáneo es incapaz de resolver conflictos de corte religioso.

De esta manera, puede concluirse que aceptar a Israel como Estado y contradecir su discurso secular crea una paradoja en el sistema internacional, la cual se traduce a estar en guerra con los países “terroristas y fundamentalistas de Medio Oriente”, pero respaldar a un Estado nacido del fundamentalismo religioso. Esta paradoja conlleva a que surjan interrogantes como ¿Por qué los sionistas tienen un Estado judío y los musulmanes ortodoxos no pueden tener un Estado Islámico? ¿Por qué los primeros son democráticos y los segundos terroristas?

8.

Sobre Jerusalén puede concluirse que, dicha ciudad es para Israel la joya en su corona, ya que constituye la perfecta reafirmación de su superioridad política y cultural al declararla, de manera unilateral, como su capital “única e indivisible”. A su vez, podemos decir que es una prueba más del uso sionista de la religión como discurso político.

Esto último debido a que, es innegable que Jerusalén constituye un centro para diversos mitos fundacionales del judaísmo; no obstante, los sionistas se aprovecharon de esto para sostener el discurso de que es debido a la importancia de estos mitos que Jerusalén debe ser declarada como su capital, cuando en realidad para el sionismo tener el dominio de la ciudad santa implica su superioridad cultural y religiosa sobre los palestinos, lo cual constituye una lógica de dominación sumamente violenta en contra de dicha nación, en tanto no solo los desposeyeron de su tierra, sino también de su identidad religiosa.

Este proceso también puede considerarse una contradicción al sistema internacional “plural y multicultural” que supuestamente existe. Ya que, por su importancia multirreligiosa, Jerusalén no debería ser propiedad de ningún Estado, debido a que ninguna religión debe predominar sobre otra. Y aunque, según la resolución 181° de Naciones Unidas se suponía que la ciudad debía ser considerada un *corpus separatum*, tampoco existió mucha resistencia por parte del sistema internacional cuando Israel anexó unilateralmente la ciudad tras la Guerra de los Seis Días.

Al respecto, puede concluirse que la inacción de la comunidad internacional ante las constantes arbitrariedades de Israel sobre Jerusalén han coadyuvado de manera directa a legitimar la narrativa político/religiosa israelí y a su vez impedir que el conflicto entre palestinos e israelíes vea su fin en un futuro cercano. En este sentido, puede asegurarse que la disputa por Jerusalén dista mucho de ser un asunto doméstico, y demuestra la frágil “secularidad” de la política internacional.

9.

Consideramos conveniente concluir que es importante estudiar a Israel desde el discurso y tener siempre presente su narrativa político/religiosa, ya que esto nos

permite poner de manifiesto que fue Israel quien respaldado por Occidente hizo uso del discurso religioso para imponerse en un territorio que no les pertenece, dando lugar a uno de los conflictos internacionales más largos de la historia contemporánea.

Bajo esta premisa, también concluimos que la presente investigación comprueba satisfactoriamente la hipótesis presentada a inicio, en la cual se afirma que la religión es un componente que sigue influyendo en conflictos internacionales al ser usada como discurso político, y la prueba de ello está en los discursos político/religiosos empleados por Israel, los cuales fueron creados como discursos sionistas de dominación y no de emancipación.

Desde el inicio del sionismo, Herzl y sus seguidores tuvieron en claro sus ambiciones políticas y vieron en la religión la simbiosis perfecta entre lo terrenal y lo divino. De esto, ha devenido la confusión entre sionismo y judaísmo, ya que desde Herzl los sionistas han usado discursos aparentemente seculares lo cuales no son más que apelaciones a mitos religiosos, lo que los convierte en narrativas incuestionables, debido a que el hacerlo podría considerarse antisemitismo.

Ahondando un poco más en el punto anterior puede decirse que, en apariencia, discursos como el de la “Patria Ancestral”, el Holocausto o Jerusalén son discursos perfectos, es decir, nadie podría debatir sobre el mito fundacional de la promesa de Yahve con Israel, o sobre el genocidio judío en la Alemania Nazi, ni mucho menos sobre la importancia de Jerusalén para la comunidad judía, porque son cuestiones delicadas, que han adquirido un carácter de sacralidad.

Sin embargo, consideramos deleznable el uso de mitos tan importantes para toda una comunidad de creyentes, así como la tragedia judía acaecida en la Segunda Guerra Mundial, que han hecho los sionistas en pro de la consecución de sus objetivos políticos. En primer lugar, debido a que ningún ente político tiene derecho a hacer uso de las creencias religiosas de toda una comunidad para cometer actos deplorables en contra de todo un pueblo, tal como lo han hecho los sionistas en contra de los palestinos.

En segundo lugar, es mucho menos aceptable hacer uso de la muerte de miles de judíos en campos de concentración para justificar las vejaciones cometidas

contra los derechos de los palestinos. Finalmente, es inverosímil querer adueñarse de una ciudad tan significativa como Jerusalén, con el único propósito de querer demostrar la superioridad cultural y política de Israel.

A manera de cierre, es preciso destacar que, independientemente de que dentro de un análisis académico como la presente investigación, se considera incorrecto el uso de la religión como discurso político en las relaciones internacionales, a nivel moral también consideramos aborrecible el uso de esta narrativa para querer excusar las atrocidades cometidas por más de 60 años contra la dignidad del pueblo palestino.

La religión pertenece a una esfera metafísica, ha sido un medio por el cual los seres humanos han encontrado una trascendencia y una guía de vida espiritual, ésta es sagrada y bajo ninguna circunstancia debió usarse para derramar la sangre de inocentes, ni antes ni después de Westfalia.

Referencias

Bibliografía

Agosto, Patricia, *El nazismo: la otra cara del capitalismo*, Ocean Sur, México, 2008, 192 pp.

Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós Básica, España, 2005, 196 pp.

Armstrong, Karen, *El Islam*, Debolsillo, México, 2001, 242 pp.

Armstrong, Karen, *Historia de Jerusalén: una ciudad y tres religiones*, Paidós, España, 1996, 615 pp.

Ayaso Martínez, José Ramón, *Dos mil años de historia del pueblo judío. Entre la tierra de Israel y la Diáspora*, El Almendro de Córdoba, Córdoba, 2010, 237 pp.

Castells Manuel, *Comunicación y poder*, Alianza Editorial, España, 2009, 679 pp.

De Lucas, Javier “Las identidades en el proceso de globalización” en *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Icaria, Barcelona, 2003, 128 pp.

Del Arenal, Celestino, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, España, 1990, 495 pp.

Deutsch, Karl, *Análisis de las relaciones internacionales*, Gernika, México, 1990, 239 pp.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, 3ª ed., Madrid, 2014, 672 pp.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España, 1998, 191 pp.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Fábula Tusquets, Buenos Aires, 1973, 76 pp.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1978, 273 pp.

Garaudy, Roger, *Los mitos fundacionales de la política israelí*, Librairie Roumaine de Paris, Francia, 1996, 111 pp.

García Picazo, Paloma, *Teoría breve de Relaciones Internacionales ¿una anatomía del mundo?*, Editorial Tecnos, Madrid, 2013, 396 pp.

González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno” en *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, 240 pp.

Gunder Frank, André, “El desarrollo del subdesarrollo”, *El nuevo rostro del capitalismo*, Monthly Review Selecciones en Castellano, Estados Unidos, 2005, 157 pp.

Herzl, Theodor, *El Estado judío*, Organización Sionista Argentina, Buenos Aires, 2004, 174 pp.

Hinojo Andrés, Gregorio, “Actualidad y pervivencia del discurso político romano” en González de Tobia, Ana M., *Lenguaje, discurso y civilización: de Grecia a la Modernidad*, UNLP. FAHCE. Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Área de Filología Griega, La Plata, 2007, 417 pp.

Holsti, K.J., *The Dividing Discipline. Hegemony and Diversity in International Theory*, Boston, 1985, 176 pp.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires- Madrid, 1974, 291 pp.

Íñiguez Rueda, Lupicinio, “El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y práctica”, en Íñiguez Rueda, Lupicinio, *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*, Editorial UOC, Barcelona, 2006, 207 pp.

Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Zeta, España, 2010, 960 pp.

López Zapico, Misael “Los orígenes de nacionalismo judío. Desde el nacimiento del movimiento sionista hasta la declaración Balfour”, en Rodríguez Fuertes, David Gómez Martín, María, López Zapico, Misael, *Teoría e historia de los nacionalismos*, Universidad de Oviedo, 2008, 132 pp.

Pappé, Ilan, *Los diez mitos de Israel*, Akal, España, 2019, 208 pp.

Rabkin, Yakov *Contra el Estado de Israel*, Planeta, Buenos Aires, 2008, 394 pp.

Reyes Ventura, Alfonso, “Lo sagrado: un acercamiento desde el Colegio de Sociología” en Blanca Solares, *Homo religiosus: Sociología y Antropología de las religiones*, UNAM, México, 2018, 256 pp.

Said, Edward, *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, 542 pp.

Schmitt, Carl, *Teología política I*, Trotta, Madrid, 2009, 184 pp.

Van Dijk, Teun A., *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona, 2009, 416 pp.

Vidal Martins, Sophie, *La patria usurpada*, Nuestro Tiempo, México, 1992, 181 pp.

Vilanova, Pere, *Jerusalén; el proceso de paz en Oriente Medio*, Icaria, Barcelona, 1999, 232 pp.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York, 1974, 440 pp.

Hemerografía

Arendt, Hannah, "Religión y política", en *Isegoria*, CSIC, núm. 29, 2003, pp. 191-209.

Bosemberg, Luis E., "El conflicto palestino-israelí: una propuesta para la negociación", en *Colombia Internacional*, núm. 69, Bogotá, 2009, pp. 142-161.

Bosker, Judit "El antisemitismo: recurrencias y cambios históricos", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 44, núm. 183, UNAM, México, 2001, pp. 101-132.

Braverman, Carlos, "Narraciones nacionales: Holocausto y la Cuestión judía en Israel", *Nómadas*, vol. 37, núm. 1, España, 2013, pp. 43-61.

Brunetto, María José, "El proceso de creación del Estado de Israel: ¿origen político de un conflicto sin fin en la región del cercano oriente?", en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 25, Universidad de la República, Uruguay, 2014, pp. 75-102.

Caballos Bejano, María de Gracia, "El affaire Dreyfus: un caso de Xenofobia y Antisemitismo en los albores del siglo XX. Implicaciones políticas y literarias en la prensa francesa", en *Philologia Hispalensis*, Universidad de Sevilla, vol. XVI, fascículo 1, 2002, pp. 37-72.

Chávez Segura, Alejandro, "Religión y Relaciones Internacionales: del exilio a la construcción de un modelo internacionalista teológico", en *Revista de El Colegio de San Luis*, núm. 9, 2015, pp. 180-199.

Congreve Trabucco, Jorge, "El conflicto árabe-israelí", en *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*, núm. 5, Chile, 2003, pp. 121-140.

Cornago Prieto, Noé, "Materialismo e idealismo en la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales", en *R.E.D.I.*, vol. 57, 2005, pp. 665-693.

Criscaut, Andrés, "El nacionalismo palestino frente al Estado de Israel: el sufrimiento como identidad", *Le Monde Diplomatique*, noviembre 2008, pp.12-13.

De Sevilla, María U.H, Liuval M. de Tovar, Morella Arraez Belly, "El mito: la explicación de una realidad" en *Laurus*, vol. 12, núm. 21, Venezuela, 2006, pp. 122-137.

Del Águila Boge Pineda, María, "La trinidad monoteísta: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo" en *Aldaba*, núm. 31, Universidad Nacional de Educación a Distancia Melilla, Melilla, 2001, pp. 405-410.

Delpech, Francois, *Jerusalén, ciudad de la paz universal (los cristianos y tierra santa)*, Comité de amigos pro-paz en el Medio Oriente, México, 1972, 62 pp.

Di Pasquale, Mariano, "Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica" en *Tabula Rasa*, núm. 17, julio-diciembre 2012, pp. 95-112.

Dobbelaere, Karel, "Secularization: a multidimensional concept", *Current Sociology*, vol. 29, núm. 2, 1981, pp. 2-213, citado en Santiago García, José A., "El proceso de

secularización: apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia”, *Revista Internacional de Sociología*, núm. 31, 2002, pp 59-79.

Elorza, Antonio, “De la Teocracia a la Religión Política”, en *Política y Sociedad*, núm. 22, Madrid, 1996, pp. 53-80.

Fernández Alonso, José, “El debate normativo en relaciones internacionales: la cuestión respecto al estatuto moral del Estado” en *Perspectivas Internacionales*, vol. 8, núm. 2, 2014, pp. 42-60.

Fernández Luzuriaga, Wilson, Olmedo González, Hernán “Conflictividad y órdenes mundiales: la Paz de Westfalia y la inauguración del sistema internacional contemporáneo”, en *Crítica Contemporánea*, núm. 8, Uruguay, 2018, pp. 48-75.

García, Paloma, “La configuración de Oriente Próximo tras la Primera Guerra Mundial” en *Revista UNISCI*, núm. 37, Universidad Complutense de Madrid, España, 2015, pp. 49-72.

Guevara Llaguno, Miren Junkal “El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo? en *Theologica Xaveriana*, vol. 62, núm. 174, Colombia, julio-diciembre 2012, pp. 379-398.

Gutiérrez Vidrio, Silvia, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas” en *Versión*, núm. 10, México, 2000, pp. 109-125.

Hernán Farías, Ariel, “La gran revuelta árabe (1936-1939): estructuras, identidades y lógicas de conflicto al interior del territorio palestino” en *Nómadas*, núm. 25, España, 2010, pp. 287-302.

Hernández Sampelayo, María, “Breve historia del pueblo de Israel, ayer y hoy, ¿Puede haber una esperanza de paz en ese territorio?” en *Historia Actual Online*, núm. 20, España, 2009, pp. 93-98.

Iglesias Velasco, Alfonso, “El estatuto jurídico internacional del Jerusalén”, *Revista CIDOB d’afers internacionals*, núm. 48, Barcelona, 2000, p. 75-87.

Iranzo Dosdad, Ángela, “La religión: un silencio de las R/elaciones I/ternacionales. Causas del exilio académico y desafíos teóricos de un “retorno” forzado”, *Colombia Internacional*, núm. 76, 2012, pp. 15-50.

Jerade Dana, Miriam “Nacionalismo y antisemitismo: Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado Nación”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, año LX, núm. 225, México, 2015, pp. 341-368.

Karam, Tanius, “Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso” en *Global Media Journal*, vol. 2, núm. 3, México, primavera, 2005, 19 pp.

Lawrence, Bruce, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper and Row, Nueva York, 1989, p. 78, citado en Ainz, Alexandra, “Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición”, *Anales de Teología*, vol. 13, núm. 1, 2011, pp. 143-171.

Londoño Vásquez, David Alberto, Frías Cano, Ladis Yuceima, “Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: dos opciones de estudio de la sociedad”, en *Palabra Clave*, vol. 14, núm. 1, junio, 2011, pp. 101-121.

López Arribas, Pedro, “El origen de la democracia moderna”, en *Cuadernos Republicanos*, núm. 49, España, 2002, pp. 135-158.

Martínez Peinado, Javier, “La estructura teórica centro/periferia y el análisis del Sistema Económico Global: ¿obsoleta o necesaria?”, en *Revista de Economía Mundial*, núm. 29, España, 2011, pp. 27-57.

Mendonça Noivo, Diogo, “Hamás: encuadramiento en el conflicto interno palestino”, en *Boletín de información*, núm. 304, España, 2008, pp. 113-138.

Olalla Molinero, Víctor, “Teodoro Herzl y el Primer Congreso Sionista de Basilea”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 26-28, Universidad de Granada, España, 1979, pp. 381-388.

Orellana Gallardo, Felipe, “Fundamentalismos judíos y Holocausto: opiniones divergentes y contraposiciones”, en *Atenea*, núm. 508, II sem., 2013, pp 31-45.

Oyanedel, Juan Carlos, “Entrevista a Immanuel Wallerstein: sistema-mundo y movimientos sociales”, *Revista Némesis*, Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Chile, 2002, pp. 27-31.

Roach, Steven C., *Critical theory of international politics: complementarity, justice and governance*, Routledge, Nueva York, 2010, 186 pp.

Said, Edward, “Lost essay on Jerusalem”, *Jerusalem Quarterly*, núm 45, 2011 2011, pp. 57-62.

Solares, Blanca, “La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas: tres complejos temáticos”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 41, núm. 163, 1996, pp. 9-33.

Sorj, Bernardo, “Diáspora, judaísmo y teoría social” en *Revista Cultura y Religión*, vol.1, núm. 1, Instituto de Estudios Internacionales Universidad Arturo Prat, Chile, 2007, pp. 35-47.

Cibergrafía

ABC, *¿De dónde procede el recelo histórico contra los judíos?*, [en línea], 2014, dirección URL: <https://www.abc.es/internacional/20141017/abci-hostilidad-historica-contra-judios-201410141754.html>, [consulta: 25 noviembre 2019].

Agustín Monzón, *Israel y el regreso a la tierra de nunca jamás*, [en línea], 2018, dirección URL: <https://www.elindependiente.com/tendencias/2018/05/13/israel-y-el-regreso-a-la-tierra-de-nunca-jamas/>, [consulta: 12 de febrero de 2020].

BBC Mundo, *Israel: cómo Jerusalén pasó de ser la sede de 16 embajadas a no tener ninguna*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42275385>, [consulta: 14 de febrero de 2020].

BBC, *La declaración Balfour: las 67 palabras que hace 100 años cambiaron la historia de Medio Oriente y dieron pie a la creación del Estado de Israel*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41824831>, [consulta: 15 de diciembre de 2019].

BBC Mundo, *10 preguntas para entender por qué pelean israelíes y palestinos*, [en línea], 2014, dirección URL: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140801_israel_palestinos_conflicto_preguntas_basicas_jp, [consulta: 24 enero 2020].

Biblioteca Digital Mundial, *Arthur James Balfour*, [en línea], 2017, dirección URL: <https://www.wdl.org/es/item/19311/>, [consulta: 15 de diciembre 2019].

Center for Israel Education, *La cuestión judía*, [en línea], dirección URL: <https://israeled.org/spanish-materials/la-cuestion-judia-el-estado-judio-theodor-herzl-1896/>, [consulta: 10 de diciembre de 2019].

Comité Central Israelita del Uruguay, *Discurso de apertura del Primer Congreso sionista, Basilea, 1897*, [en línea], 2012, dirección URL: http://www.cciu.org.uy/news_detail.php?title=discurso-de-apertura-del-primer-congreso-sionista-basilea-1897&id=6917, [consulta: 2 de febrero de 2020].

Embajada de Israel en Uruguay, *Historia: Estado de Israel*, [en línea], dirección URL: <https://embassies.gov.il/montevideo/AboutIsrael/history/Pages/HISTORIA-Era-Biblica.aspx>, [consulta: 23 noviembre 2019].

Israel Ministry of Foreign Affairs, *Herzl y el sionismo*, [en línea], 2014, dirección URL: <http://www.israel.org/MFA/MFAES/MFAArchive/Pages/Herzl%20y%20el%20Sionismo.aspx>, [consulta: 5 de febrero de 2020].

La Biblia, *Éxodo*, Capítulo 4, Versículo 22, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/exo/4?lang=spa>, [consulta: 5 noviembre 2019].

La Biblia, *Génesis*, Capítulo 12, versículos 1-5, [en línea], dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/12?lang=spa>, [consulta: 27 octubre 2019].

La Biblia, *Génesis*, Capítulo 15, Versículo 18, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/15?lang=spa>, [consulta: 27 octubre 2019].

La Biblia, *Génesis*, Capítulo 36, versículos 10-12 y 22-26, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/36?lang=spa>, [consulta: 5 noviembre 2019].

La Biblia, *Génesis*, Capítulo 49, versículos 8, 10, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/49?lang=spa>, [consulta: 9 noviembre 2019].

La Biblia, *Josué*, Capítulo 10, versículos 32-37, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/josh/10?lang=spa>, [consulta: 9 noviembre 2019].

La Biblia, *Reyes*, Capítulo 17, versículos 18-20, 23-24, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/kin/17?lang=spa>, [consulta: 23 noviembre 2019].

La Biblia, *Samuel*, Capítulo 8, Versículos 4-7, [en línea], 2013, dirección URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/sam/8?lang=spa>, [consulta: 11 noviembre 2019].

Naciones Unidas, *La cuestión de Palestina*, [en línea], dirección URL: <https://www.un.org/unispal/es/data-collection/general-assembly/>, [consulta: 15 de diciembre de 2019].

Naciones Unidas, *Resoluciones 2252 (ES-V) y 2254 (ES-V)*, [en línea], 1967, dirección URL: <https://undocs.org/es/A/RES/2253%28ES-V%29>, [consulta: 28 enero 2020].

Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Día Internacional de conmemoración de las víctimas del Holocausto, 27 de enero de 2018*, [en línea], 2018, dirección URL: <https://acnudh.org/el-recuerdo-y-educacion-sobre-el-holocausto-nuestra-responsabilidad-compartida/>, [consulta: 12 de febrero de 2020].

QVAD Historia, *Las expulsiones de los judíos en la Europa medieval*, [en línea], 2019, dirección URL: <https://quevuelenaltolosdatos.com/2019/04/30/las-expulsiones-de-los-judios-en-la-europa-medieval/>, [consulta: 25 noviembre 2019].

Sputnik, *Jerusalén será “la única capital”*: Trump revela el acuerdo del siglo, [en línea], 2020, dirección URL: <https://mundo.sputniknews.com/politica/202001281090281826-jerusalen-sera-la-unica-capital-trump-revela-el-acuerdo-del-siglo/>, [consulta: 28 enero 2020].

Tribuna israelita, *La ley del retorno*, [en línea], 2016, dirección URL: <https://www.tribuna.org.mx/israel/863-la-ley-del-retorno.html>, [consulta: 29 enero 2020].

United States Holocaust Memorial Museum, *El antisemitismo en la historia: desde la crucifixión de Cristo hasta el año 1400*, [en línea], dirección URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/antisemitism-in-history-from-the-early-church-to-1400?parent=es%2F10091>, [consulta: 25 noviembre 2019].

United States Holocaust Memorial Museum, *Los Pogroms*, [en línea], dirección URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/pogroms>, [consulta: 9 Diciembre 2019].