

DIRECTOR FUNDADOR
Jean Meyer

DIRECTOR
Luis Barrón

JEFE DE REDACCIÓN
David Miklos

CONSEJO EDITORIAL
Adolfo Castañón
Antonio Saborit
Clara García Ayuardo
Luis Medina
Rafael Rojas
Mauricio Tenorio

DISEÑO Y FORMACIÓN
Natalia Rojas Nieto

CORRECCIÓN
Pilar Tapia

CONSEJO HONORARIO
Yuri Afanasiev
*Universidad de Humanidades,
Moscú*

Carlos Altamirano
*Editor de la revista Prisma
(Argentina)*

Pierre Chaunu †
Institut de France
Jorge Domínguez
Universidad de Harvard

Enrique Florescano
Conaculta
Josep Fontana
Universidad de Barcelona

Manuel Moreno
Fraginals †
Universidad de La Habana

Luis González †
El Colegio de Michoacán

Charles Hale †
Universidad de Iowa
Matsuo Kazuyuki
Universidad de Sofía, Tokio
Alan Knight
Universidad de Oxford
Seymour Lipset †
Universidad George Mason
Olivier Mongin
Editor de Esprit, París
Daniel Roche
Collège de France
Stuart Schwartz
Universidad de Yale
Rafael Segovia
El Colegio de México
David Thelen
Universidad de Indiana
John Womack Jr.
Universidad de Harvard

- ISTAR es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- El objetivo de ISTAR es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
- Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
- Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
- Todos los artículos son dictaminados.
- Dirija su correspondencia electrónica a: david.miklos@cide.edu
- Puede consultar ISTAR en internet: www.istor.cide.edu
- Editor responsable: Jean Meyer.

• Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, México, D.F.
• Certificado de licitud de título: 11541 y contenido: 8104.
• Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102

• ISSN: 1665-1715
• Impresión: IMDI Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F.
• Suscripciones: Tel.: 57 27 98 00 ext. 6091 e-mail suscripciones: publicaciones@cide.edu e-mail redacción: david.miklos@cide.edu



El mar de Galilea (1926-1928), de Reuven Rubin (1893-1974). Óleo sobre lienzo, 65x81 cm. Regalo anónimo. ©Cortésia del Museo Rubin de Tel Aviv. Número de catalogación: B04.0132. Fotografía de Peter Lany, ©El Museo de Israel, Jerusalén.

Esta edición de *Istor* se realizó con el apoyo de la Embajada de Israel en México

ISTOR, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, *istor*, "el que sabe", el experto, el testigo, de donde proviene el verbo *istoreo*, "tratar de saber, informarse", y la palabra *istoria*, búsqueda, averiguación, "historia". Así, nos colocamos bajo la invocación del primer *istor*: Heródoto de Halicarnaso.

DOSSIER

- 3 **Jean Meyer.** Israel: una historia actual
- 13 **Shlomo Avineri.** El sionismo de Herzl: Análisis histórico y visión política
- 23 **Judit Bokser Liverant.** Encuentros, dilemas y proyectos en la historia: Modernidad y movimiento nacional judío
- 65 **Anita Shapira.** Sobre el silencio
- 81 **Moti Golani.** Demasiado bueno: Los israelitas recuerdan a los ingleses y la era del Mandato, de 1918 a 1948
- 93 **Ruth Gavison.** ¿Puede Israel ser un Estado judío y democrático a la vez?
- 135 **Sergio DellaPergola.** Tendencias demográficas, identidades nacionales y fronteras en Israel y el Territorio Palestino
- 169 **Pablo Utín.** El conflicto israelí-palestino en el cine: Cuatro modos de representación

NOTAS Y DIÁLOGOS

- 193 **Marco Zuccato.** Gerberto de Aurillac y un canal judío del siglo x para la transmisión de la ciencia árabe a Occidente

VENTANA AL MUNDO

- 223 **Gerardo Cárdenas.** Historia del Hombre que Fuma (o de los inconvenientes del *small talk*)

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS

- 231 **Carlos Antaramián.** El cabildeo de la embajada de Azerbaiyán en México: La imposición de estatuas y la distorsión de la historia
- 253 **Luis Barrón y Janet Rodríguez.** El Plan de Guadalupe: Fundamento de nuestro derecho constitucional

RESEÑAS

- 259 **Víctor M. Gruel.** Un nuevo saber historiográfico
- 264 **Álvaro Matute.** Memorias y Diario 1912-1953
- 269 CAJÓN DE SASTRE

מאיר ויזלטיר

יש לי סימפטיה

יש לי סימפטיה

לאֲמֹנֹת קֹנְסֶפְטוּאֲלִית בְּתֵל-אָבִיב

עִיר בְּלִי קֹנְסֶפְצִיָּה

טִיחַ נוֹפֵל

תָּרִיס מִתְיַפֵּחַ

אוֹטוֹבוֹס מֵת

יש לי סימפטיה

לְאֲנָשִׁים שְׂמֵת־אֲמָצִים בְּתֵל-אָבִיב

יש לי סימפטיה, יש לי סימפטיה

יש לי סימפטיה

לְאֲנָשִׁים שְׂמֵת־עֶקְשִׁים בְּתֵל-אָבִיב

יש לי סימפטיה

לְאֲנָשִׁים שְׂמֵת־רִגְשִׁים בְּתֵל-אָבִיב

עִיר בְּלֵתִי מְרֻגָּשֶׁת

מְאוּרַת טִיחַ נוֹאֲשֶׁת

נְדָנְדַת פֶּחַ רוֹעֵשֶׁת

יש לי סימפטיה

לְאֲנָשִׁים מִתְיַאֲשִׁים בְּתֵל-אָבִיב.

Meir Wieseltier
Tengo Simpatía

Tengo simpatía
por el arte conceptual en Tel Aviv
ciudad sin concepción
yeso cayendo
persiana gimiendo
autobús muerto
Tengo simpatía
por gente afanada en Tel Aviv
tengo simpatía, tengo simpatía
tengo simpatía
por gente obstinada en Tel Aviv
tengo simpatía
por gente excitada en Tel Aviv
ciudad desidiosa
cueva de yeso pesarosa
columpio de chapa ruidosa
Tengo simpatía
por gente desesperada en Tel Aviv.

Israel: una historia actual

Jean Meyer

El *Dossier* que sigue a estas líneas es una invitación al diálogo, la discusión, la reflexión. Intenta dar a conocer muchos de los aspectos actuales de Israel, desde ayer y anteayer, con la mirada hacia un futuro difícilmente previsible. La doctora Rodica Radian-Gordon, embajadora de Israel en México, ayudó de manera decisiva, en su calidad de académica, a lograr el contacto con los colegas israelíes cuyas aportaciones dan a este número de *Istor* una calidad y un sabor excepcionales. Con lucidez y espíritu crítico, sin masoquismo, sin triunfalismo, han logrado una sana convergencia de esfuerzos que permitirá avanzar hacia la ardua solución de problemas que se antojan, a veces, insolubles.

Para entender los dilemas que enfrentan israelíes y palestinos, hay que recordar los momentos históricos que explican la situación presente. Hubo siempre, por razones religiosas, un pequeño goteo de inmigración judía hacia la Palestina otomana. A finales del siglo XIX una nueva corriente migratoria empezó a crecer, por razones políticas, y cobró fuerza durante el Mandato británico, después de la desaparición del imperio otomano en 1918. Al final de la Segunda Guerra Mundial había 600 mil judíos y 1 200 mil árabes en Palestina. El 29 de noviembre de 1947, la ONU decidió la división de Palestina en tres partes: un Estado árabe, un Estado judío y una entidad alrededor de Jerusalén, solución rechazada por los dirigentes palestinos y los gobiernos árabes. La guerra de 1948-1949, entre un Israel que declaró su independencia el 15 de mayo de 1948 y los países árabes vecinos, terminó con una serie de armisticios, pero sin ningún acuerdo de paz. “Guerra de independencia”, para Israel; *Naqba* (catástrofe) para los palestinos, el resultado dejó a Israel en posesión de más de 70 por ciento de la

Palestina del Mandato, mientras que Jordania ocupaba la otra parte de Cisjordania y Egipto, la Franja de Gaza. Inútil recordar las guerras de junio de 1967 y octubre de 1973 que pusieron a toda la antigua Palestina bajo control israelí. Hasta la fecha, los palestinos esperan su Estado y las decepciones han sido la regla frente a un problema, a unos problemas, aparentemente sin solución.

El historiador Shlomo Avineri escribió su texto sobre el sionismo de Theodor Herzl como introducción a la reciente edición en hebreo de los tres tomos de los *Diarios* de Herzl. Refuta definitivamente la leyenda de que fue el caso Dreyfus y el antisemitismo francés de la época los que lo llevaron a formular el proyecto sionista. En realidad, lo que lo convenció de que la única salvación para los judíos europeos sería tener su propio Estado nacional, *ergo* territorial, fue el crecimiento meteórico de los nacionalismos rivales, en el seno de la liberal monarquía austro-húngara. Adivinó que llegaba la “rebelión de las masas” con la democracia electoral, cuyo primer resultado fue el triunfo del populista social-cristiano Karl Lüeger, en las primeras elecciones municipales de Viena. El emperador Francisco José vetó la victoria del antisemita, pero Lüeger triunfó con creces en una segunda elección.¹ Herzl adivinó que eso anunciaba la muerte del imperio multinacional que había sido tan favorable a los judíos y apuntó que era “el principio de una nueva noche de San Bartolomé”. El mismo antisemitismo acompañaba los nacionalismos checo y húngaro. En sus *Diarios*, Herzl busca la solución fuera de Europa, porque con el racismo moderno, ni la conversión religiosa podía salvar a los judíos. Nuestro colega presenta el proyecto de Herzl a través de su novela utópica, *Altneuland* (1903), que pinta la Palestina de 1923 con un Estado judío democrático (las mujeres tienen todos los derechos políticos), comunitario, respetuoso de las minorías y de las religiones. Ese Estado incluye a los árabes y combate al doctor Geyer, un líder político-religioso, fanático y racista, algo como un Lüeger judío.

Judit Bokser Liwerant, directora de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* y académica de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, además de profesora visitante distinguida de la Uni-

¹ John W. Berger, *Karl Lüeger (1844-1910). Christlichsoziale Politik als Beruf. Eine Biographie*, Viena, Böhlau Verlag, 2012.

versidad Hebrea de Jerusalén, amplía la visión de Avineri sobre el tránsito de Israel a la modernidad: ¿cómo concilia el nuevo Estado su larga trayectoria histórica y su prolongada diáspora con los retos y el trazo del mundo más actual?

Anita Shapira, historiadora emérita de la Universidad de Tel Aviv, trata de manera admirable el tema del silencio en medio de una sociedad conocida por sus polémicas ruidosas y conflictivos debates. Un silencio que no es olvido ni desmemoria. Nos habla del papel de la memoria colectiva que escoge lo que exalta y lo que condena, para recordar y enseñar. Olvidar y borrar. Guardar en la reserva de silencio, entre memoria y olvido, hasta decidir. Así se destila “la esencia de una nación”, dice Ernest Renan.

¿Para las víctimas de los motines de 1921, enterradas en Tel Aviv? Silencio entonces. Bien lo dijo el poeta: no es tiempo de duelo, de lágrimas, sino del trabajo. Es la conducta de dos generaciones, la de los fundadores, la de la guerra del '48 en la cual murieron 6 000 jóvenes, uno por ciento de la población total. Pioneros y combatientes no lloran. En público. El silencio de David Ben Gurión sobre el genocidio/*Shoah* ha sido muy criticado por los historiadores que no lo entienden porque no han vivido este *Zeitgeist*.

De la misma manera, los israelíes nacidos entre 1940 y 1950 no escucharon nunca a sus padres hablar de los países de donde salieron para ir a Israel, de esas “tierras de sangre” europeas. Silencio que significa “no toques mi dolor” y obedece al sentimiento de culpabilidad del sobreviviente. Tenían demasiado que hacer: construir una familia, trabajar, volverse israelíes, aprender hebreo, luchar con las armas en la mano. Luego Eichmann vino y puso fin al silencio. Y los nietos quieren saber, preguntan, buscan. Este fenómeno de la tercera generación es universal, se da tanto en Francia, como en Rusia y México. Hoy, en Israel, no hay silencio. Los veteranos de las guerras de los Seis Días y de Kippur, de las guerras de Líbano, hablan de la brutalidad y de la injusticia. Hubo otro largo silencio: sobre los palestinos (llamados “árabes” durante muchos años), ahora roto por los escritores, los historiadores y los cineastas.

Moti Golani, historiador especialista del periodo del Mandato británico (1918-1948), toca el mismo tema de la memoria colectiva y se pregunta si la administración británica en Palestina no fue demasiado buena para ser re-

cordada. Hay una diferencia entre la memoria olvidadiza y el historiador que emite un juicio positivo sobre un Mandato oficialmente condenado tanto por israelíes como por palestinos. El impacto de estos treinta años fue amplio y profundo. Palestina (la palabra la resucitan los ingleses) se volvió una unidad política, en lugar de una provincia marginal dividida en varios *sanzhak*; Jerusalén alcanzó el rango de capital; se creó un servicio civil de carrera, una policía fiable e instituciones legalmente fundadas; construyeron carreteras, puertos y aeropuertos. El Mandato no podía significar la independencia política, pero procuró una gran libertad personal que permitió el surgimiento de una sociedad civil muy dinámica.

Los israelíes suelen decir que los ingleses favorecían a los árabes, mientras que árabes y palestinos creen recordar que eran los aliados de los judíos. La Liga de las Naciones al confiar el Mandato a Londres le encargaba preparar “un hogar nacional para los judíos” sin afectar los derechos de los árabes. Esa contradicción fundamental lo explica todo. Sin embargo, Moti Golani recuerda algo muy importante: durante la Segunda Guerra Mundial, el Mandato británico protegió Palestina contra amenazas exteriores muy serias; la Francia del gobierno colaboracionista de Vichy tenía sus tropas en Líbano, los nazis intentaron controlar Irak e Irán, y Rommel llegó muy cerca de Egipto.²

Ruth Gavison, formidable jurista, profesora de derecho en la Universidad Hebrea de Jerusalén, defensora de los derechos civiles y de la democracia, nominada para la Suprema Corte en 2005, fue designada hace unos pocos meses por la ministra de Justicia Tzipi Livni para preparar la definición constitucional de la fórmula según la cual Israel es “un Estado judío y democrático”. Es precisamente el tema del texto que presenta *Istor*. Atacada por la derecha y por la izquierda, mal vista por el primer ministro Benjamín Netanyahu, tiene el “defecto” de buscar el justo medio.³

Así nos encontramos de repente en plena actualidad israelí. Ruth Gavison presenta las tres concepciones de un “Estado judío”: Estado de

² Hadara Lazar tiene un excelente libro de entrevistas con ingleses, judíos y árabes sobre la vida en Palestina entre 1940 y 1948: *Out of Palestine: The Making of Modern Israel*, Nueva York, Atlas and Co., 2012. El original en hebreo es de 1990.

³ *Jerusalem Post* del 25 de mayo de 2013.

los judíos; Estado-nación del pueblo judío; teocracia judía. Luego pasa a definir la democracia como *Ideal-Typus* weberiano e insiste sobre lo esencial que son los elementos formales de la democracia, las reglas del juego sin las cuales los derechos del hombre no existen. Finalmente, contesta la pregunta de si es posible un Estado que sea a la vez judío y democrático o si se trata de un oxímoron. Examina la tesis de los ultrarreligiosos que niegan esa posibilidad, lógicamente, puesto que para ellos un Estado judío tiene que ser el Estado de la Torah. Otro grupo afirma que los dos términos son incompatibles porque un Estado definido como “hogar del pueblo judío” no podría garantizar a sus ciudadanos no judíos todos los derechos de los cuales gozan los judíos. Los más radicales defensores de la segunda tesis piensan que la única solución sería un Estado binacional. Con el problema de los ciudadanos árabes de Israel, que la autora enfrenta sin restricciones, surge el de la “participación” en la sociedad. La ciudadanía es más que tener un pasaporte y unos derechos políticos. Es todo el problema de la alienación, del sentimiento de exclusión de los ciudadanos no judíos. Sin ilusiones sobre las enormes dificultades que presenta el asunto, Ruth Gavison afirma que es posible lograr un Estado que sea a la vez judío y democrático. Es posible, no se ha logrado hasta la fecha, queda por hacerse.

Sergio DellaPergola, demógrafo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, trata el mismo problema, pero en su proyección demográfica y territorial hacia el futuro, presentando los diversos guiones posibles, según la extensión territorial de Israel. Estudia los diferentes ritmos demográficos en el seno del Israel de 1967 (7 300 000 habitantes), como en el territorio de la Palestina del Mandato (12 000 000 de personas). Las proporciones variables de las poblaciones étnico-religiosas tienen consecuencias políticas; además hay que tomar en cuenta la existencia de grupos diferentes en el seno de cada una de las dos poblaciones: entre los judíos, el crecimiento demográfico explosivo de los *haredim*, los ultrarreligiosos, es causa de tensiones y desequilibrio.

Además, la estructura de edad es más importante que la proporción entre árabes y judíos en el total; la juventud de los árabes ciudadanos de Israel es un factor de mucho peso si uno piensa que forman la tercera parte de los niños del país. En el marco del territorio de la Palestina del Mandato, eso es más acentuado todavía. Por lo tanto, concluye el autor, los dirigentes is-

raelíes van a tener que escoger entre tres posibilidades: un Israel judío y territorial, pero no democrático; uno que sea democrático y territorial, pero no judío; uno judío y democrático, pero no territorial. Demografía, fronteras e identidades nacionales son inseparables.

Y nuestro *Dossier* alcanza la cima con el conflicto israelí-palestino en el cine, estudiado por Pablo Utín. Distingue en el tiempo una serie de arquetipos. En los años 1930-1950, se puede hablar de películas de “pioneros”, en las cuales los árabes no existen, o existen como los indios de los *westerns* de la misma época. Ese cine ilustra el discurso sionista del momento: “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”.

La segunda etapa, la de los años cincuenta y sesenta, es nacionalista y heroica. Después de la Guerra Mundial y de la guerra del '48, el cine presenta al soldado que muere por el sueño de un Estado judío; el enemigo es deshumanizado. En una película el soldado egipcio resulta ser un alemán que prosigue el combate nazi contra los judíos... Con la victoria israelí en la guerra de los Seis Días, el tema se vuelve el triunfo, la fuerza de *Tsahal*.

La tercera etapa resulta de la Guerra de Kippur (1973), de las esperanzas despertadas por Anuar El Sadat, del cambio de perspectiva. En las películas humanizan a palestinos y árabes. Los hombres son buenos, la culpa la tienen las ideologías. Esa corriente que dura hasta hoy evade la raíz del conflicto, a saber, los reclamos políticos nacionales de las dos partes.

Finalmente, el fracaso de las negociaciones de paz, las guerras de Líbano y Gaza, la *Intifada*, el terrorismo, engendran una nueva visión que insiste en la separación, incompreensión, incomunicación, impotencia. Todos son a la vez verdugos y víctimas. ¿Será definitiva la pérdida de la esperanza en una resolución del conflicto por medios pacíficos? Ese cine invita a compartir el sufrimiento del enemigo, del otro. Así, el director Tor Ben-Mayor, en su *Two-Sided Story*, filma el encuentro en un hotel de Belén entre familias judías y palestinas que han perdido parientes y buscan la reconciliación, la tolerancia y la paz. Treinta historias israelíes y palestinas...

Finalmente, en nuestras *Notas y Diálogos*, Marco Zuccato, historiador del CIDE, trata de Gerberto de Aurillac, el futuro papa Silvestre II, y un canal judío del siglo X para la transmisión de la ciencia árabe a Occidente. O sea, el encuentro positivo entre árabes musulmanes, judíos y cristianos hace mil años. ❧

Israel



El sionismo de Herzl

Análisis histórico y visión política

Shlomo Avineri*

El momento determinante en el camino de Theodor Herzl hacia el sionismo no fue el caso Dreyfus: si bien provocó un gran antisemitismo en Francia, cuya comunidad a finales de la década de 1890 era pequeña, la desesperanza de Herzl en cuanto a la promesa de una emancipación fue influida por eventos más cercanos a su hogar, en los territorios del Imperio Austrohúngaro.

Bajo la tutela liberal y benevolente, aunque no democrática, del reinado de los Habsburgo encarnada en la persona del emperador Franz Joseph, los dos millones de judíos del imperio gozaban de una prosperidad, un desarrollo social y una tolerancia sin precedentes durante la segunda mitad del siglo XIX. En el imperio que abarcaba no sólo Austria y Hungría en sus fronteras de entonces, sino los territorios checos, Eslovaquia, Galicia, Bukovina, Transilvania, Croacia y algunas otras provincias, los judíos se sentían seguros y aceptados; miembros del judaísmo pertenecían a distintas asambleas representativas, eran prominentes en las artes, las ciencias, las finanzas y el periodismo. Herzl creció dentro de esta atmósfera esperanzadora y era en el Imperio Austrohúngaro en el que los millones de judíos de Rusia veían un modelo para lo que un imperio multiétnico ruso, liberalizado y reformado podría llegar a ser algún día, tanto para todos sus habitantes como para sus más de cinco millones de judíos. Mucho más que la distante América, el Imperio Austrohúngaro era la *medina dorada*, casi la Tierra Prometida.

Herzl compartía dichas esperanzas como periodista político y comentarista del *Neue Freie Presse*, el principal periódico liberal de Viena, cuyos edi-

*Traducción del inglés de David Miklos.

tores y buena parte de lectores eran judíos. Aun así, ciertos eventos de la mitad de la década de 1890 provocaron en Herzl dudas sobre la validez de tal escenario esperanzador y liberal. Herzl no era un pensador profundo o teórico, si bien su experiencia periodística, su exposición a numerosas figuras públicas y tendencias sociales lo volvían más sensible a las corrientes políticas y culturales que eran pasadas por alto por muchos de sus contemporáneos.

Al igual que su amigo cercano, el dramaturgo Arthur Schnitzler, procedente del ámbito de la misma clase media alta judía culta e integrada, Herzl sentía que la seguridad y la tolerancia aparentes de las que gozaban los judíos en Austria podía ser un terreno pantanoso. A Herzl lo conmocionaron dos grandes acontecimientos relacionados con lo anterior: el primero fue el nacimiento de movimientos nacionalistas extremos conformados por los súbditos alemanes, checos y húngaros del imperio; el otro, paradójicamente, la trascendencia de la lenta democratización del sistema político en el brote de movimientos populistas y racistas.

La década de 1890 fue testigo del nacimiento de un movimiento pangermánico entre la población germano parlante de Austria y los territorios checos. Esta ideología pangermánica fue especialmente virulenta en Praga y otras ciudades bohemias, ya que corría en contra del nacionalismo paralelo de los checos. Aunque dichos movimientos no estaban dirigidos contra los judíos —se tenían como enemigos entre sí—, su evolución tuvo consecuencias funestas para la esperanza de la población judía de una integración efectiva.

Los pangermanos austriacos (de cuyo entorno emergió Hitler tan sólo una década después) celebraban los mitos románticos germanos, adoptaron símbolos teutónicos paganos (la suástica entre ellos) y acogieron teorías racistas enfocadas en la pureza “aria”. La búsqueda de ideas y símbolos arios trajo consigo políticas de exclusión, tanto hacia los eslavos como hacia los judíos. Las organizaciones pangermanas —clubes deportivos, fraternidades estudiantiles de duelo, asociaciones de escritores y de periodistas— comenzaron a adoptar “cláusulas arias” que excluían a los “no arios” de sus filas: dichas cláusulas no sólo excluían a los judíos sino a los judíos convertidos al cristianismo, muchos de los cuales habían apoyado las ideas pangermanas y ahora no tenían cabida dentro de ellas. Esto significó que la

entrada a una cultura mayormente germánica fuera imposible, menos aún a través del bautismo. De igual modo, los nacionalistas checos veían a los judíos germanoparlantes como alemanes, y durante las revueltas antigermanas en Praga, por ejemplo, las tiendas que mostraban símbolos alemanes —muchas de ellas pertenecientes a comerciantes judíos— fueron saqueadas, y las organizaciones nacionalistas checas también excluyeron a los judíos dada su inmersión en la lengua y la cultura alemanas. Así, muchos judíos se encontraron en el fuego cruzado de los nacionalismos en disputa, y con el bautismo como una opción de salida inútil, muchos sintieron que no tenían adonde ir. Muchos miembros de la *intelligentsia* judía se encontraron en dicho limbo. Algunos se suicidaron.

En los diarios de Herzl se registran estos eventos de forma exhaustiva, ya que muchos de los involucrados —judíos o judíos convertidos al cristianismo— eran sus conocidos en los círculos artísticos e intelectuales de Viena (y en menor medida de Budapest, donde Herzl había nacido y con la cual mantenía contactos sociales y familiares). Los diarios de Herzl abundan en reportes de esta radicalización nacionalista entre los diversos grupos étnicos del imperio de los Habsburgo, misma que le parecía el signo ominoso de la caída del propio imperio: Herzl pensaba que llegaría el día en el que todas estas nacionalidades reclamarían su terruño, mientras que los judíos perderían el suyo en el tolerante y liberal Imperio Austrohúngaro. Pocos en esa década de 1890 vieron con tal claridad el desarrollo de este proceso que, tras el asesinato del archiduque Franz Ferdinand en Sarajevo, en 1914, a manos de un nacionalista serbio, trajo consigo el caos que caracterizó a la Europa Central después de 1918 y provocó, entre otros acontecimientos, el ascenso del nazismo y la Segunda Guerra Mundial con todas sus implicaciones.

Todo esto se encontraba representado en la mente de Hertzl durante la elección del populista doctor Karl Lueger como alcalde de Viena en 1895. Se trataba de las primeras elecciones democráticas para dicho puesto: hasta entonces, el alcalde era asignado directamente por el gobierno. Lueger era un veterano del movimiento democrático austriaco, pero en la década de 1890 desarrolló un programa racista-social dirigido a los checos (que reclamaban derechos de lengua en las escuelas de Viena, debido a una migración checa masiva a la capital) y contra los judíos, a los que veía como muy

influyentes en las finanzas, las artes y el periodismo. En esta plataforma antieslava y antijudía, Lueger consiguió ser electo; al principio, el emperador se negó a confirmar su nombramiento, lo cual llevó a una nueva elección, en la cual Lueger venció de nuevo con una mayoría aún más aplastante; bajo presión popular (*vox pópuli*, después de todo), el emperador liberal respaldó la elección con gran reticencia.

Herzl estaba destrozado: por vez primera se realizaban elecciones democráticas para la alcaldía de Viena y el resultado no fue liberal y tolerante, sino que un racista que entusiasmó a la chusma fue electo en una plataforma xenofóbica y llena de odio. Herzl llamó a esta amenazante paradoja —unas elecciones democráticas resultantes en una victoria racista— el “comienzo de una nueva noche de san Bartolomé” que pronto habría de oscurecer a toda Europa. Sus colegas —judíos liberales la mayoría—, a los que confesó sus temores, lo veían como alguien alarmista, cuando no desquiciado. Él, sin embargo, comenzó a temer que bajo dicha circunstancia le esperaba un futuro sombrío a los judíos en Austria-Hungría, que en aquel momento era la segunda concentración más grande de judíos después de Rusia. En la propia Rusia, lo supo Herzl gracias a sus conocidos, los *maskilim* ruso-judíos, que veían a Austria como un modelo para un imperio tolerante y multinacional, comenzaban a desesperar: si Austria-Hungría no era capaz de mantener sus tradiciones liberales y tolerantes, ¿cuánta esperanza había de que una autocracia zarista se encaminara en esa dirección?

Fueron estos hechos —muy documentados en cientos de páginas de sus diarios— los que llevaron a Herzl a pensar en una solución fuera de Europa. Cuando en un principio considera a Argentina como alternativa (pronto renunció a la idea), uno de sus argumentos hacia América del Sur en contra del Mediterráneo oriental era que “debemos alejarnos lo más posible de Europa y sus problemas”. El malestar de Europa Central, que en menos de veinte años hundió al continente en sangre y miseria, se encuentra en la raíz del análisis histórico de Herzl, que lo lleva a la conclusión de que la era liberal ha terminado y que las grandes víctimas de tal defunción serán los judíos. Ergo, irse de Europa.

Es en este contexto donde uno tiene que contemplar la visión de Herzl del Estado judío: estaba imbuida de la mejor tradición del liberalismo europeo e intentó establecer, en las costas del Mediterráneo oriental, una co-

munidad autónoma inspirada por los ideales que fracasaron tan tristemente en su Europa contemporánea. Tres aspectos sobresalen aquí: la naturaleza de la organización social, la tolerancia hacia las minorías y una veneración liberal hacia la religión. Puede leerse un retrato fascinante de dichos aspectos del pensamiento de Herzl en su novela utópica *Altneuland* [*Vieja nueva tierra*, 1903], que describe cómo se vería en 1923 una comunidad judía autónoma, por fin establecida en Palestina.

Políticamente, Herzl era un liberal de clase media, alejado del socialismo, que por supuesto aborrecía cualquier versión violenta de una ideología socialista. Pero al describir la organización del nuevo sistema gubernamental judío, se dio cuenta de que un proyecto nacional que contemplara la creación de un Estado-nación judío no podía llevarse a cabo dentro de las condiciones del capitalismo de libre empresa: la solidaridad, la responsabilidad social y la ayuda mutua serían cruciales en este caso.

Así, el sistema socioeconómico que Herzl concibe para el Estado judío es aquel de una economía mixta, con una fuerte propiedad pública y una amplia red de seguridad social. Herzl llama al sistema “mutualismo”, tomando prestado el término del vocabulario socialista utópico, una combinación de la iniciativa del capitalismo con la justicia del socialismo, en sus propias palabras. Mientras la economía descansa en la libre empresa, las industrias y servicios básicos —desarrollo de la tierra, propiedad de la tierra, servicios de electricidad— son propiedad pública; gran parte de la agricultura está basada en empresas locales a manera de cooperativas; hay un servicio nacional de dos años para hombres y mujeres en su tránsito a la madurez, que devendrá en maestros, enfermeras y trabajadores sociales para hospitales y hogares para la vejez, así como para los discapacitados. Si se mira la empresa sionista como finalmente emergió, esta es una versión de “sionismo constructivista”, que fue crucial en el desarrollo de las instituciones del *yishuv* y ayudó a crear cohesión y solidaridad en una sociedad altamente plural; y lo logró sin coerción y de manera no autoritaria.

Desde el punto de vista político, la “nueva sociedad” de Herzl —como es llamada en *Altneuland*— es una democracia sostenida en el sufragio universal: tanto los hombres como las mujeres deben votar. Hoy, este asunto no causaría sorpresa, pero debe recordarse que en 1903 ningún país del mundo contaba con sufragio universal ni permitía votar a las mujeres. Aquí,

Herzl siguió por la senda establecida en el segundo congreso sionista de 1898, cuando a las mujeres se les dio el voto en el movimiento sionista si se hacían miembros a través de un pago simbólico de adhesión al *shekel*: ningún movimiento nacional de la época era incluyente.

En la “nueva sociedad” de 1923, la igualdad política incluía también a los residentes árabes del territorio. La propaganda antisionista está equivocada cuando sostiene que el sionismo ignoró la existencia de los árabes en Palestina: esto se contradice de manera absoluta en *Altneuland*. No sólo los hombres árabes —y las mujeres— tenían el derecho a votar como ciudadanos en condiciones de igualdad, sino que uno de los líderes de la “nueva sociedad” es un ingeniero árabe de Haifa: Rashid Bey (educado en buena medida en Alemania, y tanto él como su esposa hablan perfectamente inglés y alemán). En lo que hoy uno llamaría un testimonio de la ingenuidad de Herzl, en la novela Rashid Bey sostiene que no sólo los árabes de Palestina no se opusieron al asentamiento de los judíos en el territorio: también se encuentran agradecidos por ello, ya que se benefician enormemente del asunto. En lo que ahora suena incluso embarazoso, Rashid Bey señala durante un viaje a través del valle de Jezreel las florecientes poblaciones árabes, y exclama que antes del advenimiento de los judíos se trataba de pobres y funestas aldeas. Con toda justicia, puede criticarse a Herzl de no darse cuenta de la emergencia potencial de un movimiento nacional árabe en Palestina, que se nutriría en buena medida del mismo hecho del establecimiento de los judíos en el territorio. Pero en ese entonces no existía aún un movimiento nacional árabe significativo en Palestina o, en su defecto, en cualquier otra provincia del Imperio Otomano: sólo emergió como una gran fuerza durante la Primera Guerra Mundial, como un movimiento antiotomano bajo la incitación británica. Pero no puede acusarse a Herzl de no tomar en cuenta la existencia de los árabes en Palestina.

La narrativa política de la novela en sí, además de relatar la historia de la nueva comunidad judía autónoma, cuenta una lucha política interna en la nueva sociedad, a la vez perturbadora y clarividente, y en su subtexto, crítica de la sociedad europea. La novela narra la historia de cómo en esta sociedad tolerante, multicultural y liberal en la que los árabes y otras minorías (Herzl menciona a los griegos y los armenios) gozan de los mismos derechos, un nuevo inmigrante llega: un fanático religioso, antiguo rabino anti-

sionista de nombre Dr. Geyer (es decir: buitres). Él funda un nuevo partido, que llama a la privación de los derechos de todos los árabes y los no judíos del país. “Este país pertenece a los judíos y a nadie más que a los judíos” es su lema. Una parte significativa de la novela describe, de manera extensa y necesariamente didáctica, los argumentos del partido judío racista de Geyer, y los contraargumentos de la clase dirigente liberal. Es obvio que Herzl pensaba en Luëger, y Geyer no es sino su reflejo preciso. El realismo de Herzl no excluye la posibilidad de la emergencia del racismo entre los judíos como entre los europeos, pero con una diferencia: mientras que en Viena eran los racistas los que ganaron con Luëger, en el Nuevo Sión los liberales serían los victoriosos. Geyer es vencido con creces (y se rumora que abandona el país, deshonorado) y los valores liberales, humanitarios y universales del sionismo prevalecen sobre el oscurantismo y el fanatismo.

En cuanto a la religión, el punto de vista de Herzl es tolerante por igual: mientras que en su fuero personal es ateo y no le gusta la idea de que los rabinos se involucren en la política, insiste en el respeto público hacia la religión. Así, en su visita a Jerusalén, Herzl no entra al recinto del Templo del Monte, ya que “hay una prohibición rabínica al respecto”. En *Altneuland*, hay una observación pública del Shabat y en Jerusalén el templo se encuentra en reconstrucción (“porque el tiempo ha llegado”), pero es obvio que el templo no se está construyendo en el sitio histórico que ahora ocupan las mezquitas, y mientras las dos columnas salomónicas de Yachin y Boaz vigilan la entrada, el servicio en el santuario (sin sacrificios animales, por supuesto) recuerda al de una sinagoga liberal. El templo, llamado el Templo de la Paz, alberga una corte internacional que intenta resolver los problemas entre las naciones a través de la conciliación y la ley internacional. Así, la modernidad está emparejada con la reverencia por la tradición.

Una valoración histórica de Herzl, sin embargo, se enfocará, por supuesto, en su actividad política concreta más que en su visión: y aquí el registro es mixto. Por un lado el gran logro de Herzl ha sido el establecimiento de una organización política mundial que, aunque débil en su comienzo, creó por vez primera la estructura orgánica de los diversos aspectos de la actividad sionista: diplomáticos, financieros, educativos, propagandísticos. Pero cuando se trata de la actividad diplomática concreta de Herzl, debe admi-

tirse que se trató de un fracaso. En un corto periodo de menos de ocho años —y de origen sin el mandato de organización o institución alguna— Herzl, combinando su labor de corresponsal de la *Neue Freie Presse* con su casi increíble desparpajo personal, consiguió conocer a la crema y nata de Europa: el emperador alemán y el rey de Italia, el sultán y el papa, los primeros ministros de Alemania, Austria-Hungría y Egipto, los ministros de asuntos exteriores de numerosos países, el secretario británico colonial, los ministros del interior y de finanzas de Rusia y una docena más de figuras públicas activas: sus diarios se leen como un *Who's Who* [*Quién es quién*] de la Europa de fin de siglo. Nadie más, ningún líder judío asumido, ha sido capaz de llegar a estos dignatarios y ofrecerles su plan político y pedirles su apoyo. No obstante, todos estos encuentros no llevaron a nada. El emperador alemán negó el apoyo a la aspiración de una comunidad judía autónoma en Palestina, el papa sugirió una conversión, el sultán y sus subalternos estaban preparados para obtener ayuda financiera de los banqueros judíos pero rechazaron una concentración judía en Palestina. Ninguno de estos líderes mundiales, que atendieron a Herzl —algunos educadamente, otros de manera exasperada— le dieron la clase de apoyo necesario para la implementación de su proyecto.

Aun así, fue un fracaso magnífico. Mientras que Herzl falló en obtener el apoyo de cualquier líder mundial, tuvo éxito en colocar el proyecto sionista en el mapa de la política mundial. Como periodista, Herzl conoció el poder de las relaciones públicas: mientras que sus numerosos encuentros y entrevistas no obtuvieron resultados concretos, Herzl se aseguró de que fueran bien difundidos. La élite política europea: cancillerías y ministerios, periodistas y líderes públicos de opinión, han dicho repetidamente que el doctor Herzl, en nombre del movimiento sionista, se reunió con el emperador y el rey, el papa y el sultán, el primer ministro y el ministro de asuntos exteriores. De pronto —y por vez primera en la historia moderna— el proyecto sionista estuvo en la mira pública y, cuando Herzl murió, el público europeo supo por primera ocasión que había un movimiento sionista dirigido a la creación de un sistema gubernamental judío en Palestina. Se trató de un logro deslumbrante: antes de Herzl, personas como Hovevei Zion hicieron algo de eco entre ciertos sectores de la población judía, principalmente en Europa Central, si bien casi ningún no judío supo de ellas.

Gracias a los abundantes esfuerzos de Herzl —aunque fueron un fracaso en conseguir resultados inmediatos— la solución sionista al problema judío obtuvo una atención mundial.

Se trató de un logro monumental en el empoderamiento de aquellos sin poder. Otros movimientos nacionales —todos nacidos desde posiciones débiles— irrumpieron en la escena mundial a través de la siembra del caos, el terrorismo y el asesinato. Herzl lo consiguió a través del poder de la palabra. Las herramientas que confeccionó fueron a las que el movimiento sionista recurrió para darles buen uso cuando la escena internacional cambió. En 1917 y en 1947, si se busca un epitafio adecuado que sintetice a Herzl, sería este: pintó el sionismo en el lienzo de la política mundial. ❧

Encuentros, dilemas y proyectos en la historia

Modernidad y movimiento nacional judío

Judit Bokser Liwerant

Varios siglos enmarcan el encuentro entre modernidad y judaísmo; tiempos que parten del siglo XVIII, permean y continúan a lo largo del XIX y XX y atisban el XXI; siglos cortos o largos según atendamos los diversos criterios de periodización; convergencias y divergencias en los códigos y referentes con los que se buscaron formular respuestas para enfrentar nuevos desafíos.

REDEFINICIONES, RUPTURAS, PERMANENCIA

En general, podemos afirmar que la modernidad tuvo una influencia crítica en la condición judía al confrontar patrones y tendencias construidos a través de un largo proceso histórico con novedosos escenarios sociales que derivaron en una diversificación de las condiciones de vida. Eso se manifestó en la redefinición de las relaciones entre el individuo y la comunidad, entre las identificaciones tradicionales y la construcción de nuevos focos de articulación de la identidad personal y colectiva, y entre las comunidades judías y las sociedades circundantes. Las múltiples expresiones que tuvo la influencia de este encuentro se manifestaron tanto en transformaciones políticas como en la formulación de nuevos acercamientos culturales e ideológicos y en la transformación de los significados de muchas de las prácticas vigentes.

En parte similar a otros colectivos y culturas europeas y en parte singular, el trastocamiento de las formas de organización social, política, económica, religiosa y cultural confrontó al judaísmo y a los judíos con una doble dimensión: la individual y la colectiva. Mientras que los procesos de indivi-

dualización de las relaciones sociales, la emergencia conceptual y real del individuo, su autonomía moral y libertad encontrarían su expresión en el acceso a la igualdad jurídica y política que trajo consigo la emancipación, la compleja dinámica derivada de los proyectos que pugnarón por definir la modernidad condujeron a una recomposición de la identidad colectiva y a la emergencia de ideologías, movimientos sociales y partidos políticos frente al desafío de crear nuevas formas de existencia colectiva.

Entre éstas, y de acuerdo con los parámetros conceptuales y políticos del siglo XIX, habría de emerger y desarrollarse el movimiento nacional judío. Las respuestas nacionales, y entre ellas el sionismo, pueden verse así como expresiones y condicionantes de la modernidad, que fue a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora, y confrontó al judaísmo con el permanente dilema de incorporarse, transitando por nuevas formulaciones teóricas y prácticas que lo protegen de la desintegración. Si como ha afirmado Marshall Berman “ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones”,¹ la coexistencia de tiempos históricos diversos en los diferentes horizontes geopolíticos y culturales de su dispersión y de los cambios que experimentaron en su geografía agudizaron estas paradojas y contradicciones para el judaísmo.

La modalidad histórica de la existencia judía puede caracterizarse esencialmente como tradicional, toda vez que la normatividad del pasado definía el presente. Concebida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de una jerarquía igualmente premoderna de órdenes y estamentos, con funciones económicas asignadas específicamente, poseía su propia dinámica sociocultural y su propio ordenamiento interno comunitario —la *kehilá*— en el que la ley rabínica, las costumbres religiosas y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo de entidad social vuelta hacia sí misma y muy conservadora, a pesar de los cambios internos que en ella se generaron.² A lo largo de la Edad Media, los judíos habían sido una corporación más dentro de una sociedad corporativa y fragmentada; su permanencia sociorreligiosa particular fue factible en el contexto de una

¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1989, p. xi.

² Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Nueva York, Schocken Books, 1971.

sociedad desigual y jerarquizada, igualmente tradicional. Sin embargo, la centralidad del cristianismo en la definición de la identidad religiosa, cultural y étnica del Medievo le confirió al judaísmo un estatuto de alteridad y exclusión, heredando así su condición de otredad perfilada ya desde la Antigüedad.

Los tiempos modernos trajeron consigo la nivelación de las diferencias corporativas y estamentales como una necesidad concomitante a las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que los caracterizaron; la intensidad de dichas transformaciones, iniciadas en el siglo XVII y desplegadas en el XIX europeo ha llevado a que sean definidas en términos de un proceso emancipatorio general.³ Las grandes revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente repercutieron en la condición judía.⁴ Su rasgo distintivo culminaría creando la llamada “cuestión judía”, expresión que reflejó tanto la compleja condición del judaísmo en la modernidad como las dificultades de ésta para incorporarlo en su seno.⁵ En efecto, el acceso a la igualdad jurídica y política se produjo en el marco de la tensa oscilación que acompañó a la teoría y a la práctica políticas, entre las expectativas diversas, contradictorias y finalmente antagónicas de los proyectos de fundamentación de la modernidad. Éstas se producirían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración —universalizante, secular, liberal y emancipatoria—, y la del Historicismo Romántico —particularista, culturalista, nacional y excluyente—. Las contradicciones en la percepción del judaísmo y en las expectativas frente a él de ambos proyectos se expresarían, fundamentalmente, en su doble desafío de mantener una identidad particular y distintiva en el marco de la igualdad ciudadana y de encontrar nuevas formas de identidad y pertenencia colectivas frente al exclusivismo historicista de gran parte del nacionalismo moderno.⁶

³ Reinhard Rurup, “La emancipación judía y la sociedad burguesa”, en David Bankier, *La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica*, Jerusalén, Mount Scopus Publications, 1983, pp. 202-204.

⁴ Erick Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Guadarrama, 1971, pp. 57-144, 201-238.

⁵ Judit Bokser Liwerant, “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en Benjamín Meyer Foulkes (ed.), *Ateologías*, México, Conaculta / Fractal, 2006, pp. 93-126.

⁶ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld y Nicolson, 1981, p. 13; Judit Bokser, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947*, México, UNAM, 1991.

Debido a sus propios fundamentos ideológicos e institucionales y su concepción estatal racionalista, la Ilustración se convirtió, desde un principio, en la promotora de la emancipación judía, de su acceso a la igualdad jurídica y política. A partir del proyecto de la Ilustración y de las elaboraciones teóricas de la compleja línea de pensamiento que va de Locke y Hobbes a Rousseau y Kant, de los fisiócratas a Adam Smith y David Ricardo, el naciente Estado moderno encontró su fundamentación teórico-práctica en la naturaleza humana y en sus atributos y prerrogativas.⁷ Los derechos de la naturaleza humana —objeto de conocimiento de la razón y verdad de la razón— se convirtieron en el nuevo principio de institucionalización de lo público y lo privado. El contenido del nuevo concepto de derecho no se funda ya en la esfera del mero poder y voluntad, sino en el de la pura razón.⁸ De este modo, “la nueva sociedad nacida de la revolución del orden feudal aparece como un producto de la razón, misma que al emanciparse de la fe, de la cultura religiosa tradicional, emancipa a la sociedad en su conjunto y produce [proyecta] una nueva sociedad cuya sustancia y forma, es decir, cuya institucionalización se basa y se centra en el valor supremo de la libertad: del hecho de la emancipación lograda al valor de la libertad institucionalizada jurídicamente”.⁹ La sociedad civil fue así concebida como un ámbito de relaciones sociales de producción y de mercado de carácter libre, a la que correspondía un orden estatal y jurídico racional, laico, democrático y liberal.¹⁰ De ahí que los principios del universalismo, liberalismo, igualdad, racionalidad y laicismo tendieron a configurar, desde la óptica de este proyecto, una sociedad de individuos libres e iguales, ciudadanos del Estado moderno. La emancipación judía puede verse, entonces, como un aspecto del proyecto global de ilustrar, racionalizar y emancipar a la sociedad. El judío podía ser “regenerado”, emancipado, li-

⁷ Locke fue quien por primera vez mencionó, en su primera “Carta sobre la tolerancia”, la posibilidad de un Estado laico que incluiría a los judíos como ciudadanos. Esta obra, publicada en 1689, ha sido considerada como la anticipación de futuros desarrollos en el ámbito emancipatorio. Jacob Katz, “La emancipación judía: ideología y política”, en Natán Popik, *La condición judía contemporánea*, Jerusalén, OSM, 1978, t.II, p. 69.

⁸ Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 261-233.

⁹ Luis Aguilar, *Política y racionalidad administrativa*, México, INAP, 1982, p. 15.

¹⁰ Robert Nisbet, “Progress as Freedom”, en *The History of the Idea of Progress*, Nueva York, Basic Books, 1980, pp. 179-236.

berado no sólo de los obstáculos legales y políticos que le imponía la sociedad sino también de aquellos que se derivaban de su existencia histórica particularista. La expectativa de disolución del judaísmo, ya sea como cuerpo religioso, ya sea como nexo histórico del colectivo judío, acompañó genéricamente el proyecto emancipador. Al conceptualizar al ciudadano individual como la unidad constitutiva esencial homogénea del Estado, se visualizó a este último como el referente exclusivo y fundamental de solidaridad y lealtad. De ahí que desde el inicio cuestionó la identidad grupal y la solidaridad judía por considerarlas particularistas y confió en su dilución y desaparición; su estatuto de ciudadanía individual acabaría con todo resabio de su existencia comunal distintiva; visión derivada del supuesto de que cuanto más uniforme fuera la ciudadanía, más conveniente sería eso para el Estado.¹¹ Desde este punto de vista, la lucha por los derechos cívicos de los judíos se produjo a partir de los derechos naturales del hombre, de ahí que la defensa que se hacía era de su dimensión como “hombre” y no como judío,¹² y esta última, desde la óptica emancipatoria estatal, quedaría ausente de su nueva condición de ciudadanía y pasaría a formar parte de lo privado-individual. Así, el judaísmo pasó a ser definido como religión, negando o diluyendo, en consecuencia, sus características y nexos étnicos y toda forma de cohesión grupal basada en estos rasgos históricos.

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto del Historicismo Romántico,¹³ la Ilustración fue sometida a una ardua crítica por considerar que estaba basada en una razón universal, ahistórica y abstracta, por lo que precisamente en nombre de la historicidad y de los particularismos buscó reivindicar las esencias compartidas que hacían de cada pueblo un fenóme-

¹¹ H.D. Schmidt, “Los términos de la emancipación judía, 1781-1812”, en D. Bankier, *op. cit.*, pp. 79-106.

¹² Shmuel Trigano, en *Ibid.* El autor analiza, en base a las discusiones en la Asamblea General y en la literatura apologética de los judíos desarrollada a partir de 1787, cuando se comenzaron a discutir los medios para hacer de los judíos seres más felices y productivos para Francia, la compleja dinámica entre su afirmación como “judío-noble salvaje” y su consecuente conversión en ser asocial y la negación del judío real corrompido por la sociedad.

¹³ Este proyecto coincidió con sociedades atrasadas en el nivel de desarrollo de una economía de libre mercado y de una cultura racionalista, como sería el caso de Alemania. Debido a estas características, el proceso de emancipación, tal como allí ocurrió, representa un caso particularmente complejo e interesante en el contexto de las sociedades europeas. R. Rurup, *op. cit.*, p. 204, y Selma Stern-Tauber, “El judío en la transición del ghetto a la emancipación”, en D. Bankier, *op. cit.*, pp. 60-78.

no único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. Éste configuraba, simultáneamente, el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacional. En nombre de esta historicidad y de los particularismos se reivindicaron todos aquellos elementos que la Ilustración había descalificado como prejuicios, como el sentimiento, el instinto, el interés y, sobre todo, los pasados culturales compartidos que hacían de cada pueblo un fenómeno único, comprensible gracias a ese pasado. De ahí que a la concepción racional “abstracta” de la Ilustración se opuso una concepción orgánica que reivindicó la tradición cultural que había creado el espíritu o etos particular de los pueblos, su nacionalidad, su especificidad concreta. El cuestionamiento fue hacia aquellos principios “universales e inalterables” que, se pretendía, gobernaban el mundo, la naturaleza, la vida privada y pública, a todas las sociedades, épocas y civilizaciones.¹⁴

Al igual que el modelo de la Ilustración, el Historicismo Romántico, calificado como proyecto de reacción o de contra-Ilustración, tuvo grandes variaciones en sus planteamientos, para asumir especificidades políticas y nacionales. El rechazo a los principios de la Ilustración se presentó en varias formas, conservadoras o liberales, reaccionarias o revolucionarias, según el orden en que fueron atacados.¹⁵ El Estado, desde las diversas perspectivas de este proyecto, aspiró a fundamentarse en el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacionales. Si en su reivindicación de la singularidad de lo cultural-popular como expresión de una herencia propia, Herder privilegió el supuesto de que las diferentes culturas podían desarrollarse unas junto a otras, las “semillas” del nacionalismo estaban ya presentes en sus ataques contra el cosmopolitismo y el universalismo supuestamente hueco; que crecieron entre sus “agresivos discípulos” del siglo XIX y continuaron en el XX.¹⁶ Para Herder la dimensión nacional de

¹⁴ Isaiah Berlin, “La contra-Ilustración”, en *Contra la corriente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 59-84.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.* En el extremo reaccionario de la lucha contra la Ilustración encontramos reivindicaciones como las de Joseph de Maistre, que veía en la irracionalidad la fuente de todo orden social que aspira a la seguridad, la fuerza y la estabilidad, y en nombre de eso postuló el poder ilimitado de una autoridad incuestionable: la Iglesia. La nación fue definida entonces poniendo énfasis en la unidad moral y cultural, aunque la continuidad de una sociedad exige tanta “unidad y unanimidad moral” como sea posible. Véase Irving Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, pp. 56-69.

creatividad era garantía de la expresión siempre múltiple y diversa de los diferentes conglomerados humanos;¹⁷ sus formulaciones, sin embargo, a la luz del desarrollo del nacionalismo alemán, fueron sustrato teórico no sólo del liberalismo cosmopolita y el nacionalismo progresista sino también del romanticismo.

La búsqueda de las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y el mito y que intentó encontrar lo particular en todo fenómeno social, en el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, el Estado, la ley y la costumbre, implicó que el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible.¹⁸ La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica antijudía y antiemancipatoria.¹⁹ El carácter particularmente reactivo del nacionalismo alemán y sus esfuerzos por delinear los límites políticos en consonancia con su perfil étnico reforzó el recurso al pasado, a partir del cual el alma histórica podía conducir a una misión a aquella nación que pugnaba por ser.²⁰

La propia dinámica de cada proyecto así como sus interacciones dibujaron complejos escenarios que habrían de reflejarse, necesariamente, en los logros y retrocesos del proceso emancipatorio. Sus altibajos en Europa occidental y central y su rezago y posposición en Europa oriental y el Imperio zarista son pues el marco de la búsqueda de respuestas a los dilemas que se presentaban. Un papel destacado le tocó jugar al movimiento de la Ilustración judía, la *Haskalá*, cuyo doble propósito de contemporizar los contenidos culturales judaicos con las tendencias más universales y reformar económica y moralmente al pueblo judío debe ser interpretado, precisamente, como un intento por conservar la identidad distintiva judía en el marco de una sociedad orientada hacia la abolición de las corporaciones. En los círculos de la *Haskalá* del siglo XVIII “la prueba del entendimiento y la

¹⁷ Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 366.

¹⁸ S. Stern-Tauber, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹ J. Katz, *op. cit.*, pp. 74 y ss; S. Trigano, *op. cit.*

²⁰ Ejemplo claro lo tenemos en el padre del nacionalismo romántico, J.G. Fichte, quien expresó sobre el judaísmo: “En casi todos los países de Europa habita dispersa una nación poderosa y hostil, en guerra perpetua contra todas las demás y, que en ciertos Estados, oprime duramente a los demás ciudadanos; es la nación judía. No creo, y espero demostrarlo, que esta nación sea peligrosa por el hecho de formar un Estado aislado y fuertemente unificado, sino porque este Estado está basado en el odio contra todo el género humano”. *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa* (1793), citado en León Poliakov, *La Europa suicida, 1870-1933*, Madrid, Muchnik Editores, 1981, pp. 250-251, nota al pie p. 274.

valoración fue suministrada por la riqueza espiritual de la cultura gentil”,²¹ por lo que el movimiento se identificó con la dimensión más universal de las manifestaciones culturales y espirituales que asumían, por otra parte, un nuevo carácter individual. En otras palabras, habría que vivir de acuerdo con el célebre verso de Yehuda Leib Gordon “como judío en casa y como hombre en la plaza”. Necesariamente sus esfuerzos habrían de influir en la religión y su lugar histórico, debilitando así la autoridad y las formas de organización comunitarias prevaecientes y, de un modo más global, la auto-percepción grupal judía tal como se manifestaba tanto en términos filosóficos como religiosos. Ciertamente, debilitó “el mito histórico escatológico del exilio y la redención de los judíos, cultivado por sucesivas generaciones [...] y que los unió en una unión autoconsciente de fe y destino”,²² afectando la dimensión colectiva-nacional de la existencia judía.

Hay que destacar, sin embargo, que paralelamente tuvo un efecto modernizador sobre el judaísmo. La trascendencia global del Iluminismo judío y de la incipiente *intelligentsia* modernizadora que lo propagó fue a la vez ambiguo y complejo: disolvió un modo de ser y, a la vez, lo restauró, ya que al tiempo que difundió la concepción Ilustrada que alentó la asimilación, fue un vehículo de modernización de la cultura judía. Asistimos, no obstante, a una bifurcación de escenarios según atendamos la realidad europea a lo largo y ancho del continente: tiempos de modernidad diversos, desafíos igualmente diversos.

En Europa occidental y central, la Ilustración y la legislación emancipatoria alteraron la uniformidad y la marginalidad del grupo judío; al verse como ciudadanos de los países que habitaban, aquellos que operaron el tránsito hacia afuera de la comunidad judía tendieron, a su vez, a negar los nexos étnico-culturales del judaísmo. Este proceso repercutió en buena parte de las comunidades judías que transitaron de los márgenes al centro de sus respectivas sociedades. La incorporación de los judíos se había dado en ámbitos diversos, gravitando en sectores de los que habían estado otrora marginados, como la economía, la cultura, las ciencias, las artes y la política. En este último terreno, y como indicador del cambio que el judío experi-

²¹ Shmuel Ettinger, cap. XI: “Cambios ideológicos en la sociedad judía del siglo XIX”, en H.H. Ben Sasson, *Historia del pueblo judío*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, t. 3, p. 927.

²² Ben Halpern, *The Idea of The Jewish State*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 5.

mentó aun en sociedades como la alemana, “en las seis décadas que corrieron desde 1789 a 1848, ninguna transformación acaecida fue tan grande como la activa incorporación de los judíos —profesos y conversos— a la política local e internacional”.²³ Las revoluciones de 1848, en las que los judíos tuvieron una participación activa, reforzaron aún más la tendencia global a su incorporación.

Resulta pertinente recordar las líneas de análisis de Hanna Arendt, para quien la sociedad, al confrontarse con la igualdad política, económica y legal de los judíos, dejó en claro que ninguna de sus clases estaba preparada para concederles la igualdad social y que sólo casos excepcionales del pueblo judío serían recibidos, generando así nuevos términos de exclusión.²⁴

Por su parte, en la consolidación de su proyecto estatal y de su doctrina cosmopolita, la Ilustración alentó las particularidades nacionales en los países conquistados.²⁵ A estas nuevas manifestaciones alude Berlin cuando señala que “bajo la influencia de la Revolución Francesa y de las invasiones napoleónicas, la autonomía cultural y espiritual —por la que Herder había pugnado en un principio— se convirtió en una autoaserción agresiva y furiosa.²⁶ El desarrollo de este nacionalismo, generado durante la resistencia de Alemania frente a Napoleón, “se convirtió, así, en el primer ejemplo de la reacción de sociedades atrasadas, explotadas o cuando menos supeditadas, que resentidas por la aparente inferioridad de su estatus, reaccionan tornándose hacia triunfos y glorias, reales o imaginarios, de su pasado, o a los ‘envidiables’ atributos de su carácter nacional o cultural”.²⁷

En efecto, al finalizar la dominación napoleónica en la escena europea, asistimos a una nueva configuración sociopolítica que generó profundas tensiones que afectaron a diversas minorías y directamente a los judíos, tanto en los lugares en los que habían accedido a la igualdad, como en los que esto estaba aún pendiente. En Alemania, la posición de los judíos fue reconsiderada, ya que los derechos que habían adquirido en la mayoría de

²³ Salo Baron, “El impacto de la revolución de 1848 sobre la emancipación judía”, en David Bankier, *op. cit.*, pp. 157-158, y Shlomo Avineri, *op. cit.*, pp. 3-13.

²⁴ Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, p. 56

²⁵ Salo Baron, “Nuevos enfoques acerca de la emancipación judía”, en David Bankier, *op. cit.*, pp. 255 y ss.

²⁶ I. Berlin, *op. cit.*, p. 50.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

los territorios entre 1806 y 1808, y en Prusia en 1812, fueron consecuencia del dominio napoleónico y fueron vistos como resultado de una imposición externa. El debate revisionista proliferó y estuvo orientado a cancelar la ciudadanía de los judíos o a limitar sus efectos prácticos. De ahí también que se produjeran serios disturbios antijudíos en las zonas donde se revisaba y discutía su nueva condición.²⁸

Junto a esta efervescencia ideológica, que puso en el centro de la discusión pública el tema de los judíos; los logros de éstos se vieron criticados por aquel pensamiento que pretendió denunciar el carácter irremediamente limitado de su asimilación y que dio origen al emergente movimiento político, igualmente moderno pero antitético a la emancipación, el antisemitismo. Éste vino a manifestar, del modo más abrupto, las tendencias contradictorias de la modernidad y alimentó la compleja dialéctica entre la incorporación y la exclusión de los judíos. Como movimiento sociopolítico —tal como se manifestó en Alemania, Hungría, Austria y Francia— cobró forma en el último tercio del siglo XIX y se nutrió de los argumentos que habían sido esgrimidos tanto por la postura cristiana como por la reacción romántica y el pensamiento socialista y radical en la polémica antiemancipatoria. El antisemitismo atribuyó a los rasgos distintivos de la existencia judía y a la permanencia de su particularidad grupal una magnitud y unas intenciones tales que lo convertían en una amenaza para toda la sociedad.²⁹

Así como los logros y éxitos del nuevo ciudadano judío fueron cuestionados en términos de competencia económica y política, su identidad y

²⁸ También en Francia se puso en tela de juicio la emancipación judía. De Bonald, por ejemplo, recuperando contenidos religiosos cristianos, cuestionó directamente, en su crítica a la Revolución, el estatuto de igualdad judía como una de sus consecuencias y consideró que los judíos no podían ser ciudadanos bajo el cristianismo. Aun si se les concedía la ciudadanía no lo serían cabalmente hasta no convertirse al cristianismo. Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Antisemitism, 1700-1933*, Cambridge, Harvard University, Press, 1982, pp 102- 114.

²⁹ Su surgimiento, hacia finales de la década de los setenta, ha sido identificado con la aparición del predicador Adolf Stocker en Berlín, la publicación del libro de Wilhelm Marr, *The Victory of Judaism Over Germanism*, en 1879, y la consolidación del Movimiento de Berlín. La publicación en Francia del libro *La France juive: Essai d'histoire contemporaine*, de Eduard Drumont, en 1886, representa un hito más en la evolución del movimiento. Como los títulos de ambas publicaciones indican, la justificación ideológica de la segregación propuesta se encuentra no sólo en la denuncia de la amenaza potencial sino en la acusación de un peligro real de la supuesta dominación judía. Para un análisis del movimiento antisemita en los diferentes contextos, véase J. Katz, *op. cit.*, pp. 245-300; L. Poliakov, *op. cit.*, pp. 11-86.

solidaridad grupal fueron condenadas. Si los logros alimentaron la concepción de que los judíos constituían un grupo poderoso que dominaba la sociedad, el mantenimiento de su cohesión condujo a que dicho poder fuese atribuido a un grupo considerado extranjero.³⁰ A través de la compleja conjunción de viejos argumentos teológicos con nuevas imputaciones socioeconómicas primero, y raciales después, el antisemitismo se convirtió en un movimiento sociopolítico que, al deslindar su objetivo de combatir el supuesto poder de los judíos de otras consideraciones políticas, logró aglutinar el más amplio espectro de posiciones y agrupaciones políticas. Por otra parte, si dicho sustrato antijudío no fue cabalmente efectivo para operar como una fuerza unificadora, sí lo fue en la repercusión que tuvo en su aspiración de segregar a los judíos. De este modo, la “cuestión judía”, planteada a la luz de la Ilustración del siglo XVIII como una que requería una solución racional, mantuvo su vigencia por la irracionalidad del antisemitismo del siglo XIX. “El antisemitismo político creció como un movimiento contrarrevolucionario, hostil al *statu quo*, especialmente con respecto a la posición judía, pero también en relación con la estructura democrática y a las actitudes liberales de la sociedad contemporánea como un todo”.³¹

Los defensores del liberalismo y del racionalismo, así como del pensamiento socialista parecieron ignorar por igual el nacionalismo extremo y el antisemitismo. Estos procesos aparecían a sus ojos como regresiones históricas momentáneas.³² La confianza en el carácter pasajero del nacionalismo agresivo y del antisemitismo caracterizó por igual a la mayoría del judaísmo europeo beneficiario de la emancipación.

Basado precisamente en el supuesto contrario, en el carácter irreversible, moderno y permanente del antisemitismo, emergería el sionismo. Su desarrollo habría de nutrirse de la fuerza de este diagnóstico, así como de las modalidades que asumirían las reivindicaciones particularistas de las nacionalidades antagónicas en la segunda mitad del siglo XIX. En efecto,

³⁰ Katz, pp. 263-264.

³¹ B. Halpern, *op. cit.*, p. 10.

³² “Fanáticos como De Maistre [...] o Friis o Gobineau o Houston Stewart Chamberlain y Wagner, o —más tarde— Maurras, Barres y Drumont, no fueron tomados en serio hasta la época de los *affaires* Boulanger y Dreyfus; a su vez, estos casos fueron vistos como aberraciones temporales, causadas por el ambiente anormal que sigue a la derrota en una guerra, pero aberraciones que, consumadas, darían lugar una vez más a la razón, la sensatez y el progreso.” I. Berlin, *op. cit.*, p. 52.

reivindicaciones nacionalistas en pugna fueron detonadoras de conflictos nuevos y de complejos antagonismos entre grupos nacionales, cuyas demandas particulares afectaron a la población judía que vivía allí. Tanto en Prusia, a la luz de las luchas entre las nacionalidades polaca y alemana, como en el Imperio Austro-Húngaro, en el seno de los conflictos entre húngaros, eslavos, servios, croatas y rumanos, y en la zona checa de Austria, las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente en la realidad judía.

Los procesos económicos, sociopolíticos y culturales que caracterizaron de diferente manera a Europa occidental y oriental exhibirían, de un modo distintivo, su modernidad y conducirían a la configuración de una realidad judía igualmente moderna y compleja, al interior de la cual las aspiraciones nacionales judías se presentaron como alternativa a diversas situaciones: ya sea como una fase complementaria de los logros de la emancipación para evitar la desintegración grupal en el contexto de un nacionalismo liberal, ya sea como un movimiento alternativo ante los retrocesos de la emancipación en el contexto de un nacionalismo conservador y reaccionario.³³ Si la asimilación propugnada por la Ilustración puso al judío frente a profundos dilemas existenciales y morales, la reacción romántica y la efervescencia nacionalista confrontaron al judío con la necesidad de recuperar una pertenencia comunitaria, el *Gemeinschaft* romántico, que el ghetto ya no podía proporcionar.

LOS TIEMPOS Y ESPACIOS DE LA MODERNIDAD: LA REALIDAD DE EUROPA ORIENTAL

La expectativa de que la tendencia emancipatoria sería un fenómeno universal que habría de alcanzar a todos los Estados y la confianza en el liberalismo, el individualismo, la secularización, la democratización y el progreso económico, en otros términos, la fe en el modelo de occidente, había permeado el judaísmo de Europa oriental. Esta expectativa había sido asumida por el movimiento del Iluminismo judío: la *Haskalá*. La similitud de propósitos que la Ilustración en Europa oriental tuvo con su fuente de ins-

³³ S. Avineri, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

piración occidental no impidió que, debido a las diferencias en las condiciones de vida que imperaban en uno y otro entornos, su manifestación fuese diversa. Si en el occidente emancipado destacó la dimensión individual del proceso de integración, en Europa oriental la *Haskalá* adquirió un carácter esencialmente grupal; más aún, le confirió una nueva dimensión colectiva a la existencia judía, ya no a través de la pertenencia religiosa sino a través de una identidad cultural. De ahí que, si bien por el carácter esencialmente tradicional de la sociedad en general, así como el de la comunidad judía, aunque los portavoces de la Ilustración fueron un grupo reducido cuyas demandas resultaban ajenas a la realidad en la que se encontraban las masas judías, su efecto fue destacado. La efervescencia cultural le confirió a la comunidad judía un creciente sentimiento de pueblo, primero, y de nación, después, como sujeto y creador de una cultura renovada. Este proceso se vería alentado por la intensa presencia en el entorno de otras minorías nacionales.

Las limitaciones impuestas a la residencia de los judíos en el Imperio zarista habían conducido al agravamiento de sus condiciones de vida, caracterizadas por la concentración masiva en la Zona o Palio de Residencia en situación de marginación, explosión demográfica, pauperización y persecución.³⁴ En los límites occidentales del Imperio ruso, en parte de Rumania y en la región polaca de Austria, residía confinada la mayoría del pueblo judío, como resultado de las sucesivas legislaciones restrictivas de 1795 y 1835. En este mismo sentido operaron las constantes particiones de Polonia de 1772, 1793 y 1795 y el edicto imperial de Catalina II, de 1786. Se estima que hacia las últimas décadas del siglo XIX vivían allí más de cinco millones de judíos.

A pesar de la arbitrariedad que en muchas ocasiones las fechas comportan cuando son consideradas criterios de periodización, hay eventos históricos que constituyen un parteaguas en la historia en la medida en que cierran espacios existentes y abren nuevas configuraciones. Tal fue el caso de los violentos estallidos de agresión antijudía de 1881-1882, los *pogroms*, que sucedieron al asesinato del zar Alejandro II en marzo de 1881 y que

³⁴ David Vital, *The Origins of Zionism*, Tel Aviv, Am Oved, 1978, t. 1, pp. 29-47, y Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 48-52.

marcaron el fin de las expectativas de emancipación. Más aún, su magnitud y trascendencia habrían de generar una revolución política e ideológica en el mundo judío.³⁵ Tras esta primera ola de ataques, se impusieron nuevas medidas discriminatorias contra los judíos. Una nueva legislación, las Ordenanzas Provisionales de 1882, mejor conocidas como Leyes de Mayo, limitó drásticamente su capacidad de movimiento, aun dentro de la Zona de Residencia; confinó el tipo de actividades económicas que podían ejercer y estrechó todavía más sus posibilidades de acceso al sistema educativo por medio del *numerus clausus*, lo que reducía las posibilidades de movilidad social.³⁶ De este modo la persecución se entrecruzó con la marginación y la discriminación, dando lugar a una situación cada vez más deteriorada.

La reacción de los diferentes sectores de la sociedad rusa a los *pogroms*, a través de manifestaciones explícitas o guardando silencio, tendió a agravar la profunda crisis que éstos generaron en la sociedad judía. Las autoridades zaristas solaparon y aun fomentaron estos ataques. La prensa rusa nacionalista los justificó y los describió como la rebelión natural de la población nacional indigente contra la explotación a la que estaba sometida a manos de los elementos extranjeros; ante las demandas judías de castigo a las agresiones sufridas, su respuesta fue negativa, calificándolas de ofensa al pueblo ruso. La prensa de los sectores liberales, por su parte, guardó silencio.³⁷ En todo caso, la respuesta de los sectores socialistas y revolucionarios significó una ruptura no sólo de las expectativas y esperanzas de un cambio futuro sino también de las solidaridades e identificaciones prevalecientes.³⁸ Aunque la actitud de estos sectores no fue uniforme, en general fue de simpatía frente al carácter popular de los ejecutores de los *pogroms*.

³⁵ En abril de 1881 estalló un *pogrom* en Elizavetgrad, dos semanas después uno en Kiev y en el mismo mes otros en Kishinev, Yalta y Znamenko; en mayo esta violencia alcanzó a Odessa. Se estima que sólo durante 1881 hubo *pogroms* en más de doscientas ciudades y villas. J. Frankel, *op. cit.*, pp. 51-57, Walter Lacqueur, *A History of Zionism*, Nueva York, Schocken Books, 1972, pp. 56-61.

³⁶ Sólo 10 por ciento de los judíos de la Zona de Residencia, 5 por ciento de los que vivían fuera de ella y 3 por ciento de los judíos de Moscú y San Petersburgo podían ingresar a las universidades rusas.

³⁷ J. Frankel, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

³⁸ Para un análisis comprehensivo de las respuestas de la sociedad rusa y específicamente de los sectores revolucionarios a los *pogroms*, véanse J. Frankel, *op. cit.*, pp. 49-106 y C.S. Ingerflom, "Idéologie révolutionnaire et mentalité antisémite: les socialistes russes face aux pogroms de 1881-1883", *Annales*, París, 1982, pp. 434-453.

Recordemos la gran influencia y ascendencia del populismo entre la oposición al régimen zarista y, por lo tanto, la empatía e incluso simpatía con todas las acciones del pueblo, entre las que quedaban comprendidas sus expresiones antisemitas. El ejemplo más extremo de esto fue la proclamación, el 30 de agosto de 1881, del movimiento populista *Narodnaia Volia*, en forma de manifiesto al pueblo ucraniano, en el que se afirmaba que la principal causa del sufrimiento del pueblo eran los judíos y se daba la bienvenida a los *pogroms* como inicio de una sublevación generalizada. La creencia de que éstos debían ser vistos como la primera fase del proceso revolucionario no fue exclusiva de este grupo, sino que fue compartida por otras agrupaciones de la izquierda. De ahí que, si bien el comportamiento del régimen zarista y de los sectores autocráticos y conservadores de la sociedad rusa alentaron posteriores expresiones antisemitas, fueron precisamente las posturas asumidas por los sectores populistas y revolucionarios las que condujeron a una crisis aún más profunda en el seno de la comunidad judía. La alta participación de los judíos en los movimientos de izquierda reflejaba la grave situación en la que se encontraban así como sus esperanzas de que un cambio revolucionario erradicaría el prejuicio y la persecución antisemita de la sociedad futura.

La reacción de complacencia con los *pogroms* asumida por la izquierda cuestionó el carácter mismo del internacionalismo revolucionario que, en el caso en cuestión, se había visto impregnado de un fuerte chauvinismo. Esta actitud no sólo ponía en evidencia la falta de comprensión y solidaridad frente a la situación de los judíos, sino que expresaba el profundo arraigo del antisemitismo en aquellos sectores abocados a la lucha para derrocar el régimen zarista y construir una nueva sociedad. Eso significó el cierre de espacios de acción y la consecuente pérdida de confianza en la mejoría de su situación en la sociedad futura. A su vez, reforzó los planteamientos que acentuaban el carácter nacional del pueblo judío que desembocarían en la gestación y ulterior desarrollo del movimiento nacional y de los movimientos socialistas y revolucionarios específicamente judíos.³⁹

³⁹ Para los revolucionarios que estaban en el exilio, como Plekhanov, Zasulich y Deich en Ginebra, Akselrod en Zurich y Lavrov y Kropotkin en Londres, la actitud asumida en Rusia frente a los *pogroms* generó grandes dificultades y tuvo efectos negativos. Se vieron sometidos a fuertes críticas provenientes de activistas en las propias comunidades de exiliados, así como

La magnitud e importancia de estos acontecimientos condujeron a nuevas respuestas de carácter práctico, inmediato y espontáneo: la emigración masiva. Se estima que entre 1881 y la Primera Guerra Mundial, cerca de dos millones y medio de judíos abandonaron Europa oriental. Si bien este desplazamiento masivo hacia Occidente puede ser visto como parte del flujo migratorio ocasionado por la depresión de las condiciones económicas, la sobrepoblación y el subdesarrollo, los eventos antisemitas confirieron a la emigración judía un carácter específico.⁴⁰ En efecto, en la medida en que la actitud del régimen zarista hacia los judíos se distinguió de la asumida hacia otras minorías, como la alemana, la polaca o la ucraniana, por ser más agresiva y persecutoria, este asalto a los judíos limitó los márgenes de la elección voluntaria involucrada en la decisión de emigrar y reforzó el carácter determinante de la necesidad.⁴¹

Si bien la emigración puede verse como una respuesta colectiva que provocó profundas modificaciones en la vida judía, fue producto de una multiplicidad de decisiones individuales, por lo que se asemejó más, en lenguaje de Alberoni, a un fenómeno “colectivo de agregado” que a un fenómeno “colectivo de grupo”. Este último supone un cambio en la integración de los sujetos que forman parte de él y conduce a la formación de nuevas solidaridades y de nuevas agrupaciones sociales.⁴² En este sentido, el abandono de la realidad que habitaban, aunque masivo, carecía de esta implicación.

Sería precisamente el sionismo como ideología y como movimiento el que aspiró a convertir la emigración en un fenómeno colectivo de grupo, al proponer una solución nacional y pugnar por ella en el marco del intenso e inusitado debate político que la necesidad de emigrar suscitó. En efecto,

por parte del veterano líder revolucionario ucraniano M. Dragomanov. Con la llegada a estos centros de revolucionarios y populistas judíos esta crítica se acentuó. J. Frankel, *op. cit.*, y C.S. Ingerflom, *op. cit.*

⁴⁰ Michael Marrus, *The Unwanted. European Refugees in the Twentieth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, p. 28.

⁴¹ Destaquemos que la emigración judía de Galitzia no estuvo relacionada con el fenómeno de la persecución antijudía sino con el de la pobreza extrema de la región, por lo que su búsqueda de nuevos horizontes estuvo motivada por la necesidad de escapar de la miseria, mientras que la de Rumania, tercera fuente de emigración judía de Europa oriental antes de la Primera Guerra Mundial, respondió tanto a razones de pobreza como de persecución. M. Marrus, *op. cit.*, p. 29-33.

⁴² Francesco Alberoni, *Movimiento e institución*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 37-39.

los diferentes grupos judíos se pronunciaron de diversas formas en torno a la emigración y, a lo largo del proceso de articulación de sus propuestas, se generaron nuevas posiciones ideológicas primero, y político-organizativas después, en la forma de ideologías políticas, partidos políticos y amplios movimientos sociales; en otras palabras, se puede afirmar que se generó una nueva política judía autónoma.⁴³

La correspondencia histórica entre la realidad determinada por los *programs* y el desarrollo de nuevos corpus ideológicos y de un ejercicio político judío autónomo y masivo bien puede explicarse, siguiendo la concepción de ideología de Geertz, en términos de la necesidad de crear nuevos mapas de significación frente a la realidad cambiante y nuevas matrices para la creación de una conciencia colectiva.⁴⁴ Ante el debilitamiento de los sistemas simbólicos culturales tradicionales, se exigía la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitiesen tornar comprensible la nueva realidad.

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

De un modo complejo, el sionismo aspiraría a conjuntar el fenómeno de la emigración con sus directrices ideológicas; de ahí que habría de recuperar el mito fundacional del regreso a la patria ancestral conjuntándolo con la

⁴³ J. Frankel, *op. cit.*, pp. 49-106.

⁴⁴ Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 220.

necesidad misma de emigrar. De este modo, se construiría un proyecto que ubicaba en el centro de sus planteamientos al pueblo judío como actor de su propia historia.

Fue la *intelligentsia* la que llenó el vacío de dirección generado por la insuficiencia e inoperancia con que había actuado el liderazgo tradicional judío frente a los nuevos desafíos de la realidad europea oriental, que acorde con su concepción tradicional y su igualmente tradicional forma de negociación con el régimen zarista, manifestó un sorprendente quietismo y una notoria parálisis frente a la respuesta espontánea y masiva de emigrar. El papel que asumió la *intelligentsia* judía fue central en la medida en que actuó como un repositorio de concepciones y núcleo de la elaboración de directrices conceptuales que permitieron acercarse a la realidad a través de la reflexión sistemática en torno a la crisis, su contextualización en la historia judía y el consecuente diagnóstico de soluciones a largo plazo.

Fue a través de sucesivas formulaciones como se fue perfilando una severa crítica a la modernidad y, paradójicamente, junto a las estrategias de defensa frente a su repercusión sobre la existencia colectiva judía, se formularon nuevas propuestas de incorporación a la misma. En esta línea se ubica el pensamiento de la generación de intelectuales judíos que tras haber pugnado por la modernización redefinió su posición y pugnó por el renacimiento nacional del pueblo judío. Sus voces cuestionaron la validez de los preceptos orientados a la modernización del judío, esto es, el abandono de los lazos colectivos de identidad como condición para su incorporación cívica. A su entender, la renuncia a la identidad originaria como requisito y consecuencia de la condición emancipada produjo el distanciamiento y rechazo de los valores culturales y éticos judaicos sin impedir, por otra parte, que la sociedad mayoritaria continuase viéndolos como extraños. Desesperanza, falta de dignidad y abandono de las masas judías en Europa oriental, en quienes, por otra parte, descubrían un alto potencial de voluntad colectiva para la acción nacional.⁴⁵ Así, la descripción de la situación del judío como una figura trágica, humillada, carente de dignidad y honor —ya sea por la persecución a la que estaba sometido en los países no emancipados, ya sea por haber renunciado a su identidad grupal en los países en los

⁴⁵ Peretz Smolenskin, “El problema judío, problema vital”, en C. Geertz, *op. cit.*, pp. 38-44.

que accedió a ésta— devino un elemento central de esta visión. A su vez, la fragilidad de su existencia por la ausencia de acceso al poder y la carencia de voluntad colectiva serían vistas como resultados igualmente ineludibles de su condición de exilio. Consecuentemente, la posibilidad de conformar una voluntad colectiva, así como la concepción de la misma en su dimensión nacional, se convertirían también en temas definitorios del desarrollo del pensamiento sionista.

Ciertamente, la crítica tanto a las condiciones pre-emancipatorias como a las emancipatorias de los judíos se explica por la gran influencia que sobre plumas como las de Peretz Smolenskin, Lilienblum y toda una generación de intelectuales tuvieron no sólo los *pogroms* en Rusia sino también el desarrollo del antisemitismo en Alemania y su avance en Europa.

A pesar de la diversa temporalidad entre el occidente y el oriente europeos, comenzadas ya a derribarse las murallas del ghetto y ante el rechazo de la sociedad, la emergencia de nuevos parámetros que aglutinasen la pertenencia colectiva propia aparecía como requisito de identidad.

De este modo, la emancipación frustrada y los límites de la liberalización dieron curso a la demanda de autoemancipación. Expresión que llevó por título el influyente manifiesto de León Pinsker, publicado en 1882, y que alude de un modo sintético a la necesidad de una solución autónoma nacional judía, pues consideró que en el seno de una sociedad basada en los principios de la autodeterminación y de la libertad, el concepto mismo de emancipación no tenía cabida, puesto que suponía que los judíos eran objetos pasivos a los que había que liberar, concederles derechos. Para él, como para el pensamiento sionista posterior, la modernidad exigía superar la condición de pasividad que el concepto de exilio y su interpretación teológica habían implicado y asumir de un modo autónomo y activo la definición del destino colectivo.⁴⁶ Por su carácter fantasmagórico, el pueblo judío ha generado temores, odio y una psicosis, a la que llamó judeofobia, reforzando su estatuto de extranjería y de extrañamiento. A la luz de estas consideraciones y de la emigración masiva del judaísmo de Europa oriental, la solución propuesta por Pinsker fue la creación de un hogar nacional, de un

⁴⁶ León Pinsker, “Autoemancipación”, en I. Even Shoshan y J. Drasinower, *Introducción a la historia contemporánea de Eretz Israel*, Jerusalén, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1979.

“asilo permanente” para los necesitados que fuera producto de la voluntad y de la colaboración de todos los judíos.

En la medida en que la decisión en torno al posible territorio era urgente y de suma importancia, Pinsker consideró que no debía “dejarse a la casualidad o a la simpatía sentimental de algunos”.⁴⁷ Con ello aludía al dilema al que se enfrentaría el movimiento sionista a lo largo de su desarrollo entre encontrar un territorio cualquiera que respondiese a criterios estrictamente racionales de viabilidad y conveniencia o bien asumir la centralidad que la idea del retorno a la Tierra Prometida tenía en la historia y la existencia judías.

Para el emergente movimiento nacional judío la elección del territorio se manifestó como dilema entre América y Palestina. Mientras que la primera opción reflejaba el trayecto que efectivamente recorría la emigración, la segunda respondería a la propuesta ideológica que se perfilaba. Posteriormente el movimiento se enfrentaría a otras opciones territoriales.

Otro dilema que atraviesa esta formulación remite a la concepción de la autoemancipación como solución para la problemática de la existencia judía global y no sólo para aquella población que fuese sujeto de una concentración territorial. En efecto, pensar la existencia judía en un territorio nacional exigía reflexionar sobre el futuro de la permanencia de la diáspora y sobre el nexo entre ambas.

El territorio nacional sería visualizado como principio de normalización de la condición judía total, ya que no sólo habría de solucionar la necesidad de aquellos que debían emigrar, sino que les proporcionaría a los judíos de la diáspora aquella dimensión de pertenencia que minimizaría su condición anómala de extranjería. Así se sentarían las bases de una mutua dependencia entre los diferentes centros de vida judía dentro de la concepción sionista. Dicha dependencia, por otra parte, sería vista como el resultado de la unidad histórica del pueblo judío en el pasado y de su persistencia en el futuro: entre ambos tiempos se ubicaría la existencia política autónoma como principio de mediación y requisito *sine qua non* de la continuidad histórica. En el desarrollo del movimiento sionista se profundizaría y ampliaría el reconocimiento de la relación entre la unidad de destino del pueblo ju-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

dío, su identidad y la necesidad de renovar su herencia histórica, a pesar de las diferencias en los lugares de residencia.

Se trata de una respuesta que está de acuerdo con los paradigmas conceptuales e ideológicos de la modernidad, esto es, en términos nacionales, con los dilemas por ella misma planteados. Fue al mismo tiempo una estrategia de incorporación —la definición del judaísmo como nacionalidad, su normalización estatal como el resto de las naciones, un amplio *aggiornamento* cultural y nacional—⁴⁸ y un recurso de huida del influjo desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario histórico que lo generó. Modernidad y sionismo compartieron, cada uno a su modo, un carácter ambiguo y contradictorio de inclusión y exclusión.

El proyecto sionista ubicó en el centro de sus planteamientos al pueblo judío como actor de su propia historia y, paralelamente, como actor de la historia universal. Entendida la modernidad como un *continuum*, “un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo”,⁴⁹ consideró que sólo asumiendo su identidad nacional particular podría el judío modernizarse y redefinir sus relaciones con los otros pueblos. Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. El renacimiento espiritual y cultural como requisito *sine qua non* del judaísmo y de su renovada existencia nacional implicó recuperar el momento de la ruptura con el pasado como elemento central y autoconstitutivo de la modernidad.⁵⁰

La amplitud de propósitos de configurar renovadamente una nación y ser su portavoz, sus variados propósitos de reforma social, económica y cultural y de liberación nacional así como las diferentes necesidades de las poblaciones judías, convirtieron el sionismo en una arena de debates de protagonistas de las más variadas tendencias.⁵¹ Sin embargo, el pensamien-

⁴⁸ Para esta caracterización, véase D. Vital, *op. cit.*

⁴⁹ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memoria y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 103.

⁵⁰ Ahad Haam, *El sendero del retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*, Buenos Aires, Ed. Israel, 1942.

⁵¹ D. Vital, *op. cit.*; Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover y Londres, Brandeis University Press, 1995; Judit Bokser, “El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947”, tesis doctoral, UNAM, 1991.

to nacional que emergió en este primer periodo careció de una concepción política precisa que permitiese acceder a la comprensión de los procesos necesarios para alcanzar una existencia nacional y para constituir un movimiento político. En el primer aspecto resulta clara la ausencia del Estado como principio rector de la existencia nacional; en el segundo, la concepción prevaleciente se acerca más a una respuesta de buena voluntad que a las exigencias políticas de una acción eficiente.

De este modo, la *intelligentsia* llevó a cabo una tarea pedagógica y de esclarecimiento entre amplios sectores de la población judía que devendrían, precisamente, las bases sociales de apoyo del movimiento sionista en las décadas siguientes. Esta élite careció, sin embargo, de capacidad organizativa y política, por lo que su incidencia en la movilización de recursos humanos y materiales habría de constreñirse a la actividad práctica de los grupos de *Jovevei Zion* (Amantes de Sión) que, diseminados en las ciudades y aldeas de Rusia y Rumania, canalizaron sus esfuerzos hacia la colonización agrícola en Palestina.⁵² Por su parte, las discusiones teóricas y el excesivo énfasis puesto en aspectos prácticos, mantuvieron a *Jovevei Zion* en relativa inmovilidad a lo largo de la década de los ochenta. Su logro sustancial fue, sin embargo, la inmigración que entre 1882 y 1903 habría de llegar a Palestina y constituir, desde una perspectiva histórica, la primera *aliá* o flujo de inmigrantes que retornaban a la Tierra Prometida.⁵³ Sus miembros habrían de alimentar la ideología y la ética pionera de quienes al emigrar a Palestina lo hacían asumiendo el reto histórico que implicaba el regreso a la tierra de los antepasados.

Una figura como Pinsker pareció entender que la conversión de la acción colonizadora en un movimiento político requería la participación de los judíos de occidente. Su estatuto emancipado, su incorporación cívica y

⁵² Para un análisis de *Jovevei Zion*, véase D. Vital, *op. cit.*, pp. 61-91.

⁵³ Entre los núcleos que la constituyeron —judíos de Rumania y Rusia que compraron las primeras tierras y establecieron colonias agrícolas— destacó el reducido grupo de estudiantes de Kharkov, los *Biluim*, quienes en su decisión de ir a Palestina actuaron bajo la convicción de que constituían la vanguardia de una inmigración masiva que sería la punta de lanza del resurgimiento nacional, elevando como motivación y símbolo fundamental el sacrificio personal, la entrega a una causa colectiva y el carácter pionero de su labor. D. Vital, *op. cit.* y Shulamit Laskov, "The Biluim: Reality and Legend", *Studies in Zionism, an International Journal of Social, Political and Intellectual History*, núm. 3, Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, 1981, pp. 17-70.

su experiencia por las condiciones de libertad en las que actuaban eran elementos que justificaban el papel de liderazgo que estaban llamados a desempeñar. Sin embargo, la respuesta que recibió fue débil, cuando no nula. Para la mayoría de los judíos emancipados, la demanda de una movilización colectiva era vivida como una contradicción frente a los progresos que habían logrado sobre el supuesto contrario, el de la identidad ciudadana individual y su concomitante expectativa de integración nacional a los Estados en los que habitaban. La emancipación había definido los nuevos parámetros con los que se perfilaba el binomio incorporación individual o marginación colectiva.

Así, desde los márgenes impuestos por la realidad de Europa oriental caracterizada, como vimos, por una emancipación abortada, quienes formularon el diagnóstico inicial buscaron, reiteradamente, la participación del judaísmo occidental. Más aún, la carencia de recursos para llevar a cabo la colonización en Sión hacía necesario el apoyo material de los judíos de occidente.⁵⁴

De hecho, uno de los desafíos iniciales del sionismo fue el de convertir sus planteamientos en la base de un consenso nacional compartido por el pueblo judío en su totalidad. Para ello era necesario diluir las diferencias en una identidad común que permitiera aglutinar la diversidad de condiciones de la existencia judía, enfatizando la similitud y operando como principio homogeneizador. Para tal fin, como señalamos, el sionismo, al igual que otros nacionalismos, debió formular en términos suficientemente amplios e imprecisos los elementos definitorios de dicha identidad común.

La conversión, entonces, en movimiento político dependió tanto de la concepción y visión del liderazgo asociado al entorno emancipado como del encuentro entre condiciones y realidades diversas del judaísmo europeo.

⁵⁴ Señalemos que el apoyo de una figura como la del barón Edmond James de Rothschild a la colonización judía en Palestina se derivó de una actitud esencialmente filantrópica y de solidaridad con la situación de los judíos de Europa oriental; sin embargo, rechazó toda consideración en torno a la necesidad colectiva del judaísmo de abocarse a un renacimiento nacional. El apoyo de Rothschild a la comunidad en Palestina entre los años 1883 y 1889 alcanzó la suma de 1.600.000 libras esterlinas, cantidad elevada si se compara con las 87.000 libras que todas las organizaciones de *Jivat Zion* lograron recabar durante el mismo periodo. Alex Bein, *Toldot Hattishvut Hatzionit Mitkufat Herzl Vead Yameinu*, Tel Aviv, TSHD, p. 10, citado en D. Vital, *op. cit.*, pp. 165-170.

Eso se simbolizó en la figura de un líder proveniente de la Europa emancipada, él mismo producto de la emancipación, Teodoro Herzl. La dimensión fundadora de su liderazgo estuvo asociada a la transformación del sionismo en un movimiento incorporado a la arena internacional y dotado de una estructura organizativa y de autoridad. Congruente e incongruente a la vez con la concepción de autonomía de la política, Herzl vio en la organización del sionismo la vía para garantizar la permanencia del movimiento, su estructuración y la viabilidad para la consecución de sus objetivos en el plano político internacional.⁵⁵

El tenor ambivalente de los principales planteamientos herzlianos, condicionados por las contradicciones y paradojas de la configuración de la modernidad europea, puede verse de un modo sintomático en su oscilación entre las soluciones más románticas a la cuestión judía —como la recuperación de la dignidad por medio de duelos que los judíos debían sostener con antisemitas, la asimilación religiosa por medio de una conversión masiva al catolicismo o el acceso a una comprensión mutua entre cristianos y judíos a través de una simbiosis cultural— y aquella posición orientada hacia una solución política nacional.⁵⁶ La premisa fundamental de este diagnóstico fue la grave crisis, ya sea física o psicológica, actual o potencial, a la luz del nacionalismo europeo, por la que atravesaban los judíos en las sociedades en las que habitaban, de ahí que ni la emancipación ni la asimilación podrían contrarrestar la tendencia a ser permanente e irremediablemente extranjeros.

La idea de una nacionalidad-soberanía política judía se alimentó, entonces, de la consideración de la situación específica de los judíos, así como de las posibilidades que diversas minorías habían tenido de acceder al reconocimiento de sus derechos políticos, aun aquellas que Herzl consideraba que eran “más pobres y menos cultas y, por consiguiente, más débiles que nosotros”.⁵⁷ En su obra capital, *El Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* (1896) —publicación que es simultáneamente una propuesta política y un manifiesto para la acción— la diáspora toda es concebida como anormal; así, afirma que “el problema judío

⁵⁵ Véase en este número el trabajo de Shlomo Avineri sobre Herzl.

⁵⁶ Carl Schorske, *Vienne, fin de siècle. Politique et culture*, París, Le Seuil, 1983, pp. 123-175.

⁵⁷ Teodoro Herzl, “El Estado judío”, en *Páginas Escogidas*, Buenos Aires, Ed. Israel, 1949, p. 110.

existe en todas partes en que los judíos viven en número apreciable. Allá donde no existe, es traído por los judíos inmigrados”.⁵⁸

Si bien deslindó entre la situación de vida de los judíos emancipados y asimilados de Europa occidental y las masas proletarizadas de inmigrantes de Europa oriental, buscó minimizar, al mismo tiempo, sus diferencias y apeló al concepto de la comunidad de destino del pueblo judío como fundamento de su identidad colectiva. Esta concepción se manifestó en el lema sionista *somos un pueblo, un solo pueblo* que aspiraba a alimentar una nueva conciencia que el sionismo, como movimiento, debía fomentar y representar. La ambivalencia del líder sionista frente a la opción asimilatoria parece haberlo conducido a ciertas conclusiones difíciles: sin un Estado judío continuaría el antisemitismo, por lo que la permanencia de los judíos en la diáspora y su identidad particular se mantendrían y, de crearse un Estado, los judíos que permanecieran en la diáspora podrían asimilarse.

En este sentido, su concepción parecería distanciarse del argumento de la funcionalidad del Estado para la conservación de la vida judía en la dispersión, mismo que estaría presente en otras formulaciones del sionismo. La extrema paradoja de su pensamiento se manifestaría, en todo caso, en el énfasis puesto en la comunidad de destino del pueblo judío como fundamento de su existencia colectiva que, sin embargo, se vería interrumpida cuando la creación de un Estado judío fuese alcanzada.⁵⁹

La argumentación herzliana vio en los impedimentos externos impuestos al judío la causa fundamental del fracaso de la opción asimiladora, lo que se manifestó, a su vez, en su convicción de que el mundo gentil y, sobre todo, el nuevo movimiento antisemita y los nacionalismos emergentes estarían interesados en deshacerse de la presencia judía en el seno de sus países y apoyarían, en consecuencia, la causa sionista. De hecho, el considerando de la coincidencia de intereses y similitud de planteamientos que el sionismo guardaba con aquellos esgrimidos por el enemigo a quien pretendía combatir, el antisemitismo, fue sostenido una y otra vez por la oposición judía antisionista.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁹ Judit Bokser Misses, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México*, UNAM, 1991.

⁶⁰ Para un análisis de las respuestas antisemitas a los planteamientos herzlianos, sobre todo en Francia, véase Frederick Busi, “Anti-Semites on Zionism. The Case of Herzl and Drumont”, en *Midstream*, febrero de 1979, pp. 19-27.

Sin embargo, es pertinente señalar que, no obstante el paralelismo histórico que existe entre el sionismo y el antisemitismo, explicable por la propia realidad post-emancipatoria en la que surgieron, en la búsqueda de relaciones causales entre ambos, el orden de los hechos parece señalar que no fue el despertar del movimiento antisemita lo que hizo nacer el movimiento nacional judío como reacción, sino que fue precisamente el antisemitismo moderno el que se desarrolló como respuesta a la “protonacionalidad” judía, si entendemos por ésta la permanencia de rasgos grupales comunes, de cohesión social y de solidaridad judía.⁶¹ La emancipación y sus expectativas en torno a la disolución de estos nexos, por una parte, y el franco comportamiento como minoría nacional en el seno de una multiplicidad de nacionalidades en Europa central y oriental, por la otra, parecen haber estado en la raíz misma del desarrollo del antisemitismo. Así planteado, este movimiento fue también manifestación esencial de las tendencias contradictorias de la modernidad a las que hemos aludido y condicionó las respuestas judías a ella.

La búsqueda de nuevas formas de articular la condición individual y grupal judía en relación con los paradigmas políticos y conceptuales de la cultura europea del siglo XIX para poder responder a los desafíos de la modernidad es el amplio escenario en el que se ubica el desarrollo del sionismo. De ahí que las diferentes corrientes que se desenvolverían en su interior no sólo se centraron en la solución política, sino que contemplaron aspectos involucrados en un proyecto que tenía el propósito de alcanzar, además de la liberación nacional del pueblo judío, su renacimiento cultural y su normalización socioeconómica, propósitos que, por otra parte, le conferirían un significado adicional a la cuestión de la permanencia de la diáspora.

En este sentido, el sionismo político, centrado en el abandono de la sociedad gentil y la concentración territorial enfatizó el aislamiento colectivo y no la incorporación individual de los judíos como recurso de solución a la existencia judía en la modernidad. Sólo aislándose y asumiendo su propia identidad particular podría el judío normalizarse y redefinir sus relaciones con los otros pueblos. Resulta profundamente contradictorio que, en su búsqueda de ser una opción de modernización del pueblo judío, el sionismo haya puesto en la base misma de su concepción una crítica devastadora

⁶¹ J. Katz, “El lugar del antisemitismo en el movimiento...” *op. cit.*, pp. 67-81.

a la modernidad; de ahí que no sólo debe ser visto como una estrategia de incorporación a la modernidad sino también como un recurso para enfrentar la influencia desintegradora de la existencia judía colectiva. Ambas dimensiones convivieron en su seno.

La visión de figura trágica y desarraigada del judío occidental como rasgo inevitable de la existencia diaspórica, la carencia de poder y la consecuente dependencia de una voluntad ajena y, sobre todo, la falta de alternativas para una existencia “digna” en la modernidad aparecen como elementos fundamentales del diagnóstico sionista. Junto a la considerada miseria moral que acompañaba al judío emancipado, estaba la miseria física que caracterizaba al judaísmo de Europa oriental, por lo que se visualizó la opción sionista en una doble vertiente: una, la del acceso a una soberanía política nacional y la otra, la de la recreación, a través de la primera, de una identidad colectiva moderna. Si la condición judía pre-emancipatoria (“la psicología de los judíos del ghetto”) suponía la identidad y solidaridad grupal a pesar del aislamiento y la marginación a la que estaban sometidos, la alternativa para la continuidad judía era replantear, en términos nacionales, lo que la emancipación y el liberalismo destruyeron.⁶² A pesar de la nostalgia por la seguridad del ghetto, perpetuada en el aislamiento de la aldea judía (el *shtetl*) ésta ya no podía operar como espacio comunitario autosuficiente, ya que aparecía en las nuevas circunstancias como un ámbito existencial y cultural contrapuesto al sentido de los tiempos; su permanencia implicaría la confesión extrema de la hostilidad social y del extrañamiento grupal. Los márgenes en el interior de los cuales fluctuó el proyecto sionista estuvieron delimitados por la idea de una existencia judía autónoma no sólo como recurso para combatir la asimilación a través del aislamiento territorial, sino también como medio funcional para garantizar la existencia de los judíos de la diáspora.

La oscilación entre la negación de la diáspora y su afirmación fue, a la vez, una cuestión ideológica, estratégica y táctica. Al aspirar a conformar una nacionalidad, crear un Estado y ser, simultáneamente, representante de todo el pueblo, expresó una tensión permanente entre su proyecto li-

⁶² Shmuel Almog, *Zionism and History*, Jerusalén, The Hebrew University Magnes Press, 1987, pp. 151-154; Shlomo Avineri, *op. cit.*, pp. 104-105.

berador y su aceptación y aun fortalecimiento de la existencia judía diaspórica,⁶³ lo que se daría, sin embargo, en el marco de un movimiento organizado en cuya génesis se ubica, precisamente, el sionismo herzliano.

Congruente con su concepción de que la cuestión judía era una “cuestión nacional” y que para resolverla habría que hacer de ella un “problema de política internacional que ha de ser liquidado en el consejo de las naciones civilizadas”, Herzl inició su actuación con una estrategia tendiente a movilizar los factores políticos existentes: el apoyo de los judíos notables de occidente y el de las grandes potencias europeas para el establecimiento de un Estado judío en Palestina.

Junto a la visibilidad adquirida, tan bien analizada por Avineri, fue el fracaso de los logros concretos de esta estrategia lo que lo condujo a descubrir a las masas como actores de este proceso y la posibilidad de convertir el sionismo en un movimiento participativo y popular. Hablar de masas judías entonces era, fundamentalmente, aludir a los judíos de Europa oriental, cuya situación de deterioro llevaría al sionismo a competir por las mismas bases sociales de apoyo de los movimientos radicales, socialistas y revolucionarios en el Imperio zarista. En este sentido, tanto los planteamientos ideológicos como la estructura organizativa del sionismo le conferirían mayores posibilidades de integración que las otras formas de nacionalismo judío, tales como el folkismo, el autonomismo,⁶⁴ el seimismo⁶⁵ y el bundismo⁶⁶

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Estos movimientos judíos, aunque nacionalistas, no fueron sionistas. Si bien reconocían el carácter nacional del pueblo judío al igual que el sionismo, abogaban por mantener un estatus de “minoría nacional” en el seno de los países europeos en los cuales los judíos vivían. Uno de sus representantes más sobresalientes fue el historiador ruso-judío Simón Dubnow, para quien la clave de la sobrevivencia del pueblo no judío no se hallaba en la reconquista de la Tierra Prometida, sino en su fuerza espiritual y cultural y, por ende, en lograr una autonomía comunitaria judía dentro de los marcos de la vida diaspórica. En este sentido, el diagnóstico de Dubnow —quien fundaría la corriente nacionalista del “autonomismo” además del *Yidische Folkspartay* o Partido Popular Demócrata en 1905— acerca de la diáspora fue mucho más optimista que el del sionismo. *Vid. infra*, p. 53.

⁶⁵ Fundado por el socialista judío Jayím Zhitlowsky (el principal teórico del nacionalismo diaspórico yidishista), el Partido Seimista (conocido también como SERP, por las siglas rusas de *Sotsialisticheskaya Evreiskaya Rabochaya Partiya*, Partido Obrero Socialista Judío) proponía la obtención de una autonomía para el pueblo judío en Europa oriental y la conservación del yidish como lengua nacional. Suya es la frase “Pueblo mío: soy tuyo y mis sueños te pertenecen. He visto un sueño”.

⁶⁶ De los movimientos nacionalistas judíos no sionistas, el más popular fue la *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland* o Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania,

que mantuvieron siempre un perfil ora más culturalista, ora más social, ora más secular y, por lo tanto, excluyentes de amplios sectores del judaísmo tradicionalista de Europa oriental.

En el caso del sionismo, con el propósito de acceder a un reconocimiento y a un acuerdo internacional así como por la propia valoración herzliana de la eficacia de la acción política, se hicieron grandes esfuerzos dirigidos a la organización. Para tal fin, Herzl concibió la realización de un congreso sionista como acto fundador, mismo que se llevó a cabo en la ciudad suiza de Basilea entre el 29 y el 31 de agosto de 1897 y que marcó el inicio de la vida sionista organizada, la conversión del proyecto en movimiento político y el establecimiento de instituciones protoestatales.

El sionismo: arena de convergencias, arena de debates

La pluralidad de objetivos que el sionismo incorporó se desplegó en un amplio espectro propositivo en el que, junto a las aspiraciones de concentración territorial y soberanía política, se persiguieron transformaciones radicales del judaísmo. En esta línea, fue la dimensión cultural la que tuvo mayor importancia, en la medida en que constituía un pilar de la identidad nacional; en efecto, hablar del renacimiento de una identidad nacional judía implicaba atender los focos alrededor de los cuales podía ésta articularse, por lo que la dimensión del judaísmo como cultura asumía una relevancia inusitada.⁶⁷ Dicha dimensión cultural pondría en el centro de los propósitos del sionismo la cuestión fundamental de un renacimiento espiritual como requisito *sine qua non* de la vitalidad del judaísmo y de su existencia nacional. Frente a lo que consideró era un excesivo énfasis puesto por el nuevo movimiento en la solución del problema de los judíos, optó por centrarse precisamente en el judaísmo, entendido en términos culturales

Polonia y Rusia, mejor conocida como *bund*, unión. Era un partido socialista secular fundado en 1897, cuya pretensión era similar al autonomismo: lograr la unificación de todos los trabajadores judíos en el Imperio ruso en un solo partido socialista manteniendo la autonomía, sobre todo de carácter cultural, considerado como la verdadera esencia del nacionalismo judío. Fuertemente opuesto al sionismo, consideraba que el retorno a la Tierra de Israel no era otra cosa que una forma de “escapismo”. Al igual que el autonomismo y el seimismo, defendía la cultura yiddish *vis à vis* la cultura hebrea de los sionistas.

⁶⁷ H. Kohn, *op. cit.*

como un acervo en el cual la religión quedaba integrada dentro de un nuevo dispositivo ideológico nacional. En el marco de los complejos nexos entre modernidad y tradición, el sionismo cultural consideró que sólo era factible conservar la continuidad grupal si el entramado mismo del judaísmo era redefinido de acuerdo con los nuevos desafíos planteados por la modernidad. Por ello, Asher Hirsch Ginsberg, mejor conocido por su seudónimo hebreo, Ahad Haam (uno del pueblo), consideró que era necesario deslindar entre la condición de los judíos en la modernidad y la del judaísmo.⁶⁸ Porque se trataba de dos cuestiones esencialmente diferentes, sólo el deslinde preciso entre los problemas del judaísmo podía conducir a una respuesta histórica que atendiese los límites del bagaje cultural y espiritual del judaísmo.

Desde una aproximación teórica más cercana a la filosofía política que al pragmatismo derivado de la acción, la corriente culturalista vio como propósito del sionismo garantizar la continuidad judía en las nuevas condiciones de vida. De este modo, si el objetivo sionista era sólo la creación de un Estado, éste no podría resolver ni siquiera el problema inmediato y material de la miseria de los judíos ni su agonía espiritual y cultural; en otros términos, ni el problema de los judíos ni el problema del judaísmo serían superados por una vía exclusivamente política.

Consideraciones prácticas de gran realismo lo llevaron a concluir que no existía la posibilidad real de reunir a la mayoría del pueblo en su tierra, ésta seguiría viviendo en el exilio. Puesto que la permanencia de la diáspora era para él un dato insoslayable, resultaba imperioso atender las exigencias que su existencia formulaba, sobre todo aquellas que concernían a su identidad colectiva como una nación viviente con una cultura renacida. Para garantizar la continuidad histórica del judaísmo se exigía su renacimiento cultural; Palestina actuaría como un *centro cultural y espiritual* para todos los judíos y, como tal, contribuiría a modificar la fisonomía del pueblo entero. Debido al carácter nacionalista del desarrollo cultural en Europa, Ahad Haam no consideró posible un renacimiento cultural judío en la propia dispersión; para que éste se diera era necesaria una comunidad judía en Palestina que ope-

⁶⁸ Ahad Haam, "Heridas de amor", en *El sendero de retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*, Buenos Aires, Ed. Israel, 1942, p. 84.

rara como centro, se proyectara como tal y garantizara, así, una existencia judía moderna dentro y fuera de su territorio. En esta perspectiva, la Tierra de Promisión, entendida como centro, aparecía como la única opción que permitiría a los judíos acceder a una existencia equilibrada y auténtica entre las exigencias contradictorias de la modernidad y la tradición: sólo en los marcos de una realidad nacional deslindada y autónoma cabría una incorporación satisfactoria a la modernidad.

La creatividad judía que Ahad Haam planteó como propósito fundamental del centro espiritual no estaba simplemente inspirada en el modelo de la existencia judía diaspórica sino que dicho contexto posibilitaba la particular simbiosis entre judaísmo y modernidad a la que el sionismo cultural aspiraba.⁶⁹ Autonomía-heteronomía, particularismo-universalismo, los alcances de lo nacional: binomios que el sionismo debía enfrentar en sus implicaciones mutuas o en los riesgos de ser mutuamente excluyentes.⁷⁰

Esta concepción buscaba remover cierta dimensión de exilio de la diáspora, transformándola en una “dispersión” que tendría un lazo directo con una patria nacional vital.⁷¹ Si bien distinguió entre una negación subjetiva y una objetiva de la diáspora —subjetivamente la negaba como una condición anómala que, de ser posible, habría que superar y objetivamente consideró necesario aceptar su permanencia y contribuir, en lo posible, a su desarrollo—,⁷² su enfoque se distanció del sionismo político. Muchos de sus planteamientos se acercaron, a pesar de las divergencias, a otro tipo de ideologías judías nacionales no sionistas, centradas en la diáspora. Tal fue el caso del autonomismo cultural, para el cual una autonomía nacional judía en la diáspora era vista como la culminación de la emancipación. A diferencia del argumento sionista de que los judíos eran extranjeros en las sociedades en las que habitan, el autonomismo sostuvo que, por el contra-

⁶⁹ Steven J. Zipperstein, “Between Tribalism and Utopia: Ahad Haam and the Making of Jewish Cultural Politics”, en *Modern Judaism*, vol. 13, núm. 3, octubre de 1993, pp. 231-247.

⁷⁰ Paul Mendes-Flohr, “Cultural Zionism’s Image of the Educated Jew: Reflections on Creating a Secular Jewish Culture”, *Modern Judaism*, vol. 18, núm. 3, octubre de 1998.

⁷¹ Eliezer Schweid, “The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches”, *Studies in Zionism, an International Journal of Social, Political and Intellectual History*, vol. 5, núm. 1, primavera de 1984, pp. 43-70.

⁷² Ahad Haam, *Essays, Letters and Memories*, Oxford, L. Simon Ed., 1946, p.213.

rio, su presencia en Europa precedió a la de la gran mayoría de los otros habitantes, por lo que podían exigir para sí los mismos derechos que asistían a éstos.⁷³

El sionismo cultural impulsó una gran polémica al interior del movimiento sionista al enfatizar la necesidad de trabajar por una cultura judía que fuera producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de una normatividad secular y nacional. El nacionalismo, como afirma Elie Kedourie, hace uso del pasado para subvertir el presente; no sólo acude a él para encontrar nuevos héroes sino también para proporcionar una nueva interpretación del pasado. En este sentido, el judaísmo dejó de ser la *raison d'être* del judío y se convirtió en un producto de la conciencia nacional. En este sentido, un pasado reinterpretado y un presente que se quería subvertir condujeron a la reformulación, sobre nuevas bases, de la cultura judía. Pensar la nación era pensar su cultura y eso, necesariamente, conducía a repensar el lugar de la religión. Por lo tanto, esta corriente dentro del sionismo rebasaba el carácter de movimiento político para tratar de convertirse en un nuevo mensaje espiritual. Entre el Segundo y el Sexto Congreso Sionista, el tema del “trabajo por la cultura” constituyó un foco de arduas polémicas entre el sionismo espiritual y el religioso a pesar de que los exponentes del sionismo político procuraron minimizar la importancia de este factor en el quehacer del movimiento sionista. Sin lugar a dudas, entonces como después, lo que estaba en juego era la necesidad de conciliar el propósito de convertir la identidad nacional judía en sustituto del tradicionalismo religioso ortodoxo, garantizando, a la vez, las alianzas pertinentes con los sectores sionistas religiosos. Las posturas se diferenciaron y se manifestaron en una diversificación organizativa. En torno a la concepción del trabajo cultural surgió la Fracción

⁷³ “El concepto de que, desde que salieron al exilio desde su antigua patria en Asia Menor, los judíos no tienen derecho moral ni jurídico a ningún territorio europeo, está tan difundido que lo emplean en su propaganda no sólo los antisemitas, sino también los sionistas políticos. Sin embargo no existe error más peligroso y, por igual razón, más antihistórico que el de sostener que los judíos son ‘extraños’ y extranjeros en Europa. La historia demuestra que son antiguos habitantes de Europa, que se habían afincado en Europa aun antes de que se desarrollase la civilización europea y se esparciese el cristianismo”, Simón Dubnow, “Segunda carta: los judíos como nacionalidad”, en Koppel S. Pinson (ed.), *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, Nueva York, Atheneum, 1970, p. 104.

Democrática como grupo anticlerical y cultural, compuesto por intelectuales y académicos que gravitaban en Europa central y oriental.⁷⁴ En torno a la concepción del trabajo cultural también se organizó el grupo *Mizraji*, el sionismo religioso, que buscó un acercamiento y síntesis entre religión y movimiento nacional.

Un siglo ha transcurrido desde entonces. De un corto a un largo siglo que, con el resurgimiento religioso y la afirmación de la religión en el espacio público, da cuenta de la especificidad y aun la diversidad de los procesos de secularización... de múltiples secularizaciones.⁷⁵

Ahora bien, en su propósito de proporcionar al judío el lugar de actor histórico (sujeto y no objeto de la historia) y en su recurrente intento por definirse como resultado inevitable del desarrollo histórico, el sionismo convirtió la historia en un referente fundamental. Congruente con los parámetros conceptuales vigentes entonces, asumió como propia la reflexión en torno al papel del hombre en la historia y la trascendencia de su acción en el devenir, elementos definitorios de la conciencia histórica. Recordemos, con Raymond Aron, que la conciencia histórica comporta tres elementos específicos: “la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y creaciones humanas a través de los tiempos no es cualquiera ni indiferente, que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial”;⁷⁶ así, desde nuestra óptica, estas dimensiones configuraron el desarrollo de una conciencia nacional.

En este sentido el sionismo, al igual que otros movimientos nacionales, buscó en el pasado fundacional y en los valores colectivos aquella fuerza que le permitiese integrarse en el flujo histórico como expresión de una voluntad colectiva. Al traducir aquellos contenidos míticos a las exigencias

⁷⁴ Entre ellos destacan Leo Motzkin, Berthold Feiwel, Jayim Weizman y Martín Buber, entre otros, quienes sumaron a su concepción culturalista la crítica y oposición a Herzl como líder, por su estilo de mantener el monopolio de las negociaciones políticas en sus manos, y pugnaron por un movimiento más participativo.

⁷⁵ Todd M. Endelman “Secularization and the Origins of Jewish Modernity. On the Impact of Urbanization and Social Transformation”, *Simon Dubnow Institute Yearbook*, 6, 2007, pp. 155-168.

⁷⁶ Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 103.

de los nuevos tiempos, el sionismo retomó la fuerza movilizadora del símbolo histórico y del imaginario colectivo y pudo beneficiarse de ellos.

De un modo general, al encontrarse la elaboración teórico-ideológica con el ámbito de las necesidades históricas puede convertirse en guía para la acción. De no darse este encuentro, el corpus ideológico parecería asemejarse más a la “carta mitológica” de Malinowski, conformada por una serie de valores últimos y cosmovisiones que no exigen una derivación empírica, ni se traducen en directrices operativas. Atendiendo al amplio espectro propositivo del sionismo, incluido el de proporcionar un nuevo foco para articular la identidad judía en el mundo moderno, su influencia trascendía el alcance de la realización personal y devendría un parámetro de construcción de una nueva realidad colectiva: eje constitutivo de la construcción de la nueva sociedad en Palestina.

Los parámetros conceptuales del pensamiento socialista y marxista fueron los que moldearon la búsqueda de una nueva síntesis teórica y política e influyeron sobre el desarrollo de una variedad de corrientes sionistas de izquierda. Tarea difícil, en todo caso, toda vez que, en dicho paradigma, la cuestión nacional se había visto recurrentemente subsumida e incluso cancelada por la dimensión universal; más aún, el énfasis en la dominancia de la lucha social sobre cualquier otro tipo de reivindicación condujo a la desatención de los reclamos nacionales. De ahí que la síntesis entre los contenidos universalistas del pensamiento socialista y los revolucionarios del marxismo con las aspiraciones de liberación nacional resultaba un desafío complejo. Si esta afirmación es válida para toda conjunción entre el pensamiento de izquierda y los movimientos nacionales, asume mayor agudeza en el caso del sionismo.

Apuntemos sólo de manera sintética que los movimientos socialistas y revolucionarios, en cuyo seno militaron como dirigentes y como bases de apoyo las masas judías proletarizadas del Palio de Residencia, negaron la especificidad judía y sus aspiraciones nacionales fueron vistas como un fenómeno efímero de un “pueblo sin historia”.⁷⁷

La conjunción de la opresión de clase con la étnica guió gran parte de las elaboraciones que se irían acercando progresivamente a los desafíos de

⁷⁷ Judit Bokser Liwerant, “La cuestión judía hoy: del ¿socialismo de los tontos? a la recurrencia del prejuicio”, *Metapolítica*, septiembre 2004, pp. 202-219.

la construcción de una nueva sociedad, un nuevo hombre, un hombre que regresaba a la naturaleza; el propósito de un colectivo que normalizaba su estructura productiva, la fundación del trabajo hebreo...

Así, una pensadora como Syrkin, en la medida en que el judío conjugaba la opresión étnica, la nacional y la clasista, la resolución del problema judío por una sociedad socialista sin clases sólo se daría, a su entender, en un futuro lejano; en la lucha socialista que entonces se producía, éste no podía resolverse porque la estructura económica del pueblo judío, su posición singular y endeble en la sociedad y su carencia de derechos políticos no lo permitirían.⁷⁸ En consecuencia, la única opción de supervivencia era la toma de conciencia nacional y el desarrollo de una praxis transformadora; que halló en el sionismo un proyecto de cambio material y de desarrollo para una nueva existencia socioeconómica, prerequisite de toda existencia nacional y cultural. Para acceder a una síntesis entre el proyecto universalista socialista y el particularista sionista, buscó enfatizar el inconformismo y la protesta como parte de la tradición judía,⁷⁹ encontrando en Moses Hess la inspiración para una relectura del mesianismo judío como sinónimo de transformación revolucionaria. Distanciándose de la concepción marxista, Syrkin se acercó al socialismo democrático europeo y, de la misma manera que Hess, consideró que el socialismo sólo era realizable si era mediado por el Estado nacional.

La lucha por legitimar las aspiraciones nacionales fue tanto más difícil y requirió un esfuerzo teórico más complejo cuando la síntesis buscada fue entre marxismo y sionismo, en el marco de diversas aproximaciones a la modernidad.

El desafío fundamental fue la vinculación del problema nacional con el social, de la lucha de clases con la lucha nacional, a partir de los factores que surgen del proceso productivo en el marco de la construcción teórica marxista. Así Borojov encontró la clave en el concepto de “condiciones de producción” que, a su entender, ya estaba presente en *El Capital*, aunque Marx no la había desarrollado. Este nuevo concepto reunía elementos que aludían a las dimensiones geográficas, antropológicas, históricas y naturales,

⁷⁸ Marie Syrkin, *Najman Syrkin, Socialist Zionist*, Nueva York, 1961, pp. 265-267.

⁷⁹ S. Avineri, *op. cit.*, pp. 125-138.

materiales y no materiales y, sobre todo, al lugar privilegiado de un territorio como base estratégica para la lucha de clases del proletariado.⁸⁰ Así, a la lucha de clases, que surgía como resultado de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, Borojov le sumó la lucha nacional resultante de las contradicciones entre los factores anteriores y las condiciones de producción. Este concepto, a la vez que le permitió explicar la diversidad de contextos socioeconómicos, fue punto de partida para el desarrollo de la cuestión nacional.⁸¹

El desarrollo del sionismo socialista y marxista, tanto ideológico como organizativo, tuvo una importancia decisiva en el desenvolvimiento del movimiento sionista derivado, precisamente, del énfasis puesto en la construcción y configuración de la nueva sociedad en Palestina. Las olas migratorias de colonizadores que llegaron a partir de la primera década del siglo xx —la segunda *aliá*, entre 1904 y 1906, y la tercera, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial— estuvieron profundamente influidas por él y fueron a su vez núcleo del ulterior desarrollo del sionismo de izquierda. La fundación de la *kvutzá*, primero, y de los *kibutzim*, después, como unidades colectivas que habrían de modificar el perfil socioeconómico y humano de la existencia judía diaspórica, y el establecimiento de una infraestructura sociopolítica obrera, sentaron las bases de una sociedad con fuertes tendencias socialistas.

Este proceso de construcción se llevó a cabo en el marco de permanentes pugnas ideológicas y políticas en las que las ideas originadas en Europa debieron ser confrontadas con la realidad de Palestina, mientras que esta última imponía sus propios requerimientos.⁸²

En el nuevo entorno, en el que la modernidad se exhibía con el ropaje de lo nuevo y, simultáneamente, se entrelazaba con un entorno geopolítico y cultural ajeno a la trayectoria europea, tomó un lugar cada vez más destacado la concepción del trabajo pionero y la praxis personal del regreso a la tierra como requisito del auténtico renacimiento nacional. En la génesis y

⁸⁰ Ber Borojov, “Los intereses de clase y la cuestión nacional”, en José Luis Najenson (ed.), *Nacionalismo y lucha de clases*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979, pp. 57-87.

⁸¹ J. Bokser, *op. cit.*, cap. 2 y 3.

⁸² Shmuel Noah Eisenstadt, *Israeli Society*, Londres, Weidenfeld y Nicholson, 1970, pp. 1-68.

desarrollo de la “redención a través del trabajo” se ubica el pensamiento influyente de Aaron David Gordon (radicado en Palestina desde 1904), quien concibió el trabajo como elemento central para la redención personal y nacional.

Para el nuevo judío y la nueva sociedad que se construía en Palestina aparecía como necesario el distanciamiento no sólo geográfico de la diáspora, sino también psicológico y existencial. No se trataba de reproducir los patrones previos de una existencia “anómala, distorsionada y dependiente” sino de operar un real renacimiento personal y nacional, una renovada Tierra Prometida. El exilio, que era a su vez sinónimo de enajenación, podría reproducirse en *Eretz Yisrael* a menos que existiera una decisión personal y una voluntad colectiva de regresar a la tierra y al trabajo; lo que, a su vez, revolucionaría las estructuras económicas y sociales judías.⁸³

La labor pionera en Palestina fue gestando la imagen del judío por la que el sionismo había pugnado: la de un hombre renovado al que se le había restituido la capacidad de desplegar autónomamente sus potencialidades. Complejo proceso de realizaciones y nuevas formulaciones, expuestas a la vez a viejas y nuevas contradicciones a la luz de una trayectoria histórica en el nuevo entorno, de convergencias y divergencias entre proyectos que, en otro tiempo y lugar, pugnaron por definir la modernidad. Nuevas modernidades.

EPÍLOGO

Si hasta la década de los años treinta del siglo xx Palestina aparecía como un experimento debatible en el seno del propio sionismo, a partir de entonces se convirtió en una necesidad práctica para los flujos de inmigrantes judíos de Europa necesitados de hallar refugio. El nazismo en Alemania y su expansión en Europa habrían de provocar un viraje radical en la condición judía. La necesidad de emigrar volvió a plantearse con toda urgencia. Esta vez, la ideología interactuó nuevamente con la necesidad, aunque sus respuestas asumieron un carácter mucho más pragmático, de modo tal que

⁸³ A.D. Gordon, “La cuestión fundamental”, en Asociación Mutual Israelita Argentina, *Antología.... op. cit.*, pp. 13-14.

las diferentes tendencias del sionismo debieron confrontar su pluralidad de objetivos con el imperativo de definir las estrategias y tácticas para lograr una solución política. Fue el desarrollo de los propios acontecimientos históricos el que impuso esta lógica porque, en efecto, el sionismo, rico y amplio en elaboraciones teóricas, denotó debilidad en la precisión de sus objetivos políticos últimos.⁸⁴ Sea como resultado de la búsqueda de un consenso que evitara la confrontación interna, sea como estrategia externa, lo cierto es que la formulación explícita de la demanda de un Estado judío se vio precipitada por el desarrollo de la realidad. En última instancia, ésta impondría los límites al debate ideológico interno. Las aspiraciones más globales parecían quedar subsumidas frente al imperativo de las necesidades, y éstas se ampliaron de modo tal que sería la sociedad construida en Palestina por los judíos provenientes de Europa oriental la que buscaría ser refugio para todo el judaísmo europeo, incluidos los otrora judíos emancipados. Los acontecimientos políticos internacionales impidieron, sin embargo, esta opción.

Desde una perspectiva histórica, dos hechos fundamentales conducirían a un lugar hegemónico al sionismo: revertirían su carácter minoritario y aun marginal: la construcción de una nueva sociedad en Palestina y la destrucción del judaísmo europeo con el Holocausto. El primer aspecto revela los esfuerzos por llevar a cabo el carácter idealista de su objetivo, en el cual el sionismo socialista jugó un papel determinante, a través de la construcción de un nuevo hombre judío y una nueva sociedad judía de acuerdo con los patrones de la modernidad en una vieja tierra ancestral y mítica.⁸⁵ El segundo, por su parte, puso fin a la viabilidad de las propuestas alternativas del judaísmo, dejando al sionismo prácticamente como única respuesta a la modernidad de mantenimiento y renovación de la identidad judía colectiva. Desde esta óptica, puede verse como resultado de una compleja dialéc-

⁸⁴ Michael Marrus, "Zionism and the Idea of a Jewish State", en *Society and Praxis*, núms. 3 y 4, pp. 197-214.

⁸⁵ Atendiendo a la trayectoria histórica del pueblo judío en su relación siempre espiritual con la Tierra de Israel, expresada a través de la elaboración de un cuerpo conceptual y normativo en cuyo centro se ubica el binomio exilio-redención, puede considerarse que sólo en el marco de la modernidad pudo darse el intento de modificar su condición sociodemográfica de la dispersión. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Nueva York, Atheneum, 1975, pp. 15-22.

tica entre continuidad y cambio del judaísmo, que estaría representada del modo más dramático por el hecho de que a pesar de que surgió como una rebelión frente a la normatividad del pasado y a la ortodoxia tradicional, hasta el sector más activo que se pronunció por la renovación —el sionismo socialista que orientó la construcción de la nueva sociedad en la Tierra de Israel— debió enfrentarse al hecho de que, después del Holocausto, se erguía como el continuador del judaísmo.⁸⁶

En el marco de una geografía judía radicalmente transformada, la doble dimensión de hegemonía por un lado y la necesidad de reconciliarse con la permanencia de la existencia judía en la dispersión, por el otro, generó una novedosa relación entre las diversas comunidades que, a partir de la creación del Estado, asisten a una dinámica cambiante en términos de una relación que enfatiza la necesidad de mantener los vínculos que garanticen su concepción global de la existencia judía. De este modo, en esta singular respuesta nacional a la modernidad conviven el proceso de normalización —“como todos los pueblos es la Casa de Israel”— con la especificidad —“no como todos los pueblos es la Casa de Israel”—. El otro emerge así como parte de lo propio y, simultáneamente, como referente a partir del cual se reconstituye una identidad diversa.⁸⁷

Desde una perspectiva opuesta, esta respuesta desde la modernidad ha sido definida como un movimiento que ha pretendido el regreso a un *statu quo* previo a la gran revolución histórica que habría operado el judaísmo a partir de la tradición profética y la dispersión, tras la destrucción del Segundo Templo, singular evento que lo convirtió en un pueblo espiritual. Esta espiritualidad —expresión de la condición diaspórica y contraparte de su renuncia al poder— es precisamente la que le habría conferido al pueblo judío disperso entre las naciones su misión histórica y universal. De ahí que

⁸⁶ Gershom Scholem, “El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio”, en *Dispersión y unidad*, Jerusalén, 1987.

⁸⁷ Así, partiendo de la caracterización de la trayectoria histórica judía como la de una permanente adaptabilidad para garantizar su continuidad, a través de una síntesis entre ideas, valores y marcos de referencia tomados de la sociedad general e integrados a los principios y formas de la vida judía, la identidad nacional mediada por la soberanía política puede interpretarse como principio de adaptación de lo nuevo a las raíces tradicionales. De ahí que la modernización del pueblo judío ha sido vista como una manifestación más de una trayectoria de adaptabilidad a las circunstancias cambiantes. Avyatar Freisel, “The Zionist Revolution: A Revolution Indeed?”, *Studies on Zionism. An International Journal of Social, Political and Intellectual History*, núm. 4, 1981.

se considere que la pretensión de recuperar en el propio lenguaje de la modernidad estatal la dimensión política de la existencia judía lo haya conducido a renunciar a su especificidad sociocultural.⁸⁸

En esta línea —que acentúa, aunque en un código diferente, la visión del judaísmo como el otro radical— se insertan aquellas lecturas de la normalización de la condición judía como amenaza de “erradicar la certidumbre del desarraigo, del sólo arraigo de la palabra, que es el legado de los profetas y los custodios de los libros”.⁸⁹ Visto el Texto como la tierra natal del pueblo judío, la dispersión y el exilio habrían hecho de él y del tiempo el pasaporte de la verdad y su patria, por lo que el judaísmo puede entenderse, aun en la modernidad, como una visa de entrada a la “otra tierra”, la mesiánica.⁹⁰

También desde una lectura que ha enfatizado la dimensión universal de las respuestas a la modernidad y las ha valorado a partir de su distanciamiento de las identidades particulares y las pertenencias grupales, la alianza histórica entre el socialismo y el sionismo devino la justificación exclusiva, sino única, de este último; estas visiones han enfatizado la dispersión y la misión mesiánica como los rasgos universales del judaísmo.⁹¹

En esta línea, resulta interesante destacar también las lecturas del sionismo como un mesianismo secularizado. Ya sea rescatando el potencial liberador del mesianismo —conversión del contenido mesiánico judaico en voluntad secular de transformación radical del presente y de construcción de un futuro libertario⁹²,— ya sea a través de su contextualización en el proceso de conformación de una conciencia histórica como sustrato de una conciencia nacional,⁹³ el sionismo habría operado una secularización del

⁸⁸ Michael Selzer (ed.), *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, Londres, Collier-MacMillan, p. xiv.

⁸⁹ George Steiner, “Nuestra tierra natal, el Texto”, en *Vuelta*, núm. 106, 1985, p. 15.

⁹⁰ Si bien esta visión consideró que el sionismo ha sido un movimiento comprensible, admirable en más de un aspecto y, lo que es más, tal vez históricamente inevitable, ha sido muy crítica de él. *Ibid*, pp. 10 y ss.

⁹¹ Véase, por ejemplo, Ernest Bloch, *El principio de la esperanza*, Madrid, Aguilar, 1979, t. 2, pp. 177 y ss; Hannah Arendt, “Zionism Reconsidered”, en Michael Selzer, *op. cit.*, pp. 219-220.

⁹² Un exponente paradigmático de esta concepción podría encontrarse en el sionismo socialista a partir de Moisés Hess; véanse M. Hess, *Roma y Jerusalem*, Buenos Aires, Kium, 1962; Isaiah Berlin, “Vida y opiniones de Moisés Hess”, en *Contra la corriente*, *op. cit.*; Martín Buber, “Moisés Hess y la idea nacional”, en *El pensamiento nacional judío, antología*, *op. cit.*, t.1, pp. 252-268.

⁹³ Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1986, pp. 89-103.

mesianismo, su modernización. Operación que a la vez que significó la reformulación de la idea mesiánica que, como vimos, fue diluida en otras respuestas, le habría permitido beneficiarse de la fuerza movilizadora del mito histórico.

En la concatenación de las contradicciones inherentes a la modernidad, para la cual la alteridad ha sido consustancial, la construcción, desarrollo y defensa de un Estado nacional judío han generado su propio referente de otredad, resultante de un nacionalismo que reivindica la misma tierra y la existencia soberana como referentes de identidad: el árabe palestino. En los esfuerzos por dar cuenta de estos desarrollos han emergido voces que plantean la necesidad de dejar de ser uno mismo para reconocer al otro.⁹⁴ Ciertamente la experiencia de la modernidad significó el despliegue de una amplia gama de respuestas que buscaron conciliar las líneas de continuidad de la trayectoria histórica con la novedad de los postulados de una realidad cambiante. La diversificación de caminos y de referentes de articulación de la identidad colectiva confronta a su vez al judaísmo con nuevas incógnitas derivadas no sólo de la permanencia de los desafíos de las modernidades sino de los nuevos dilemas que ésta plantea hoy, en su fase actual, definida alternativamente como posmodernidad o modernidad radicalizada. ❧

⁹⁴ En esta línea podría ubicarse la crítica post-sionista y los representantes de un revisionismo histórico que ve en la especificidad judía del Estado de Israel una limitante al reconocimiento del otro. Véase *Zionism: A Contemporary Controversy. Research Trends and Ideological Approaches*, Ben Gurion University Press, 1996; *Theory and Criticism. An Israeli Forum*, Adi Opher (ed.), The Van Leer Jerusalem Institute, Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 1992.

Sobre el silencio

Anita Shapira*

Hacia una meta clara:
Allí
Donde todas las palabras descansen
Donde los días se encuentren
Que nunca antes se hayan encontrado...¹

En el tumulto incesante de las ideas y las perspectivas conflictivas que marcan a la sociedad israelí, sería bueno tener en mente aquellas zonas de la conciencia que están totalmente expuestas al barullo, pero que una y otra vez repelen el ataque continuo de los medios, la política y aun la literatura y la música. Las esferas del silencio están relacionadas con aquellas zonas de la conciencia que prefieren la quietud al tumulto como una fuerza central para la conformación de la memoria, el olvido o la identidad. El silencio no es desmemoriado. Puede olvidarse con el paso del tiempo si así lo decreta la memoria nacional, en el entendido de que una memoria colectiva o un olvido colectivo acaso existan. “La esencia de una nación —escribió Ernest Renan—, radica en que todos los individuos tengan mucho en común, lo mismo que hayan olvidado muchas cosas”.² El silencio es una zona penumbrosa, entre la memoria y el olvido. Y así como es dudoso

*Traducción del inglés de David Miklos. Agradecemos al *Jewish Ideas Daily* (www.jewishideasdaily.com) el permiso para traducir y publicar este texto, aparecido originalmente el 15 de abril de 2013.

¹ A. Sutzkever: *Selected Poetry and Prose*, traducido del yidis por Barbara y Benjamin Harshav, Berkeley, University of California Press, 1991.

² Ernest Renan, “What is a Nation”, citado en Geoff Eley y Ronald Grigor Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996.

que todos los miembros de una sociedad se encuentren en la memoria o en el olvido al mismo y preciso tiempo, tal vez el silencio no incluya a la colectividad entera. La quietud apenas pronuncia palabras, pero uno debe esforzarse para escuchar su estruendo acallado.

El silencio es una conducta condicionada por la cultura de una sociedad. En este ensayo, intentaré tratar el silencio como una zona del olvido y la memoria, lo mismo que señalar una serie de ocasiones en las cuales el silencio jugó un papel importante en la conformación del etos y la cultura israelí. Concluiré con una reflexión sobre el sitio que ocupa el silencio hoy en día. Fue la obra del historiador Jay Winter la que me inspiró a escribir este texto.³

El funeral del escritor Yosef Haim Brenner, asesinado durante las revueltas de 1921, fue parte del funeral colectivo de las docenas de víctimas que fueron enterradas en el cementerio fundado en la que, con el paso del tiempo, devino la calle Trumpeldor de Tel Aviv. Un tumulto, llanto y el grito de los dolientes acompañó a la procesión fúnebre, que incluía tanto a los entendidos como al pueblo en sí, a los sionistas y a los migrantes comunes. Pero después de que todas las víctimas fueron enterradas y sus cuerpos cubiertos por la tierra, todos los allí presentes se sentaron en el suelo y guardaron silencio. En aquellos momentos de comunión acallada, un etos nacional cobró forma, uno que con el tiempo encontró su voz en las palabras del poeta David Shimoni: “No se lamenten, no lloren / en un momento como este. / No agachen las cabezas, / ¡Trabajen! ¡Trabajen!”

Se trataba de un etos de autocontrol, de morderse la lengua y de adhesión tenaz al objetivo de la nación, pese a los caídos durante el proceso, así como tal vez un modo de rendir homenaje a su memoria. El etos de morderse la lengua y contenerse en el duelo marcó el comportamiento de dos generaciones: la generación de los padres fundadores y la generación que peleó en 1948. Esta fue una decisión de los judíos del Territorio de Israel en contra de la demostración de las emociones y a favor de su contención. La cultura tradicional judía le asigna un lugar honroso a las ceremonias de duelo. Dichas ceremonias por lo general ofrecen cierto consuelo al doliente a través de la justificación del juicio divino: “El Señor da y el Señor quita.

³ Efran Ben-Ze'ev, Ruth Ginio y Jay Winter (eds.), *Shadows of War: A Social History of Silence in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Dichoso sea el nombre del Señor”. La oración del *kaddish* habla de la grandeza de Dios y sólo hacia el final se refiere a los muertos. Pero los patrones actuales de duelo que se enraizaron en las comunidades judías abrieron espacio a las expresiones de pena y aflicción íntimos que mostraban el dolor y la tristeza provocados por la pérdida. El etos sionista ligaba dichas manifestaciones al lloriqueo “exiliado” y las veía como poco pertinentes para los constructores de un Estado que cargaba con el futuro del pueblo judío en sus hombros. Esta era la herencia de los miembros de la segunda *aliyá*, que buscaba distanciarse de frases elevadas, para hablar con modestia, y preferir el hecho en sí que su glorificación. Tal vez contaba con influencias occidentales, también, a favor de la autocontención (se creía que los alemanes y los británicos poseían templanza. A los rusos se los miraba como gente que hace evidentes sus emociones. Véase la película basada en el famoso libro de Goncharov sobre Oblomov, que presenta al padre alemán del amigo de Oblomov como un lisiado emocional, en comparación con los rusos, que sobresalen en expresiones efusivas de amor). Así, a la vez que los periódicos publicaban en esquelas las listas de los caídos, había una determinación, en el espíritu de Shimoni, para continuar trabajando. Era el espíritu del etos que transformaba el enfrentamiento de la dura realidad en una norma de conducta que dictaba la evasión y la represión del dolor, junto con el aplazamiento del placer, con la esperanza de un futuro personal y nacional pleno de inspiración.

La quietud abarcaba ambas generaciones: en su poema que habla en nombre de los 35 caídos, Chaim Guri escribió: “Contemplan a nuestras madres agachadas y silentes, y a nuestros amigos sofocando sus lágrimas”. Y en el poema “Amistad” definió la actitud intergeneracional: “Amistad, te soportamos con palabras, grises, tenaces y silentes”, y en su poema “Alrededor de la fogata” Natan Alterman escribió: “Botas tiesas, mochilas / Camaradería, y sacrificio más allá de la voz”.⁴ Chaim Gouri citó al poeta A. Hillel: “Somos la gente que no chilla” y habló de “silencios que se asientan y verdades que se reprimen”. Este cuerpo poético reflejó una norma existente, a la vez que le dio una presencia cultural que aumentó su fuerza.

⁴ *No Rattling of Sabers: An Anthology of Israeli War Poetry*, traducción e introducción de Esther Raizen, Austin, University of Texas, 1995.

Ben-Gurión es un ejemplo de un caso extremo de la internalización del duelo por parte de la generación de los padres fundadores. David Ben-Gurión fue un hombre elocuente en extremo que escribió y habló sobre casi cualquier tema del mundo. Pero no habló de asuntos que le dolían: “Hablamos de aquello que hemos superado. No todos tal vez, pero yo no puedo hablar del dolor que no he superado”, explicó. Pareciera que sentía que un líder tiene que internalizar y reprimir el dolor o el miedo y ofrecer a su gente la imagen de un hombre decidido y valeroso. Creía que la gente confiaría en un líder que sofocaría sus miedos en vez de magnificarlos. Así, tan sólo en raras ocasiones compartió sus preocupaciones y sus miedos con aquellos que lo rodeaban. Se preocupó mucho en el umbral del establecimiento del Estado. Pese al hecho de ser agnóstico, de acuerdo con una de sus cartas, una de las dos veces en las que entró a una sinagoga en el Territorio de Israel fue en la víspera del establecimiento del Estado. La segunda fue en ocasión del llamado de uno de sus nietos a leer la Torá. De acuerdo con otra carta, entró por vez primera en una sinagoga en el Territorio de Israel después de las elecciones de 1949. En sus telegramas a los agentes encargados de comprar armamento en el extranjero, demostró un sentido de urgencia que bordeaba la desesperación. En una ocasión le dejó ver la profundidad de sus miedos a Golda Meir, pero nunca volvió a hacerlo. Al mismo tiempo, aparecía en público como un líder seguro de sí, que de hecho le prometía a su gente sangre, sudor y lágrimas, pero también fe en la victoria.

El silencio de Ben-Gurión sobresale en especial en su relación con el Holocausto. Los historiadores lo han atacado porque supuestamente no mostró suficiente pena por la masacre del pueblo judío. La verdad es que no puso sus sentimientos en palabras: estaba consciente del sufrimiento, la agonía y la degradación sufrida por sus hermanos. Pero dijo poco del tema en público. En su correspondencia con una amiga íntima de Estados Unidos, escribió sobre el horror y la conmoción que experimentó como resultado de un largo encuentro con una sobreviviente que había llegado a Palestina en un intercambio de prisioneros en 1943, y que le había relatado su experiencia. “Y te sientes del todo inútil, y no puedes perder los estribos, y el sol brilla en toda su gloria”, escribió en paráfrasis del poema “Ciudad de masacre” de Bialick. Lo único que uno puede hacer es imagi-

narse en un mundo normal y continuar en su rescate de los sobrevivientes, añadió. En enero de 1944 le escribió de nuevo al respecto: “Estamos obligados, obligados pese a esto, a mirar hacia adelante y a salvar lo que quedará, por lo menos salvaremos nuestro respeto por nosotros mismos”. Pero en Palestina se cuidaba de no hablar al respecto en público. El silencio era el mejor modo de lidiar con el dolor. Le dolía la destrucción de su terruño, Plonsk, y estaba pendiente de la lista de sobrevivientes de su ciudad que llegaron a Palestina. La aniquilación de la Plonsk judía no dejó de acosarlo, y con el paso del tiempo mantuvo el interés en su ciudad. Se involucró en la publicación del Memorial de Plonsk, una suerte de metáfora sobre la destrucción del judaísmo polaco. Pero convenció a Shlomo Zemach, su amigo de infancia, hijo de Plonsk, para que escribiera el artículo sobre la historia de la ciudad. Le dolía la destrucción de la familia de una de sus hermanas, aunque más allá de una mención solitaria, nunca lo trató en sus cartas, menos aún en sus discursos. El silencio de Ben-Gurión no significaba olvido. Significaba la zona de dolor que no puede tocarse con la voz.

Los silencios de Ben-Gurión no eran peculiares sólo en él, aunque en su caso eran particularmente pronunciados de acuerdo con su noción del comportamiento que un líder debía tener en público. Zemach explicó la dificultad que tuvo para escribir su artículo sobre Plonsk poniendo énfasis en que “tres hermanas, Scheindel, Frania y Salía, se hicieron humo en los hornos de Hitler, y llevaré la pena, gran duelo en mi corazón, hasta el último de mis días”. He aquí un ejemplo de la dificultad que tuvo uno de los padres fundadores en tocar el punto doloroso.

La comunidad judía de Palestina estaba envuelta en silencios: el trauma de la generación de los padres era la *aliyá* al Territorio de Israel. Después de que llegaron allí, rara vez hablaron del hogar que abandonaron en la diáspora. Era un abandono no sólo de los paisajes de su infancia, de sus amores tempranos, de su familia, ciudad o pueblo, sino de un ámbito cultural entero, que incluía una lengua, el yidis, y la intimidad cultural derivada de ella. Aunque no era su intención, el Holocausto y la desconexión que siguió entre “aquí” y “allá” como resultado de la guerra fría creó un abismo entre ambos mundos. Muchos de ellos no le dijeron a sus hijos de la familia perdida, el pueblo incendiado, el contexto cultural al que tuvieron que renunciar en su adopción fanática del hebreo, y se desgarraron del mundo

que habían perdido. Una y otra vez leemos sobre niños nacidos en los años cuarenta y cincuenta que se arrepienten de no haber preguntado a sus padres por la familia abandonada y que no oyeron hablar de su patria chica en la diáspora. Pero pensaron en ello demasiado tarde, cuando sus padres ya habían muerto. Así, los padres no le dijeron nada a los hijos y los hijos no preguntaron. La vida se concentraba en la nueva realidad que cobraba forma en Israel y los niños no desarrollaron una relación espiritual con el mundo abandonado. El silencio de los padres era una especie de duelo: no tocar la zona de aflicción. El duelo silente de los padres reflejaba una mezcla de diversos ingredientes, incluyendo pinchazos de culpa por la familia abandonada, aun si desde un punto de vista racional eran capaces de justificar dicho abandono, ya que era imposible anticipar algo como el Holocausto, y Palestina no había sido precisamente un “refugio seguro”. Después de la destrucción no pudieron sino sentir que eran gente que había abandonado a sus padres, a sus hermanos, a sus hermanas, un destino amargo. Los poemas de Avot Yeshum y Amir Gilboa revelan el dolor y el anhelo y el sentimiento de vacío que no puede rellenarse, y el sentimiento culposo por la ruptura ocasionada. “Y los asomos de la memoria de mi padre y de mi hermano se amarraron a mi espalda / Desde el otro lado de la calle y las esferas”. En su poema “Isaac”, Gilboa le da vueltas al arquetipo del sacrificio de Isaac en la cabeza, y en vez de que sea el hijo el que es ofrecido, en esta ocasión es la sangre del padre la que es derramada, y el hijo aquel cuyas manos no pueden salvarlo. Pero los escritores y los poetas eran los únicos a los que se les concedió tocar el tema. La mayoría soportó su dolor en silencio, con la esperanza de ocultarlo y de continuar con sus ocupaciones: la crianza de sus hijos, la hechura de una vida, y así... El silencio es una expresión del desamparo de la gente ante el tsunami de la historia. También dice: hemos traspuesto una línea, y queremos construir una nueva sociedad, aquí. El último punto era particularmente fuerte en el periodo anterior a la Guerra Mundial, cuando el hogar aún intacto en la diáspora mantenía mucha de su fuerza magnética. Perdió dicha fuerza con la destrucción, pero los patrones de silencio recibieron una nueva justificación frente al desastre y la necesidad de encontrar una manera de proseguir con la vida, pese a todo. La línea decisiva que trazaron alrededor del pasado se convirtió en la fuente de sentimientos de culpa en el presente.

El silencio de los sobrevivientes del Holocausto dio pie a una feroz discusión pública, que giraba casi siempre en torno a las acusaciones de que la comunidad judía establecida le dio la espalda a los sobrevivientes y no quería atender las historias de horror. Como siempre es el caso cuando se habla de generalidades, la verdad era más complicada realmente: en la arena pública, los sobrevivientes no mantuvieron silencio. Mostraron una energía impresionante no sólo en la restauración de sus vidas y en la fundación de nuevas familias, sino en la conformación de organismos sociales situados en sus ciudades de origen, con la intención de conmemorar las comunidades perdidas, la cultura aniquilada. Yad Vashem y los libros de memoria comunitaria fueron parte de una empresa conmemorativa que cobró fuerza con los años. Los periódicos, en especial pero no sólo los periódicos de mujeres, abrieron espacio a historias extraordinarias de heroísmo y rescate. Sin embargo y a la par, en la esfera individual, dentro del marco de la familia, el silencio envolvió el periodo de los seis años terribles. El silencio del individuo sobre su pasado se debió en parte de la falta de voluntad de la sociedad que lo absorbió para escuchar sus historias, pero también, por lo menos en la misma medida, en su esfuerzo por reconstruir su vida. Mientras los sobrevivientes se encontraban ocupados en la reconstrucción de la familia, el trabajo y la internalización de una identidad israelí, hablaban poco de aquellos años, y ciertamente no hablaban de ellos con sus hijos o con sus parientes que habían hecho *aliyá* antes de la Segunda Guerra Mundial. Recuerdos de desamparo, denigración y aun asuntos ininteligibles para quienes no habían tenido la experiencia directa de tales situaciones imposibles, no parecían temas dignos de discusión con aquellos que no habían estado “allí”. El silencio se rompía en encuentros con parientes o amigos del pasado, pero aun así la historia era lo suficientemente selectiva.

Los silencios se rompían cuando alguien estaba presto a servir de testigo. Estallidos testimoniales genuinos a través de los muros del silencio. Ocurrió por vez primera cuando los sobrevivientes llegaron durante los intercambios de prisioneros a finales de 1942 y principios de 1943, con recuentos de primera mano de sus experiencias. La segunda vez que ocurrió fue tras los testimonios en el juicio de Eichmann. En el primer caso, se trataba de los testimonios de gente viva que de pronto echaba luz sobre las condiciones prevalecientes en los territorios conquistados por los nazis. Los

hechos se conocían de antemano en apariencia, pero la gente tenía problemas para creerlos. En muchas ocasiones, las historias de los periódicos no eran más que propaganda atroz de los tiempos de guerra. Era mejor no creer; era más fácil no creer. Los testimonios vivos destazaron la conspiración de silencio y convirtieron un estado de cosas teórico, un asunto de estadística, en la experiencia de hombres y mujeres. El poder testimonial para desgarrar la cortina de silencio encontró, en este caso, expresiones dramáticas sin parangón: lo que no fueron capaces de hacer los mensajes, los informes y aun las cartas (que eran, por supuesto, censuradas y ofrecidas apenas como un retrato fragmentado), sí lo pudieron hacer los testimonios. En su novela *Nieve*, el escritor turco Orhan Pamuk describe cómo la desconexión física del mundo le permite a uno hacer cosas que simplemente no se hacen. La división que describe cobra forma después de una tormenta de nieve. La conquista de Europa por los alemanes fue una nevada de este tipo, en una escala mucho más seria. Los testimonios de la gente que vino de la Europa subyugada irrumpieron a través de la barrera e hicieron posible el asomo a la vida aislada de las tierras conquistadas.

El juicio de Eichmann le permitió a los sobrevivientes del Holocausto mostrar sus heridas en público. Después de los testimonios escuchados en el juicio, la gente perdió el miedo a revelar debilidad, degradación y dolor. Las historias escuchadas en el juicio legitimaron el amplio rango de experiencias humanas que pueden suceder en condiciones inhumanas. La catarsis vivida por la comunidad israelí, cautivada por los reportes del juicio, reveló la pesadumbre del silencio y la gran necesidad psicológica y nacional de liberarlo a través del recuento de la historia del mayor drama del siglo XX. No sólo la historia de acontecimientos excepcionales sino el panorama general, el destino de los valientes así como el de los débiles, de los sabios y de los no tan inteligentes, quienes, de algún modo y gracias a su suerte, se las arreglaron para sobrevivir. Las experiencias de los testigos en el juicio fueron una muestra de las experiencias de los judíos en el Holocausto, y fue así como les otorgaron una voz. Después del juicio, las reglas básicas del silencio comenzaron a ceder en casa. De hecho, no se rompieron del todo sino hasta la llegada de los nietos, que no dejaron en paz a abuelos y abuelas y clamaron por escuchar sobre sus raíces, sobre su familia “allá”, sobre lo que les ocurrió durante el Holocausto. Tras la caída de la Cortina

de Hierro, el despacioso flujo de los buscadores de raíces devino una verdadera catarata, y el pasado geográficamente lejano se convirtió en parte de la identidad israelí.

El silencio se aceptó como un patrón de conducta en respeto a aquellos caídos durante la Guerra de Independencia. Precisamente porque muchos perecieron, sus padres se decretaron el silencio, por lo menos en público. Para ser merecedores del sacrificio realizado por los caídos había que callarse la boca y mantenerse quieto. Ben-Gurión relata en su diario una visita a la familia de su amigo Yitzhak Ben Zvi tras la caída de su hijo en la batalla. “Ben Zvi no lloró ni habló del asunto; pero su dolor no era menos intenso que el de Raquel [la madre]”, escribió. Del mismo modo, Ben-Gurión se abstuvo de mostrar sus sentimientos, y con la misma contención anotó en su diario que el hijo caído estaba a punto de casarse, y no añadió más. Consejos locales y gobiernos urbanos conmemoraron a los caídos con la erección de monumentos que a veces enlistaban sus nombres, por lo menos en las localidades más pequeñas, donde los caídos eran bien conocidos. Unidades militares también erigieron sus propios monumentos, que a veces ofrecían los nombres de los caídos y a veces se restringían a conmemorar a la unidad; también se alzaron monumentos en los campos de batalla. Se trataba de maneras impersonales de conmemoración, que no proveían el alivio deseado a los familiares. Muchos de los dolientes encaraban su duelo con la publicación de los restos escritos de su hijo o a través de la divulgación de sus cartas o los recuerdos que sus amigos tenían de ellos. La abundancia de libros y panfletos memoriales que vieron la luz en los años cincuenta reflejan el conflicto entre el silencio como norma social y cultural de cohesión, y la necesidad de los parientes y amigos de obtener alivio para su sufrimiento a través de la exposición del hijo o la hija en toda su gloria. Nadie dijo “Estoy en duelo, me duele”, y sólo en raras ocasiones alguien planteó preguntas subversivas en relación con el valor del sacrificio. Lo que hicieron fue mostrar el alcance de su pérdida —la luminosa personalidad del caído—, con lo que se validaba la profundidad del sacrificio. Era una oportunidad para superar el anonimato decretado sobre los caídos por la conmemoración institucionalizada y la regla del silencio, así como para hacer manifiesta la fibra espiritual de dichos jóvenes, que muchas veces velaban a través de un silencio en apariencia indiferente una enorme sen-

sibilidad humana y una rica vida espiritual. Muchos de los que publicaron libros memoriales vieron la manera de hacérselos llegar al primer ministro David Ben-Gurión, el hombre que mandó a los jóvenes a la guerra, con el mensaje implícito de que “aquellos que pronto habrán de morir te saludan”. Se trató de una declaración por parte de los padres con la que, a pesar de su dolor, asumían la pérdida que les había sido decretada. Y Ben-Gurión, que era tan bueno para permanecer impertérrito, leería todos y cada uno de los libros que le enviaban y después les escribiría una sentida carta a los padres que se los habían remitido. Lo mismo que los hijos caídos, que revelaban a través de la escritura los sentimientos que no se atrevían a decir con la voz, Ben-Gurión revelaba en sus cartas a los padres sentimientos que conseguía ocultar en sus discursos. El ritual de enviar libros al primer ministro y su respuesta emocional sirvió de inmediato como una suerte de justificación y una forma de consuelo: la compensación por la muerte de los hijos yacía en los fundamentos del Estado, con un sentido de logro histórico. Así, es raro encontrar insolencias en las cartas de los padres a Ben-Gurión o a las Fuerzas Armadas de Israel en relación con el sacrificio que se pidió a sus hijos. Esta generación creía totalmente en la justificación de la guerra y no dudó de su necesidad. Arthur Miller escribió en una ocasión que la crisis económica de 1929 era la última crisis en la que la gente se culpaba a sí misma por su desgracia y no al “sistema”. Al parecer, la Guerra de Independencia fue una de las últimas guerras en la cual los padres aceptaron, comprensivos, el sacrificio que se esperaba de ellos, sin acusar de forma alguna al líder. Su silencio significaba aceptación, una suerte de justificación del juicio: un Estado no se le ofrece a la gente en bandeja de plata, dijo Chaim Weizmann. Se trataba de una expresión de la profundidad de la internalización del etos sionista por parte de los *yishuv*. Los inmigrantes que llegaron al país después de la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra de Independencia, y que fueron reclutados e incluso muertos en el campo de batalla, de ningún modo se apropiaron de dicho etos. Mientras que el silencio de la clase culta provino de aceptar la justificación de la guerra, el silencio de las demás clases de la *yishuv* se debió en gran medida a la falta de una manera correcta de expresión. Era un silencio obligatorio, no de conciencia. Para la clase culta, el envío del libro que daba memoria a los muertos al primer ministro, así como la recepción de su res-

puesta, fue parte del proceso de conmemorar al hijo o a la hija, y funcionó como una especie de compensación por la pérdida.⁵

Un ejemplo de la ruptura intencional del silencio es el libro *The Seventh Day: Soldiers Talk about the Six Day War*. La idea de organizar conversaciones entre grupos de soldados de combate que regresaban de la Guerra de los Seis Días surgió del entendimiento de que dichos soldados habían permanecido en silencio tras su regreso de la batalla. Habían tenido experiencias rudas, sentían el dolor de la muerte de sus camaradas y tenían problemas para digerir la violencia manifiesta hacia su contraparte. En contraste con el patrón de silencio, aquí nació el patrón de la confesión colectiva, que le permitió a la juventud liberarse del yugo de su experiencia y lamentar la muerte de sus camaradas de manera explícita. El rompimiento del silencio fue obra de un grupo selecto de veteranos de kibutz, pero representaba, tal vez, la alteración gradual de la regla del silencio.

A veces los silencios sirven para velar cosas que no deben hacerse. La gente tiene la tendencia de colocar un velo de olvido y silencio sobre actos que, tras la guerra y a la luz del día, parecen incompatibles con los requerimientos de la moralidad humana. La historia de Europa a partir de 1945 es la historia de los silencios que han sido rotos poco a poco, y que en parte no se han roto en lo absoluto sino que se han ido a la tumba junto con los criminales. Las dificultades que una sociedad enfrenta para superar un pasado controvertido son particularmente llamativas en el caso de Turquía y el tema de los armenios, por ejemplo. Uno piensa en la tormenta pública que en Polonia dio la bienvenida al libro de Jan Gross sobre Yedwabne, en el que describe cómo sus vecinos polacos mataron a los residentes judíos del pueblo. Desde entonces, la presa se rompió y otros casos como el de Yedwabne han emergido de las profundidades del olvido. A los polacos les ha costado trabajo llegar a un acuerdo sobre la ambivalencia moral atada al paso de un pueblo con una imagen asumida de víctimas de las conquistas nazi y soviética a un desdoblamiento de identidad en víctimas y culpables al mismo tiempo. Esta dificultad también sobresale en la confrontación

⁵ Para una discusión ampliada de estos libros y folletos memoriales, véase el artículo de Emanuel Sivan, "Private Pain and Public Remembrance in Israel", en Jay Winter y Emanuel Silvan (eds.), *War and Remembrance in Israel in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

parcial y despiciosa de los franceses con el pasado de Vichy. La transición de una imagen de sí misma como la nación de la resistencia a la imagen de una nación que dio inicio e incluso llevó a cabo crímenes contra sus ciudadanos judíos ocurre lentamente allí, pero no parece haberse internalizado aún. En el caso de Alemania, un gran número de padres acallados se fueron a la tumba sin siquiera romper el muro del silencio. Pero de vez en cuando alguien ve la necesidad de remover cadáveres en el ático, como el novelista Gunther Grass, quien en su vejez confesó públicamente su pasado como soldado de las Waffen SS. La duración de un periodo de silencio está casi siempre al servicio de la magnitud del crimen: cuanto más grave el crimen y cuanto más pone en peligro el retrato del mundo que se conformó después de la guerra, o cuanto más la revelación llevará a los criminales al banquillo de los acusados de crímenes de guerra, más tiempo se tomarán los criminales mismos en confesar sus acciones. En general, cuando los miembros de la segunda y tercera generación comienzan a cavar en el pasado provocan la oposición de una gran parte de la sociedad, que ha tenido gran dificultad para aceptar lo que ve en el espejo que se le planta enfrente.

Es posible identificar un fenómeno similar, hasta cierto punto, en la sociedad israelí, en relación con todo lo referente a los palestinos. Aunque la evacuación o expulsión o huida de los árabes de los territorios que Israel conquistó en el verano de 1948 es un evento reconocido, e incluso fue un asunto sujeto al debate público a principios de los años cincuenta, se perdió de vista después de 1967, para resurgir de nuevo como el resultado de las deliberaciones relativas a los territorios y la ocupación. Parecería que sólo después de la primera guerra de Líbano, que abrió un abismo en la sociedad israelí, las viejas historias sobre la crueldad y la brutalidad de los soldados de la guerra de 1948 salieron a flote. El silencio prolongado de los soldados que tuvieron una experiencia ruda fue habitual en aquel entonces, identificados con los objetivos de la guerra, y si fueron testigos de acciones no permitidas, prefirieron callar. Pese a esto, argumenta Gouri, uno puede encontrar en diarios, historias y poemas “la verdad sin adornos: lo que ellos nos hicieron y lo que nosotros les hicimos a ellos”. La ruptura del silencio fue resultado del colapso del etos de autojustificación. Aquellos que estaban de acuerdo con las acciones crueles o que prefirieron mantenerse callados y no compartir sus experiencias con los demás, no encontra-

ron más justificaciones para hacerlo. También consideraron importante revelarlas, en vista de la ruptura provocada por la guerra de Líbano, que fue la primera guerra israelí llevada a cabo sin el consenso nacional. Las naciones están preparadas para llegar a un acuerdo con un pasado en disputa, sobre el cual alguna vez estuvo prohibido pronunciarse, cuando las acciones en cuestión pierden su importancia política y la memoria se concentra en el aspecto moral de la historia. En el caso de Israel, el fenómeno es muy discutido: por un lado, la disposición de los israelíes de reconsiderar capítulos del pasado estaba atada a la visita de Sadat y los acuerdos de Campo David en 1980. Acuerdos que parecían dar vuelta a la hoja en la complicada historia de las relaciones entre Israel y los árabes. Por el otro lado, el conflicto árabe-israelí aún no es parte del pasado histórico y, por lo tanto, hay una reticencia a echar luz sobre recuerdos que muy probablemente dañarían al Estado.

En el decurso de la Guerra de Independencia ambas partes llevaron a cabo acciones crueles. Los judíos minimizaron las acciones crueles de los árabes, para así evitar el pánico y, tal vez, para prevenir provocaciones y aun reacciones violentas. La prensa árabe, por su lado, así como rumores esparcidos de boca en boca en la sociedad árabe, ofrecieron retratos horribles de la conducta árabe y también provocaron pánico, lo cual fomentó la huida en las etapas preliminares de la lucha. Los palestinos tendieron a no dejar registro escrito de sus experiencias de guerra. Sólo algunos diarios y compilaciones de cartas se publicaron. A lo largo de los años, los palestinos emprendieron un proyecto de documentación, diseñado para anotar lo que les ocurría. La documentación oral da voz a poblaciones que no tienen la capacidad de escribir y cuyas voces han estado ausentes en el registro histórico. Es posible ver esta documentación como la ruptura del silencio de los testigos en relación con las experiencias que a la fecha permanecen fuera de registro. Pero ya que dichos testigos representan un testimonio muy unilateral en una guerra hecha por dos partes, es difícil valorar su confiabilidad. A diferencia de los judíos, que revelaron los crímenes cometidos por su gente, los árabes evitaron relatar historias de las acciones inmorales perpetradas por su propio pueblo y se mostraron exclusivamente como víctimas. Aún están inmersos en una lucha por definir su identidad nacional y, por lo tanto, han evitado la ruptura del silencio en relación con dichas acciones.

La documentación oral se ha convertido en parte integral de la investigación histórica del Holocausto, y los miles de testimonios que se juntaron y registraron constituyen un medio muy importante para darle voz a los sobrevivientes. Muchos historiadores mostraron dudas en relación con la confiabilidad de dichos testimonios y los trataron con displicencia, aun cuando los investigadores tuvieron el cuidado de emparejar los testimonios y recurrieron a las técnicas de investigación más avanzadas para garantizar su autenticidad. Sólo con la apertura de los archivos en Europa Central fue evidente que, en gran medida, los testimonios de los sobrevivientes ofrecen un retrato de la realidad confirmada por los documentos. El proyecto de agrupar los testimonios rendidos sobre todo en los años ochenta y noventa, casi en el último minuto antes de la desaparición de los sobrevivientes, fue sin duda uno de los factores importantes que los motivaron a desatar sus recuerdos, a involucrar a sus familiares en el pasado e incluso a mostrarle a sus hijos y nietos el terreno de la memoria.

Hoy los silencios ya no están de moda. Esta es una generación de “rompedores del silencio”: esta consigna pertenece a una organización no gubernamental establecida en el transcurso de la segunda intifada y que reúne testimonios de soldados israelíes en relación con el saqueo, la crueldad y el hurto de los que han sido testigos. Rompe en tiempo real la conspiración del silencio que aún existe en la sociedad israelí en relación con todo aquello que tiene que ver con su sistema de relaciones con los palestinos. Sirve de ejemplo al silencio que persevera, ya que el problema político con el que se encuentra relacionado no se ha resuelto. Hay un precio alto en la ruptura del silencio en este caso. Como hemos visto, las sociedades se encuentran generalmente preparadas para reconocer el mal que le han hecho a los otros y reconocerlo en forma pública sólo cuando el asunto ha perdido su relevancia contemporánea.

La generación actual, sin embargo, es una generación de rompe-silencios respecto a la cultura en general. Esta es una generación de parloteo incesante, cuyos miembros comparten en Facebook cada pista de cualquier experiencia. La incansable búsqueda mediática de sensaciones genera más y más revelaciones y la intensificación de la culpa, el pecado o la pérdida. Desde la primera guerra de Líbano no ha habido guerra alguna en Israel que no haya estado acompañada de un amplio consenso cívico. Como re-

sultado, no hay una disposición para llegar a un acuerdo con la ambivalencia moral, para no mencionar las acciones que son ilegales de hecho. Los silencios, al grado en el que existen, tienen más que ver con el miedo a la guerra, la traición del miedo, el fracaso del arrojo en la batalla y los errores que cuestan vidas humanas. También tienen que ver con la resistencia de la hermandad de armas en condiciones de crisis. En la sociedad civil actual es difícil encontrar silencios afuera del ámbito del drama familiar. La privatización de los silencios va de la mano del debilitamiento del etos colectivo que acompaña a la creación del Estado. Y en suma, ¿por qué callar? Las reglas han cambiado; el etos se ha desplazado. La era del silencio ha llegado a su fin. ❧

Demasiado bueno

Los israelitas recuerdan a los ingleses y la era del Mandato, de 1918 a 1948

Moti Golani*

SUBIR HASTA HANITA Y BAJAR DE REGRESO

Un día llevé a mis estudiantes a un viaje de estudio a Hanita, cerca de la frontera entre Israel y Líbano. Hablaríamos de la historia de los años treinta: “torre y estacada”. Observamos el modelo del kibbutz, que fue fundado en marzo de 1938 usando el método “torre y estacada” en una noche, y luego subimos al kibbutz actual, situado cerca de la frontera entre Israel y el Líbano. Cuéntenos cómo eran las cosas entonces, le pedimos a uno de los kibbutzniks veteranos de Hanita, a cargo del museo histórico local. Nos contó sobre los problemas que presentaba subir la montaña rocosa durante la noche para construir de prisa un asentamiento antes de que amaneciera. El asentamiento estaba constituido por unas cuantas chozas, una torre y una atalaya que serviría para advertirles si un enemigo se acercaba. Todo esto se hacía de manera tal que el capataz británico no llegara en la mañana a dismantelar el nuevo asentamiento. El veterano del kibbutz nos dijo, o mejor dicho, nos informó, que según la ley otomana, no se podía dismantelar un edificio que tuviera un techo. Y el resto es historia, concluyó. Luego veríamos un documental sobre cómo se hicieron los asentamientos. Lo vimos. Caía la noche, al llegar la mañana se mostraba un convoy que consistía en montones de camionetas que salían de Nahariya, con dirección al este, acompañado de hombres en uniforme por tierra y aire, sí, por más increíble que suene para nuestra memoria colectiva, se podía ver un avión que escoltaba al convoy desde el aire. El convoy se detenía al pie de la montaña, y ahí

*Traducción del inglés de Elizabeth Flores.

estaban los *halutzim* que llevaban equipo y que iban subiendo la montaña con el equipo a cuestras, a medio día. Parecía que iban cantando (la sorprendente representación iba acompañada por un sonido de fondo que seguía las escenas con música sionista apropiada).

Terminó la película. Se encendieron las luces. El silencio reinaba en la sala. Más tarde le preguntamos al guía el significado de la diferencia entre las historias que nos habían contado y lo que acabábamos de ver en la película. Así fue como ocurrió, insistió el hombre encargado de la memoria colectiva en Hanita. Fuimos a averiguar. Resultó que los archivos contaban una historia muy distinta. En pocas palabras, los documentos revelaban claramente que el asunto de “torre y estacada” fue un proyecto conjunto anglo-sionista que se realizó para beneficio de ambas partes. El jefe del departamento político de la Agencia Judía, Moshe Shertok (más tarde Sharett) se dio cuenta de la insatisfacción de los británicos durante el primer año de la Revuelta Árabe (1936). Los británicos no contaban con suficientes fuerzas militares ni policíacas para enfrentar la nueva situación. Shertok buscó aprovecharse de la debilidad de los británicos y les ofreció una situación beneficiosa para ambas partes. La *yishuv* judía, le dijo Shertok al alto comisionado, poseía tierras que había comprado, pero formar asentamientos era algo terriblemente complicado, debido a problemas de seguridad. Los británicos, propuso, les darían un permiso y los protegerían, y se enviaría un contingente armado israelí al centro mismo de la Revuelta Árabe, lo que ayudaría a tranquilizar las cosas. El modelo “torre y estacada” y la propuesta de Shertok a los británicos era una simulación de la revuelta de los miembros de Hashomer Hatzair, cuya paciencia se había terminado abruptamente por causa de la Agencia Judía, que constantemente retrasaba las cosas; establecieron Tel Amal (Nir David) en el Valle Beth Shean in 1936, “de forma rápida, poderosa, y elegante” antes de que la Agencia Judía pudiera detenerlos. Unos sesenta asentamientos de este tipo se fundaron durante la Revuelta Árabe; hubo completa cooperación entre el gobierno británico y la Agencia Judía. Cada una de las partes tenía sus propias razones.

No volvimos a Hanita. No creíamos que fuera adecuado corregir su memoria, ahí arriba, encima de la montaña, tan cerca de la inquieta frontera libanesa.

Ante los descubrimientos o la revelación de información, en años recientes, el enfoque de las investigaciones históricas ha tenido éxitos menores dentro de las discusiones sin sentido que se desarrollan entre la historiografía y la memoria. Parece que la “memoria obligatoria” contemporánea en Israel —tanto de árabes como de judíos— tiende a ser un poco más equilibrada. Más que nunca, la conciencia de que quizá los británicos no “odiaban” por completo a Israel ni “amaban” incondicionalmente a los árabes se intuye incluso en la narrativa colectiva. Y es probable que lo opuesto ocurra con los árabes. Hay más y más expresiones de esta noción en el campo cultural y en los medios de comunicación, e incluso en el sistema educativo.

¿Es esto necesariamente la influencia de la historiografía en la memoria del Mandato británico? Es poco probable, porque la repercusión de la investigación en la memoria colectiva nunca ha sido excesiva. ¿Es acaso el resultado del hecho de que la comunidad de quienes tienen una memoria personal del Mandato merma lentamente? Esto es extremadamente dudoso —porque la memoria en general, por no hablar de la memoria colectiva, no necesita a “quienes estuvieron ahí” para recordar—. La memoria se contentará con aceptar el testimonio si éste es acorde con su espíritu, el espíritu de los tiempos. Si no se adapta a éste, erradicará su testimonio o lo relegará al olvido —hasta que las circunstancias cambien y una vez más surjan de las profundidades y se depositen en el escenario de la memoria.

No se supone que la repercusión en la memoria pública sea el objetivo de quienes están involucrados en las investigaciones históricas. Sería un incentivo problemático para los investigadores que buscan acercarse lo más posible al espíritu de los tiempos que se estudian. Sin embargo, los historiadores no carecen del deseo de tener un impacto, aunque sea marginal, en “el tiempo del investigador”, es decir, su propio tiempo. Pero no sólo la oportunidad de hacerlo es mínima, sino que también tienen que tener cuidado de no aprovecharse de su estudio —particularmente si se enfocan en el pasado reciente de la sociedad en la que viven—. Si estamos de acuerdo en que la memoria colectiva es el resultado de las necesidades de una sociedad, también reconoceremos que la sociedad israelí, que se encuentra dividida en “tribus”, dibuja su pasado cercano de una forma que cumple con el día a día de cada tribu y sus aspiraciones en cuanto al presente y el futuro.

LOS DÍAS DEL MANDATO FUERON BUENOS...

Un poco de historia. La zona entre el Jordán y el Mediterráneo atravesó un cambio dramático después de la Segunda Guerra Mundial. Estaba surcada de fronteras reconocidas y se le dio un nombre nuevo y a la vez antiguo: Palestina. Su capital de facto era Jerusalén —que por primera vez en siglos tenía su propio gobierno y una administración nacional—. Más aún, todos los residentes, sin importar su nacionalidad o religión, recibieron documentos que los identificaban como ciudadanos palestinos con derechos y obligaciones reales; además, se instituyó una corte legal que juzgaba a todos con la misma ley. Y a pesar de lo inconcebible del hecho, el poder que gobernaba, el que había conquistado el país durante la anterior guerra con la sangre de sus soldados, estuvo de acuerdo en ceder la soberanía que había logrado por la fuerza militar a favor de un poder notarial (el Mandato) otorgado por una organización multinacional aún no conocida, completamente nueva, que había obtenido soberanía sobre el país y sus vecinos: la Liga de las Naciones.

Un lector contemporáneo probablemente se preguntará cuál es el significado de esta incredulidad. Hay que recordar el estado del país antes de la conquista británica y el periodo del gobierno militar (1917-1920) y aún más, el periodo posterior a 1920, cuando Gran Bretaña recibió un Mandato de la Liga de Naciones (fundada apenas un año atrás), para gobernar el área desde el Mediterráneo al oeste hasta el Golfo Pérsico al este, la herencia dejada por el Imperio Otomano en proceso de desintegración. Gran Bretaña obtuvo el Mandato sobre Irak y dividió el resto en Transjordania al este, llamada la zona occidental, que ahora habitamos, Palestina, que para nosotros ahora es Gran Israel (menos las cumbres de Golán) y para los árabes, Palestina. Hasta entonces, esta zona en el corazón del Imperio Otomano carecía de cualquier distinción geopolítica. Hasta 1917, estaba claro para todos, incluidos los musulmanes, quien era turco y quien árabe, que tenían un rango inferior. Esto era cierto también para quienes no eran musulmanes: cristianos o judíos. La Primera Guerra Mundial resaltó esta inferioridad de quienes no eran súbditos otomanos, entre ellos los judíos, excepto aquellos que habían accedido a adoptar la ciudadanía turca, y algunos de los árabes. La deportación y el hambre en un país que había estado sometido-

do a una larga y cruenta guerra a costa de su propia población civil indefensa lo habían dejado al borde de la devastación total.

De esto se desprende que todo lo mencionado antes quedaba en profundo, sorprendente y dramático contraste, tanto para los habitantes judíos como para los árabes. De pronto, se volvió evidente que el nuevo régimen realmente hablaba en serio cuando oficialmente declaró, en la carta de Mandato escrita y firmada, su disposición para preparar el país para su independencia. Aunque el periodo del Mandato no se definió desde el principio, el trabajo de rehabilitación física, económica, legal y cultural comenzó de inmediato. Ambas comunidades nacionales fueron reconocidas —sin mutua alegría— como iguales ante el gobierno y, sobre todo, como comunidades que disfrutaban un estatus nacional y político reconocido. El gobierno del Mandato no sólo comenzó a negociar con los jefes de las comunidades árabe y judía, sino que también comenzó a ayudarlos a crear instituciones nacionales, iniciar las labores, absorber a los migrantes e incluso declaró que, como ocurría en otras colonias, una vez que el país tuviera ingresos, éste pertenecería a sus habitantes: no se suponía que los británicos desarrollaran el país de su bolsa, pero las ganancias del país no estarían destinadas a las arcas del tesoro imperial británico.

Esta descripción puede parecer idílica a quienes estén familiarizados con las conocidas descripciones que forman parte inseparable de la memoria sionista. Sin duda, esto sólo presenta parte del panorama. Pero también es un intento por reducir la brecha, difícilmente comprendida hoy, entre la situación del país en 1917 y la de 1922, cuando en Londres el Consejo de la Liga de las Naciones ratificó la carta del Mandato asignada a Gran Bretaña dos años atrás. En menos de cinco años, una realidad fue reemplazada con otra y fue un cambio radical. Más allá de toda duda —las cosas pasaron de estar muy mal a estar muy bien—, ningún cambio, ni siquiera el que ocurrió entre el 14 y el 15 de mayo de 1948, sería tan dramático.

Al principio, los animados habitantes del país no entendían de qué se trataba. Los judíos llamaban al país Palestina, pero para finales de la década de los treinta, gracias a un esfuerzo educativo arrasador que partió desde abajo, el término “Eretz Israel” echó raíces. Los árabes, a quienes les costaba digerir el hecho de que no eran parte ni de Siria ni de Líbano, comenzaron a identificarse con el término “palestinos”. La sospecha era el pan de

cada día entre judíos y árabes. Sin embargo, la sabiduría convencional nos dice que es fácil acostumbrarse a las cosas buenas de la vida. Pronto, las cosas estaban tan bien que uno podía quejarse y reclamar a los nuevos gobernantes; algunos pensaban que la estrategia de éstos revelaba su debilidad, mientras que otros, por supuesto equivocadamente, creían que los nuevos gobernantes debían movilizarse de forma unilateral para apoyar su causa. Pronto comenzó a oírse la música de la decepción y las quejas comenzaron a subir de tono hasta llegar a la acusación de “traición”. En este aspecto, tanto árabes como judíos sentían lo mismo.

Pronto se volvió evidente que las nuevas condiciones —que a final de cuentas beneficiaron a todos— tenían repercusiones distintas en las dos comunidades nacionales del país. Desde el principio, la comunidad judía —que se volvió cada vez de naturaleza más sionista conforme avanzaron los días del Mandato—, con su mayoría urbana y relativamente desarrollada desde el punto de vista político, educativo y tecnológico, e influida por su herencia europea, estaba más abierta a las innovaciones que la vida bajo el Mandato británico ofrecía. Planeación a largo plazo, trabajo dentro de las infraestructuras físicas del país, la introducción de métodos administrativos avanzados, disposición a ayudar con la inversión de capital financiero y humano fueron todos avances mejor recibidos por los judíos, especialmente los sionistas, que por los árabes. La sociedad árabe, en gran medida agrícola, sufría de una profunda brecha socioeconómica entre la mayoría rural y la minoría urbana, y a causa de la dominación de los hamula tradicionales [redes de clanes] se volvía particularmente difícil beneficiarse del nuevo ambiente del Mandato británico.

De vuelta a los judíos, los principales beneficiarios, la Declaración de Balfour, que se incorporó al pie de la letra en la carta de Mandato, encontró una comunidad judía aplastada tras la Primera Guerra Mundial, con un centro sionista estable y resuelto y el apoyo de un movimiento sionista en reparación que sabía cómo (si bien con sus propias dificultades) dar poder a los judíos de Eretz Israel al proporcionarles un importante apoyo financiero, político y moral. Esta situación tuvo una expresión personal interesante. En julio de 1920, Sir Herbert Samuel, ex ministro británico, judío y sionista, tomó su lugar como el primer alto comisionado del Mandato en Jerusalén. Unos días después el doctor Chaim Weizmann fue electo presi-

dente de la Organización Mundial Sionista. Weizmann era un súbdito británico nacido en Rusia que había estado a la cabeza de la Federación Sionista Británica desde 1917, que era un importante centro de poder en los esfuerzos políticos realizados antes de la Declaración de Balfour del 2 de noviembre de 1917. Antes de la llegada de Herbert Samuel a Jerusalén, Weizmann ya había transformado el comité que estaba a su cargo (que el gobierno británico había enviado a Palestina en 1918) en un comité de delegados sionistas que servía tanto como representante de la comunidad judía (más tarde conocido como Knesset Yisrael e incluso después, “el Yishuv organizado”) ante el gobierno del Mandato, como “gobierno” de la misma comunidad. Nunca nadie eligió al comité, pero obtenía su fuerza de la presencia dominante de Weizmann y más tarde de Samuel.

Las dificultades de este periodo son bien conocidas, más que las partes buenas. No enlistaremos las dificultades en este breve artículo; sin duda, la mayoría se relacionan con uno de dos temas: el primero, el conflicto árabe-israelí, que se intensificó en las tres décadas del Mandato. En segundo lugar, las amenazas externas, principalmente durante la Segunda Guerra Mundial; primero desde la Unión Soviética hasta la primavera de 1941, la Francia de Vichy en el verano de 1940, Italia por las mismas fechas, sin duda Alemania desde el momento en que sus fuerzas llegaron al norte de África en marzo de 1941 y, finalmente, en vísperas del fin del Mandato, la amenaza de la invasión de los países árabes circundantes. Todos están relacionados con la realidad entonces contemporánea del Mandato, para bien y para mal, y principalmente para bien desde la perspectiva sionista.

El conflicto árabe judío sólo pudo haberse desarrollado de la forma en que lo hizo dentro de las fronteras del Mandato que Gran Bretaña había delimitado. Desde este punto de vista se reconoce su responsabilidad. Fue Gran Bretaña la que, a pesar de las muchas dudas a raíz de la Declaración de Balfour, reconoció los derechos nacionales del colectivo árabe palestino. También fue Gran Bretaña la que, tras la Declaración de Balfour (“un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina...”), se volvió cada vez menos realista y difícil en vista de la evolución geopolítica entre ambas guerras mundiales, insistió en el derecho del colectivo nacional judío en Palestina a disfrutar un estatus propio aun en el momento más frío de las relaciones anglo-sionistas en mayo de 1939. Gran Bretaña fue tanto el instigador como

el facilitador de la existencia de ambas comunidades —unidas y separadas—. En otras palabras, para bien, y no sólo para mal, sin los esfuerzos británicos ninguna de estas comunidades pudo haber existido —ni siquiera para poder matarse entre sí—. Esto se vuelve más claro cuando se habla de enemigos externos. Desde el principio de la Segunda Guerra Mundial y hasta el fin del Mandato británico, ningún enemigo pudo llegar al país por la simple razón de que los británicos lo detuvieron.

Sin embargo, más allá de la realidad política, con frecuencia compleja y sangrienta, durante el breve periodo de existencia del Mandato —en total apenas tres décadas— aquí había una vida, incluso una buena vida. Durante la mayor parte del tiempo, estos treinta años fueron tranquilos e incluso hubo prosperidad económica. Los brutales levantamientos del verano de 1929 fueron, después de todo, la excepción que demuestra la regla, principalmente la regla judía. A principios de los años veinte la violencia estaba localizada en lugares muy específicos. Durante la Revuelta Árabe, los árabes experimentaron una gran cuota de sufrimiento. La *yishuv* judía estaba en su apogeo, aun si los recuerdos duelen al resaltar las relativamente pocas víctimas que hubo. Más tarde, desde 1939 y hasta finales de 1947, el país estuvo en calma en relación con la lucha judío-árabe. Las crisis económicas de la Primera Guerra Mundial, las que ocurrieron entre 1926 y 1927 y las que se produjeron en los primeros días de la Segunda Guerra Mundial, no eran más importantes que el meteórico boom económico que disfrutó el país durante el Mandato británico.

Si volviéramos en el túnel del tiempo hasta la década de 1930 y camináramos por las calles de las ciudades o por los espacios abiertos del campo, veríamos algo que parece inconcebible desde nuestra perspectiva actual. El Mandato era una realidad viva, incluso una que no tendría fin, según la perspectiva subjetiva de quienes vivían en la época y que probablemente podrían indicar el momento preciso de su comienzo, pero no de su fin. En esta realidad judío-británica-árabe, el lenguaje y los conceptos que prevalecían en el país pertenecían al encanto mágico de una realidad imperialista británica; una en que los “nativos” judíos y árabes podían pelearse agresivamente, pero también convivir bajo el patronazgo relajante del imperio. La capacidad de atacarse mutuamente era derecho de cada una de las partes, que surgía de la misma disposición de los británicos de permitir que

cada parte se creara y se construyera a sí misma. Es bien sabido que los judíos se aprovecharon más de este derecho que los árabes. Esto no quiere decir que todo estaba bien, pero hoy, en la era poscolonial, también podemos ver el bien que existió aquí durante el breve periodo del Mandato inglés; con certeza en comparación con lo que había antes. ¿Quizá incluso en comparación con nuestros tiempos? Los británicos, inamovibles en lo que se refiere a sus intereses, no eran ni pro-árabes ni pro-sionistas: eran pro-británicos. Llegaron aquí con su arrogancia colonial, al igual que con su extensa experiencia imperialista en cultura y geografía. Junto con su presunción, trajeron un etos cuasi-helenístico: mientras no violes las leyes y pagues tus impuestos, haz lo que te plazca. Junto con su condescendencia y un toque cristiano —no flagrante, pero sin duda insoportable— de antisemitismo, también trajeron un respeto especial por los rituales religiosos y el derecho de observarlos, fuera en el caso de los judíos, los musulmanes u otros cristianos que no eran como ellos. Y lo más importante, respetaron sus acuerdos firmados. Esta es la razón por la que buscaron, una y otra vez, formalizar más y más compromisos, algo que desde su perspectiva era más tolerable.

A los judíos definitivamente les fue mejor. No podían reconocer la verdad básica de que sin la realidad del Mandato habría sido muy difícil concebir cómo podría existir el Estado de Israel. Los británicos, con su sola presencia, ayudaron a realizar la visión de Herzl y sus seguidores de una normalidad nacional. No es accidental que todo el espectro político sionista reverenciara a los británicos, desde Jabotinsky pasando por Weizmann y hasta Ben-Gurión. En ocasiones, este aprecio resultaba en un amor no correspondido que fácilmente se convertía en el odio de los decepcionados, por no mencionar una sensación de traición. Sin embargo, a finales de los años treinta, la Declaración de Balfour se volvió una realidad, al menos de facto. El hogar nacional judío era algo que no podía negarse. Este “Estado en construcción” fue la base sobre la que se fincó el Estado de Israel. El hecho de que Gran Bretaña —otra vez, Gran Bretaña— defendiera al país en la Segunda Guerra Mundial, hizo posible que esta entidad autónoma prosperara, hasta el punto de que, desde el último día del Mandato, el 14 de mayo de 1948, hasta el primero del Estado de Israel, al día siguiente, el 15 de mayo, lo que se vio fue una continuidad, más que un cambio.

Con respecto a los árabes, a fin de cuentas los palestinos, si bien considerablemente lastimados por Gran Bretaña como resultado de su deseo de “echarlos del país”, forjaron su nueva identidad nacional bajo el yunque del Mandato.

Entonces, si todo estaba tan bien, ¿por qué salieron tan mal las cosas?

¿QUIÉN RECUERDA QUÉ Y POR QUÉ?

En muchos aspectos, la actual sociedad israelí está dividida en distintas tribus. Las controversias políticas y culturales contemporáneas dictan una memoria distinta para cada grupo, incluyendo la cuestión de lo que ocurrió aquí durante el Mandato británico, al igual que las lecciones que nos enseña el periodo.

En retrospectiva, muchos de nosotros “extrañamos” el periodo del Mandato pero no sabemos por qué en realidad. Parece que pertenecemos a un grupo que está a la izquierda del centro —un término que cada día pierde más relevancia—. El anhelo de que alguien restrinja el frenesí nacionalista, alguien que traiga consigo una realidad que incluya distinciones nacionales y culturales junto con una igualdad civil judío-árabe. No es que éste haya sido precisamente el estado de las cosas durante el periodo del Mandato, pero fue un periodo que dejó tras de sí una estela de bienestar, un tiempo en que había un “adulto responsable” a cargo de las cosas. Uno que no permitía a los diversos agitadores nacionales hacer lo que les viniera en gana.

No pocos conservan un profundo resentimiento contra la “pérfida Albión”. Usé la palabra conservar porque no son ellos quienes inventaron este resentimiento; éste evolucionó y prosperó tanto en las luchas entre los líderes sionistas y aún más en las calles de la *yishuv* en fechas tan tempranas como el periodo del Mandato, aún cuando el tratado anglo-sionista estaba en su apogeo. El enojo fue evolucionando a la par que un sentido de confianza creciente y un sentido colectivo de prosperidad y confianza propia. ¿Y en quién volcaremos primero nuestra amargura? Por supuesto, en el padre, en el que lo hace posible, en el que protege, el que está entre nosotros y nos gobierna cuando bien “podemos hacerlo solos”. En el momento, algunos lo llevaron hasta el extremo de “los expulsaremos con sangre y

fuego”. Esta era una pequeña minoría, tanto desde la perspectiva de la cantidad como de la calidad, pero eran muy ruidosos. Incluso en tiempos de enojo y furia, la *yishuv* judía nunca buscó expulsar a los británicos.

¿No sienten quienes preservan esta memoria —incluso quienes rinden culto a la gente que se involucró en actos de terrorismo contra los británicos— nuestra independencia en la profundidad de sus almas? Podemos entender a quienes santifican los actos de los padres, pero, ¿qué hay de quienes buscan proyectar la relación entre la *yishuv* y los británicos (no la relación histórica, sino la afincada en la memoria) en su propia actitud hacia los gobiernos israelíes independientes? Siguiendo el tema del principio, aquí estamos construyendo una “torre y estacada” en la memoria, porque nuestra lucha no ha terminado, aunque quienes gobiernen en Jerusalén se llamen a sí mismos judíos, israelíes e incluso sionistas... un tema para pensar. ❧

¿Puede Israel ser un Estado judío y democrático a la vez?

Ruth Gavison*

En este ensayo quiero defender la tesis de que la idea y el ideal de un Estado a la vez judío y democrático es, bajo ciertas circunstancias, tanto coherente como factible. Aun más, un Estado de esta naturaleza puede justificarse desde el punto de vista moral.

Algunos podrían preguntarse por qué elegí dedicar este texto a una pregunta cuya respuesta afirmativa aglutina un consenso tan amplio entre los judíos de Israel. La amplitud de este consenso se reflejó en el hecho de que Israel se definió como un “Estado judío y democrático” en las leyes básicas de 1992, que muchos ven como parte de la constitución de Israel. La mayoría de los líderes políticos judíos de Israel dan por sentada esta descripción de Israel. Se suponía ya en la resolución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) del 29 de noviembre de 1947, al efecto de que Palestina tendría que dividirse en dos Estados, ambos democráticos, uno judío y otro árabe. Forma parte de las intuiciones políticas más básicas de la mayoría de los ciudadanos de Israel, judíos y no judíos, incluyendo aquellos cuyo compromiso con la democracia es cuestionable.

Sin embargo, un consenso tan amplio con frecuencia enmascara tensiones internas graves e incluso contradicciones. En Israel, esto conduce a nuestra renuencia a tomar en serio las posturas, en todas las zonas del espectro político, que ponen en tela de juicio estos presupuestos. Dichas voces aseguran que ambas características: la judeidad y la democracia, no son compatibles en principio; piden que se reconozca abiertamente este hecho y prácticamente demandan que, al menos cuando estas dos características

*Traducción del inglés de Elizabeth Flores.

se contradigan entre sí, Israel declare abiertamente su apego a una de las dos y deje de lado la segunda.

Creo que esta renuencia es a la vez imprudente y peligrosa. Esta es la razón por la que me propuse, al principio, establecer las bases para demostrar que la idea de Israel como un Estado judío y democrático a la vez es posible, con argumentos más sólidos que la simple represión o negación de las dificultades que presenta.

No es de sorprender que las tensiones entre la judeidad del Estado y su compromiso democrático hayan quedado fuera de la Declaración de Independencia de Israel. Este es un documento celebratorio, escrito por los líderes de la comunidad judía: quienes lo redactaron y firmaron cooperaron intencionalmente para enmascarar el feroz debate intrajudío sobre si la judeidad es una identidad nacional o religiosa. También colaboraron, si bien de forma menos intencional, con la muy escasa visibilidad de la tensión entre el Estado judío y los derechos de su población no judía.

La asimetría en la visibilidad entre estas dos tensiones se ve con claridad en los registros del debate sobre la Constitución en 1950. La declaración especificó arreglos gubernamentales transitorios hasta que una asamblea constituyente diera como resultado una Constitución y se eligiera un cuerpo legislativo acorde. La guerra de 1948, que estalló inmediatamente después de la fundación del Estado, hizo que la asamblea constituyente sólo se eligiera en 1949 y, de inmediato, se le concedieron poderes legislativos completos y se le nombró el primer Knesset. Una vez que la necesidad urgente de producir una Constitución estuvo cubierta, el gobierno decidió que no quería continuar con su promulgación. La cuestión se debatió largamente durante 1950. Es interesante comparar la forma en que estas dos rupturas se trataron en este debate.

Todos los oradores hablaron del peligro de una “guerra cultural” entre quienes ven la judeidad exclusivamente en términos religiosos y quienes entienden su identidad judía como un asunto de filiación cultural y nacional. Algunos querían utilizar el momento de la creación de la Constitución para zanjar el asunto, de una vez por todas, en contra de la concepción religiosa de la judeidad del Estado, es decir querían introducir alguna forma de separación entre Estado y religión en la Constitución. Otros, incluyendo la mayoría de los representantes religiosos, presentaron la controversia como

una buena razón contra la promulgación de una Constitución. Para algunos de ellos, Israel no necesitaba una Constitución porque su constitución eterna debería ser la Torah, pero esta acalorada discusión sólo enfatizó el hecho de que todos los miembros del Knesset se unieron enfáticamente para distanciarse de la declaración de Eri Jabotinsky, hijo de Zeev Jabotinsky, quien sirvió como Herut MK. Jabotinsky argumentó que era necesario considerar la cuestión del estatus de los árabes dentro del Estado judío y que la resolución de esta cuestión no era nada sencilla.

Debido a una gran variedad de razones, la Knesset decidió en 1950 no promulgar una Constitución. En los primeros años del Estado, entre la guerra, la inmigración masiva y la consolidación del Estado, no había mucha visibilidad política de las tensiones entre el carácter particularmente judío y las implicaciones de los valores universales. Todos los esfuerzos se dedicaban a la construcción del Estado judío. Los debates judíos internos, por otra parte, eran bastante visibles, pero en general se encontraban contenidos por la combinación de las necesidades reales de la construcción de la nación.

Sin embargo, algo que puede ser bastante comprensible en los primeros años del Estado, resulta muy sorprendente en la actualidad. Israel es hoy un país desarrollado relativamente seguro. Por otra parte, el argumento de que Israel no puede ser a la vez judío y democrático se escucha ahora de manera explícita desde todas las zonas del espectro político, en Israel y en todo el mundo. Hacer caso omiso de estos problemas parece tanto imprudente como peligroso. Tal actitud puede volver a los jóvenes israelíes más vulnerables de lo debido a las acusaciones de que la idea de un Estado judío es, en principio, injustificable. Por otra parte, descartar estos argumentos simplemente como una postura anti Israel puede ocultar características importantes de las tensiones internas dentro de la vida pública israelí.

Un ejemplo muy claro de esta tendencia de sobresimplificar el problema puede encontrarse en la manera en que el presidente de la Suprema Corte de Israel, Meir Shamgar, respondió al argumento de Meir Kahane de que su partido no debe ser prohibido por la ley que especifica que los partidos antidemocráticos deben prohibirse, porque la misma ley también especifica que Israel es un Estado judío, y ambas posturas son inconsistentes. Lo único que hizo su partido, argumentó, fue articular las implicaciones de la judeidad de Israel. Shamgar descartó el argumento de Kahane diciendo

que la judeidad de Israel no debería interferir con su naturaleza democrática más allá de lo que el afrancesamiento de Francia interfiere con su naturaleza democrática. En un nivel, esta puede parecer una respuesta convincente, pero esta similitud con una analogía se debilita considerablemente cuando recordamos que la ciudadanía francesa está abierta a todos, sin importar su religión o su origen étnico. Es evidente que esto no puede decirse de la condición judía. Es verdad que los particulares del afrancesamiento no son meramente cívicos; hay una evidente distinción cultural en ellos, y acontecimientos recientes en Francia, y en todos los países desarrollados, sugieren que los lazos de la ciudadanía podrían no ser suficientes para asimilarse a la cultura del país anfitrión. También en Francia hay tensiones entre la ciudadanía francesa y la pertenencia a la comunidad cultural francesa. De hecho, en muchos países europeos, la adquisición de la ciudadanía ahora requiere en cierta medida una integración al idioma y la cultura del país anfitrión. Estas medidas han resultado muy controvertidas, en formas que nos recuerdan algunos debates sobre aspectos de la realidad israelí. Si bien la analogía de Shamgar no está del todo equivocada, pierde mucho de su atractivo cuando recordamos que los distintos grupos de no judíos dentro de Israel no son pequeños grupos de inmigrantes, de quienes quizá podría esperarse que se asimilaran a la cultura israelí al tiempo que mantienen algunas características “privadas” de su comunidad, como la religión. Los no judíos que habitan en Israel son principalmente grandes poblaciones nativas, la mayoría de quienes vivían aquí antes de las enormes migraciones judías y antes de la fundación del Estado. Estas comunidades tienen sus propias filiaciones étnicas, culturales y religiosas y no tienen intenciones ni deseos de asimilarse a la cultura judía. Aún más, judíos y árabes en Israel se enfrentan en un conflicto aún vigente que ha tenido muchas manifestaciones violentas y cuyo fin no se ve cercano. El conflicto se alimenta de acusaciones graves de violencia, despojo, persecución y opresión por parte de los árabes que viven en Israel contra los judíos y el Estado judío. Israel se encuentra en medio de una región con una enorme mayoría árabe. Además, desde 1967 Israel controla el área entre el mar y el río Jordán, que originalmente se dividió en un Estado árabe y uno judío. Los judíos aún son mayoría en esta región, pero se espera que los árabes se vuelvan mayoría en el transcurso de una generación. En este contexto, es

difícil aceptar que la judeidad de Israel, especialmente el Gran Israel, sea tan simple como el afrancesamiento de Francia.

La tendencia de muchos judíos a esconder y distanciarse de estas tensiones entre la particularidad judía del Estado y su compromiso con la igualdad cívica tiene graves implicaciones teóricas y prácticas; éstas, a su vez, conducen a algunas conclusiones erradas. Estas implicaciones son las razones por las que he decidido aceptar los retos conceptuales y políticos que presenta la idea de un Estado judío y democrático más seriamente que otros. Al final concluyo rechazando los argumentos en contra. Más aun, concluyo que el carácter judío de Israel no sólo puede justificarse a pesar de sus tensiones con la democracia; en gran medida, está basado en la naturaleza democrática del Estado. Sin embargo, mi análisis muestra que hay prácticas justificadas en ocasiones por la judeidad del Estado que, de hecho, son inconsistentes con la democracia. Y en realidad hay algunos ideales de quienes apoyan la democracia liberal que son incompatibles con la idea de un Estado judío. Este análisis arrojará luz sobre los costos que el Estado impone a su población para mantener su doble identidad judía y democrática; nos ayudará a decidir si podemos y queremos pagar estos costos e identificará lo que es preciso hacer para ayudar a Israel a sobrevivir como un Estado justo que sea a la vez judío y democrático.

Quienes refutan el consenso de que Israel puede ser tanto judío como democrático comparten la creencia de que la combinación es incoherente tanto moral como conceptualmente. Todos rechazan la posibilidad práctica de que un país democrático, especialmente uno con una población no judía tan grande, pueda mantener una filiación sólida con la judeidad y el pueblo judío, y servir a un Estado-nación de judíos. Todos concluyen que Israel debe elegir entre estos elementos de su identidad. La diferencia radical entre estos dos grupos de argumentos yace en su elección de un elemento de identidad preferido. Kahane y sus seguidores piensan que Israel debe ser, primero y ante todo, un Estado judío. Entre los miembros de la izquierda crítica, los árabes de Israel y los partidarios radicales del liberalismo occidental, muchos abogan por la prioridad de la democracia. La evaluación de estos argumentos requiere un examen de los conceptos de “democracia” y “Estado judío”. Hay algunos sentidos de “Estado judío” que todos están de acuerdo en que son incompatibles con la democracia, de la misma ma-

nera en que un Irán revolucionario islámico no puede ser democrático. Cuando las decisiones políticas las toman los líderes religiosos, según la ley religiosa, lo que hay es una teocracia. La teocracia es inconsistente con el principio más básico de la democracia: en la que la aprobación de los gobernados es lo que confiere al gobierno su legitimidad. Pero en algunos sentidos, un “Estado judío” puede bien ser compatible con la democracia. Después de todo, la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, si bien afirmó en la Primer Enmienda la separación de la Iglesia y el Estado, describió a Estados Unidos como un “país cristiano”. La mayoría de los países europeos aún se perciben como los “Estados-nación” de sus pueblos específicos. Este hecho no los hace, por definición, no democráticos.

Las controversias concernientes a las tensiones entre la judeidad y la democracia surgen tanto de las ambigüedades en el análisis conceptual de los términos como del desacuerdo sobre las realidades efectivas y posibles del Israel actual. Permítanme comenzar con el análisis conceptual.

UN ESTADO JUDÍO

Hay al menos tres grupos de significados para la expresión “un Estado judío”. El primero, y más débil, tiene que ver con la identificación de la población del Estado. Israel es un Estado judío, según este sentido, porque una gran mayoría de su población estable, desde su concepción, es judía. Este sentido de la judeidad del Estado deja fuera las complejas relaciones entre los judíos dentro y fuera de Israel, así como las profundas cuestiones de las relaciones entre los aspectos nacionales y los religiosos del judaísmo. La verdad objetiva de esta frase se aplica sin importar los debates concernientes a “quién es judío”, y ha sido una característica constante de Israel en los últimos 53 años. Vale la pena mencionar que muchos pensaban que la mayoría judía sería cada vez mas pequeña y que desaparecería incluso dentro de las fronteras de 1967. Esto no ha sucedido; de hecho, la mayoría judía nunca estuvo por debajo de 80 por ciento a lo largo de la existencia de Israel, a pesar de que los árabes de Israel tienen una tasa de natalidad mucho más alta. Es posible que esta tendencia no continúe. Algunos investigadores han argumentado que las cifras deben verse de forma distinta y que deberíamos considerar las cifras en la zona bajo control israelí, es decir,

en Israel-Palestina, desde el mar y hasta el río. Incluso en esa área, los judíos seguían siendo una mayoría, aunque por poco, en 2001. Más importante aún, aunque la noción de “dos Estados para dos pueblos” parece ser la preferida entre la mayoría de los residentes de la región, tiene sentido identificar al Israel previo a 1967 como la entidad política descrita como el “Estado judío”.

Hay quienes argumentan que la mejor manera entender este grupo de significados no es “el Estado judío”, sino “el Estado de los judíos”. Algunos de ellos argumentan que esta es precisamente la razón por la que Herzl llamó a su visión con este nombre. Según este análisis, la visión de Herzl era que el problema de los judíos en Europa se originó porque habían sido una minoría en todas partes, y la única manera de resolver este problema era establecer una entidad política en la que pudieran ser la mayoría. Sea como sea, debe quedar claro que el simple hecho de que los judíos sean una mayoría estable en un país no sugiere, por sí solo, que el régimen de este país no pueda ser completamente democrático. La mayoría de las democracias occidentales son naciones Estado con una gran mayoría étnica y en muchos de ellos existe una mayoría de un grupo religioso, pero estos hechos no amenazan, en principio, sus democracias.

En realidad, la democracia parece sugerir que la identidad de la gran mayoría de la población de un país debería afectar legítimamente su cultura y su naturaleza. Como veremos más adelante, la democracia se basa, de una manera central y significativa, en tomar en serio las preferencias reales de la población. En muchas instancias, las decisiones en las democracias se toman por medio de una votación de la mayoría. Cuando la mayoría de un país es judía, es natural que los intereses y preocupaciones de los judíos se reafirmen, defiendan y apoyen. En este sentido, Herzl tenía razón: una mayoría judía en Israel es en sí misma una garantía efectiva contra la persecución o el genocidio de los judíos como tales por el Estado en el que viven o con su permiso o aprobación tácita. Pero debemos recordar que este ideal del Estado judío es más bien minimalista y que se refiere sólo a preocupaciones existenciales que comparten todos los judíos de Israel. Este es un sentido muy débil del Estado judío: por ejemplo, una mayoría judía no requiere un dominio o una hegemonía del hebreo o de la cultura hebrea o de la herencia cultural israelí de la ley judía. De hecho, esta preocupación es-

taba en el centro de la brutal crítica de Axad Ha'am al libro de Herzl. Axad Ha'am señalaba que la visión de Herzl no garantiza que el Estado de los judíos tenga cualquier cultura que sea distintivamente judía, y que podría presentar una solución segura al problema de los judíos, pero no una revivificación del judaísmo.

La relación entre la judeidad del Estado, incluso en este sentido tan débil, y la democracia, se complica aún más por el hecho de que la mayoría judía no es sólo una descripción de estabilidad en cierto momento, sino una situación en que la judeidad del Estado refleja el objetivo de asegurar, fortalecer y mantener dicha mayoría judía a través de políticas específicas y deliberadas. Hoy, incluso países con mayorías nacionales estables y duraderas enfrentan debates serios sobre migración. Israel está en una situación mucho más frágil. Primero, su mayoría judía podría no durar si el país no pone en marcha una estricta política migratoria que acoja a judíos y restrinja e incluso excluya a los no judíos. En segundo lugar, la creación de la mayoría judía en Israel fue en sí misma un proceso político muy controvertido. Volveré más adelante a estos temas; en este momento, basta decir que la creación y el mantenimiento de la mayoría judía en Israel presenta cuestiones importantes sobre los intereses de los no judíos que viven en la región.

El segundo grupo de significados de “un Estado judío” genera problemas más complejos, ya que conecta la judeidad de Israel con el derecho de los judíos a la autodeterminación. Según estos significados, Israel es el Estado en el que el pueblo judío ejerce su derecho a la autodeterminación en un nivel de Estado político; en otras palabras, Israel es el Estado-nación del pueblo judío. Este es uno de los sentidos importantes del término en el pensamiento sionista y en la Declaración de Establecimiento del Estado (con frecuencia mal llamada declaración de Independencia). Parece que estas son las ideas evocadas por el presidente de la Suprema Corte, Shamgar, cuando dijo que la “judeidad” de Israel no afectaba su naturaleza democrática más que el afrancesamiento en el caso de Francia. Sin embargo, ya hemos visto cómo la declaración de Shamgar descansa en una ambigüedad central del término “Estado-nación”. En un sentido importante de la expresión, un Estado-nación es simplemente el estado de su cuerpo de ciudadanos, ya que la nación es la misma sociedad civil y la “construcción de la nación” es el proceso de fortalecimiento de la conexión cívica entre

los ciudadanos y sus Estados. Estos ciudadanos pueden pertenecer a muchos grupos étnicos, culturales y religiosos y este es el proceso que conocemos en países de migraciones masivas, pero incluso en estos países existe un sentido distinto de “Estado-nación”. En este sentido, el Estado-nación es el resultado de un intento deliberado por dibujar las fronteras del Estado de manera que contengan principalmente a miembros del mismo grupo étnico-cultural-religioso y nacional. Cuando este es el sentido del término, pueden surgir problemas que involucran las relaciones entre el grupo cuyo hogar nacional es el Estado y miembros de otros grupos. Aunque Francia y Estados Unidos pueden considerarse casos paradigmáticos de Estados-nación neutrales para sus cuerpos cívicos, es importante recordar que ambos tienen una fuerte tendencia cultural asimilacionista, reflejada, entre otras cosas, en el requisito de una lengua única. El “estilo de vida americano” y el “afrancesamiento” son, a pesar de todo, más que el pasaporte que uno lleva. Sin embargo, las dificultades que los no angloparlantes y no francófonos encuentran en Estados Unidos y Francia, respectivamente, son mucho menos serias que las que encuentran los grupos étnicos que viven en países que se definen como los hogares nación de un pueblo distinto al suyo. Cuando Israel se describe como el Estado-nación de los judíos, las implicaciones para el estatus de los árabes son muy distintas a los problemas que enfrenta un ciudadano francés musulmán. Para empezar, puede describirse al musulmán como alguien que toma parte en el “afrancesamiento” por el hecho de ser un ciudadano. El árabe israelí no toma parte en la judeidad del Estado por virtud de ser ciudadano israelí. La analogía de Shamgar tendría más fuerza si hubiera discutido la nación “israelí”, pero los investigadores que hablan sobre la nación israelí por lo general están a favor de que ésta incluya de facto a todos los ciudadanos israelíes.

Como hemos visto, históricamente no hay duda de que Israel se fundó como una nación-Estado en el segundo sentido, más particularista. Es importante recordar que esta concepción de Israel no se limita al movimiento sionista. Esta es la forma en que Israel se concibió en la resolución de la ONU de 1947, y esta es la manera en la que la mayoría de la gente lo ve actualmente. Es evidente que Israel no se estableció para proporcionar un hogar político a la población que habitaba de hecho el territorio en 1947-1948. Así que las preguntas a las que nos enfrentamos son, tomando en

cuenta las circunstancias históricas de la creación de Israel, ¿puede ser una democracia? y ¿puede justificarse en principio? ¿Puede ser en la práctica justificable y ha tenido éxito al crear un Estado así? Volveré más adelante a estas preguntas; ahora sólo quiero identificar los sentidos de la frase “un Estado judío”. El primer sentido que mencioné, el de un estado que tenga una mayoría judía, se describe mejor con el término “el estado de los judíos”. El segundo, el de un Estado-nación judío se engloba mejor en “el Estado del pueblo judío”.

Un tercer grupo de significados de la judeidad del Estado se relaciona con su filiación religiosa. En su sentido más fuerte, Israel como un Estado judío religioso es un estado halajaico. Algunos dicen que el término “un Estado judío” encaja de forma natural en este sentido. El término “estado halajaico” es muy controvertido, y muchos incluso aseguran que no tiene un significado claro. Lo que uso aquí como “tipo ideal” de una teocracia es por lo tanto un constructor estipulativo, no un ideal político real. De acuerdo con esta caracterización, en un estado halajaico todas las cuestiones políticas son religiosas e internas. En tal Estado, las decisiones se toman de acuerdo con la ley judía según la interpretan aquellos autorizados por la ley. Más aún, las decisiones las toman personas autorizadas por la misma religión y las normas religiosas son las que invoca la ciudadanía para evaluar el desempeño de los gobernantes. En otras palabras, en un Estado así, todo debate público es realmente religioso. Es difícil, si no imposible, pensar cómo puede existir un debate dentro de un Estado así sobre la ley religiosa o sobre la naturaleza del judaísmo y sobre si se ha agotado o no a causa de la religión. Un Estado judío en este sentido más fuerte es una teocracia.

No estoy segura de que en el mundo moderno exista una teocracia pura, pero un Estado puede tener filiaciones religiosas que, aunque débiles, sean importantes; éstas pueden tomar la forma de incorporar algunas partes de la ley religiosa en el sistema legal o dar poderes limitados de decisión a instancias religiosas. Como veremos, esta situación no existe en Israel, con base en decisiones democráticas del mismo sistema político.

En principio, las leyes de Israel le dan a las leyes religiosas un monopolio sobre temas como matrimonio y divorcio. En otros asuntos, como la certificación de la comida Kosher y el entierro, las leyes le dan poder oficial a instituciones religiosas específicas.

Mencioné antes que algunas personas resaltan las supuestas diferencias entre “un Estado judío”, “el Estado de los judíos” y “el Estado del pueblo judío”. En otros contextos las tres expresiones con frecuencia se usan como si coexistieran, y la gente se mueve entre una y otra sin poner atención a estas diferencias. Ahora que estos términos están en la ley, es importante dejar de lado la ambigüedad y aclarar los problemas conforme surgen. Esta ambigüedad tiene importantes funciones políticas y será una lástima renunciar a ellas al forzar una sola interpretación autorizada. De forma similar, la ambigüedad puede permitir un amplio consenso alrededor de la idea de Israel como un Estado judío en un sentido, a pesar de que haya graves desacuerdos sobre la legitimidad de algunos aspectos de esta idea tan compleja. Sin embargo, para nuestros propósitos es importante enfatizar las distinciones entre los diversos grupos de significados y las complejas relaciones entre ellos. Así, puede existir un acuerdo entre los proponentes de un Estado-nación judío y quienes desean una teocracia judía, de que deben hacerse esfuerzos para mantener y fortalecer la mayoría judía en Israel. Al mismo tiempo, pueden estar en franco desacuerdo sobre quiénes deben ser considerados “judíos” para este propósito, cómo debe verse la esfera pública en Israel y cuáles son las implicaciones para cuestiones políticas como las fronteras de Israel o el asentamiento continuo de las áreas ocupadas en la guerra de 1967. Los árabes podrían estar de acuerdo en que Israel es y puede seguir siendo un Estado judío en términos de su identidad cultural, pero objetar verlo como una nación-Estado que reclame el monopolio sobre todas las esferas públicas y simbólicas en el Estado. Así, es importante notar que el simple apoyo, o la simple objeción, a la idea de un Estado judío puede no decir mucho sobre las posiciones de las partes en cuestión. Es necesario considerar en cada caso las posiciones específicas y los arreglos que cada parte apoya o rechaza.

DEMOCRACIA

Como vimos en lo que se refiere a la noción del Estado judío, la caracterización de la democracia también es una cuestión muy controvertida. A diferencia del primer caso, sin embargo, la controversia puede describirse como un movimiento en un espectro jerárquico de significados, comenzan-

do con una concepción “ligera” de la democracia, que va ascendiendo hasta otras más “complejas”. En consecuencia no se debe hablar de la democracia como un asunto de “todo o nada”. Aunque algunas sociedades están claramente por debajo de la marca de la democracia y otras son claramente democráticas, en muchos casos es más productivo hablar de sociedades que son “más democráticas” o “menos democráticas” que otras. También es posible e interesante examinar el grado de democracia en una sociedad determinada con el paso de tiempo. La democracia es un “tipo ideal” de régimen político con grandes variaciones temporales y geográficas. La primera cuestión al estipular un concepto de democracia es qué cuestiones —tanto teóricas como prácticas—, deben discutirse en términos de la naturaleza democrática del Estado, y cuáles es mejor dejarlas para discutir las en otros términos.

La concepción más básica de democracia, en la que concuerdan todos los expertos, es el principio de que la legitimidad del gobierno la confiere el consentimiento de su pueblo. Muchas cuestiones institucionales y estructurales se dejan abiertas en esta caracterización. ¿Quién está incluido en “el pueblo”? ¿La democracia es directa o representativa? ¿Cómo se elige a los representantes? ¿Con cuánta frecuencia se celebran elecciones? Inglaterra, la madre de todas las democracias, le dio el derecho a votar a las mujeres apenas a principios del siglo xx, mientras Suiza les dio ese derecho sólo a finales del siglo. El hecho de que las mujeres no votaran era una falla muy grave en la democracia de estas naciones. Felizmente se corrigió. Sin embargo, esto no obliga a concluir que sólo se convirtieron en democracias cuando se concedió este derecho. La legitimidad del gobierno, incluso antes de que las mujeres recibieran el derecho a voto, se basaba en el consentimiento de los gobernados. Con frecuencia, a esta concepción de la democracia se le llama una democracia “formal”, o una democracia según las reglas del juego. El punto crucial de la democracia según esta concepción es el conjunto de reglas que determinan los órganos del gobierno y los mecanismos básicos de la toma de decisiones que garantizan el consentimiento de los gobernados.

Muchos expertos tienden a argumentar que las democracias formales no merecen el nombre de democracias. Sólo conceden en calificar a un régimen como “democrático” si incluye elementos adicionales como una cons-

titución escrita, una protección constitucional a los derechos humanos, un compromiso básico de igualdad y de justicia social, liberalismo o un compromiso con la deliberación como la fuente de la toma de decisiones públicas. De hecho, la adición de algunos o todos estos elementos conducirá a una caracterización más compleja de la democracia que la que sugerí antes. El argumento que apoya esta caracterización más amplia de democracia descansa por lo general en la declaración de que la concepción formal de democracia es demasiado ligera y que un régimen así con frecuencia podría producir arreglos y decisiones francamente inmorales. Los críticos mencionan que “democracia” en nuestro mundo no es una simple herramienta descriptiva de taxonomía de regímenes. Tiene connotaciones emotivas y justificatorias muy fuertes. En consecuencia, argumentan, la caracterización de democracia debe reflejar este hecho, debe identificar a un régimen que sea justificable, no a un tipo formal de régimen que sea neutral.

Por supuesto, concedo que “democracia” tiene una fuerte connotación emotiva. Más aún, creo que la caracterización de democracia sería deficiente si no tiene en cuenta este hecho. Sin embargo, rechazo categóricamente la implicación de que la caracterización de la democracia deba definirla simplemente como un régimen o que deba ampliar la caracterización de democracia para incluir elementos “no formales”, porque creo que el elemento formal de basar la legitimidad de un régimen en el consentimiento de los gobernados por éste es un elemento extremadamente importante, con significados tanto teóricos como prácticos. Es importante tener un término que se centre en este aspecto de los regímenes. Esta era la consideración que llevó a Platón y Aristóteles a usar el término “democracia” para describir al gobierno del *demos* —por el pueblo—. Es verdad que las democracias pueden generar y han generado políticas muy malas, pero lo mismo ha ocurrido con democracias más “complejas”. Además, podemos identificar elementos adicionales, que pueden hacer que las democracias sean más valiosas y menos propensas a las injusticias. En muchos casos, estos elementos limitarán la naturaleza democrática (en el sentido formal) de los regímenes. Así que es mejor identificar estos elementos de otra manera que no los incluya dentro de la misma definición de democracia.

Una ventaja adicional de la caracterización “ligera” formal de democracia es que es incluyente —cubre a todos los regímenes que han alegado ser

democracias—. Cualquier elemento adicional podría excluir a algunos de estos regímenes. Inglaterra no tiene una constitución escrita y su protección constitucional de los derechos humanos es incompleta y reciente; India, la tercera mayor democracia del mundo, no es muy liberal, y Estados Unidos no tiene un compromiso firme con la justicia social. Israel también lucha con las cuestiones de una constitución y una Carta de Derechos. Si incluimos estos elementos en una definición de democracia, todos estos países podrían estar excluidos de la familia de las democracias. Creo que esta implicación de la caracterización amplia de democracia debería conducirnos a rechazarla.

No obstante, es más importante aún el hecho de que el elemento formal de requerir el consentimiento del pueblo para legitimar al gobierno está muy lejos de ser una característica neutral e incidental de las democracias, que no puede justificar el fuerte contexto, e importancia, emotivos del término. El requisito del consenso como la base del poder político indica que la democracia está comprometida, primero que nada y ante todo, con el humanismo. Toma en serio las preferencias y los deseos actuales del público, les otorga a los individuos la libertad positiva y el poder legal de participar en las decisiones que afectan sus vidas y de elegir a sus líderes. Este principio, y su importancia moral, está lejos de ser evidente o trivial. Con frecuencia los líderes políticos que pierden elecciones argumentan que los resultados son antidemocráticos; con frecuencia lo que quieren decir es que el público se equivocó y es posible que así haya sido. Pero la democracia se trata, al menos en parte, de respetar lo que el público quiere de hecho, no lo que debería haber querido. En las democracias hay una deferencia estructural a los deseos reales del electorado, dándoles prioridad sobre las preferencias y elecciones de sus reyes-filósofos, gente acaudalada, sacerdotes y nobles. Esta deferencia es una elección muy significativa y nunca ha estado libre de discusiones. Es verdad que muchas democracias contienen elementos estructurales diseñados para limitar la influencia de las preferencias populistas del público en ciertos aspectos, pero tales límites, con todo y su importancia, no deben oscurecer el compromiso básico en una democracia de dejar que las personas elijan por sí mismas.

Ahora puedo volver a un punto que toqué antes: muchos de los elementos que se consideran requisitos necesarios para una democracia, como el

liberalismo y la protección de los derechos humanos, no son meras adiciones de la democracia, que la hacen más densa y amplia. Con frecuencia estos elementos son una limitación bien diseñada de las libertades del principio democrático. Muchas de estas limitaciones de hecho están justificadas y son necesarias, pero nos ayudará a mantener la mente clara si las vemos como elementos independientes de los regímenes en cuestión en vez de como parte de la definición misma de democracia.

En Israel, y en otros países divididos, hay una razón adicional para adoptar la caracterización ligera, formal, de democracia. El compromiso con la democracia se supone que une a todos los segmentos de la sociedad. Debe ser una parte de las reglas establecidas del juego. Esto se volverá mucho más difícil si agregamos a la definición de democracia nociones como el liberalismo, que pueden ser contrarias a la visión de segmentos importantes de la población que no comparten esta visión del mundo. Hemos visto que Israel tiene enfrentamientos graves y complejos entre grupos de su población, enfrentamientos que quieren decir que hay conflictos de intereses y preferencias entre estos grupos. En tales sociedades, es de especial importancia que la adopción de las reglas enfatice una distinción entre el marco de trabajo compartido, dentro del cual el poder político está controlado y dividido, y las decisiones políticas generadas por esta estructura política—que con frecuencia serán muy controvertidas—. La democracia es uno de los elementos centrales de este marco de trabajo compartido, ya que hace hincapié en la igualdad de derecho de los miembros del público a participar en las decisiones concernientes a sí mismos y a sus vidas. Sin embargo, si enriquecemos la caracterización de democracia para incluir cuestiones de valores y preferencias, podemos convertir muchas de las controversias que hay en las sociedades en debates sobre si esta es o no una democracia.

Esto no ayuda al compromiso democrático a ser una fuerza unificadora. Una democracia enriquecida puede perder su derecho a argumentar su compromiso con todos los segmentos de la población. Como resultado, algunos grupos dentro de la sociedad pueden encontrar la idea de democracia en sí excluyente y opresiva. Bajo tales circunstancias, la democracia no puede establecer un marco de trabajo de toma de decisiones que legitime al gobierno.

Debe resaltarse que pedir la adopción del concepto más básico de democracia como parte del marco de trabajo compartido para discutir, analizar y realizar las actividades políticas sobre esa base, es muy distinto del intento de otorgar a la democracia el halo de la justificación necesaria y definitiva. El argumento no ignora el hecho de que respetar las preferencias actuales de la población puede de hecho resultar en situaciones terribles e incluso atroces. Una sociedad que se rija solamente por una democracia formal puede dominar, oprimir e incluso exterminar a sus minorías, en nombre de los deseos, preferencias e intereses de las mayorías. En otras palabras, decir que una sociedad tiene una democracia formal efectiva no quiere decir que sus políticas y prácticas sean justas. Irónicamente, muchos critican el movimiento inicial, es decir la adopción del sentido más básico de democracia como parte del compromiso político compartido —que enfatiza la distinción entre las reglas del juego y la justicia de sus productos— precisamente por su supuesta contribución a la legitimación de regímenes que sólo tienen una democracia formal.

Este es un problema complejo. Se ha usado un argumento similar en contra de teorías legislativas positivistas, argumentando que generan una tendencia en la gente a obedecer las leyes incluso si éstas son evidentemente injustas. La conclusión de los críticos es que es mejor adoptar caracterizaciones de la ley que incluyan como materia definitoria el hecho de que todas las leyes tengan que ser justificadas o que, en otras palabras, las “leyes” inmorales no puedan ser leyes en sí. La gente tiene la obligación de obedecer la ley, aseguran los críticos, pero esta obligación sólo se justifica cuando las leyes son justas. Así, para reforzar la tendencia a obedecer la ley, necesitamos definirla de tal manera que todas las leyes sean realmente normas que deban ser obedecidas.

No puedo en este momento entrar en este fascinante debate, aunque es importante para nuestras preocupaciones y en otra parte lo trato. Aquí diré sólo que acepto el hecho de que las democracias formales pueden generar leyes y prácticas que sean evidentemente injustas. Mi preferencia por adoptar la concepción más básica de democracia como el marco de trabajo político compartido se ve fortalecida por esta conciencia. Hasta donde puedo ver, la tendencia falsa y peligrosa de pensar que las democracias no pueden hacer mal se ve fortalecida por la caracterización compleja de

democracia, precisamente porque tales democracias aseguran que cuentan con mecanismos internos que garantizan la protección contra leyes y prácticas inmorales. La creencia en estos mecanismos puede así aumentar la tendencia a pensar que tales regímenes logran insuflar en sus acciones la legitimidad moral que hace que se justifique la obediencia. La concepción formal y estrecha de democracia deja abierta de forma explícita la cuestión de la moralidad de sus productos. Presenta la cuestión de la moralidad de las acciones del régimen y, por lo tanto, del deber de obedecerlo, como una cuestión principalmente moral y política. No nos confunde presentando estos asuntos como implicaciones necesarias de un análisis conceptual de nuestros conceptos básicos. En general, la moralidad de nuestras instituciones no se beneficia cuando la presentamos como un asunto conceptual. Así, ninguna institución importante de la sociedad, sea en la forma de un régimen o de una ley, debería caracterizarse, a priori, por una forma que la presente como merecedora de nuestra obediencia y respeto.

Al mismo tiempo, es importante notar que la democracia formal, a pesar de su “ligereza”, no es completamente neutral en sus valores. Tiene implicaciones morales e institucionales importantes, además del hecho de que refleja humanismo y un compromiso con la “libertad positiva” de los individuos. Primero, hay derechos humanos básicos que se requieren en la democracia en este sentido estrecho: principalmente incluyen el derecho a votar y ser votado, así como los derechos a la libertad de expresión, acceso a la información relevante y la libertad de asociación para promover metas políticas. En segundo lugar, la democracia involucra un compromiso estructural con la igualdad, al menos en la forma del principio de que cada persona tiene un voto. Sin estos elementos no tenemos democracia en el sentido más estrecho del término. En otras palabras, incluso en esta concepción de la democracia hay una protección estructural de algunos derechos humanos. Así, incluso desde su concepción, puede haber tensiones internas entre los elementos de la democracia. ¿Puede la democracia limitar la libertad de expresión de las fuerza antidemocráticas?, ¿puede prohibir a fuerzas antidemocráticas participar en sus elecciones? Sin embargo, esta concepción estrecha de democracia no distingue entre tensiones que son inmanentes a la noción de democracia en sí y tensiones e incluso conflictos entre elementos de la democracia y otras cosas que apreciamos y valora-

mos. Estas últimas pueden incluir valores como el deseo de proteger los derechos humanos o concepciones de la buena vida, como el liberalismo, la nacionalidad, la religión o el socialismo. En esto es distinta de concepciones más profundas de democracia, que presentan estas tensiones como si también fueran internas e inmanentes a la democracia misma. Yo veo esta diferencia como una ventaja de la exposición teórica que apoyo. Prefiero hablar sobre las tensiones y conflictos entre elementos de la democracia y otros valores, más que sobre la conflagración de estos diversos valores bajo el término emotivamente cargado “democracia”.

En el contexto de la discusión sobre este punto en Israel, quiero mencionar tres elementos que no son parte de la concepción de democracia que yo apoyo: el primero es un compromiso con los derechos humanos, más allá de los que requiere la misma concepción básica de democracia; el segundo es la concepción de la democracia liberal neutral que propugnan algunos expertos occidentales, y el tercer elemento es la presencia de una constitución, que incluya una Carta de Derechos, y una revisión judicial.

Según mi análisis, las democracias pueden incluir una protección institucional de los derechos humanos, sea constitucional o no, y tenderán a incluir tal protección efectiva más que los regímenes no democráticos. De hecho, la mayoría de las democracias modernas tienen constituciones con Cartas de Derechos. Sin embargo, la ausencia de tal protección específica no debería excluir a las democracias formales de la familia de las democracias. De forma similar, las democracias bien pueden ser liberales o tender a ser liberales si son democracias estables. Sin embargo, un país que exhiba las características de una democracia formal y haya generado en ocasiones políticas no liberales, no debería excluirse por esa razón del grupo de las democracias.

Hay dos puntos importantes que deben recalarse en las relaciones entre democracia y derechos humanos. Ya he mencionado que incluso las democracias formales necesitan la protección efectiva de algunos derechos humanos, que incluyen los derechos a votar y a ser elegido, la libertad de expresión y la de asociación política. Para el caso de estos derechos, la democracia y los derechos humanos son uno y lo mismo. En segundo lugar, la incorporación de los derechos humanos como parte de la definición de democracia puede debilitar su fuerza. Creemos que los derechos humanos son obligantes en todos los regímenes, sean o no democracias; en realidad,

su poder de imponerse sobre las preferencias de las mayorías surge precisamente del hecho de que su validez no se deriva de las preferencias o los votos de las mayorías sociales. Los derechos humanos básicos, como el derecho a la dignidad humana y a la libertad, a la igualdad frente a la ley, el justo proceso, la libertad de religión y de conciencia, todos se derivan de principios morales que consideramos universales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos no se hizo con la intención de aplicarse únicamente a las democracias. Está bastante claro que la protección de los derechos humanos se necesita más en los regímenes no democráticos, donde los poderes del escrutinio público y la libertad de prensa están más limitados. Esta supuesta universalidad de los derechos humanos debería ser un argumento contra volverlos un elemento definitorio de sólo una forma de régimen político.

Los críticos pueden conceder que los derechos humanos deberían ser obligatorios para todos los regímenes, pero argumentan que aun así, es una marca definitoria de las democracias hacer este compromiso como parte del régimen político electo. En efecto, la cuestión de si los derechos humanos deberían verse como algo interno o externo a la democracia es una cuestión teórica. Se relaciona con asuntos como la claridad de pensamiento y la utilidad de marcos de trabajo conceptuales y no con asuntos de moralidad práctica política en sí. La repercusión de la elección en política práctica es indirecta e indeterminada. Antes expliqué porqué prefiero ver los derechos humanos como obligaciones externas a la democracia y no como elementos internos. Mi preferencia se ve reforzada al observar las dinámicas de las luchas por los derechos humanos en las sociedades contemporáneas. Con frecuencia, grupos con visiones encontradas de lo que es una buena vida dentro de ciertas sociedades enlistan la retórica de los derechos humanos para servir a sus luchas políticas. En muchas de esas sociedades, parte de la controversia pública tiene que ver con la naturaleza de lo que constituye la calidad de vida y los propósitos del Estado, así como los límites y las implicaciones de la democracia. En tales sociedades divididas, es importante que los derechos humanos no se presenten como parte de la visión (impugnada) de la democracia, sino que se les otorgue el nivel de un límite a la democracia misma. Esta presentación de los derechos humanos como demandas que deben protegerse dentro de los regímenes no democráticos o

no liberales puede fortalecer su atractivo para grupos que se resisten a algunas concepciones de democracia o liberalismo.

La reivindicación de los derechos humanos a la universalidad es una de las fuentes de su fuerza. Al mismo tiempo, la supuesta universalidad de los derechos humanos también implica que deben ser muy básicos y no depender de contingencias políticas, sociales y culturales. El compromiso con los derechos humanos debe compartirse entre todas las sociedades y gobiernos, y entre todos los grupos dentro de estas sociedades. Por lo tanto, los derechos humanos deben ser un elemento que unifique a la sociedad, no uno divisorio dentro de ella. Por supuesto, la reivindicación de los derechos humanos a la universalidad es normativa, no empírica. El mismo hecho de que algunos elementos dentro de la sociedad no reconozcan estos derechos no interfiere en sí mismo con la reivindicación de que son universalmente obligantes. Sin embargo, la misma reivindicación de universalidad debe ser ampliamente compartida o, de lo contrario, algunos grupos verán la retórica de los derechos humanos como herramientas en manos de sus oponentes.

Esta naturaleza dual de los derechos humanos puede quedar clara en principio pero ser difícil de aplicar en la práctica, la Declaración Universal de los Derechos Humanos contiene, principalmente, derechos que han obtenido aceptación universal; sin embargo, hay muchos debates sobre los arreglos concretos que se requieren para realmente apegarse a estos derechos. En parte, estos debates se basan en el hecho de que casi ninguno de estos derechos es absoluto y que la protección perfecta de un derecho sólo puede lograrse a costa de la negación de otro. No es difícil encontrar grupos e individuos comprometidos con los derechos humanos que debaten arduamente sobre cómo resolver conflictos entre estos derechos. De esto se infiere que los requisitos de los derechos humanos deben interpretarse de forma minimalista, dejando a las instituciones y los procesos de cada sociedad encontrar los arreglos pertinentes que se adapten a cada situación. Si cada debate público se vuelve una controversia sobre la protección de derechos y su infracción, no dejamos espacio para un debate legítimo en el que ninguna de las partes sea el “enemigo” de los derechos humanos, y en el cual ambas busquen encontrar un arreglo que cumpla tanto con sus preferencias de valores como de limitaciones de derechos humanos. La expansión del discurso de los derechos humanos enturbia la distinción entre las

cosas que creo y que quiero luchar para promover, pero en donde acepto que una decisión democrática diferente es legítima y obligante, y las situaciones en las que siento que no existe, o no debería existir, el poder de llegar a una decisión opuesta. Si todas mis preferencias son requisitos para el compromiso con los derechos humanos, ninguna de las preferencias de mis oponentes son legítimas. Enmarcar así el discurso de los derechos humanos podría, a largo plazo, ser contraproducente para mis preferencias y para el poder del discurso mismo de los derechos humanos.

A esto se sigue que debemos reconocer de forma explícita que una democracia de las reglas del juego puede generar distintos arreglos en áreas como justicia social, bienestar social, imposición de moral y relaciones entre el Estado y la(s) religión(es). Sociedades distintas podrían llegar a una serie de arreglos diferentes sobre el estatus de las mujeres o el alcance de la autonomía de subculturas importantes. Tal concepción de la democracia se llama “formal” porque contiene muy pocas limitantes del contenido de los arreglos que adoptan las instituciones: garantiza que éstos sean principalmente estructurales, no sustantivos y materiales.

La mayoría de las democracias occidentales son liberales. Muchos definen liberalismo como una protección amplia de los derechos humanos e identifican este elemento como el que otorga su justificación a la democracia liberal. Este es un gran tema, pero no puedo entrar en él. Para mis propósitos basta decir que el significado de liberalismo y su lógica y deseabilidad son sujeto de grandes debates. Trataré el liberalismo como la moralidad política que le otorga a los individuos y a su autonomía un lugar prominente. En este sentido, una de las justificaciones más básicas de la democracia, en todos sus sentidos, es en verdad liberal. Sin embargo, muchos expertos y defensores del liberalismo han desarrollado una teoría en la que el liberalismo requiere la “neutralidad” del Estado en relación con las concepciones del bien de sus ciudadanos. La idea es que la democracia liberal le da prioridad al “derecho”, que es el marco de trabajo que lidia de forma igualitaria con todos los ciudadanos, al tiempo que se abstiene de evaluar el “bien”, que puede ser interpretado de forma distinta por grupos e individuos. Podemos decir que las concepciones neutrales de la democracia liberal “privatizan” en gran medida las concepciones del bien y las afiliaciones no cívicas de sus ciudadanos. Esta privatización permite al Estado

liberal descartar las visiones y aspiraciones “privadas” y particularistas de sus ciudadanos, o al menos ser indiferente a ellas en sus deliberaciones. El Estado puede elegir entre dos posibles actitudes ante estas afiliaciones “privatizadas” y no cívicas: puede crear un muro de separación entre el Estado y estas actividades y preferencias, prohibiendo que éste se involucre en ellas o las financie de cualquier forma o puede adoptar una actitud más moderada y tratar todas las preferencias privadas de los ciudadanos con “igual preocupación y respeto”. La neutralidad en esta concepción más débil no prohíbe el apoyo o financiamiento, pero requiere que dicho apoyo sea neutral y que no involucre la preferencia o la hegemonía de ninguna preferencia privada sobre otra.

Uno de los grandes debates contemporáneos dentro del liberalismo tiene que ver con la cuestión de si la neutralidad es posible, o incluso deseable, y si se debería ver como una característica definitoria del liberalismo. Yo me inclino por la visión que dicta que el liberalismo no requiere la neutralidad y que ésta, aunque sea posible (cosa que dudo) no es necesariamente deseable. Pero para mis propósitos aquí, no necesito dar mi postura sobre este debate. El mero hecho de que el debate exista sugiere que sería un error definir la democracia en términos de la concepción neutral del liberalismo. El liberalismo es una teoría importante de la moralidad política. Yo soy liberal y me alegra que el liberalismo ejerza una influencia tan poderosa en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, como una teoría particular de la moralidad política, no puede ser una característica definitoria de la democracia, que es un tipo de régimen. Aunque la democracia pueda ser más factible y estable en sociedades liberales, es posible y deseable tener también democracias en sociedades no liberales. Más adelante regresaré a este tema, al discutir la cuestión de si un Estado-nación particularista puede justificarse en principio.

¿UN ESTADO JUDÍO Y DEMOCRÁTICO?

Ahora puedo usar las aclaraciones conceptuales que mencioné antes para volver a mi principal pregunta: ¿puede ser un Estado tanto judío como democrático? ¿Es esta combinación conceptualmente posible?, y ¿es posible justificar tal Estado en principio?

Antes mencioné que la declaración de que es imposible que Israel sea tanto judío como democrático proviene de voces dentro de la división intrajudía y defensores de la postura árabe en la división árabe-judía. De hecho, con frecuencia dos tipos de argumentos se agrupan bajo esta etiqueta. El primero es que la combinación es conceptualmente imposible: ningún Estado puede ser democrático y al mismo tiempo estar afiliado exclusivamente con una religión o nación en particular. El segundo es que es políticamente imposible que Israel, con sus características históricas únicas sea tal país. Trataré ambos argumentos juntos, pero es importante darse cuenta de que se trata de argumentos distintos. El primero es mucho más fuerte que el segundo, pero se invoca porque la fuerza de la imposibilidad conceptual es mucho más fácil de demostrar que la de una contingencia política específica.

Permítanme comenzar con el desafío judío interno. Meir Kahane y algunas de las corrientes ultrarreligiosas, al igual que algunos críticos judíos radicales seculares, aseguran que la democracia y la judeidad se contradicen entre sí y por lo tanto son incompatibles. Todos los críticos toman aquí “judeidad” en su sentido de religión y religiosidad de un tipo particular. Debaten si Israel debería preferir el elemento judío o si debería aceptar la primacía de los requisitos de la democracia. Queda claro que este desafío se justifica si interpretamos “Estado judío” como un estado toráico en el sentido más fuerte y completo del término. Un Estado cuyas decisiones las toman las autoridades religiosas según la ley religiosa es una teocracia, y sus presupuestos, es evidente, son incompatibles con los de cualquier democracia. Pero hemos visto que, incluso si aceptamos que parte de la judeidad del Estado es una conexión especial entre éste y la religión judía, no se desprende que Israel deba ser una teocracia. Hay quienes argumentan que la religión judía en sí misma, en su sabiduría eterna, ha desarrollado modelos según los cuales una sociedad judía soberana debería, o al menos podría, ser democrática. Una decisión mayoritaria de hacer arreglos que le otorguen nivel público a símbolos y rituales religiosos, o la inclinación de la mayoría a otorgar legitimidad y beneplácito público, en algunas áreas, a instituciones religiosas, no son necesariamente antidemocráticas. Bien puede argumentarse que un rechazo obstinado a hacerlo sí podría ser inconsistente con el compromiso del Estado con la libertad religiosa. Tales

arreglos se basan en el consentimiento de los gobernados, en decisiones hechas por sus representantes electos y no en las creencias religiosas de parte de la población. En verdad, la democracia puede definir al Estado como seglar, como lo hicieron Turquía y Francia. Bajo tales circunstancias, los partidos religiosos podrían ser anticonstitucionales en muchos países, sin embargo, como muestran los ejemplos de Turquía y Argelia, prohibir los partidos religiosos en Estados profundamente religiosos puede provocar profundos problemas democráticos. En cualquier caso, muchas democracias occidentales han elegido no hacerlo y sus gobiernos con frecuencia incluyen partidos que son explícitamente cristianos.

El argumento conceptual que interpreta a la judeidad como teocracia es entonces demasiado poderoso o no lo suficientemente poderoso. Incluso Irán, un país que se define a sí mismo como islámico y que tiene autoridades religiosas en la mayoría de los puestos de poder, tiene características democráticas. Y la mayoría de las democracias occidentales se definen, al menos culturalmente, en términos religiosos. Para evaluar el argumento necesitamos ir más allá del análisis conceptual y ver la situación concreta de Israel. Israel tiene una educación religiosa financiada por el sector público, tiene un monopolio religioso sobre asuntos de estatus personal y la definición de “judío” en la Ley del Regreso ahora tiene bases religiosas. Discutiré más adelante todas estas cuestiones. Aunque estos temas son objeto de debate, y algunos tienen profundas fallas, no puedo ver cómo logren minar la naturaleza democrática del régimen israelí. Kahane invocó el argumento normativo y conceptual de la no compatibilidad y fue rechazado precisamente porque todas las élites de Israel, incluyendo las religiosas, coincidieron en que Israel no es en el momento actual una teocracia. Más aún, él ha presentado su argumento precisamente para desafiar este punto de vista y para resaltar en la conciencia de los israelíes las inconsistencias en los puntos de vista de sus líderes. Algunos alaban el estatus actual de la situación y quieren fortalecer las características no religiosas del Estado y su esfera pública, otros lamentan la situación y buscan cambiarla hacia la dirección opuesta. La lucha política en Israel presupone que estos arreglos estarán en manos de la gente, incluyendo muchos no judíos y judíos no ortodoxos. En este momento, la naturaleza judía del Estado no convierte a Israel en una teocracia.

El reto, sin embargo, no se detiene aquí. Ahora podemos volver el rostro hacia la división árabe-judía. Por lo regular los árabes no argumentan contra la legitimidad de las conexiones entre los Estados y la religión. Aun en regímenes árabes no teocráticos, que luchan contra el fundamentalismo islámico, con frecuencia afirman un fuerte lazo entre el Estado y el Islam. Su argumento por lo tanto concierne a la consistencia de las particularidades del judaísmo con la democracia, cuando la judeidad no es necesariamente de orden religioso. De hecho hemos visto que hay al menos dos sentidos mayores, y relacionados, con la judeidad de Israel: un Estado con una mayoría judía y el Estado en que el pueblo judío ejerce su autodeterminación.

De nuevo, en términos conceptuales es difícil ver por qué estos sentidos de judeidad están, en principio, en conflicto con la democracia. La mayoría de los países europeos se fundaron como Estados-nación, con un énfasis deliberado en encajar fronteras políticas con concentraciones étnicas. La ciudadanía completa no era sólo un asunto de filiación legal-cívica, sino que incluía aspectos de historia, religión, idioma y cultura, los cuales son de naturaleza particular. Las minorías culturales y étnicas dentro de estos Estados se reconocen como grupos vulnerables y se desarrollaron varios mecanismos para su protección. Más aún, este no es un tema obsoleto de historia; sino que se encuentra en el centro del debate en muchas sociedades en todo el mundo. Después de la desintegración de la Unión Soviética muchos países del centro y oriente de Europa siguen luchando con estos problemas. En algunas zonas de Europa, como en la ex Yugoslavia, estos problemas han generado largos y sangrientos conflictos. Más aún, la globalización y las intensas oleadas de inmigrantes se han traducido en que casi todos los países, especialmente en el mundo desarrollado, ahora enfrentan la tarea de empatar la democracia con las nuevas realidades multiétnicas y multiculturales. En muchos lugares, grupos étnicos consideran y favorecen una búsqueda de autodeterminación política, con frecuencia en Estados separados. Esto ocurre incluso en Estados que tienen una larga tradición de lidiar con diferencias étnicas y culturales dentro de un mismo marco de trabajo, como Canadá, Bélgica y la ex Checoslovaquia. El deseo de ejercer una autodeterminación nacional, con frecuencia en un Estado separado, no es una idea ajena al siglo xx y probablemente nos seguirá al tercer milenio.

De hecho, la interpretación de “judeidad” adoptada por la mayoría de las élites judías en Israel, y que se refleja en la resolución 181 de la ONU de 1947, y en la Declaración Constitutiva de Fundación del Estado de Israel de 1948, es muy evidente. Israel es un Estado judío en el sentido de que tiene una mayoría judía, lo que le permitirá controlar la inmigración y la seguridad en un Estado democrático. Darle a los judíos su propio Estado se veía como una implementación del principio universalmente reconocido de autodeterminación nacional. Israel se comprometió a otorgar a todos los judíos derecho a volver a su patria y veía este compromiso como una parte central de su *raison d'être*. Al mismo tiempo, Israel se comprometió a conceder a sus ciudadanos no judíos derechos iguales y completos en el Estado emergente. En principio, esta concepción de un Estado democrático y judío no es distinta de la de muchos otros Estados-nación. Así que el argumento de la posibilidad de un Estado que sea tanto judío como democrático debe volverse hacia datos específicos y contingentes sobre la historia y la realidad presente de Israel. En otra parte analizo algunos de estos factores e indico la complejidad que añaden al panorama, mostrando cómo las complejas interrelaciones entre la identidad religiosa y étnica crean tensiones dentro del régimen israelí y la democracia. Además, conflictos internos entre ciudadanos de Israel pueden crear una incapacidad de asegurar mayorías a favor o en contra de los elementos controvertidos del régimen israelí, tanto aquellos relacionados con la judeidad como con la democracia.

Aquí debemos abordar otro argumento semiconceptual que se esgrime contra la compatibilidad de la democracia y la judeidad, uno que trata el particularismo judío reunido, sin importar sus orígenes religiosos, nacionales o culturales. En pocas palabras, el argumento dice que un país dedicado a una tradición específica y definido como “el hogar del pueblo judío”, por definición no puede dar estatus y derechos iguales a sus ciudadanos no judíos, como lo requiere la idea de la democracia. En este sentido, se argumenta que los no judíos serán ciudadanos de segunda clase en el Estado de Israel, aun si sus derechos civiles y políticos se protegen plenamente (cosa que no ocurre y que es poco probable que ocurra). Si bien esto es presuntamente cierto para todos los no judíos, la principal queja viene de parte de la población árabe nativa, que se ve “excluida” de su propia patria.

Las respuestas a este argumento varían. La mayoría de quienes aceptan la principal premisa (los no judíos son por definición ciudadanos de segunda clase en un Estado-nación judío) buscan ya sea justificar esta situación o cambiarla. Los patrones de justificación con frecuencia se centran en el argumento de que negarle a los judíos un Estado propio socavaría su derecho a la autodeterminación nacional. Muchos de quienes buscan cambios, tanto árabes como judíos, argumentan que Israel debe convertirse en el “Estado de todos sus ciudadanos”, enfatizando así su compromiso con la democracia y la igualdad cívica de sus ciudadanos individuales, “privatizando” su identidad no-cívica. Otros conceden que la estructura de la comunidad es importante y buscan obtener reconocimiento para el hecho de que Israel debería tener un compromiso público con las otras comunidades que lo habitan, especialmente la árabe. Los escritores radicales a favor de esta percepción hablan de que Israel debería volverse un Estado binacional. Para nuestros propósitos necesitamos recalcar un punto. Estos puntos de vista argumentan que Israel sólo puede ser una democracia “verdadera” o “completa” si cede su distinción judía. Para hacer esto, puede volverse un Estado en que todas las afiliaciones no cívicas se privaticen o un Estado que trate a todos los grupos étnicos y religiosos con igualdad y neutralidad. Evidentemente, esta es una visión inaceptable para una gran mayoría de los ciudadanos judíos de Israel. A algunos de ellos no les importa si la judeidad en sí misma socava la democracia, pero otros argumentan que cierta distinción judía es completamente compatible con, y de hecho puede ser un prerrequisito, de la democracia.

Para evaluar este reto, necesitamos ver más de cerca su sustancia. Hay muchas variaciones de este argumento, pero el punto central siempre es el mismo. La ciudadanía va más allá de tener el pasaporte de un país y tener derechos políticos dentro de éste. La pertenencia a una sociedad también tiene aspectos culturales, históricos, económicos y políticos. Un experto distinguió entre una ciudadanía “liberal”, que consiste sólo de derechos civiles y políticos individuales, y la ciudadanía “republicana”, que incluye una pertenencia al ethos colectivo y su definición y desarrollo. Un Estado dedicado activamente a la causa de la autodeterminación judía deja a sus ciudadanos no judíos, especialmente a los árabes, fuera del sentido de participación en las aspiraciones nacionales y debates a gran escala. Se les ena-

jena en su propio país, no sienten que pertenecen y que el país sea “suyo”. De hecho, con frecuencia sienten que ellos, como ciudadanos de Israel, son menos importantes para el bienestar del país que lo que son los judíos ciudadanos de otros países.

Esta sensación de enajenación empeora cuando se recuerda el contexto histórico y político. Antes de la migración sionista a Israel, a finales del siglo XIX, los árabes eran mayoría en Palestina. Los árabes se opusieron constantemente a la idea de establecer un Estado judío en cualquier parte de Palestina y rechazaron el plan de partición de la ONU de 1947. Cuando los judíos ganaron la guerra de 1948, cientos de miles de árabes dejaron sus hogares dentro de lo que se convertiría en Israel, creando así las semillas del problema de los refugiados palestinos. En este momento (principios de 2002), los palestinos no tienen un Estado propio. Los intentos de llegar a un acuerdo político entre Israel y los palestinos han fracasado y se colapsaron hasta llegar a un largo periodo de violencia que comenzó en octubre de 2000. Los ciudadanos árabes de Israel tienen que negociar su estatus en este contexto de ausencia de autodeterminación política para los palestinos, mientras que muchos judíos los ven como una quinta columna y partidarios potenciales (o reales) del enemigo. En consecuencia, ni árabes ni judíos mostraron mucho entusiasmo por tener árabes dentro de las fuerzas de seguridad de Israel, así que los árabes están excluidos de uno de los principales crisoles y generadores de movilidad dentro de la sociedad israelí —el servicio militar—. No es sólo que los ciudadanos árabes no sientan que “pertenecen” como ciudadanos iguales en Israel. En muchos sentidos, sienten que la ciudadanía israelí se les impuso y que “su país” está en constante conflicto con “su pueblo”. Más aún, su país es el poder que despojó a sus comunidades y que destruyó o debilitó seriamente su mayoría y tenencia de la tierra.

Es importante presentar este panorama con cierto detalle para mostrar que el reto aquí, a pesar de las apariencias, es contingente y no conceptual. La intensidad del conflicto y la enajenación creada por la judeidad de Israel no sólo es resultado de la incompatibilidad, en principio, de la ciudadanía democrática y de ser una minoría étnica en una nación-Estado. Es principalmente resultado del pasado y el presente del conflicto en la región. Aquí encontramos mezcladas dos preguntas distintas, primero, en el futuro previsible, ¿es probable que continúe habiendo una diferencia im-

portante entre cómo se sienten los judíos y los árabes sobre Israel y entre sí? En segundo lugar, si la respuesta a la primera pregunta es sí, ¿significa eso que Israel no puede ser una democracia? Muchos a quienes les importa profundamente la naturaleza democrática de Israel desean subestimar la importancia de la respuesta afirmativa que debe darse a la primera pregunta. A continuación argumentaré que la diferencia persistente entre judíos y árabes, y el deseo de negarla, son ingredientes importantes de las profundas tensiones entre la naturaleza judía de Israel y sus compromisos con la democracia; sin embargo, no creo que estos hechos eviten que Israel sea una democracia.

Un fuerte sentido de igualdad y de pertenencia en una sociedad cívica es un ingrediente central e importante de la cohesión social y de la construcción de nación. Su presencia quiere decir que los prospectos de estabilidad de la sociedad y sus estructuras políticas son buenos. Pero estos factores no están relacionados solamente, ni siquiera de forma prominente, con el carácter del régimen, así que es poco probable que afecten, en sí mismos, la caracterización de la sociedad como democrática. En muchas sociedades divididas y plurales, se ha encontrado que la democracia es el régimen que se adapta mejor para ayudar a cerrar las brechas entre grupos dentro de la comunidad política. En tales circunstancias, es bastante probable que algunos grupos de la población se sientan enajenados del país, y especialmente del gobierno, cuando este último defiende políticas y valores que son anátoma para los puntos de vista de la oposición. Tales sentimientos no indican necesariamente una debilitación de la democracia; por el contrario, podrían indicar su fuerza y resistencia. La cuestión crucial aquí no es la naturaleza del régimen sino las relaciones entre los varios grupos. En todos los países, democráticos o no, la situación de las minorías podría ser vulnerable. Esto es especialmente cierto cuando nos encontramos con minorías “crónicas”, grupos que siguen siendo minorías con respecto a la mayoría de las cuestiones y casi todo el tiempo. Tales grupos, con frecuencia de origen étnico o religioso, existen en muchos países y casi siempre se sienten alienados del Estado y del gobierno. Esto es especialmente cierto si hay discriminación contra miembros del grupo o si están excluidos de los centros de poder. Mientras los miembros de los grupos minoritarios tengan derechos civiles y políticos, y mientras se protejan de forma efectiva sus derechos políticos básicos, no

podemos concluir a partir de la mera existencia de las minorías, incluso de minorías alienadas, que su Estado no es una democracia.

Los judíos (y los musulmanes) en Estados Unidos, por ejemplo, son una minoría crónica. La gran mayoría de los americanos son cristianos. La mayoría de los estadounidenses, incluso quienes no son practicantes, se consideran cristianos, y el país se define a sí mismo como una sociedad cristiana, a pesar de la separación constitucional entre la Iglesia y el Estado. Los judíos que mantienen activamente una identidad judía podrían así sentir cierta enajenación ante la cultura pública estadounidense. Problemas similares de pertenencia e identidad existen en todos los países y deben analizarse, pero por sí mismos, éstos no arrojan ni una sombra de duda sobre la naturaleza democrática del país. Podemos ver claramente este punto cuando comparamos la situación en Estados Unidos y Sudáfrica antes y después de que se concedieran derechos civiles y políticos a la población negra. En ambos países, el estatus de la población negra en algún momento planteó graves dudas sobre la integridad de la democracia. Los negros vivían en el país; en Sudáfrica eran la gran mayoría del país, pero no contaban como ciudadanos. Aun así, muchos negros en Estados Unidos y Sudáfrica siguen sintiéndose alienados y discriminados. Este es un problema serio para ambos países. No es una buena idea sugerir que esto puede remediarse volviendo al país más democrático. El problema es más profundo y complejo.

También en Israel, no son los árabes los únicos que se sienten enajenados y excluidos. Muchas de las tensiones culturales entre los judíos tienen su origen en el hecho de que los pobladores sionistas se sentían superiores a los nuevos inmigrantes, especialmente quienes venían de países islámicos. De forma similar, los sionistas, especialmente los seculares, solían sentirse superiores a los ultrarreligiosos a-sionistas o antisionistas. Uno de los fenómenos más fascinantes de la vida israelí contemporánea es que estos sentimientos ahora se argumentan desde muchos frentes de la sociedad israelí. Como resultado, distintos grupos se sienten “miembros” y “enajenados” en distintos momentos. La lucha política sobre estos aspectos de la vida en Israel es uno de los aspectos dominantes de la democracia israelí. Todo esto sólo demuestra que los sentimientos de enajenación, al menos cuando son temporales, no indican una falla en la democracia del país; en realidad, una parte de la vulnerabilidad de la democracia israelí es el hecho

mismo de que las brechas y las divisiones son muy profundas, de forma que cualquier cambio en el gobierno puede hacer que la mitad perdedora se sienta “excluida” y “alienada”. Como resultado, Israel tiende a tener muchos intentos por deslegitimar el gobierno, en vez de construir una crítica constructiva cuyo fin sea cambiarlo en las siguientes elecciones.

Pero no quiero socavar la complejidad del predicamento de los ciudadanos árabes de Israel. Los hechos descritos arriba crean un panorama único. Los ciudadanos árabes de Israel crean una minoría acrónica y permanente. El contexto del conflicto persistente hace que su sensación de enajenación sea más profunda y estructurada que la de la mayor parte de otros grupos en Israel. Nunca han sido parte del gobierno de coalición de Israel (aunque durante el gobierno de Rabin-Peres en 1992-1996 fueron parte del bloque en el que estaba basado el gobierno). Sin embargo, los ciudadanos árabes de Israel disfrutaban importantes derechos civiles y políticos. Tienen representación política vocal y capaz. También disfrutaban de niveles razonables de bienestar social, educación y seguridad. Así que no pienso que sus sentimientos de enajenación, aun cuando sean justificados y comprensibles, apoyen la conclusión de que Israel no es una democracia.

Finalmente, un tercer argumento sobre la incompatibilidad conceptual de un Estado judío y democrático puede venir de quienes definen la democracia como liberal y neutral. Bajo tal definición Israel no puede ser un Estado judío en ningún sentido (más allá de la existencia factual de una mayoría judía, y la naturaleza de la cultura pública que sigue naturalmente este hecho) y seguir siendo una democracia. Una democracia neutral liberal, por definición, privatiza todas las afiliaciones no cívicas de sus ciudadanos. Un país dedicado a la autodeterminación del pueblo judío y a mantener los lazos entre los judíos de todo el mundo no es una democracia en este sentido. Sin embargo, esta concepción de democracia no es inevitable ni necesaria. De hecho, los principales críticos de Israel, los árabes, no buscan vivir en un Estado neutral. Lamentan vivir en un Estado cuya tradición y cultura pública preferida no es hegemónica como antes lo era. Esta es la razón por la que rechacé antes la concepción de democracia liberal-como-neutral. El hecho de que este rechazo cree un lugar conceptual para las naciones-Estado incluyendo la nación-Estado judía, me parece una ventaja para mi análisis de la democracia.

Puedo ahora concluir que deben rechazarse los retos conceptuales de la compatibilidad de la democracia y de la distinción judía. Esto es así porque hay significados importantes, tanto de democracia como de Estado judío, que pueden coexistir. Pero el análisis no ha mostrado los sentidos en que “un Estado judío” y una “democracia” son en efecto incompatibles. Quienes desean defender cualquiera de estos sentidos tendrán que conceder o argumentar que Israel no puede ser tanto judío como democrático, y justificar su preferencia por uno u otro. Israel puede tener una mayoría judía, y una cultura pública judía, ser un Estado-nación judío e incluso tener una relación especial con la diáspora judía y conceder algún estatus legal a instituciones religiosas judías y aun así ser una democracia. No puede ser una democracia y una teocracia a la vez. Por otro lado, Israel no puede hacer casi ninguna de estas cosas y mantener su estatus democrático bajo las concepciones neutrales-liberales de democracia.

Mi discusión en adelante se limitará al rango de los sentidos en que democracia y judeidad son de hecho compatibles.

¿PUEDE JUSTIFICARSE UNA COMBINACIÓN ENTRE JUDEIDAD Y DEMOCRACIA?

Muchos judíos llegan a este punto del análisis con un suspiro de alivio y dejan de leer. Para ellos, la conclusión del análisis anterior les permite descartar el argumento de que Israel no puede ser tanto judío como democrático. Su alivio es prematuro. Un Estado debe ser democrático, pero la democracia no es suficiente. No todas las democracias pueden justificarse. La cuestión interesante e importante no es si Israel puede ser tanto judío como democrático, sino si un Estado que quiere ser ambas cosas puede justificarse en principio. Más aún, si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, Israel debe ser juzgado por su capacidad de, en la práctica, vivir de acuerdo con arreglos políticos que puedan justificarse. Quiero esbozar un argumento que apoya mi afirmación de que la idea de un Estado con una filiación judía distintiva puede justificarse en principio.

Puede pensarse que, en principio, un Estado-nación puede ser una democracia, así que no hay incompatibilidad en principio entre democracia y un Estado étnico. Sin embargo, puede argumentarse que, bajo las circuns-

tancias históricas y demográficas especiales de Israel, el daño a los no judíos, especialmente a los árabes que vivieron en el país durante generaciones y que eran una mayoría, Israel no puede ser un proyecto justificable. Es verdad que es más fácil justificar un Estado que es neutral frente a las afiliaciones no cívicas de sus ciudadanos que hacerlo con un Estado que inevitablemente y por definición trata de forma distinta a grupos distintos. En las democracias hay una fuerte presunción a favor de la igualdad cívica y cualquiera que busca justificar una desviación de tal igualdad carga con el peso de la persuasión. Una posible justificación debe referirse al menos a tres componentes: la intensidad y la fuerza de la reivindicación de la mayoría a una posición preferencial, la naturaleza de los arreglos que confieren a los miembros de este grupo tal preferencia y la naturaleza y la intensidad de los pesos y los costos que impondrán estas preferencias a otros grupos.

El reclamo de los judíos de tener un Estado en que sean mayoría y disfruten la libertad de hacer los arreglos acordes con esta mayoría se basa en la combinación de factores y consideraciones generales y particulares. El siglo xx reconoció, tanto moralmente como a través de la ley internacional, el derecho de las naciones a la autodeterminación. Las implicaciones de este derecho a la autodeterminación están lejos de ser claras, pero hay un creciente consenso entre los teóricos políticos de que la pertenencia de los miembros a los grupos y comunidades es un aspecto importante del bienestar de los individuos, y que el derecho a tener una vida comunitaria pública es un interés humano básico. La autodeterminación no es necesariamente política. Evidentemente no todo grupo étnico o nacional con un reclamo legítimo a algún tipo de vida pública comunitaria puede o quiere tener su propio Estado. Al mismo tiempo, el reconocimiento de la importancia de tales reclamos es un fuerte componente de la justificación de un Estado judío.

Los críticos de Israel argumentan, entre otras cosas, que el judaísmo no es una identidad nacional, sino una religión. Las religiones pueden tener algún legítimo reclamo de participación en la vida pública, pero no tienen derecho a reclamar autodeterminación territorial o política. Es importante notar que este argumento sobre el judaísmo no sólo se hace desde fuera —algunos judíos ultraortodoxos y muchos de los judíos reformistas del

siglo XIX e incluso de principios del siglo XX, creían firmemente en la naturaleza exclusivamente religiosa del judaísmo—. Esta creencia generó la legitimidad de la asimilación en el periodo de la Ilustración, cuando los líderes judíos apoyaban la idea de que los judíos debían ser franceses o alemanes al salir de sus esferas privadas y judíos dentro de sus hogares. Se describían a sí mismos como franceses o alemanes pertenecientes a la religión judía (mosaica). Sin embargo, a través de las épocas, la mayoría de los judíos y los no judíos han rechazado esta percepción de judaísmo y de judeidad. Así que simplemente me uniré a ellos al asumir que hay un pueblo judío que no es totalmente coextensivo con quienes creen en la fe judía. De hecho, esta idea es uno de los elementos centrales en la persistente barrera entre los judíos ortodoxos y los no ortodoxos con respecto a la naturaleza de la judeidad de Israel. Sólo la aceptación de la independencia del pueblo judío de la religión le da significado a la identidad nacional de los judíos que no son practicantes o que son ateos.

El mero hecho de que exista el pueblo judío no implica, por sí solo, el derecho a reclamar la autodeterminación política en un lugar específico. Un Estado es una entidad que se define, primero y ante todo, por sus límites territoriales. Un pueblo puede reclamar su derecho a la autodeterminación dentro de ese territorio en el que es, y ha sido durante algún tiempo, una mayoría. Aun en estas circunstancias, el derecho de un pueblo puede quedar en segundo lugar ante los intereses y derechos de miembros de otros pueblos que viven en ese territorio. Una de las características distintivas del sionismo moderno es que, en su concepción, no tenía un reclamo justificado a la autodeterminación política en Palestina, simplemente porque los judíos no eran mayoría o siquiera una parte importante de su población. De hecho, una de las características distintivas del pueblo judío era que estaba disperso en los cinco continentes, sus miembros hablaban idiomas distintos y con frecuencia se veían a sí mismos como nacionales de los países en los que vivían; algunos incluso concedían a este hecho una justificación teológica. Este es el contexto que permitió considerar seriamente la opción de Uganda. Como no existía un lugar donde los judíos fueran una mayoría o formaran una porción significativa de la población nativa, parecía razonable establecer un hogar para los judíos en el lugar que las condiciones internacionales y demográficas fueran más adecuadas. Una condición precedente

al establecimiento de un Estado judío fue la creación de una comunidad judía masiva en algún territorio. Una base territorial era imprescindible. La única cuestión era dónde se podría crear dicha base. Una base territorial también era crucial para formas de autodeterminación más débiles que los Estados. La insistencia de Herzl y otros (principalmente Jabotinsky y Ben-Gurión) sobre la idea de un Estado judío en vez de formas más débiles de autodeterminación, se basaba en su análisis del problema de los judíos: el miedo a la persecución y el antisemitismo. Sostenían que sólo un control judío sobre los mecanismos del Estado en cuanto a seguridad y sus otros recursos garantizaría la prevención efectiva de pogromos o de persecución a cargo del Estado o de grupos civiles que no tenían deseo ni capacidad de control. Irónicamente, este razonamiento detrás de la formación del Estado en vez de otras formas de autodeterminación, se aplicó en Palestina debido a la resistencia árabe a la migración y el asentamiento judíos.

Es razonable especular que, de no haber habido un asentamiento base de judíos en Palestina antes de la Segunda Guerra Mundial, no habría sido posible establecer ahí un Estado judío. Uno de los grandes logros del sionismo es el hecho de que tal base se creara efectivamente. Así podría servir como sustento de la decisión, a cargo de las comisiones internacionales y de la ONU en 1947, de que una división de Palestina entre un Estado árabe y uno judío era la solución adecuada tanto para el problema de los judíos como para el asunto de Palestina. De cierta forma, en 1947, los judíos tenían el derecho a la autodeterminación al menos en parte de Palestina. El creciente número de judíos que viven en Israel desde entonces ha fortalecido esta posición.

Estos datos significan que, en este momento, no es necesario resolver la cuestión de la moralidad de los asentamientos judíos en Palestina a finales del siglo XX. Incluso si los árabes tienen la razón al decir que la creación de Israel fue pecaminosa porque el mismo asentamiento judío en la región fue un error, la realidad es que ha creado una fuerza autónoma. Hoy la pregunta no es si debería establecerse un Estado judío, sino si está justificado socavar el deseo de los judíos israelíes de vivir en un Estado en el que ejerzan su derecho a la autodeterminación.

Sin embargo, hay quien argumenta que la historia de la creación de Israel aún debilita la legitimidad de mantener Israel como un Estado con

una filiación distintivamente judía. Así, es útil echar un breve vistazo a los reclamos históricos. La cuestión moral sobre los asentamientos judíos surge porque Palestina no era un país vacío “esperando” el retorno de los judíos del exilio. El eslogan sionista de que Israel era un Estado sin un pueblo esperando a un pueblo sin Estado es sencillamente falso. No es de sorprender que todos los pensadores sionistas hayan tenido que luchar con este hecho y con sus implicaciones. Por definición, ningún sionista pensaba que el mero hecho de que el país estuviera poblado era en sí mismo una razón en contra de querer asentarse ahí y volverlo el hogar de los judíos. Un ejemplo notable es Axad Ha’am, quien señala que los pobladores judíos no ponen suficiente atención a la importancia de la población local. En su famoso “Verdad desde Eretz Yisrael” no sugiere que los judíos se abstengan de “volver a Sión”, sólo insiste en que deberían asentarse en partes de país que no estén densamente pobladas por árabes. Jabotinsky también está muy consciente de la población local y predice, con razón, que se resistirían al asentamiento judío con todas sus fuerzas. Tanto él como Buber basan su postura a favor de un retorno judío en términos del principio de “necesidad”: los judíos no tienen otro lugar que para ellos sea seguro y que sea propio. Al considerar sus lazos culturales y su tradición, el único lugar que alguna vez fue “suyo” fue Sión. El anhelo de Sión forma un aspecto central de la civilización judía. Negar el derecho de los judíos a buscar un hogar en Sión es condenarlos a un destino errabundo. Tanto Buber como Jabotinsky no se pronuncian a favor del despojo de los árabes o de la discriminación en su contra. La principal diferencia entre ellos es que Buber argumenta que los judíos deberían buscar minimizar el daño que se hace a la población árabe local, y formar una sociedad con ella en forma de un Estado binacional con autonomía igualitaria y extensiva para ambas comunidades. Jabotinsky insiste en la mayoría y la soberanía judías (en todo el territorio palestino), pensando en que es la única forma en que los árabes aceptarán la presencia judía. Sin embargo, una vez que se acepte el Estado judío, éste deberá conceder a todos sus ciudadanos árabes completa igualdad de derechos.

En términos de política y de la ley internacional de la autodeterminación, los judíos no tenían derecho a la autodeterminación en Palestina a principios del siglo xx, pero sí tenían derecho a establecer una base de población que les diera este derecho, al igual que la población árabe local

tenía la libertad de tratar de resistir este asentamiento, prediciendo perfectamente las implicaciones de este proyecto para sus vidas. En cualquier caso, la cuestión práctica ahora es bien distinta. Ya no se trata de la cuestión de que los judíos quieran establecer un centro en Palestina. Más bien, es la cuestión del precio que es justo y razonable exigir que otros paguen —especialmente los árabes de Palestina— para asegurar el derecho de la comunidad judía que se ha creado ahí a vivir con seguridad y a disfrutar la autodeterminación.

Debe concederse que había un elemento de “imperialismo” en el reconocimiento internacional del derecho de los judíos a establecer un Estado en parte de Palestina. Palestina no le pertenecía a la comunidad internacional y no era suya para dársela a otros. Más aún, parte de la intensidad del deseo de establecer un Estado judío en Israel era el contexto del genocidio en contra de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, y la historia de persecución y antisemitismo en Europa. Pero esto no quiere decir que los judíos que se establecieron ahí fueran colonialistas o imperialistas. Los judíos no vinieron aquí de sus propios países porque este lugar fuera rico, conveniente o fácil de explotar. Quienes vinieron aquí sentían que no estaban en casa, los países en los que habían nacido eran, en realidad, un exilio, y Sión era la única patria que tenían y que podían tener. La misma historia que inclinó a las potencias occidentales a apoyar el Estado judío ilustra claramente la vulnerabilidad de los judíos en lugares en los que eran una minoría perseguida.

Aun más, una vez que concedemos, como Jabotinsky, que es poco razonable esperar que los árabes estuvieran de acuerdo con el establecimiento de un Estado judío entre ellos, los problemas pueden dirimirse ya sea por la fuerza o por alguna forma de arbitrio internacional o una combinación de ambos. Esto es especialmente cierto ahora, tras la creación de una fuerte comunidad judía en la región.

¿Son los costos que tiene que pagar la población local árabe tan grandes que superan, en principio, el reclamo judío de tener un Estado donde los judíos son mayoría? Como se indicó arriba, la respuesta a esta pregunta tiene salvedades temporales. El argumento árabe nunca fue concluyente. Si bien los árabes eran una mayoría en la población de la región, el país nunca disfrutó de independencia política. La población local nunca contro-

ló su propia vida en el sentido político. De haberlo hecho, habrían prohibido el asentamiento judío y la cuestión nunca habría surgido. Los judíos se apoyaron en este hecho y lograron inmigrar a Palestina en gran número, pero llegaron como Abraham, no como Josué. Buscaron comprar las tierras y establecerse en ellas; no vinieron a conquistar ni usaron la fuerza, y nunca intentaron ocultar sus propósitos. A diferencia del constante y escaso flujo de la migración religiosa judía a Eretz-Yisrael, el sionismo fue un movimiento nacional, con una ideología clara de la “vuelta a la tierra” para trabajar en ella. La oposición árabe era comprensible y legítima, pero la necesidad judía era suficientemente fuerte como para ser un contrapeso. Los judíos tenían la libertad de llegar y establecerse. Los árabes tenían la libertad de usar medios políticos para oponerse a esta tendencia. Irónicamente, fue la decisión de los árabes de usar la fuerza para prevenir la migración judía lo que generó la necesidad de los judíos de tener un Estado, no sólo autodeterminación cultural.

Es fácil entender por qué los árabes se resistieron a la resolución 181 de 1947, según la cual Palestina se dividiría en un Estado judío y otro árabe. Eran la mayoría y, pese a que comprendieran la tragedia de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, ellos no la habían creado ni les quedaba claro por qué se les pedía que pagaran. Por otro lado, en ese momento ya había una gran comunidad judía en Palestina. Parecía que la comunidad judía no podía esperar una vida digna y segura bajo el reinado árabe, y esta es la razón por la que se adoptó la decisión de crear los dos Estados. Los árabes podrían haber resentido el hecho de que se creara la comunidad judía, pero no podían esperar que los judíos y otros simplemente se cruzaran de brazos mientras ellos buscaban socavar las esperanzas judías de hacer una vida en su hogar. Mientras los árabes sigan comprometidos con el uso de la fuerza para echar a los judíos, para los judíos está más que justificado el uso de la fuerza para defender su vida y su bienestar.

Esto queda bastante claro hoy, cuando hay cinco millones de judíos en Israel, la mayoría de los cuales nació aquí y no tiene otro lugar en el mundo al que llamar hogar. Los judíos que viven aquí tienen derecho a la vida y a la seguridad, igual que el resto del mundo. También tienen derecho a vivir una vida judía comunitaria completa. Una nación-Estado judía es una opción justificable; no es la única opción. Un Estado binacional en el área que

va del mar al río también es una opción; en teoría incluso parece ser la más atractiva. Sin embargo, bajo las actuales circunstancias, la necesidad de darle a los pueblos de la región el poder de controlar su territorio y su vida pesa más que el atractivo abstracto de tener Estados neutrales que velen igualmente por todos sus ciudadanos.

Uno podría detenerse en este punto y descansar. Pero la realidad de nuestra región, en especial como se ha desarrollado desde las pláticas Barak-Arafat-Clinton del verano de 2000, hace que esto sea imposible. La resolución de 1947 concebía la independencia de ambos pueblos de la región, cada cual con su Estado. Aunque ambos pueblos reclamaban derecho a todo el territorio, cada uno establecería su soberanía sólo sobre una parte de éste, y los miembros de dicho grupo podrían vivir en paz donde sea que eligieran hacerlo. Fue una decisión salomónica, también apoyada por fuentes judías: si dos partes reclaman la posesión de un objeto y cada parte asegura ser dueña de todo, dicho objeto se dividirá entre los dos.

En el espíritu de la novela utópica de Herzl, *Altneuland*, la historia pudo haber tenido un resultado feliz: ambos Estados habrían celebrado su independencia del poder extranjero el mismo día. La cooperación económica y el respeto mutuo habrían creado un impulso que habría conducido, a su vez, a la fundación de una federación árabe-judía estable y desarrollada en esta parte del mundo. Sin embargo, las cosas ocurrirían de forma distinta. Los árabes se resistieron al plan de partición. Como resultado de la guerra que se desató, el ejército israelí ganó el control de una parte de la zona designada para el Estado árabe, los jordanos capturaron la Ribera Occidental y Egipto controló la Franja de Gaza. Además, muchos árabes dejaron sus hogares, ya fuera por huir de las batallas o por haber sido deportados por el ejército israelí, creando así el problema de los refugiados palestinos. Los árabes se rehusaron a reconocer a Israel. Más aún, en 1967 hubo otro esfuerzo árabe conjunto para destruir el Estado judío. Esto resultó en el control judío de toda Palestina.

En otras palabras, lo que tenemos ahora no es sólo un Estado judío dentro de una región árabe, en un territorio en que los árabes fueron mayoría durante generaciones. También hay una situación en la que la mayor parte de la ex Palestina está bajo control israelí, y donde los palestinos no disfrutan de ningún tipo de autodeterminación. Arriba argumenté que es posible justi-

ficar un Estado judío; sin embargo, la situación actual, de autodeterminación para los judíos y la falta de ésta para los palestinos, no puede justificarse.

Dadas las circunstancias geográficas de la región, sólo parecen posibles tres opciones políticas: un Estado judío-árabe binacional en Palestina, la partición del área entre el mar y el río Jordán en dos Estados independientes, uno palestino y uno judío y la extensión de las fronteras políticas del acuerdo para incluir a Jordania, que tendría que negociar sus fronteras con Israel, con autodeterminación palestina dentro de ellas. La derecha radical israelí aún quiere ver un Gran Israel entre el mar y el río, y ahora acepta de forma explícita que esto requeriría una reubicación de la población palestina. Sus argumentos combinan derecho bíblico y consideraciones de seguridad. Algunas facciones dentro del movimiento nacional palestino, tanto seculares como islámicas, aún se pronuncian a favor de la expulsión del Estado judío de la región. Muchos intelectuales radicales de ambas comunidades hablan en favor del Estado binacional, pero dentro de los límites de la presente situación política, parece que la única solución factible es la partición.

De esto se desprende que los judíos interesados en la continuación de un Estado judío y deseosos de conservar los beneficios que los judíos han derivado de su independencia largamente ganada, deben cesar en su actitud de indiferencia frente a la idea de un Estado palestino. Si su actitud es de objeción a la idea de tal Estado, deberían reconsiderar. El acuerdo ejemplar del establecimiento de un Estado-nación palestino junto con Israel es un componente crítico en la justificación de la continuación del Estado-nación judío en la región. Todos mis argumentos a favor del derecho de los judíos a la autodeterminación en su patria aplican con igual fuerza, si no es que más, a los reclamos palestinos de autodeterminación en al menos parte de su patria.

Estados y naciones no necesitan acordar cometer suicidio. Es legítimo que Israel busque seguridades y garantías, la mejor que puede tener es que a un Estado palestino no se le permita seguir cuestionando el derecho de Israel a existir, en paz, dentro de fronteras seguras. Esta es la esencia de la resolución 242 de la ONU: a Palestina debería exigírsele la protección de los derechos civiles y políticos de los judíos que quieren vivir en ella o visitarla y visitar los lugares sagrados que alberga. La negociación de los arreglos

puede tomar mucho tiempo, pero los principios del resultado aceptable deben quedar claros. Israel, por su parte, no debería “crear hechos sobre la marcha”, lo que podría ocasionar que la solución aceptable sea improbable y hasta imposible.

Más que eso, he argumentado que el precio que se ha hecho pagar a los palestinos, en principio, para asegurar la continuación de una patria judía para la población judía, no justifica la abolición de Israel como Estado judío. Sin embargo, el hecho de que estén pagando un precio por ello, y que las cargas que esto les impone son continuas y seguirán siéndolo, sí implica obligaciones especiales para quienes desean mantener a Israel como el único Estado del mundo en que los judíos tienen autodeterminación política. Si no se concede la existencia de estos costos —en el pasado, en el presente y en el futuro— y no se realizan esfuerzos sistemáticos para mitigarlos, la justificación en principio del Estado judío podría no ser lo suficientemente fuerte como para justificar la realidad actual de Israel. Aquí quiero enfatizar que en este libro hablo sólo sobre Israel dentro de sus fronteras de 1967 (más o menos). Hablo sobre el estatus de los ciudadanos árabes dentro de Israel y no sobre las relaciones entre Israel y los palestinos fuera de estas fronteras. Argumentan que la realidad en la región ha sido, durante demasiado tiempo, de control israelí sobre toda Palestina. Por supuesto, los temas del estatus de los árabes en Israel y del conflicto israelí palestino están estrechamente relacionados. Sin embargo, creo que es un error adelantar esto a una discusión de los prospectos de Israel como Estado con una mayoría judía. Esto resulta especialmente cierto para quienes están a favor de que Israel haga todo lo que está en su poder para que las cosas sigan así.

Concluyo que un Estado que sea judío en aspectos importantes y democrático es posible, tanto conceptual como políticamente. También es justificable. Ahora puedo abocarme a las difíciles preguntas que se abren en este espacio conceptual, político y moral. ¿Ha tenido éxito Israel al establecer un Estado que sea judío, democrático y justificable? ¿Qué se necesita hacer para facilitar esta situación y estabilizarla? ¿Puede hacerlo Israel? ¿Es probable que lo haga? ❧

Tendencias demográficas, identidades nacionales y fronteras en Israel y el Territorio Palestino

Sergio DellaPergola

CONTEXTO HISTÓRICO Y ACTUAL

Este artículo intenta revisar desde la perspectiva de la demografía algunas de las tendencias y dilemas contemporáneos que involucran las relaciones entre la población, el territorio y la identidad nacional en Israel y el Territorio Palestino.

El Estado de Israel fue concebido por sus fundadores —desde Theodore Herzl hasta David Ben-Gurión— como una poderosa herramienta que proporcionaría una respuesta definitiva a los dos mil años de carencia de soberanía política del pueblo judío. *La raison d'être* de Israel era ser un Estado judío o al menos un Estado para el pueblo judío fundado sobre la base de que los judíos poseían de hecho todas las prerrogativas necesarias de los Estados modernos: un pueblo —de lo que hay evidencia indisputable desde hace dos mil años— un territorio —cuya localización ancestral histórica se encontraba en Medio Oriente y en donde al menos algunos judíos habían vivido de forma permanente a lo largo de los siglos desde tiempos antiguos, si bien durante mucho tiempo como una minoría sin control político— y un gobierno —del cual había una larga si bien parcial y fragmentada experiencia a lo largo de la historia de las comunidades de la diáspora judía y cuya manifestación renovada emergería en el curso del siglo xx—. Como la singularidad política del sionismo se apoyaba en la búsqueda de un Estado judío a través del reconocimiento de la comunidad internacional la Declaración de Balfour

*Traducción del inglés de Elizabeth Flores.

de 1917, que apoyaba la creación de un hogar nacional para los judíos en Palestina, fue un paso fundamental. A esto siguió la atribución al Reino Unido de un Mandato sobre Palestina finalmente redactado por la Liga de las Naciones en 1922 tras la desincorporación de Transjordania del área original del Mandato, cuyo artículo II declaraba que:

Las autoridades mandatarias deberán ser responsables de colocar al país en condiciones políticas administrativas y económicas que aseguren el establecimiento del hogar nacional judío como se ha establecido en el preámbulo y el desarrollo de instituciones de gobierno autónomo y también de salvaguardar los derechos civiles y religiosos de todos los habitantes de Palestina independientemente de su raza y religión.¹

Después de 26 años de gobierno británico la escena política palestina estaba dominada por un conflicto no resuelto entre las comunidades locales árabe y judía y ambas crecían rápidamente. El 29 de noviembre de 1947, tomando en cuenta la declaración del poder mandatario que planeaba completar su evacuación de Palestina para el primero de agosto de 1948, una gran mayoría de la Asamblea General de las Naciones Unidas votó por la resolución 181 que establecía un plan de partición con unión económica. Según la Parte I. Constitución Futura y Gobierno de Palestina Capítulo A. Terminación de Mandato Partición e Independencia:

El Mandato de Palestina terminará tan pronto como sea posible pero en cualquier caso a más tardar el primero de agosto de 1948. [...] Los Estados independientes Árabe e Israelí al igual que el Régimen Especial Internacional para la Ciudad de Jerusalén [...] comenzarán a existir en Palestina dos meses después del término de la evacuación de las fuerzas armadas del poder mandatario pero en cualquier caso a más tardar el primero de octubre de 1948. Los límites del Estado Árabe, el Estado Judío y la Ciudad de Jerusalén serán como se describe a continuación...²

El 14 de mayo de 1948 David Ben-Gurión proclamó la independencia del mencionado Estado judío bajo en nombre de Estado de Israel. La inde-

¹ Comisión Real Palestina, *Reporte presentado al secretario de Estado para las Colonias en el Parlamento por orden de Su Majestad, julio 1937*, Londres, HMSO, 1937, p. 34.

² <http://www.us-israel.org/jsource/History/partition.html>

pendencia del Estado árabe no prosperó. En vez de ello dio comienzo un conflicto armado cuyos diversos resultados y consecuencias aún siguen evolucionando al momento de escribir este texto. Tras la guerra inicial y el Armisticio de Rodas de 1949, Israel se quedó con partes del territorio originalmente asignado al Estado árabe: Galilea central y occidental al norte, la zona “triangular” en el centro y una zona desértica que une Gaza con Beer Sheva al sur. De las otras partes de la Palestina mandataria que originalmente estaban designadas como parte del Estado árabe la Ribera Occidental [del Río Jordán] en el centro quedó bajo jurisdicción transjordana (más tarde Jordania) y la franja de Gaza al sur quedó bajo control egipcio. En junio de 1967, luego de la Guerra de los Seis Días, Israel ocupó Gaza y la Ribera Occidental —así como la península de Sinaí (que devolvió en su totalidad a Egipto con el tratado de 1979) y las Cumbres de Golán en el frente sirio—. Así en 1967 las distintas partes de la Palestina del Mandato que habían quedado separadas en 1948 fueron unidas de nuevo bajo un solo gobierno a cargo de Israel.

El estatus legal de todo este territorio sin embargo fue radicalmente distinto. El Estado de Israel, además de los territorios del Estado árabe incorporados en 1948-1949, en 1967 también se anexó los barrios orientales y los suburbios de Jerusalén. En adelante Gaza y la Ribera Occidental quedaron bajo control militar israelí con una administración civil separada encargada de hacer respetar respectivamente las leyes egipcia y jordana. Después del establecimiento de la Autoridad Palestina tras el Acuerdo de Oslo de 1994, la mayoría de las funciones civiles de dichas áreas pasaron a manos de la jurisdicción palestina, pero el control general de las fronteras externas y el dominio militar permanecieron bajo jurisdicción israelí. Especialmente desde finales de los años setenta Israel desarrolló un programa intensivo de construcción de nuevos asentamientos judíos en la Ribera Occidental y Gaza. En 2005 el gobierno israelí, con Ariel Sharon a la cabeza, se retiró por completo de la franja de Gaza pero mantuvo el control de su territorio fronterizo con Israel y de las vías marítimas y dejó la frontera sur de Gaza a Egipto.

A causa de las distintas circunstancias que acabo de mencionar, el territorio sobre el que Israel actualmente ejerce autoridad parcial o completa coincide, aunque no del todo, con los límites conocidos o percibidos del

Israel bíblico. La configuración geopolítica contemporánea relevante comprende todo el territorio entre el Mar Mediterráneo y el Río Jordán básicamente similar al Mandato británico con la adición de las Cumbres de Golán; dentro de estos límites está el territorio conocido internacionalmente como el Estado de Israel, es decir previo a las fronteras de 1967, además de las áreas donde Israel ejerce su soberanía formal (el este de Jerusalén y las Cumbres de Golán; las entidades separadas no contiguas de la franja de Gaza y la Ribera Occidental bajo la jurisdicción administrativa de la Autoridad Palestina; y dentro de la Ribera Occidental los asentamientos construidos por israelíes bajo control directo israelí). En el contexto de estas distintas configuraciones territoriales las tendencias demográficas tienen consecuencias muy significativas para el futuro de Israel no sólo en términos de su seguridad y desarrollo socioeconómico sino también en términos de su naturaleza como Estado judío o binacional.

Israel es el único país en que los judíos son mayoría mientras que en todas las otras naciones los judíos constituyen pequeñas minorías con respecto a la población total.³ Entre los factores que podrían afectar de manera crucial el tamaño y la proporción de cualquier grupo poblacional la demografía juega un papel central. En la experiencia de muchas naciones contemporáneas caracterizadas por la presencia simultánea de varios grupos étnicos o religiosos o culturales, la proporción mayoría-minoría puede jugar un papel básico en la determinación de los principios definitorios de la sociedad, su adhesión a las reglas de la democracia, la asignación de recursos humanos, derechos y poder de toma de decisiones además de muchas otras características que afectan a quienes pertenecen a distintos segmentos de la sociedad como individuos y como miembros de un colectivo.

Dentro del Estado de Israel las poblaciones judía y árabe (palestina) han crecido en el pasado y siguen creciendo a velocidades muy distintas y la mayoría judía está sufriendo diariamente a causa de estas tendencias diferenciales. Además, desde 1967 Israel ha tenido el control de la Ribera Occidental (anteriormente bajo mandato de Jordania) las Cumbres de Golán (anteriormente bajo el control de Siria) y la franja de Gaza (antes

³ Sergio DellaPergola, "World Jewish Population 2012", *The American Jewish Year Book 2009-2012*. Dordrecht, Springer, 2012, pp. 213-283.

bajo dominio egipcio). Desde agosto de 2005 Israel no ha tenido ninguna presencia en Gaza pero ha seguido ejerciendo un estricto control de las secciones de las fronteras de Gaza contiguas a Israel. En este contexto las definiciones alternativas de los límites de la soberanía de Israel con la eventual inclusión o exclusión de porciones específicas de territorio, cada uno con su respectiva población palestina, puede resultar en tamaños radicalmente distintos de poblaciones y composiciones de dicho Estado.

Los cálculos y proyecciones alternativos de población incluidos en este artículo reflejan distintas posturas analíticas y pueden servir como base para la elaboración de políticas futuras en respuesta a tales tendencias poblacionales proyectadas. Algunos de estos posibles escenarios se discuten más adelante en este artículo.

PRINCIPALES PROCESOS DEMOGRÁFICOS

Israel es un país relativamente pequeño, con menos de 22 mil kilómetros cuadrados dentro de las fronteras internacionalmente reconocidas, además de menos de 6000 km² de territorios ocupados durante la Guerra de los Seis Días de 1967. Como se dijo antes estas áreas corresponden a grandes rasgos con el territorio del Mandato británico sobre Palestina entre 1922 y 1948. Las discusiones históricas sobre la capacidad de organización o las competencias económicas de Palestina entre el Mediterráneo y el Río Jordán parecen hoy obsoletas a la luz de los desarrollos demográficos de los últimos años. Durante las décadas de 1920 y 1930 se consideraba que en toda la zona podían vivir como máximo dos o tres millones de individuos, pero actualmente en ella habitan cerca de doce millones. La pregunta de cuál debería ser el límite máximo de la población puede seguir planteándose hoy y la respuesta sigue siendo tan provisional como lo era en el pasado. Cambios radicales en el ambiente tecnológico han transformado la relación entre recursos disponibles localmente y la capacidad de una población en crecimiento de usar dichos recursos. Así, con el paso del tiempo el territorio y sus capacidades limitadas han podido albergar a una población mucho más grande de lo que se pensaba al principio. Sin embargo es evidente que el crecimiento demográfico no puede ser indefinido. Más allá de cierto punto la continuación de las tasas de crecimiento poblacional actuales que

son relativamente altas o incluso si fueran algo menores conduciría a una densidad poblacional mucho más alta que la presente, lo que conllevaría severas crisis ambientales. Esto ocasionaría una disrupción del equilibrio del suministro de agua, niveles intolerables de contaminación ambiental, escasez de otros materiales no renovables, caos en sistemas de transporte y logísticos. No podemos subestimar los posibles daños a la salud, la economía, el orden público y la vida diaria en general.

Sin importar el impacto ambiental, el principal desafío demográfico tiene que ver con las consecuencias de orden político del equilibrio poblacional étnico-religioso. Sólo podría prevenirse un rompimiento del equilibrio existente y el consecuente cambio radical en la estructura social de toda la región si se igualan las tasas de crecimiento de población de los componentes étnico-religiosos. Aunado a esto está la necesidad de desarrollo regional y de una dispersión poblacional más consistente y amplia en el territorio nacional, principalmente en el Negev y en otras regiones sureñas.

La población de Israel se compone de un número de subpoblaciones, cada una de las cuales posee identidades nacionales y religiosas distintas. Cada una de las dos subpoblaciones principales —judíos y árabes palestinos— muestra distintos perfiles demográficos, a su vez relacionados con distintos componentes etarios y velocidades de crecimiento. Ni la población judía ni la palestina son monolitos sociales o demográficos, cada una incluye varios subgrupos caracterizados por su lealtad a distintos credos religiosos, denominaciones y sectas; diversos niveles de religiosidad, estratificación socioeconómica y concentraciones territoriales. Esta importante heterogeneidad intragrupal se traduce en tensiones y conflictos dentro de ambas subpoblaciones, aun antes de tomar en consideración las tensiones intergrupales que históricamente han existido entre ambas subpoblaciones.

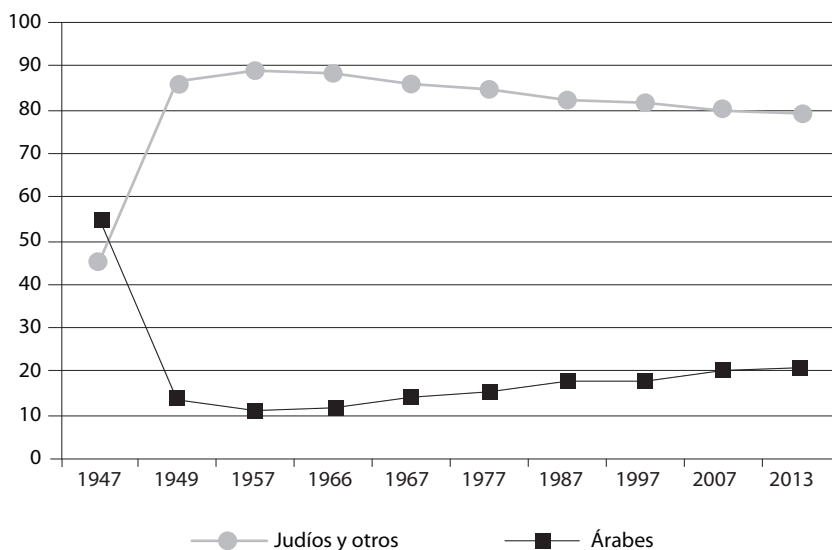
Durante mucho tiempo una característica común a ambos grupos poblacionales —judíos y árabes— ha sido una velocidad de crecimiento mayor que la de otros países y sociedades con un nivel similar de desarrollo socioeconómico. En el futuro previsible es posible predecir un crecimiento poblacional relativamente alto, aun cuando persistan diferencias en las respectivas tasas de crecimiento de las diversas subpoblaciones. El interés de estas características se limitaría principalmente a la preocupación por la densidad de población y la disponibilidad y distribución de recursos esen-

ciales de no ser por el conflicto que ha caracterizado a la escena israelí-palestina desde 1947 y antes y que sigue sin resolverse.

Cambio en la composición de la población

Una pregunta básica que surge de los patrones que acaban de mencionarse se refiere al balance de la composición de la población de acuerdo con los principales grupos étnicos y religiosos judíos y árabes. Algo que se da por sentado en gran parte de la comunidad internacional es que todos los ciudadanos deberían disfrutar los mismos derechos civiles. Debe recordarse en principio que un gran número de sociedades contemporáneas —probablemente la mayoría de ellas— se definen como Estados-nación. El mapa geográfico mundial en la mayoría de los casos es una geografía de identidades nacionales y, a pesar de recientes críticas a los Estados-nación como un marco político obsoleto, evidentemente es un tema relevante en la discusión sobre Israel y Palestina. Es verdad que en varias sociedades democráticas con una composición heterogénea de población, a causa de características religiosas, étnicas o culturales, el presupuesto de derechos igualitarios generalmente se aplica a escala individual sin que esto afecte las posibles lealtades grupales de los ciudadanos. Varias constituciones democráticas y sistemas legales tienden a ignorar tales subidentidades, sin embargo asumir que las identidades étnicas son irrelevantes o que deberían ser ignoradas en las sociedades contemporáneas sería un error de juicio. Numerosos ejemplos contemporáneos de Irlanda a España, de Chipre a Bélgica, de Serbia a Macedonia, de la República Checa a Eslovaquia, de Guyana a Jamaica y Quebec —por no mencionar áreas de Asia y de África en que la violencia étnica está mucho más extendida— demuestran claramente cómo las identidades étnicas siguen representando un poderoso foco de filiación cultural y de movilización, de estratificación socioeconómica y de acción pública. En un país como Estados Unidos, tras una larga historia de discriminación racial, una sangrienta guerra civil y cuotas migratorias con componentes étnicos diversos, el concepto de acción afirmativa por razones étnicas se ha convertido en parte de lo que muchos perciben como una visión progresista de una sociedad democrática e igualitaria: esto quiere decir el fin de la discriminación étnica, no ceguera ante las identidades étnicas.

Gráfica 1. Porcentaje de población judía y árabe, Israel, 1947-2013



No queda claro si hay un umbral cuantitativo o un punto de no retorno más allá del cual Israel se transforme en una sociedad binacional o multinacional. Aunque puede que sea imposible determinar si hay una diferencia entre una minoría de 10 o 20 por ciento o entre una de 30 y una de 40 por ciento de una población total, es evidente que después de cierto umbral la situación puede cambiar de forma irreversible. Aquí revisaremos los principales procesos demográficos que determinan el crecimiento poblacional y la composición étnico-religiosa en Israel.

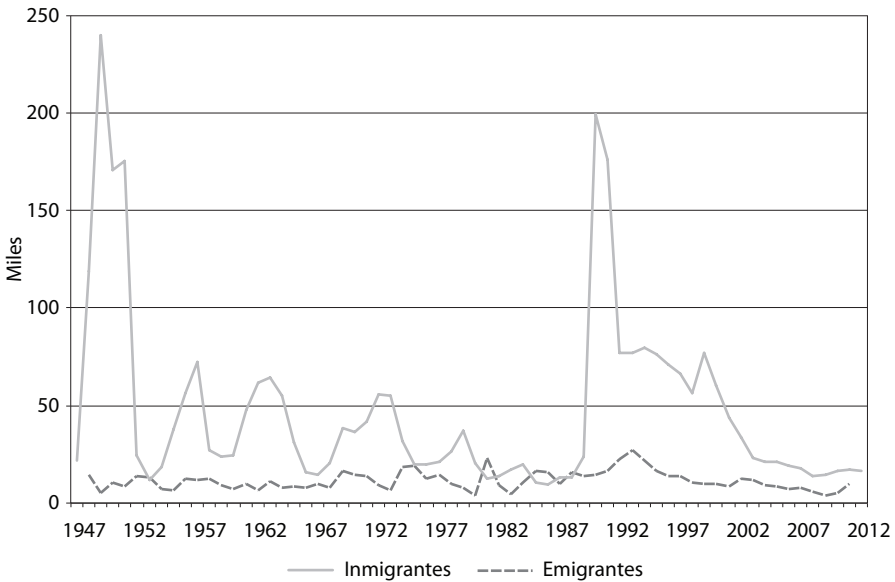
La gráfica 1 ilustra el porcentaje cambiante de judíos en la población total de Israel entre 1937 y 2013. En 1947 los datos muestran el porcentaje de judíos en áreas asignadas al propuesto Estado de Israel. El porcentaje era poco menos de la mitad de todos los habitantes de esa zona. Poco después la proporción de judíos se incrementó drásticamente debido a la huida de más de 600 mil árabes palestinos en el transcurso de la guerra de 1948-1949 y la migración masiva de judíos procedentes de Medio Oriente, el Norte de África y Europa Oriental. Sin embargo, el siguiente periodo muestra consistentemente un lento declive de la mayoría judía a pesar de

la continua migración judía a gran escala. Es especialmente notorio el hecho de que además del gran éxodo de la Unión Soviética a principios de la década de 1990, no hay ningún efecto notable en la composición de la población judía-árabe. Esto refleja la robusta velocidad del incremento natural de la población árabe.

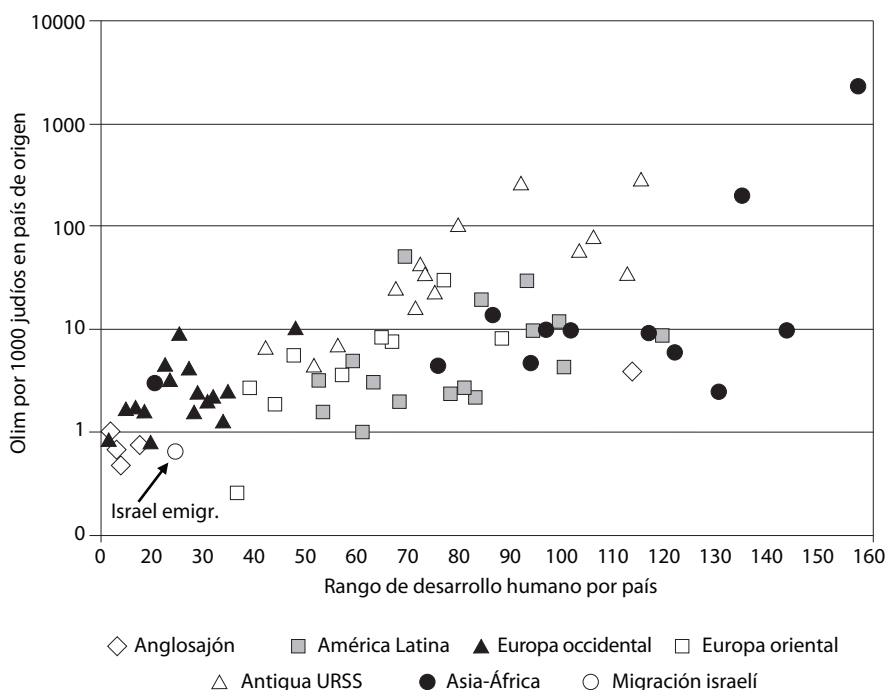
Migración internacional

La inmigración tuvo una repercusión crucial en el crecimiento y en la estructura sociodemográfica de la población de Israel, pues contribuyó en gran medida a la naturaleza judía de la mayoría de la población Israelí. La gráfica 2 muestra el perfil típico de las principales olas de inmigración que ocurrieron durante este periodo y cada ola tuvo una composición distinta según el país de origen. Como se resaltó, las dos principales olas ocurrieron inmediatamente después de la independencia del Estado e incluyeron sobrevivientes de la *Shoah* y traslados masivos de judíos provenientes de países islámicos.

Gráfica 2. Número de inmigrantes y emigrantes, Israel, 1947-2012



Gráfica 3. Inmigrantes hacia Israel por cada 1000 judíos en países de origen, 2009



La última estuvo dominada por emigrantes judíos de la ex Unión Soviética, junto con la llegada de casi todos los judíos etíopes a Israel. La mayor parte de las olas de migración intermedia estuvieron relacionadas directa o indirectamente con crisis políticas o económicas importantes o percepción de riesgos en los países de origen. Las tasas de migración tendían a disminuir lo que reflejaba el constante crecimiento de la población que se absorbía.

A diferencia de las principales olas migratorias, la emigración de Israel (también conocida como *yeridah*) reflejaba en primer lugar variaciones a corto plazo, relacionadas principalmente con el ciclo de negocios y con el estatus de la economía israelí. La emigración desde Israel también respondía a un contraflujo de olas migratorias importantes, que se encuentran normalmente en las migraciones a gran escala. El rango mayor y menor de la emigración desde Israel era significativamente menor que el rango similar en el volumen de inmigración. Las tasas de emigración también dismi-

nuyeron gradualmente con el paso del tiempo. Ante la concentración de judíos en países más desarrollados, la frecuencia de la migración internacional judía tendió a disminuir en el periodo más reciente.

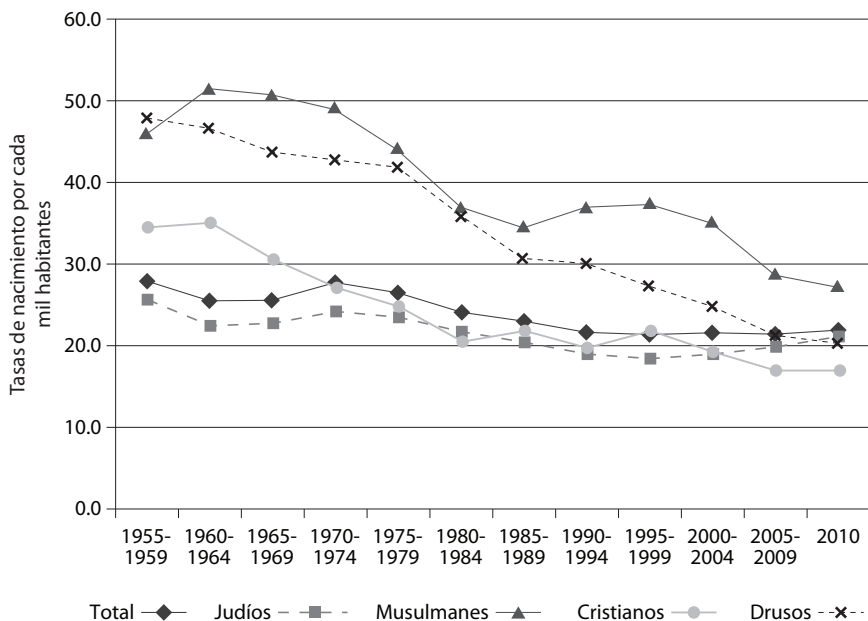
La gráfica 3 ilustra la fuerte relación inversamente proporcional entre la propensión de los judíos de un país dado a migrar y el nivel de desarrollo en ese mismo país. La clasificación de países en el Índice de Desarrollo Humano (basado en una evaluación del ingreso nacional, la salud y la educación) tiene una relación significativa con la frecuencia de *aliyah* (literalmente *ascenso* por la migración hacia Israel) por cada mil judíos en 73 países distintos. Se observa una relación claramente inversa entre la calidad de vida en un país y la propensión a dejarlo. Esto predice intensidades migratorias futuras relativamente bajas, siempre y cuando las condiciones actuales prevalezcan en el futuro próximo. Desde esta perspectiva, la frecuencia de la emigración desde Israel es muy consistente con el nivel de desarrollo del país. Estos descubrimientos marcan un contraste con la expectativa de que el volumen y el momento de la migración desde y hacia Israel estuvieran principalmente motivados por determinantes ideológicos y no socioeconómicos.

Estadísticas vitales

En un momento en que la migración internacional de judíos se encuentra en uno de sus niveles más bajos desde 1948, el principal factor de crecimiento diferencial de población en Israel y los Territorios Palestinos refleja las tasas totales fertilidad que en 2012 estaban cerca de tres hijos en promedio para las mujeres judías y 3.5 hijos para las mujeres musulmanas en Israel, un nivel similar en la Ribera Occidental y arriba de cuatro en la Franja de Gaza. Hay dos factores a considerar en este respecto: primero, los niveles de fertilidad han convergido a partir de brechas mucho mayores que prevalecían en años anteriores, pero siguieron determinando importantes diferencias en el número de hijos nacidos y en las composiciones etarias de las poblaciones respectivas y segundo, con el paso de los años los árabes en Israel y en los Territorios Palestinos han alcanzado niveles de mortalidad y esperanza de vida mucho más cercanos —si bien aún menores— a los de los judíos.

La combinación de estos dos factores produce entre los árabes en Israel y los Territorios Palestinos tasas de natalidad mayores y tasas de mor-

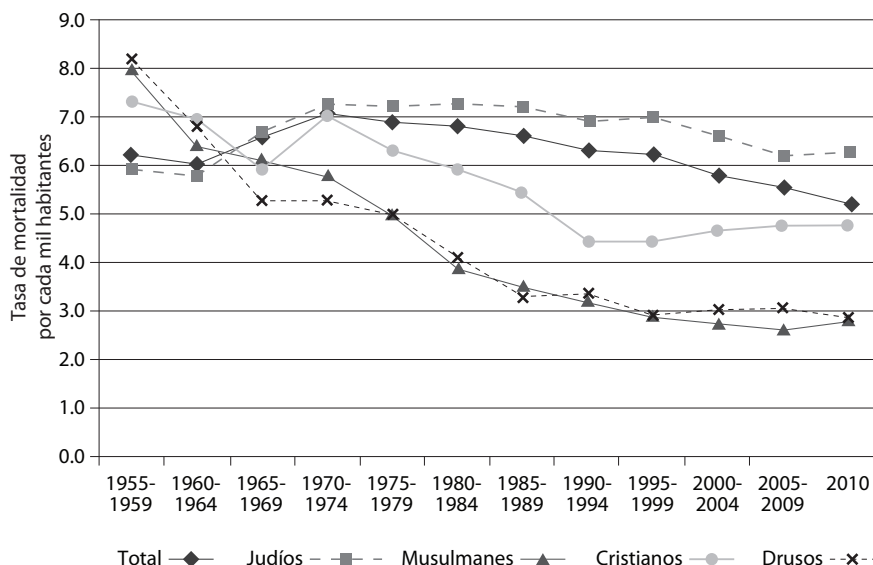
Gráfica 4. Tasas de nacimiento brutas por cada mil habitantes en los principales grupos religiosos, Israel, 1955-2010



talidad mucho menores y en consecuencia tasas de crecimiento mucho más altas (cerca de 2.5% anual) que entre los judíos (1.3-1.5%). Por lo tanto el peso relativo de las poblaciones judía y árabe cambia ligera pero constantemente cada año, ocasionando una reducción en el porcentaje total de judíos.

Las gráficas 4, 5 y 6 demuestran la evolución de las tasas de natalidad, mortalidad y crecimiento por cada mil habitantes entre los principales grupos religiosos en Israel entre 1955 y 2010. Las tasas de natalidad (gráfica 4) entre los judíos han sido relativamente estables, si bien muestran un declive lento y moderado. Los declives más visibles en tasas de natalidad entre los árabes cristianos y los drusos eventualmente se tradujeron en una convergencia total en los patrones de fertilidad con los de los judíos. Entre los musulmanes de Israel la tasa de fertilidad mostró un patrón fluctuante característico. Durante los años sesenta las mejoras en la salud y el ambiente

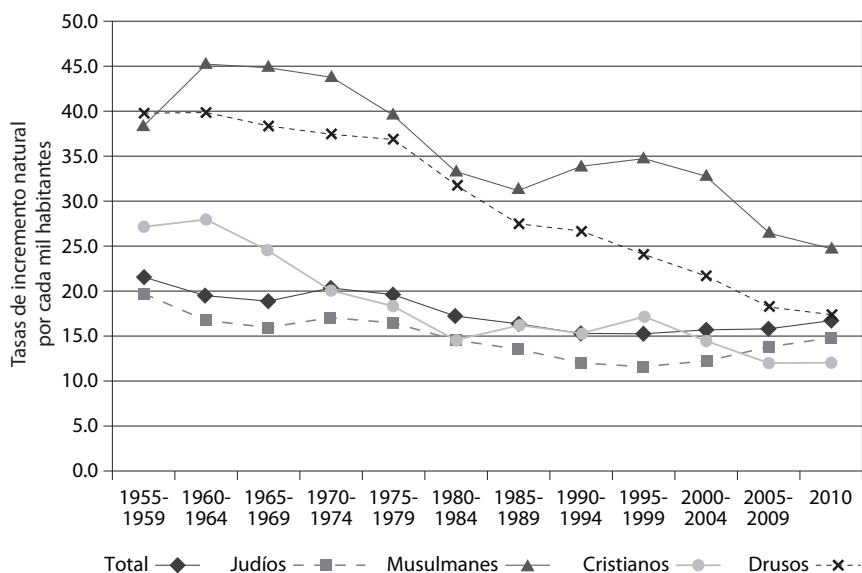
Gráfica 5. Tasa de mortalidad bruta por principales grupos religiosos, Israel, 1955-2010



socioeconómico llevaron a aumentos reales en la fertilidad, lo que afectó de forma significativa la composición etaria. A esto siguieron años de declive, tanto en la fertilidad como en las tasas de nacimientos, pero durante los años ochenta el declive en la fertilidad se detuvo y subieron las tasas de natalidad debido, *inter alia*, a un efecto estructural de eco. Sólo durante la primera década del siglo XXI comenzó de nuevo a caer la tasa de fertilidad, a lo que siguió un declive en los nacimientos. Sin embargo, no parece poco probable que un mayor efecto de eco pueda tener alguna incidencia en el futuro cercano que proporcione un impulso a la tasa de nacimientos incluso en el contexto de un declive contiuo en la fertilidad.

La evolución de las tasas de mortalidad (gráfica 5) refeja de forma manifiesta los efectos de distintas composiciones etarias. Los judíos con la mayor esperanza de vida consistentemente tienen una mayor tasa de mortalidad, al ser el grupo más viejo. Los musulmanes y los drusos, además de tener menor esperanza de vida, también tienen menor tasa de mortalidad.

Gráfica 6. Tasas de incremento natural por principales grupos religiosos, Israel, 1955-2010



Los efectos combinados sobre la tasa de incremento natural (gráfica 6) generaron una marcada convergencia entre judíos cristianos y drusos en la disminución de las tasas de crecimiento poblacional. Entre los musulmanes israelíes se mantuvo el patrón característico fluctuante y en cualquier caso se mantuvieron las tasas de incremento natural más altas.

La aparición periódica de alzas repentinas en la composición etaria, especialmente en edades reproductivas, es un factor explicativo importante a considerar aquí. La gráfica 7 ilustra cómo las tasas de nacimiento más altas en años anteriores entre los árabes de Israel generan una composición más joven, lo que a su vez se espera que produzca una proporción comparativamente más alta de adultos jóvenes y en edad de casarse. En los años que siguen estos grupos más grandes seguirán produciendo proporcionalmente más hijos, incluso si el nivel real de fertilidad baja un poco. En la Ribera Occidental y Gaza tasas de fertilidad más altas generaron tasas de nacimiento más altas que entre los árabes de Israel, pero las tasas de mortalidad también eran mayores, lo que producía tasas de incremento natural bastante similares a las que se registraban entre los musulmanes de Israel.

Gráfica 7. Porcentaje de árabes de la población total; población en edades seleccionadas, Israel, 2010

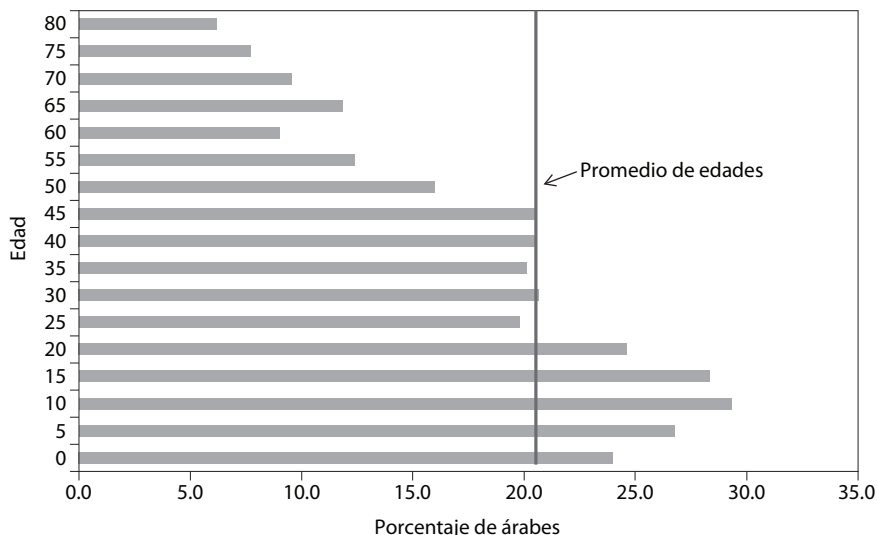


TABLA DE EQUILIBRIO DE POBLACIÓN

Para aclarar las minucias de la información demográfica en Israel y la Autoridad Palestina, la tabla 1 reporta el número de judíos, otros (es decir no judíos que son miembros de hogares judíos y de ciudadanos de Israel según las provisiones detalladas en la Ley del Retorno), árabes trabajadores, extranjeros y refugiados. El total para cada grupo se muestra por distintas divisiones territoriales: el Estado de Israel dentro de las fronteras anteriores a 1967, Jerusalén oriental, las Cumbres de Golán, la Ribera Occidental y Gaza. También se muestra el porcentaje de judíos (según la definición *mayor*) en cada división.

De los 5 901 100 judíos *del núcleo* en 2012, 5 582 000 vivían dentro del Estado de Israel (según se define en el sistema legal israelí, menos la Ribera Occidental). De éstos 5 362 000 vivían dentro de las fronteras previas a 1967, 200 000 en Jerusalén Oriental y 20 000 en las Cumbres de Golán. Otros 319 000 vivían en la Ribera Occidental. De los 325 000 habitantes no judíos incluidos en la población judía *mayor*, 310 000 vivían den-

tro de las fronteras anteriores a 1967, 7 000 en Jerusalén Oriental, 1 000 en las Cumbres de Golán y 7 000 en la Ribera Occidental.

Los judíos de *núcleo* representaban 75.3 por ciento de la población total de Israel, de 7 837 500, incluyendo Jerusalén Oriental las Cumbres de Golán y la población israelí en la Ribera Occidental, pero no la población árabe en la Ribera Occidental y Gaza ni los trabajadores extranjeros y refugiados. La población *mayor* de Israel de 6 226 000 representaba 79.4 por ciento de la población total de Israel de 7 837 500.

Como se muestra en la tabla 1 la población judía *mayor* representaba 78.0 por ciento del total dentro de las fronteras previas a 1967, 41.6 por ciento en Jerusalén Oriental, 47.7 por ciento en las Cumbres de Golán y 12.7 por ciento en la Ribera Occidental. Si se considera también la población árabe de Gaza, los judíos de *núcleo* constituían 8.3 por ciento (8.5 por ciento según la cifra *mayor*) de la población total de la Ribera Occidental y Gaza. La población árabe de Israel, incluyendo Jerusalén Oriental y las Cumbres de Golán, era de 1 611 000 o 20.6 por ciento de la población total así definida territorialmente.

Tabla 1. Población judía núcleo y mayor, población árabe, trabajadores extranjeros y refugiados en Israel y los Territorios Palestinos según las divisiones territoriales, 1/1/2012^a

Área	Judíos núcleo	Otros	Judíos y otros ^b	Árabes	Trab. extranjeros y refugiados ^c	Total	Porcentaje de judíos y otros ^b
Total	5 901 000	325 000	6 226 000	5 449 000	300 000	11 975 000	52.0
Estado de Israel ^d	5 582 000	318 000	5 900 000	1 611 000	300 000	7 811 000	75.5
<i>De lo cual:</i>							
Fronteras antes de 1967	5 362 000	310 000	5 672 000	1 298 000	300 000	7 270 000	78.0
Jerusalén Oriental	200 000	7 000	207 000	290 000	-	497 000	41.6
Cumbres Golán	20 000	1 000	21 000	23 000	-	44 000	47.7
Rib. Occ.	319 000	7 000	326 000	2 238 000	-	2 564 000	12.7
Gaza	-	-	-	1 600 000	-	1 600 000	0.0

^aNúmeros redondeados. ^bPoblación judía *mayor*. ^cTodos los trabajadores extranjeros y refugiados fueron asignados a Israel dentro de las fronteras anteriores a 1967. ^dSegún se define en el sistema legal de Israel.

Tabla 2. Porcentaje de población judía núcleo y mayor en Israel y los Territorios Palestinos según distintos escenarios territoriales, 1/1/2012

Área	Porcentaje de judíos ^a por definición	
	Núcleo	Mayor ^b
Gran Total de Israel y Territorios Palestinos	49.3	52.0
Menos trabajadores extranjeros y refugiados	50.5	53.3
Menos Gaza	58.6	61.8
Menos Cumbres de Golán	58.7	61.9
Menos Ribera Occidental	75.5	79.7
Menos Jerusalén Oriental	78.4	82.7
Menos "triángulo" intercambio territorial	81.3	85.7

^aPoblación total judía de Israel incluyendo Jerusalén Oriental, la Ribera Occidental y las Cumbres de Golán. ^bIncluyendo miembros no judíos de hogares judíos.

La tabla 2 reporta el porcentaje de judíos según las definiciones de *núcleo* y *mayor* de la población total de todo el territorio entre el Mar Mediterráneo y el Río Jordán, de donde gradual y acumulativamente sustraemos de la extensión inicial máxima posible la población árabe de áreas designadas, además de trabajadores extranjeros y refugiados. El resultado es una proporción de población judía gradualmente mayor según las distintas consideraciones territoriales y poblacionales. Esto permite una mejor evaluación de la posible proporción de la población judía a partir de la población total que existe según supuestos alternos.

Considerando las poblaciones combinadas totales entre judíos y árabes de 11 675 000 (excluyendo trabajadores extranjeros) viviendo en los Territorios Palestinos de la Ribera Occidental y Gaza en 2012, la población *de núcleo* judía representaba 50.5 por ciento del total entre el Mediterráneo y el Río Jordán. Si los 325 000 miembros no judíos de hogares judíos se añaden a la población *de núcleo* judía, la población *mayor* judía de 6 226 000 representaba 53.3 por ciento de la población total de Israel y los Territorios Palestinos.

Si añadimos también a la población permanente unos 240 000 trabajadores extranjeros no judíos, que no son residentes permanentes, y unos 60 000 refugiados adicionales para un estimado total de 300 000, las poblaciones judías *núcleo* y *mayor* representaban respectivamente 49.3 y 52.0 por ciento de la población total presente en Israel y los Territorios Palestinos estima-

da en 11 975 000 en 2012. La mayoría judía, si es que existe, disminuye constantemente en todo el territorio entre el Mar Mediterráneo y el Río Jordán y más particularmente dentro del Estado de Israel.⁴

Estos cálculos reflejan nuestro propio estimado de la población total palestina en la Ribera Occidental y Gaza. En 1997 la Oficina Central Palestina de Estadísticas (PCBS por sus siglas en inglés) realizó un censo en la Ribera Occidental y Gaza y reportó una población combinada de 2 602 000 más 210 000 en Jerusalén Oriental. PCBS subsecuentemente publicó proyecciones poblacionales basadas en presupuestos de fertilidad y migración y llegó a un estimado de 4 081 000 para finales de 2007 incluyendo Jerusalén Oriental.⁵ Además de eliminar a Jerusalén Oriental porque ya estaba incluido en los datos israelíes, juzgamos que el estimado de PCBS es demasiado alto, ya que asume una migración continua de palestinos a la Ribera Occidental que no se materializó y en vez de ello ocurrió algo de emigración (particularmente de cristianos).

En noviembre de 2007, la PCBS llevó a cabo un nuevo censo que resultó en una población total de 3 542 000 en la Ribera Occidental y Gaza (más 225 000 en Jerusalén Oriental, evidentemente un número bajo debido al limitado acceso de PCBS en la ciudad). No es sorprendente que el nuevo total del censo haya sido más de 300 000 por debajo del estimado de PCBS. Nuestro propio cálculo independiente, después de eliminar Jerusalén Oriental (como se dijo antes, ya asignado del lado israelí), tomar en cuenta un balance migratorio negativo de palestinos y otras correcciones, quedó en alrededor de 3 500 000 hacia finales de 2007 y 3 828 500 el primero de enero de 2012. De éstos, 2 238 500 estaban en la Ribera Occidental y 1 600 000 en Gaza. Nuestros ajustes para principios de 2012 se basan principalmente en la tasa de crecimiento poblacional observada entre musulmanes en Israel, cuyas características demográficas son muy similares a las de quienes se encuentran en los Territorios Palestinos. Asumimos que las cifras origi-

⁴ S. DellaPergola, "Demographic Trends in Israel and Palestine: Prospects and Policy Implications", *American Jewish Year Book*, 103, Nueva York, Comité Judío Americano, 2003, pp. 3-68; S. DellaPergola, "Population Trends and Scenarios in Israel and Palestine", en Arie M. Kacowicz y Pavel Lutomski (eds.), *Population Resettlement in International Conflicts: A Comparative Study*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, pp. 183-207; Arnon Sofer y Yevguenia Bistrow, *Israel Demography 2004-2020 in the Light of Disengagement*, Haifa, Universidad de Haifa (Hebreo), 2004.

⁵ Oficina Central de Estadísticas de Palestina, www.pcbs.org

nales de PCBS habían resultado más altas debido a que se contó a estudiantes y otras personas que residieron en el extranjero más de un año.

Según nuestros cálculos, el incremento de población palestina promedio anual entre 1997 y 2009, en el agregado de la Ribera Occidental (sin incluir Jerusalén Oriental) y Gaza sería de 2.91 por ciento, lo que se acerca mucho a la tasa de crecimiento anual de 2.91 por ciento para los árabes de Israel en el mismo periodo (Oficina Central de Estadísticas de Israel). La tasa de crecimiento de la población árabe de Israel disminuyó lentamente y en 2011 era de 2.36 por ciento en contraste con 1.7 por ciento para la población judía, tomando en cuenta la migración, y 1.5 por ciento sin ella. La tasa de crecimiento poblacional palestina en el agregado de la Ribera Occidental y Gaza probablemente también disminuyó a un nivel muy similar al de los árabes de Israel.

La población árabe de Jerusalén Oriental que hemos incluido en el conteo de población de Israel se calculó en 290 000 al principio de 2012 y constituía 36 por ciento de la población total de Jerusalén, 803 000.⁶ Al añadir los árabes de Jerusalén Oriental a los 3 838 000 que viven en la Ribera Occidental y Gaza, esto resultaría en un total de 4 128 000. Si agregamos los 1 611 000 de la población árabe de Israel incluyendo a Jerusalén Oriental y a los 3 838 000 residentes palestinos de la Ribera Occidental y Gaza, resulta un total de 5 449 000 para todo el territorio entre el Mediterráneo y el Río Jordán. Uno podría resaltar que la cifra de 4.0 millones que sugirió la Oficina de Referencia de Población (2010) excede ligeramente nuestro cálculo.

En suma, en 2012 los judíos (según la definición *de núcleo*) constituían 49.3 por ciento de la población total presente en el territorio entre el Mediterráneo y el Río Jordán, incluyendo trabajadores extranjeros; 50.5 por ciento después de restar a los trabajadores extranjeros; 58.6 por ciento tras restar Gaza; 58.7 por ciento después de restar la población árabe de las Cumbres de Golán; 75.5 por ciento al restar la población árabe de la Ribera

⁶ Oficina Central de Estadísticas de Israel, *Statistical Abstract of Israel*, Jerusalén; Maya Choshen, Eitan Bluer, Yair Assaf-Shapira e Inbal Doron (eds.). *Statistical Yearbook of Jerusalem 2009/2010*, 24, Jerusalén Municipalidad de Jerusalén / Instituto de Jerusalén para Estudios de Israel, 2010; S. DellaPergola, "Demography Planning and Policy 2000-2020", en Ora Achimeir y Yaacov Bar-Siman-Tov (eds.), *40 Years in Jerusalem*, Jerusalén, Instituto de Jerusalén para Estudios de Israel, 2008, pp. 39-59 (Hebreo).

Occidental y 78.4 por ciento si también se resta la población árabe de Jerusalén Oriental. Si se considera la población árabe *mayor* en vez de la de *núcleo*, cada uno de estos porcentajes se incrementa entre 3 y 4 por ciento.

PROYECCIONES DE POBLACIÓN

Las consecuencias proyectadas de estas tendencias de distribución de población de los grupos más importantes étnicos y religiosos en Israel y los Territorios Palestinos aparecen en la tabla 3, que muestra el porcentaje esperado de judíos —incluidos miembros no judíos de hogares judíos— de la población total según varios escenarios territoriales posibles hasta 2030. Hay que recordar que las proyecciones de población basadas en la evaluación por separado de cada componente de cambio poblacional por cada segmento de edad de cinco años a lo largo de cinco años-calendario ha alcanzado buenos niveles de confiabilidad.⁷ Esto es especialmente cierto acerca de periodos relativamente cortos de tiempo, como diez o incluso veinte años, y velocidades de cambio relativamente conservadoras como las vistas recientemente en Israel y los Territorios Palestinos.

Tabla 3. Porcentaje de judíos (mayor)^a entre la población total de Israel y los territorios palestinos. Varios escenarios, proyecciones medias, 2010-2030

Año	<i>Israel con Rib Occ. Y Gaza</i>	<i>Israel con Rib. Occid. sin Gaza</i>	<i>Israel sin Rib. Occid ni Gaza</i>	<i>Intercambio Territorial</i>		<i>Israel más 100 000 refugiados</i>
				<i>Israel sin Jerusalén Oriental</i>	<i>Israel sin Jerusalén Oriental y Triángulo</i>	
2010	53	62	80	83	86	79
2020	49	58	78	82	85	77
2030	44	54	76	80	83	75

Fuente: DellaPergola (2011). No incluye trabajadores extranjeros. Si añadimos a estos últimos el porcentaje de judíos del total, disminuiría entre 2 y 3 por ciento. Asume fertilidad estable entre los judíos, fertilidad en declive entre los árabes y escasa influencia de las migraciones internacionales.

^aIncluye miembros no judíos de hogares judíos.

⁷ Organización de las Naciones Unidas, *World Population Policies*, Nueva York, 2010.

Estas proyecciones poblacionales reflejan la proyección media (y más probable) de un grupo amplio de proyecciones disponibles.⁸ La información se basa en el supuesto de que el balance neto de migraciones internacionales en años futuros continuará siendo bastante menor, tal como se ha registrado en el pasado reciente. Otro presupuesto es la estabilidad de los niveles de fertilidad entre judíos, junto con una reducción gradual de las brechas entre la fertilidad de judíos y árabes, lo que llevará a una convergencia completa para el año 2050. Un tercer supuesto tiene que ver con los continuos declives en las tasas de mortalidad en todas las poblaciones.

En el año 2000, la base para esta proyección, la población judía mayor representaba 55 por ciento de la población total del territorio entre el Mar Mediterráneo y el Río Jordán. La mayoría judía *mayor* se redujo a menos de 53 por ciento en 2010 y se esperaba que quedara en 49 por ciento para 2020 y en 44 por ciento para 2030. Luego de la separación de Gaza la porción de judíos en Israel más la Ribera Occidental se elevó a 63 por ciento y bajó a menos de 62 por ciento en 2010 y se espera que disminuya a 58 por ciento en 2020 y 54 por ciento para 2030. El porcentaje total de judíos en 2030 sin el territorio de Gaza y su población árabe sería similar al porcentaje de 2000 con Gaza. En otras palabras, el dividendo demográfico de la separación de Gaza de 2005 (sin tratar aquí la separación paralela de Samaria del Norte) se agotaría por completo tras treinta años de procesos demográficos continuos.

En comparación, en junio de 1967, dentro del territorio de Israel más Jerusalén Oriental y las Cumbres de Golán, los judíos eran 81 por ciento de la población total en 2000, poco menos de 80 por ciento en 2010 y según la misma proyección media se espera que baje a 78 por ciento en 2020 y 76 por ciento en 2030. En tal escenario la mayoría judía seguiría siendo significativa, aunque algo disminuida en comparación con la presente situación.

Sin embargo, un factor importante sería la incidencia de los distintos grupos de población dentro de cada grupo de edad: cuanto más jóvenes, menor es la proporción de judíos del total (tabla 4), lo que afectaría de forma significativa la asignación de recursos en una sociedad comprometida a no discriminar entre los distintos sectores de su población.

⁸ S. DellaPergola, *op. cit.*, 2003 y S. DellaPergola, *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in the Diaspora*, Jerusalén, The Jewish People Policy Institute (JPPi), 2011.

Tabla 4. Porcentaje esperado de judíos entre la población total en Israel y Palestina por grupos de edad, 2020, proyecciones medias

<i>Edad</i>	<i>Israel</i>		<i>Israel y Territorios</i>	
	<i>Judío</i>	<i>J. Mayor^a</i>	<i>Judío</i>	<i>J. Mayor^a</i>
0-14	67	70	33	35
15-24	69	72	38	40
25-44	74	78	46	48
45-64	77	82	57	60
65+	88	91	74	77

^a Incluyendo miembros no judíos de hogares judíos.

Por supuesto que el panorama de la sociedad israelí no sólo dependería de las cifras sino también de las actitudes mutuas de la mayoría y la minoría. En condiciones de aceptación mutua y disposición de interactuar de forma pacífica, las diferencias culturales inherentes a la demografía pueden jugar un papel menos importante que en condiciones más tensas. La naturaleza de la socialización entre la generación más joven de árabes de Israel sigue siendo muy problemática debido a que un grupo, que constituye una tercera parte de la población infantil, probablemente no aceptará la cultura de la mayoría sino que tenderá a pronunciarse por redes y caminos educativos separados. A su vez esto volvería más difícil de lo que es en este momento la integración de los alumnos de tales sistemas educativos separados por la sociedad, economía y cultura israelíes en general. La consecuencia sería un crecimiento continuo de las brechas socioestructurales y de movilidad que ya son importantes cuando se compara a los judíos y a los árabes en Israel.

Una implicación directa de las distintas composiciones etarias de los judíos y los palestinos es la inversión social que debe asignarse para cada grupo etario dentro de cada población. Los diferentes grupos etarios determinan funcionalmente los tipos de actividades e infraestructuras, a considerar en la planeación política y económica. Al observar los cambios en el tamaño de los principales grupos etarios durante la década 2000-2010 —como se proyectó desde la base de 2000— subdivididos entre judíos, árabes israelíes y palestinos en los territorios, entre niños en edad escolar menores de 15 años, la mayor parte de los incrementos ocurren entre los palestinos. Dentro de la población de Israel más o menos la mitad de los niños que se agregaron en el periodo de diez años están en el sector árabe. Las mismas tendencias de

crecimiento diferencial fueron incluso más visibles en el grupo de edades de 15 a 24 años. Entre el grupo de 25 a 44 años, que constituye el segmento más joven de la fuerza laboral, se añadieron cifras similares de gente en busca de empleo tanto en el sector judío como en los Territorios Palestinos, con cifras menores entre los árabes de Israel. Sólo por encima de los 45 años la población adicional pertenece al sector judío. En teoría, las inversiones sociales orientadas a cada uno de estos grupos etarios funcionales deberían dividirse entre judíos, árabes israelíes y palestinos en los territorios, según la división entre grupos principales, pero es evidente que no es el caso. Está en la naturaleza de la actual situación política que el sector judío reciba una proporción mayor de la asignación total, mientras que los recursos que realmente se asignan a los habitantes palestinos de la Ribera Occidental y Gaza es mucho menor.

Bajo estas circunstancias se sugirió el escenario del Intercambio Territorial (véase la tabla 3). Tal escenario descansa en una serie de presupuestos que no son necesariamente factibles bajo las circunstancias presentes y que en gran medida se encuentran más allá del alcance de ese reporte estratégico. Sin embargo, es un ejemplo interesante de pensamiento que aspira a reducir las fricciones entre los dos pueblos en el marco de una solución a largo plazo, pacífica y consensuada, respetar los intereses fundamentales y las aspiraciones de ambas partes. El escenario del intercambio mantiene que la soberanía sobre las áreas dentro del actual territorio del Estado de Israel, con una mayoría abrumadora de árabes, y junto a la “línea verde” de 1967 se transfiera a la Autoridad Palestina. Todos los habitantes y las propiedades se quedarían donde están, pero el estatus internacional y la responsabilidad de esas áreas pasaría de manos israelíes a palestinas. Una de las zonas en cuestión incluye los vecindarios árabes de la municipalidad de Jerusalén en la frontera que fue determinada inmediatamente después de junio de 1967, con la incorporación de la Vieja Ciudad y unos 50 km² de territorio al noreste y sur del principal núcleo urbano. La población árabe de esas áreas urbanas llegó a 275 000 en 2010. Otras áreas que podrían considerarse para un intercambio sería la franja en la parte central de Israel, conocida comúnmente como el “triángulo”, que va de Umm al-Fahm al norte a Kafr Qasem al sur y abarca una extensión de cerca de 250 km², con una población de cerca de 300 000 personas en 2010. A cambio Israel reci-

biría soberanía sobre un territorio de idénticas dimensiones en la Ribera Occidental, donde se han construido densas localidades urbanas a lo largo de las últimas décadas —un ejemplo típico es Ma’aleh Adumim junto a Jerusalén—. Todos los otros asentamientos judíos y sus habitantes y propiedades en la Ribera Occidental tendrían que ser trasladados para quedar dentro de las fronteras de la “línea verde” de 1967.

Según estos supuestos hipotéticos, el porcentaje de judíos de la población total de Israel sería 87 por ciento en 2000 y seguiría siendo significativamente mayor a 80 por ciento en los años subsiguientes: 86 por ciento en 2010, 85 por ciento en 2020, y 83 por ciento en 2030. Aun en fechas posteriores la proporción de la población judía mayor no bajaría de 80 por ciento. Argumentaríamos que permitir que la Autoridad Palestina tenga soberanía sobre las áreas mencionadas estaría en plena conformidad con las aspiraciones y manifestaciones de los habitantes respectivos, como se ha expresado abiertamente en el discurso público a lo largo de los años recientes: una identidad palestina que trascienda la identidad israelí en un contexto de identidades múltiples reconocidas. Además, puede sugerirse que el intercambio podría ocurrir al tiempo que se ponen en marcha provisiones con el objetivo de preservar los beneficios sociales acumulados por los ciudadanos de Israel que quedarían bajo la soberanía palestina al igual que completa libertad de circulación y empleo recíproco a ambos lados de las fronteras.

Así, es notable que en las encuestas que se han realizado a lo largo de los años, la gran mayoría de los habitantes del “triángulo” hayan declarado estar en contra del escenario del intercambio.⁹ La lectura más probable de esta actitud es que la creación de un Estado palestino y volverse parte de éste no se percibe como una alternativa lo suficientemente atractiva para la continuación de los beneficios que se disfrutaban por ser parte del sistema socioeconómico israelí, su sistema judicial, sus libertades de información y expresión. En cualquier caso la oposición prevalece en contra de la existencia de Israel como un Estado judío más que contra su existencia como tal.¹⁰

⁹ Arieli S. Schwartz D. y H. Tagari, *Injustice and Folly: On the Proposals to Cede Arab Localities from Israel to Palestine*, Jerusalén, Instituto Floersheimer para Estudios de Políticas, 2006.

¹⁰ Sami Smooha, *Arab-Jewish Relations Index 2004*, Haifa, Jerusalén, Tel Aviv, University of Haifa-The Jewish-Arab Center / The Citizens’ Accord Forum between Jewish and Arabes in Israel / The Friedrich Ebert Stiftung, 2005.

Desde la perspectiva de Israel, el alcance del intercambio se limitaría a una proporción menor de todo el territorio, pero sus consecuencias seguramente influirían en el equilibrio étnico demográfico de Israel a largo plazo y reducirían las tensiones inherentes a un estado binacional.

Simplemente como un ejercicio, podría presentarse la hipótesis de que Israel estaría dispuesto a admitir un contingente de 100 000 refugiados palestinos o descendientes de refugiados como parte de un paquete del acuerdo de paz. La trascendencia de tal decisión puramente especulativa sería tan sólo uno por ciento del equilibrio demográfico entre judíos y no-judíos.

JERUSALÉN COMO CASO ESPECIAL

Un tema más específico y de gran importancia tiene que ver con el estatus de Jerusalén. Los procesos demográficos en Jerusalén proporcionan una versión más aguda de los mismos problemas y patrones de cambio que se ven a escala nacional. Dichos temas de población en Jerusalén son extremadamente complejos y políticamente delicados, ya que la ciudad representa el símbolo central de la capital del estado de Israel, la capital histórica del pueblo judío y una de las ciudades más significativas del mundo para todas las religiones monoteístas. Jerusalén cumple un papel único como punto de referencia para distintas tradiciones dentro del colectivo judío mundial. Así que es importante evaluar los procesos demográficos que se llevan a cabo en Jerusalén y sus implicaciones para la imagen y la estructura social de la ciudad.¹¹

Dentro de los límites municipales constantes de Jerusalén, según se determinaron con la incorporación de áreas en y alrededor de Jerusalén Oriental en 1967 y extensiones sucesivas hacia el oeste, la población total creció de 268 000 a finales de 1967 a 804 000 a finales de 2011. De esta cifra la mayoría judía, incluyendo a miembros no judíos de hogares judíos, disminuyó de 73.5 por ciento a finales de 1967 a 63.3 por ciento en 2011. Los escenarios de población para 2020 indican un probable crecimiento de la

¹¹ S. DellaPergola, "Jerusalem's Population 1995-2020: Demography Multiculturalism and Urban Policies", *European Journal of Population*, 17 (2) 2001, pp. 165-199; S. DellaPergola, *op. cit.*, 2008.

población de Jerusalén a cerca de 950 000 habitantes, de los cuales 60 por ciento serán judíos según la misma definición mayor.¹² Al mismo tiempo, los grupos de edad más jóvenes que deben recibir educación obligatoria incluirían aproximadamente el mismo número de judíos y de árabes. Además de una tasa de fertilidad más alta del lado árabe, un problema del lado judío es el continuo balance migratorio negativo hacia otras localidades israelíes. Es evidente entonces que una continuación de las actuales tendencias demográficas fortalece el carácter binacional y dividido de Jerusalén más que su carácter como la ciudad capital judía.

A partir de un vistazo a las tendencias demográficas en Israel y los Territorios Palestinos, puede esperarse razonablemente que con el paso del tiempo se atenúe el impacto de los patrones demográficos diferenciales. Las Naciones Unidas prevén¹³ una convergencia de toda la humanidad (excepto el África subsahariana) en niveles de fertilidad por debajo de la tasa de reemplazo en unas cuantas décadas. Nosotros no seguimos tales escenarios generalizadores y creemos más bien que las diferencias culturales y socioeconómicas seguirán prevaleciendo en todas las naciones, aunque con menos brechas que las que actualmente se observan. También en Israel y Palestina las tasas de crecimiento poblacional tendrán que converger a largo plazo en vista de la persistente heterogeneidad dentro de ambos sectores. La presencia contemporánea y la influencia de distintos grupos caracterizados por patrones sociales y culturales respectivamente muy tradicionales y más modernos actúa en cierta medida en la determinación de un balance más conservador en las tendencias demográficas generales de la subpoblación más grande, sea judía o palestina. Es cuestión de tiempo antes de que disminuya la repercusión de la demografía en los procesos políticos, pero el lapso —veinte o cincuenta años— es muy importante en términos de consecuencias acumuladas. Esta es la razón por la que es importante monitorear y tratar de influir en los procesos que conducirán a ese punto más distante de equilibrio y a una línea base que asegure desarrollos demográficos más balanceados en el futuro.

¹² Municipalidad de Jerusalén / El Instituto de Jerusalén para Estudios de Israel, *Statistical Yearbook of Jerusalem 2012*, 2012, p. 26.

¹³ ONU, *op. cit.*, 2010.

UNA CRÍTICA Y SU DEFENSA

Estos diversos escenarios han sido objeto de críticas por parte de un grupo de escritores estadounidenses e israelíes que sostienen que los actuales cálculos de población basados en fuentes palestinas están inflados a razón de un millón y medio de habitantes y que, por lo tanto, el porcentaje real de judíos en cada escenario debería ser mayor que los reportados aquí.¹⁴ Los críticos aseguran que: *a)* el “establishment demográfico” israelí aceptaba acríticamente la información dada por la Oficina Central Palestina de Estadísticas en Ramala; *b)* la población árabe en Jerusalén Oriental se contaba dos veces tanto en los datos israelíes como en los palestinos; *c)* el censo de población palestina de 1997 estaba inflado porque incluía a varios cientos de miles que vivían en el extranjero de forma permanente; *d)* el número de niños enlistados en el sistema educativo palestino era menor que la cifra reportada en el censo, lo que quizá haría sospechar de una tasa de nacimientos menor que en los años anteriores; *e)* las tasas de fertilidad de los palestinos decaían rápidamente —hacia el “modelo sueco” en palabras de los críticos— y se habían sobreestimado; *f)* estaba ocurriendo una importante emigración de palestinos; *g)* una gran migración judía hacia Israel, cosa que había ocurrido en el pasado, podría revertir el equilibrio demográfico judío-palestino; *h)* en total la población palestina estimada en la Ribera Occidental y Gaza debía reducirse en un millón y medio, e *i)* la implicación en términos de políticas sería que no es urgente que Israel trate las consecuencias de las tendencias demográficas en Israel y los Territorios Palestinos.

Estos argumentos son fácilmente refutados:¹⁵ *a)* el hecho es que no existe tal cosa como el “establishment demográfico” israelí. Más bien, afortunadamente, Israel permite completa libertad académica dentro de la cual cada autor deberá ser juzgado con la base de estándares profesionales y los méritos de su propio trabajo. En nuestro propio trabajo los estimados de población independientes fueron elaborados con base en una revisión crí-

¹⁴ Bennett Zimmerman, Roberta Seid, Michael L. Wise, “The Million Person Gap: The Arab Population in the West Bank and Gaza”, *Mideast Security and Policy Studies*, 2005, núm. 65.

¹⁵ S. DellaPergola, “Correspondence”, *Azure*, 2007, núm. 27, pp. 3-33; S. DellaPergola, *op. cit.*, 2011.

tica de toda la evidencia disponible por parte de fuentes israelíes, palestinas y otras; *b*) ningún investigador cuidadoso ha contado dos veces a los pobladores de Jerusalén Oriental. Aun las Naciones Unidas, que no reconocen la soberanía de Israel sobre Jerusalén Oriental en sus propias proyecciones de población, se cuidan de restar Jerusalén Oriental de los resultados de Israel y añadirlos a los de los Territorios Palestinos; *c*) un posible conteo doble no mencionado por los críticos tiene que ver con los árabes en Jerusalén Oriental, que también tienen residencias en la Ribera Occidental. Hemos tomado esto en cuenta y corregido esta posible fuente de desviación para realizar nuestros cálculos; *d*) la población palestina en el extranjero se contó el día del censo de 1997, pero no se incluyó en las tabulaciones siguientes, además de un número pequeño de estudiantes; *e*) dejar la escuela no es una cosa poco común en el contexto palestino, lo que podría explicar ciertas discrepancias entre el número de estudiantes inscritos y la cifra total de ese grupo de edades; *f*) la fertilidad entre los palestinos efectivamente ha bajado, pero sigue siendo significativamente mayor que entre los judíos de Israel y sigue estando a distancia considerable del “modelo sueco” al que hacen referencia los críticos; *g*) en efecto, ha ocurrido un balance negativo migratorio entre los palestinos, pero no hasta el punto de reducir significativamente su tasa de crecimiento; *h*) no se ve próxima una inmigración importante de judíos a Israel; *i*) los cálculos de población palestina usados en nuestra evaluación y proyecciones son menores que los de la Oficina Central Palestina de Estadísticas en Ramala, pero no hasta el punto que dicen los críticos; *j*) es necesario analizar con urgencia las implicaciones en términos de política de las actuales tendencias.

En el análisis final, aun si se demuestra que la población palestina es significativamente menor que en nuestros cálculos independientes, el efecto en la proporción de judíos en la población total sería sorprendentemente modesto. La cuestión es ¿hasta qué punto restar un millón de palestinos de los 10.5 millones de habitantes de la región afecta el balance demográfico total? La respuesta es que reducir el número de palestinos en un millón es equivalente a elevar el número de judíos en 5 o 6 por ciento del total anticipado en todo el territorio entre el Mar Mediterráneo y el Río Jordán. Más aún, la tasa de crecimiento de los palestinos seguirá siendo significativamente más alta que la de los judíos en el futuro previsible, de-

bido a su composición etaria mucho más joven, lo que causa una continua erosión de la mayoría judía existente. El factor crucial en juego aquí es que el impulso demográfico creado por la composición etaria joven de los palestinos genera un número elevado de nacimientos aun si la tasa de fertilidad realmente va a la baja.

PRINCIPALES OPCIONES Y DIRECCIONES DE LAS POLÍTICAS

A diferencia de otras tendencias demográficas y socioeconómicas y variables que operan sobre todo a escala individual, los procesos demográficos relacionados con la configuración territorial de Israel y Palestina afectan a la sociedad a nivel de agregación. Los mecanismos de las políticas de intervención a este respecto no deben entenderse sólo en términos de lo que los actores individuales hacen o pueden ser inducidos a hacer para crear patrones distintos de los que actualmente se observan, pero principalmente en relación con procesos políticos que siguen reglas de una naturaleza distinta. En este caso, como en otros conflictos, los posibles mecanismos de cambio deben distinguir entre escenarios unilaterales, bilaterales o impuestos. En cada caso surge la cuestión de si las ideas que pueden ser sujetos de negociación deberían expresarse de forma explícita o guardarse en secreto. Esto es parte de la elaboración e implementación de las estrategias y políticas en sí.

Como es común en los procesos de implementación de políticas, los mecanismos de intervención deben crecer gradualmente a través de estudios meticulosos, evaluaciones y simulación de cada una de las posibles soluciones y sus consecuencias predecibles. Es necesario considerar con cuidado los costos y beneficios de cada posible escenario en el caso de un proceso de importancia estratégica crucial como la definición territorial en el contexto del conflicto Israel-Palestina y su solución. Algunos consideran que el objetivo estratégico principal debe ser la optimización del tejido demográfico social y cultural de Israel, de forma que pueda mantener su carácter principal como una sociedad democrática y judía, pero debe resaltar que otros objetivos estratégicos —especialmente los concernientes a la seguridad— podrían ser predominantes en ciertas condiciones. El resultado final de las negociaciones del conflicto actual, si es que hay alguno, puede reflejar el equilibrio de tales intereses diversos.

Lograr que una idea sea aceptable para los líderes y quienes toman las decisiones es un primer paso que debería preceder a cualquier implementación subsecuente. En el caso presente, la cuestión toca el núcleo más sensible del debate político interno e internacional alrededor de Israel y no puede adjudicarse sin una participación sustancial o incluso un consenso entre grandes sectores de la opinión pública israelí. A este respecto es evidente que durante años se ha producido mucha manipulación de la opinión pública —por ejemplo diseminación, de información errónea o verdades a medias o datos fuera del contexto apropiado— que sigue ocurriendo actualmente y que seguirá en el futuro. La relación entre la elaboración y la implementación de políticas y su mercadotecnia dirigida a obtener el apoyo del público es un problema particularmente agudo y delicado en este caso.

El siguiente es un primer núcleo de ideas orientadas a la implementación de políticas que surge del análisis anterior de las tendencias de población judía y árabe en Israel y los Territorios Palestinos:

Debería ser claro que a la luz de los patrones demográficos entre distintas poblaciones que viven en el territorio, la forma y los límites del territorio soberano de Israel constituyen un factor crucial para determinar el balance étnico-religioso del país, su carácter cultural y político y su estatus entre el pueblo judío y los pueblos de Medio Oriente. Las evaluaciones demográficas deben constituir un factor central en el establecimiento de las fronteras finales del Estado de Israel, sea a través de un acuerdo bilateral o de forma unilateral. Es imperativo que Israel conserve una mayoría judía clara y durable en las áreas que a su debido tiempo serán territorio integral de Israel dentro de sus fronteras definitivas.

Un intercambio de territorios poblados entre Israel y la Autoridad Palestina, mientras sea factible, mejoraría de forma significativa la coherencia cultural de dos entidades políticas emergentes: una judía y otra árabe. Deben considerarse los posibles intercambios territoriales entre áreas densamente pobladas por judíos y áreas pobladas por palestinos y la relocalización de asentamientos judíos más pequeños y aislados como mecanismos aptos para delinear tanto como sea posible dos poblaciones por separado.

Deberían realizarse esfuerzos para asegurar que cada grupo de población —judíos y palestinos— tenga una mayoría clara dentro de su territorio y que hasta donde compete al Estado de Israel los procesos democráticos

—principalmente atribución e implementación de derechos civiles iguales a todos los ciudadanos— reflejen de forma positiva a su mayoría judía.

Usando el mismo razonamiento, además de varios postulados de valores y consideraciones de seguridad que no pueden negarse y pueden llevar a distintas conclusiones, Israel debería reducir o minimizar su presencia en áreas de la Ribera Occidental densamente pobladas por palestinos y que no estén en la zona programada dentro de las fronteras finales de Israel.

Podría evaluarse la posibilidad de ofrecer la ciudadanía palestina como reemplazo a su actual ciudadanía israelí a los ciudadanos de Israel que son árabes, al tiempo que se les concede residencia continua en sus hogares actuales y todos los derechos socioeconómicos acumulados en Israel. Los derechos al sufragio político y ser electos se ejercerían en el país de ciudadanía, es decir un Estado palestino.

En caso de la creación de un Estado palestino, podría considerarse la opción de que los judíos residentes que permanezcan ahí lo hagan como ciudadanos palestinos.

La planeación de Jerusalén y su carácter deberían orientarse a convertirla en la capital del Estado de Israel, la capital civilizatoria del pueblo judío y la capital simbólica de las tres principales religiones monoteístas.¹⁶

Es muy importante que se desarrollen infraestructuras de igual calidad en todo el territorio nacional israelí para poner fin a las distinciones anacrónicas y dañinas entre el “centro” y la “periferia” en un país tan pequeño. Deben eliminarse las brechas de desarrollo entre regiones que incluyan concentraciones muy distintas de cada uno de los principales grupos poblacionales: esto es esencial para ayudar a lograr una distribución más equilibrada de la población en el territorio israelí, oportunidades económicas y de empleo mejor distribuidas y controlar la heterogeneidad interna relacionada con los lugares específicos, de forma que no afecte los patrones sociales y demográficos.

Por las mismas razones deberá continuar el desarrollo intensivo con el propósito de establecer asentamientos en áreas con baja densidad de población, especialmente en el Negev y las áreas en el sur.

¹⁶ Michael Weil y Ahuva Zarembski, *A Strategic Plan for the Strengthening of Jerusalem*, Jerusalén, The Jewish People Policy Planning Institute, 2007.

La prioridad estratégica de Israel deberá ser equilibrar los esfuerzos de asentamientos y dispersión de población con el de concentrar la presencia judía en áreas que en el largo plazo tendrán una sólida mayoría judía —siempre tomando en cuenta consideraciones más importantes, como cuestiones de valores y de seguridad.

Es importante que las decisiones sobre las políticas estén basadas en investigaciones serias que evalúen la repercusión esperada de las tendencias sobre tamaños de población, dinámica y composición en Israel y los Territorios Palestinos tan objetivamente como sea posible. Las decisiones de este tipo siempre deberán basarse en evidencia factual verificada; las preferencias políticas nunca deberán usarse como evidencia factual.

Finalmente, en una práctica bien establecida de la interacción entre Israel y la diáspora, el papel de la toma de decisión en temas referentes a la defensa y el futuro de Israel se han reservado para Israel. Esto no quiere decir que deba evitarse que individuos judíos u organizaciones judías en la diáspora tengan y expresen sus propias ideas sobre estos temas. Si tales juicios habrán de tener alguna influencia es importante que se llegue a ellos con base en información seria e interacciones personales importantes entre gente que ostente cargos de responsabilidad en ambos lados, más que con base en premisas puramente ideológicas que carezcan de cualquier fundamento factual o analítico.

COMENTARIOS FINALES

Media hogaza de pan es mejor que quedarse sin pan [...] La partición quiere decir que ninguna [de las dos partes] obtendrá lo que quiere [...] quiere decir que los árabes deben acceder en la exclusión de su soberanía sobre una parte del territorio largamente ocupado y una vez gobernado por ellos. Quiere decir que los judíos deben contentarse con menos que la Tierra de Israel que una vez gobernaron y que han esperado volver a gobernar.¹⁷

Estas palabras del largamente olvidado y con frecuencia vituperado Programa de Partición Peel de 1937 parecen tan relevantes hoy como lo eran entonces, hace 75 años. El contexto geopolítico cambia de un conflicto de

¹⁷ Comisión Real Palestina, *op. cit.*, 1937.

liberación colonial o más bien dos —uno judío y otro árabe— a un conflicto entre un Estado soberano Israel, y un cuasi-Estado con estatus de observador en la ONU, Palestina; el predicamento fundamental sin embargo sigue si resolverse. Los árabes palestinos igual que los judíos de Palestina antes de 1948 aspiran a obtener categoría completa de Estado con reconocimiento ante la comunidad internacional; los judíos de Israel como los judíos de Palestina antes de 1948 aún aspiran a establecer un Estado soberano para el pueblo judío.

En contraste con las aspiraciones históricas, la posición de los judíos actualmente se ve mucho mejor, ya que gobiernan con firmeza su propio Estado soberano aunque éste sea imperfecto. Los palestinos quizá están nominalmente más cerca de su objetivo, pero no lo han alcanzado aún. Gobernar quiere decir tener las ventajas del poder político, la fuerza militar, la complejidad logística y las herramientas legislativas completas. El problema es que tras haber alcanzado el principal objetivo es necesario probar la capacidad de conservarlo. Este es el verdadero reto para el Estado de Israel. El tiempo, como hemos argumentado, no trabaja a favor de un Israel que también desea ser un Estado judío plenamente identificable. En años futuros los legisladores en Israel y el pueblo que los pone en el poder tendrán que enfrentarse a una decisión cada vez más difícil: un Israel que sea judío y territorial pero no democrático, democrático y territorial pero no judío o judío y democrático pero no territorial. ❧

El conflicto israelí-palestino en el cine

Cuatro modos de representación

Pablo Utín

El conflicto israelí-palestino o judío-árabe es fundamental e inseparable de la vida cotidiana en el Estado de Israel; de hecho, este difícil conflicto¹ cumple una función categórica y constitutiva en la composición de la identidad nacional, cultural y psicológica tanto de los ciudadanos judíos² como árabes. El servicio militar, el sistema educativo, la organización del espacio público y privado, la economía y las costumbres comerciales, las producciones artísticas y culturales y muchos otros aspectos de la cotidianidad de la existencia en Israel, se ven todos teñidos por el conflicto y hasta definidos por su existencia.³

Desde los primeros días del movimiento sionista y los comienzos del asentamiento pionero judío en Palestina bajo el Imperio Otomano en la segunda mitad del siglo XIX, se estableció una relación tensa entre los nuevos inmigrantes judíos y algunos de los residentes locales de procedencia árabe. Esta relación conflictiva definiría con el tiempo la distribución del espacio, el carácter de los asentamientos y el estilo de construcción y organización política y social de los pioneros. Por ejemplo, la fundación de los asentamientos a base del plan *joma u-migdal* (torre y empalizada),⁴ la crea-

¹ Daniel Bar-Tal, "Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case", *International Journal of Conflict Management*, IX, 1998, pp. 22-50.

² Daniel Bar-Tal, *Viviendo con el conflicto: análisis sociopsicológico de la sociedad judía en Israel*, Jerusalén, Carmel, 2007.

³ Véanse D. Bar-Tal, *Viviendo con... op. cit.*; E. Tzfadia, "Geography and Demography: Spatial Transformations", en G. Ben-Porat *et al.*, *Israel Since 1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 43-68, y D. Senor y S. Singer, *Start-up Nation: The Story of Israel's Economic Miracle*, Nueva York, Twelve Hachette Book Group, 2009.

⁴ Plan de construcción implementado durante lo que se llegó a conocer como la "rebelión árabe" entre 1936 y 1939 en Palestina bajo el Mandato inglés. Los pioneros judíos llegaban en la

ción de organizaciones armadas como *Ha-shomer*, *Ha-hagana*, *Ha-Etzel*, *Ha-Palmach*, el establecimiento de los kibbutz con la doble función agrícola y defensiva, la ley de servicio militar obligatorio para toda la población judía, la ley del retorno; todos estos fueron y son aspectos inseparables de la definición de la identidad judía en Palestina durante las épocas del Imperio Otomano y la ocupación inglesa, y más tarde formarían parte de la identidad judía-israelí a raíz de la declaración del Estado de Israel. La formación de esta identidad nacional se conceptualizó en el transcurso de los años a través de generalizaciones como “el nuevo judío”, “el sabra” y “el israelí”.⁵

Hasta hoy, nociones y circunstancias relacionadas con el conflicto influyen en las elecciones políticas y las decisiones estratégicas y tácticas de los diferentes gobiernos de Israel y componen la política estatal.⁶ Las diferentes opiniones y posiciones en relación con el conflicto que abundan entre el público judío-israelí son percibidas por ese mismo público como portadoras de implicaciones drásticas respecto a la existencia de Israel, y algunas de ellas como claras amenazas a la supervivencia misma del Estado.⁷ De lo general a lo particular, del pensamiento político amplio, consciente y expreso hasta el comportamiento político y social ordinario e inconsciente, el conflicto y su percepción definen las condiciones y estilo de vida de los ciudadanos israelíes, tanto árabes como judíos.

Por estas razones es posible reconocer las influencias del conflicto también en los productos artísticos y culturales que ha producido la sociedad israelí durante varias generaciones, ya que dicha producción artística expresa las prácticas y creencias sociales y políticas de su época.⁸

madrugada a un nuevo territorio con camiones, construían inmediatamente una muralla y levantaban una torre de vigilancia en el centro; sólo más tarde traían a los nuevos residentes y sus carpas. La adopción de este plan tenía como objetivo ampliar los asentamientos judíos en Palestina y al mismo tiempo ofrecer protección y seguridad a los pobladores. Para más información véase Sharon Rotbard, “Wall and Tower. The Mold of Israeli Adrikalut”, *Territories*, Berlín, Institute for Contemporary Art, 2003.

⁵ Oz Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, Berkeley, University of California Press, 2000; D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*; E. Tzfadia, *op. cit.*, y Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*, Nueva York, Vintage Group, 2001.

⁶ C. Berrebi y E.F. Klor, “On Terrorism and Electoral Outcomes: Theory and Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict”, *The Journal of Conflict Resolution*, 2006, 50 (6), pp. 899-925.

⁷ D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*

⁸ *Ibid.*

Este artículo se centrará en la producción hebrea de largometrajes cinematográficos de ficción, realizados desde los años treinta del siglo xx y hasta hoy, que abordan directamente el tema del conflicto en sus tramas. Los filmes sobre el conflicto brindan un campo de representaciones que permite indagar cuestiones fundamentales respecto a la compleja situación política y así proponer respuestas posibles que coinciden o contradicen el espíritu de la época en que fueron producidos. A través de los años, el “cine del conflicto” retrató diferentes y variadas posiciones, interpretaciones y visiones que justificaron e intentaron explicar la constante lucha nacional del pueblo judío con los palestinos y con los países árabes. El cine se transformó de esta manera en una de las arenas en las cuales, a través de una batalla de representaciones, la sociedad israelí se cuenta a sí misma y a los diferentes otros su mitología del conflicto para, de esa manera, comprender, explicar, criticar o justificar la realidad experimentada.⁹ Estas representaciones cinematográficas de ideales e ideas sionistas, disuelven las diferencias entre el texto y el contexto, lo interno y lo externo, ya que los dos se influyen mutuamente y se entremezclan.¹⁰

A partir de una visión general de estas películas, se ofrecerán cuatro modos de representación del conflicto que se desarrollaron durante años. Cada uno de los modos posee sus propias características estéticas, su narrativa y temas, así como su propio entendimiento del conflicto y su posible solución. Estas características correspondientes a cada uno de los modos están, a su vez, vinculadas a la percepción psicosocial del conflicto en la sociedad hebrea (judía-israelí) y su desarrollo a través de la historia. En resumen, los cuatro modos se exponen y detallan cronológicamente. La categorización de los filmes y la definición de los modos de representación, brindan la oportunidad de comprender los cambios y el desarrollo que sostuvo la percepción del conflicto a través de los años en la sociedad judío-israelí y, a través de ello, formar una idea de los obstáculos y las dificultades psicosociales que demoran su resolución. Los cuatro modos son: el de los pioneros, el heroico, el humanista y el unilateralista.

⁹ Ella Shohat, *Israeli Cinema: East-west and the Politics of Representation*, Londres, I.B. Tauris, 2010.

¹⁰ E. Shohat, “Metanarrativa-lecturas críticas: la política del cine israelí”, en N. Gertz, O. Lubin y J. Neeman (comps.), *Miradas ficticias. Sobre el cine israelí*, Tel-Aviv, Open University, 1998, pp. 44-60.

EL MODO DE LOS PIONEROS EN LA REPRESENTACIÓN DEL CONFLICTO

El primer modo de representación del conflicto surge durante el periodo anterior a la declaración del Estado de Israel, a comienzos de los años treinta del siglo xx; fue identificado y analizado por Ella Shohat como películas de pioneros.¹¹ Los filmes de esa época destacan el aspecto colonialista del conflicto, implícito en la relación entre los pioneros judíos y los árabes locales. En otras palabras, en esas cintas el conflicto es interpretado como causa del encuentro entre inmigrantes modernos, avanzados y educados (judíos, sionistas) con locales (árabes) caracterizados como primitivos, salvajes, analfabetos e ingenuos.¹² Esta población subdesarrollada está representada en las películas de la época como sujeta a las manipulaciones de sus líderes embusteros.¹³ En correspondencia con las tradiciones colonialistas y orientalistas, los filmes suelen presentar al “educado y moderno” inmigrante judío proveniente de Europa como superior al “salvaje” local. Las tramas muestran a pioneros que llegan a la zona para sembrar el desierto, modernizar el país y redimir la tierra, pero estos pioneros son incomprendidos y atacados por los bárbaros locales. Interpretado de esta manera, el conflicto no se despliega como un choque entre dos grupos con diferentes y opuestas aspiraciones nacionales en una misma tierra, sino como un grupo (el judío) que retorna a su tierra para liberarla, que se ve atacado irracionalmente por los casuales y disgregados habitantes de esa tierra (los árabes). La relación entre ambos es modelada como una entre el campamento judío —representado como avanzado, trabajador, pacifista, abierto a la cooperación y con aspiraciones nacionales justas— y el campamento árabe —delineado como exótico, rezagado, violento, sin identidad nacional y visto como una nostálgica reminiscencia bíblica en el paisaje—. ¹⁴ Como consecuencia, los árabes deben comprender y aceptar la bendición que les ha tocado y agradecer al

¹¹ E. Shohat, “El doblaje del silencio”, en O. Ram (comp.), *La sociedad israelí: miradas críticas*, Tel-Aviv, Brerot, 1993, pp. 245-252, p. 245.

¹² Nurith Gertz, *Un cuento de película: literatura israelí y su adaptación al cine*, Tel-Aviv, Open University, 1993.

¹³ Judd Ne’eman, “Breve antología: la representación del conflicto en el cine israelí”, en D. Bar-Ta y Y. Rahamim (comps.), *Sólo se hablar sobre el conflicto: sociología del conflicto en la sociedad judía-israelí*, Tel-Aviv, Universidad de Tel-Aviv, 2006, pp. 43-54.

¹⁴ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

sionismo haber llegado a esas tierras para traer consigo el progreso que beneficiará finalmente a todos los habitantes, incluidos los árabes.¹⁵ La clara línea ideológica de los films pertenecientes al modo de “películas de pioneros” reproduce de manera bastante directa la metanarrativa sionista de esos tiempos.¹⁶ En líneas generales, el movimiento sionista creó una narrativa en la cual, después de 2000 años de diáspora, el pueblo judío vuelve a la tierra prometida, su tierra, para repoblarla y así reconstruirse como nación. En la tierra de Israel, el pionero judío adoptará una nueva identidad (el nuevo judío), que romperá con la tradición judía europea de tantos años —caracterizada por el judío débil, perseguido, siempre víctima y extraño a sus alrededores— y adoptará nuevos valores. Los nuevos judíos resucitarán y modernizarán la lengua hebrea, trabajarán la tierra, se sabrán defender y se transformarán en nuevos hombres: físicamente fuertes e inspirados por la ideología sionista. Esta metanarrativa cumple un papel primordial en el mito sionista que veía a Palestina como “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”.¹⁷ Según este mito, la tierra de Israel (rebautizada como Palestina por los conquistadores Romanos) fue abandonada y desatendida durante miles de años y anhelaba ser resucitada por el judaísmo sionista, que le devolvería la gloria pasada. Dentro de esta percepción ideológica, los habitantes de procedencia árabe no eran sino vestigios de una época remota, oriundos sin conexión nacional entre sí ni conexión real con la tierra.¹⁸

El primer filme prominente de este modo de representación fue *Sabra [Tzabar]* (Alexander Ford, 1933),¹⁹ que trata de manera directa el conflicto

¹⁵ Nitzan Ben-Shaul, *Mythical Expressions of Siege in Israeli Films*, Lewinston, The Edwin Mellen Press, 1997.

¹⁶ E. Shohat, “Metanarrativa...”, *op.cit.*

¹⁷ Para mayor información sobre esta expresión, véase Diana Muir, “A Land without a People for a People without Land”, *Middle East Quarterly*, primavera, 2008, pp. 55-62.

¹⁸ E. Shohat, “Metanarrativa...”, *op. cit.*

¹⁹ *Sabra* es la palabra hebrea para “cactus” y los pioneros sionistas la utilizaron como expresión para designar a los niños nacidos en la tierra de Israel, que representaban la esperanza del nuevo ser judío: el judío libre, fuerte, trabajador, conectado a la tierra. Hasta hoy la expresión se sigue utilizando en Israel para denominar a los judíos nacidos en Israel, otorgándole a la expresión un significado autóctono. Una de las características del *sabra* es que por fuera su fruto es duro y áspero, pero por dentro es dulce y suave. De esta manera, el sionismo intentó crear una imagen del nuevo judío que es áspero y fuerte, puede sobrevivir y crecer en el desierto, pero su alma es mansa y apacible. Para más información sobre este concepto, su historia y sus significados, véase O. Almog, *op. cit.*

e intenta abordar la tensa y problemática relación entre los pioneros judíos y los habitantes árabes de la zona.²⁰ *Sabra* fue una producción polaca, dirigida por el judío-polaco Alexander Ford, quien arribó originalmente a Palestina con el objetivo de rodar material documental sobre los asentamientos sionistas, pero después de un tiempo en el área decidió que la mejor forma de reflejar lo que sucedía ahí era producir una película de ficción. Junto con su mujer, Olga, Ford escribió un guión para expresar de manera dramática el conflicto que disturbaba la zona.²¹

Sabra cuenta la historia de un grupo de pioneros que arriba a la tierra de Israel para levantar un asentamiento; a su llegada, la tierra se ve desierta. Los pioneros llegan a un pueblo árabe que lidera un jeque (interpretado por el actor judío Pesach Bar-Adon). El grupo judío está caracterizado como trabajador, activo e idealista. Siempre dispuesto a sacrificarse y trabajar para cumplir con su objetivo. Por su parte, el grupo árabe está representado como perezoso, primitivo, supersticioso y poco confiable.²² Durante la película, una dura sequía acecha el área. Los judíos intentan resolver el problema excavando un pozo; los árabes, en cambio, realizan ceremonias religiosas aparentemente paganas con la esperanza de que éstas traigan la lluvia. Mientras, el jeque tapa el pozo del pueblo, culpa a los judíos por la sequía e incita a sus seguidores en su contra. Al final del filme, los árabes deciden atacar el asentamiento judío. Las imágenes muestran a los pioneros intentando defenderse sin éxito, el poblado está ya medio destruido cuando el pozo que excavaron comienza de pronto a proveer agua; esto hace que la violencia termine. Un niño árabe que había espiado al jeque, lo escuchó explicar su plan y cuenta la verdad; así, árabes y judíos hacen las paces, festejan juntos el fin de la sequía y entablan una relación amistosa, en la cual todos se benefician de la verdad y del nuevo pozo.

La moraleja de la historia que cuenta *Sabra* es que la aceptación de los judíos y la colaboración con ellos traerá progreso y prosperidad a la zona. La

²⁰ En esa época el término palestino se usaba para denominar a todo el que poseía ciudadanía bajo el Mandato británico en la zona, por lo tanto, los inmigrantes judíos poseían también la ciudadanía palestina.

²¹ Moshé Tzimerman, *Señales de cine: historia del cine israelí entre los años 1896 y 1948*, Tel-Aviv, Universidad de Tel-Aviv, Dionon, 2001.

²² *Ibid.*

película interpreta el conflicto como una contienda entre dos grupos vecinos de diferentes orígenes étnicos, pero la base de la desavenencia no está conectada con un reclamo de reconocimiento nacional, sino que se presenta como una lucha por los recursos naturales, causada por el desconocimiento y las conjeturas y mentiras del jeque árabe que engaña a su propia gente. A cambio, *Sabra* propone una solución cuasi mágica e instantánea al conflicto (el reconocimiento por parte de la población árabe de los beneficios y el progreso que brinda el sionismo), una solución que evade toda cuestión árabe nacional.

Así fue que durante los primeros años el cine hebreo en la tierra de Israel, en el mejor de los casos las películas representaban a los árabes y el conflicto de esta manera y, en el peor, simplemente ignoraban su existencia. Ella Shohat utiliza el concepto ausencia estructurada (*structuring absence*) para definir este tipo de representación de los palestinos-árabes.²³ Según Shohat, la identidad, la historia y la cultura palestina-árabe están ausentes en las películas sionistas de la época y los habitantes árabes están representados como despojados de identidad nacional. Esta ausencia compone la estructura ideológica de los productos cinematográficos y prevalece tanto en filmes que tratan sobre el conflicto directamente —como el ejemplo de *Sabra*— como en los que lo ignoran o sólo aluden a él como *Oded el errante [Oded Ha-Noded]* (Chaim Halachmi, 1932), *Esta es la tierra [Zot Hi Ha-Aretz]* (Baruch Agadati, 1935) o *Trabajo [Avodá]* (Helmer Larski, 1935).

En *Esta es la tierra*, una cinta rodada para conmemorar los cincuenta años de los asentamientos judíos-sionistas en Palestina, se ve al comienzo una serie de tomas de habitantes árabes que trabajan la tierra mientras se oye la voz de un locutor que explica que esas personas son primitivas, que desatendieron la tierra durante años y causaron el deterioro de la zona. En *Trabajo* sucede algo parecido: el filme es un semidocumental de estilo experimental que sigue a un pionero que avanza por Palestina y se suma a distintos trabajos de construcción y desarrollo, como pavimentar una calle o excavar un pozo para obtener agua; al principio la cámara sigue al protagonista recién llegado a la tierra santa, caminando por el desierto, y de fon-

²³ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

do se ve a los árabes en camello. La película genera la sensación de una tierra desierta y los árabes no son más que parte del paisaje: la cámara los filma, pero al mismo tiempo los ignora.

Oded el errante está considerado como el primer largometraje de ficción en la historia del cine hebreo-israelí. Es un filme mudo que habla sobre un niño soñador llamado Oded que se pierde durante un paseo escolar; todos salen en su busca: sus compañeros, su maestro, los adultos del asentamiento donde vive y hasta un turista estadounidense que está de visita. La película propone narrar una historia de aventuras en la cual estos personajes occidentales se pierden y vagan en paisajes orientales. En un momento dado, el turista ve un cabrito e intenta beber su leche; una mujer beduina lo ve, piensa que el turista está intentando robar el animal que pertenece a su clan, llama a los hombres y éstos atrapan al turista y lo encarcelan en una de sus carpas. Oded ve lo que sucede y, cuando lo encuentran sus compañeros, avisa a los adultos de lo acontecido al turista. Inmediatamente los pioneros van al campamento beduino, esclarecen la situación y llegan a un pacífico acuerdo con los nómadas, que aceptan liberar al turista sin problemas. Mientras, y con efecto cómico, el turista logra escapar por sus propios medios. Es curioso que los personajes beduinos están interpretados por actores judíos de procedencia europea.

El conflicto entre los inmigrantes y los locales se retrata en el caso de *Oded el errante* como producto de un malentendido. La tensión que puede haber entre los residentes (otra vez representados como primitivos, ambulantes, sin identidad nacional, etc.) y los pioneros avanzados, se resuelve fácilmente cuando los primeros comprenden que los últimos no representan amenaza alguna, sino que su presencia es amistosa e inocente. Moshe Tzimerman destaca que durante la búsqueda de Oded se genera tensión, entre otras razones, por el presunto peligro que corre el niño, ya que se supone que si los árabes o beduinos lo encuentran, podrían hacerle daño.²⁴ En este caso, como en otras cintas de la época, los árabes están retratados como un aspecto más de las aventuras que los pioneros europeos viven en una tierra exótica, a la que llegaron para asentarse.²⁵

²⁴ Tzimerman, *op. cit.*, p. 98.

²⁵ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

Con el paso de los años, este primer y simplista modo de representación del conflicto resurgió y se desarrolló, se revisó y criticó en películas como *Ellos eran diez [Hem Hayu Asara]* (Baruj Dinar, 1960), *Los soñadores [Hacholmim]* (Uri Barbash, 1987) y *Guei Oni* (Dan Wollman, 2011). Estos filmes intentaron investigar la compleja relación entre los pioneros europeos y su sueño nacional-judío-sionista y los habitantes árabes que residían en la tierra; sin embargo, a pesar de estos ejemplos, el modo de representación perdió rápidamente su dominio y ya en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado tomó su lugar una nueva forma de representación conceptualizada como el modo “nacionalista heroico”.²⁶

EL MODO HEROICO DE REPRESENTACIÓN DEL CONFLICTO

Eventos tales como el levantamiento árabe local contra la expansión de los asentamientos judíos, conocido como la Revolución Árabe (1936-1939), la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la publicación del tercer *Libro blanco* (1939) que limitaba las posibilidades de ingreso de nuevos inmigrantes judíos a la tierra de Israel-Palestina, la guerra de 1948 tras la declaración del Estado de Israel, entre otros, agudizaron la lucha por la tierra y la volvieron más violenta.²⁷ Por estas y otras razones, la producción cinematográfica de ficción durante esos años se volvió escasa y hasta nula.²⁸ La mayoría de los recursos y las energías se invirtieron en la lucha armada. Así, el nuevo modo de representación del conflicto no se consolidó hasta los años cincuenta, después de la declaración del Estado de Israel.

Siguiendo la línea ideológica de la metanarrativa sionista, el modo heroico de representación expresa en su esencia la justificación y argumentación del derecho del pueblo judío a construir un hogar nacional en la tierra de Israel. Sin embargo, en este modo, la figura del pionero es reemplazada

²⁶ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*; N. Gertz, *op. cit.*; Ne’eman, *op. cit.*

²⁷ D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*; E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

²⁸ La escasa producción cinematográfica de esos años se concentró principalmente en noticieros cinematográficos y cortos de propaganda. En 1947 la industria local vivió una especie de resurgimiento con la producción de tres filmes de ficción de medio-metraje: *Mañana es un día maravilloso [Adama]* (Helmer Larski), *La gran promesa [Dim'at Ha-nechamá Ha-Gdola]* (Josef Leytes) y *La casa de mi padre [Beit Avi]* (Herbert Klein). Los tres siguen a sobrevivientes del Holocausto que llegan a Israel para sobreponerse al trauma y construir una nueva vida, saludable y segura.

por la del soldado que sacrifica su vida por el sueño de un Estado judío.²⁹ La aparición del soldado en el cine israelí está conectada indudablemente con la creación de la Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) y con la intensificación de la lucha armada. Los principales filmes de la época situaron el conflicto en el centro de la trama, utilizando como inspiración y encuadre general la estructura de las películas bélicas hollywoodenses de la época.³⁰

Las películas del modo heroico adoptan un punto de vista específico y limitado del conflicto, en el cual la guerra se ve a través de los ojos del soldado heroico; en ellos, el enemigo está deshumanizado y aparece como amenaza anónima, sin historia ni biografía, cuyo único incentivo es la destrucción del héroe y sus compañeros. En general, si se presentan motivos ideológicos para la acción enemiga, éstos son ridiculizados o desacreditados. El lenguaje cinematográfico es clásico, influido por el cine hollywoodense, y se utilizan efectos especiales para recrear escenas verosímiles de batallas. El cine heroico se divide en dos etapas³¹ y lo que las distingue es el tono y la estrategia estética. Sin embargo, a pesar de las diferencias, no se producen grandes cambios en lo que se refiere a la representación del enemigo árabe ni la percepción básica de la naturaleza del conflicto. La primera etapa está definida por películas producidas hasta mediados de los años sesenta y resaltan obras como *La colina 24 no responde* [*Giv'a 24 lo Ona*] (Thorold Dickinson, 1955), *Ciudad fiel* [*Kiryá Neemana*] (Josef Leytes, 1952) y *Pilar de fuego* [*Amud Ha-Esh*] (Larry Frisch, 1959). Estos filmes utilizaban elementos de historias formativas: algunos de sus personajes comienzan la trama expresando dudas o descontento con la ideología sionista, pero durante la historia los acontecimientos y la narrativa les abren los ojos y así acaban aceptando lo justo de la lucha por la independencia del Estado de Israel y hasta se unen a ella. De esta manera, el espectador es invitado a identificarse con este proceso por el que pasa el personaje, abrazando y aceptando él mismo la causa sionista.³² En uno de los momentos clave de *Colina 24 no responde*, un soldado israelí (Arik Lavieh) ayuda a un soldado

²⁹ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

³⁰ Ejemplos de películas de ese estilo podrían ser *Story of G.I. Joe* (William Wellman, 1945), *Sergeant York* (Howard Hawks, 1941), *Sands of Iwo Jima* (Alan Dwan, 1949).

³¹ Gertz, *op. cit.*; Ne'eman, *op. cit.*; E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

³² E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

egipcio (Azariah Rappaport) herido y lo lleva a una cueva para protegerlo de los misiles y disparos. Ahí el soldado judío, atónito, descubre que el egipcio es en realidad un soldado nazi alemán que, tras ser derrotado en la Segunda Guerra Mundial, decidió unirse a las tropas egipcias para continuar la destrucción del pueblo judío. De esta manera, el cine israelí del modo heroico borra la identidad del enemigo árabe (los palestinos tampoco son reconocidos en esta etapa) y presenta la lucha por la declaración del Estado judío como la continuación directa de la batalla contra el antisemitismo europeo y el intento de aniquilación por parte del nazismo; es decir, el descontento de los habitantes de la zona con los judíos y el sionismo es comparado con el odio antisemita y la persecución judía en Europa y no como un conflicto ideológico nacional. Este tipo de comparaciones existen también en *Pilar de fuego* (el humo de los tanques egipcios le recuerda a un personaje las chimeneas de los campos de exterminio) y *Ciudad fiel* (jóvenes sobrevivientes del Holocausto son atacados durante un viaje en colectivo por una banda de árabes), así como en otros cortos de tipo propagandista de la época. Esta conexión permitió a las películas presentar la lucha por la independencia judía como una batalla dualista entre la luz y la oscuridad. Los judíos sionistas son los buenos y heroicos que luchan una guerra justa contra los nazis-antisemitas-árabes malvados que desean su destrucción. A esta idea se suma en las cintas la noción de *Meatim Mul Rabim* (muchos contra pocos), que fortalece la sensación judía de ser un pueblo pequeño amenazado y rodeado de enemigos. Los filmes muestran cómo de manera heroica los pocos soldados judíos logran vencer a los numerosos enemigos a fuerza de sacrificio y dedicación.³³

La segunda etapa del modo heroico preserva ciertas ideas de la primera, pero con una gran diferencia: esta segunda etapa se forma como consecuencia de la victoria en la Guerra de los Seis Días (1967). La victoria, considerada milagrosa, creó en la población judía-israelí una sensación de alivio y euforia. Israel se sintió más seguro tanto económica como militarmente y el cine comenzó a reflejar esa elevación de la autoestima.³⁴ Muchas de las películas de esta nueva etapa se rodaron en color y desplegaron la

³³ *Ibid.*

³⁴ N. Ben-Shaul, *op. cit.*

potencia y el poderío de las Fuerzas de Defensa de Israel. Las escenas de batallas de estos filmes manifiestan un nivel de producción más alto que los anteriores, con más extras, armas más avanzadas, efectos visuales más desarrollados, una técnica de edición más rápida y, en general, dan una sensación de profesionalismo y virtuosismo³⁵ que refleja la atmósfera optimista prevaleciente en Israel como consecuencia del triunfo en la guerra. Además, si en los filmes heroicos de la primera etapa existía la necesidad de presentar un proceso formativo para convencer al espectador de la justa lucha del sionismo, en esta segunda fase la narrativa educativa desaparece y la moralidad de la causa sionista no sólo no es cuestionada sino que es reconocida a priori. De esta manera, la victoria de pocos (judíos) contra muchos (árabes) se trata en esta etapa sin la cuota de desesperación presente en la primera; aparece como el triunfo de los soldados israelíes representados como valientes, profesionales, inteligentes y morales, sobre un enemigo caracterizado como malvado, inmoral e incompetente. Estos motivos de heroísmo y profesionalismo se ven reflejados en los títulos de las películas de la época: *Cinco días en Siani* [*Hamisha Yamim B'Sinai*] (Maurizio Lucidi, 1969), *60 horas hasta Suez* [*60 Sha'ot Le-Suetz*] (Koby Yager, 1967), *Objetivo Tirán* [*Ha-matara Tirán*] (Rafael Nusbaum, 1968), *Operación Relámpago* [*Mivtza Yonatan*] (Menahem Golan, 1977). Estas películas develan historias de misiones y rescates que destacan el heroísmo, el profesionalismo y la valentía de los personajes principales, guerreros israelíes dispuestos a sacrificar su vida por la causa nacional.³⁶

EL MODO HUMANISTA DE LA REPRESENTACIÓN DEL CONFLICTO

El tercer modo de representación se cristaliza durante la década de 1980 del siglo xx y propone un gran cambio respecto a los modos precedentes. Desde la declaración del Estado de Israel y hasta finales de los años setenta, las películas del conflicto expresaban de manera relativamente fiel el

³⁵ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*; J. Ne'eman, "La cámara oscura de los caídos: pedagogía military y sus cómplices en el cine israelí", en Udi Lebel, *Seguridad y comunicación: la dinámica de una relación*, Be'er-Sheva, Instituto Ben-Gurión para el Estudio de Israel, el Sionismo y el Legado de Ben-Gurión, 2005, pp. 347-386.

³⁶ Ne'eman, *op. cit.*

espíritu ideológico sionista y era casi imposible encontrar crítica alguna de éste y de la política gubernamental. Durante los años setenta, una serie de eventos produjo un descontento en la sociedad israelí que llevó a un cambio en la percepción del conflicto en ciertos sectores de la sociedad, lo que propició que ciertos directores asumieran una posición política crítica en sus películas. Los tres principales acontecimientos fueron la Guerra de Kippur en 1973, el triunfo electoral del partido opositor Likud por primera vez en la corta historia del Estado en las elecciones de 1977, y el tratado de paz con Egipto tras la visita del presidente Anwar Saddat a Jerusalén. La Guerra de Kippur sorprendió a los israelíes, ya que no se esperaban que los países árabes volvieran a atacar luego de la terminante derrota en la Guerra de los Seis Días. Las fallas en el liderazgo de Golda Meir y Moshe Dayan provocaron muchas muertes en la guerra y generaron manifestaciones contra el gobierno. En 1977, los nuevos líderes del partido laboral no lograron conquistar al público y, en las elecciones de 1977, Menahem Begin, eterno opositor, ocupó por primera vez el puesto de primer ministro. La mayoría del pueblo israelí, que hasta ese entonces se identificaba en general con la izquierda política, comenzó su camino hacia posiciones de derecha. Poco después de las elecciones, Anwar Saddat, presidente de Egipto, hizo públicas sus intenciones de firmar un tratado de paz con Israel. En los años que siguieron el tratado entre Israel y Egipto se firmó, creando así una nueva esperanza y la necesidad de ver como posibles compañeros y amigos a los que hasta entonces habían sido catalogados como enemigos.³⁷

En la base del modo de representación que surge como derivación de estos hechos se puede encontrar una concepción humanista que pide ver al otro como ser humano y socio, destacando las similitudes y oscureciendo las diferencias entre ambos. A través de películas como *Siroco* [*Hamsin*] (Daniel Wachsmann, 1982), *La bandeja de plata* [*Magash Ha-Kesef*] (Judd Ne'eman, 1983), *Detrás de los muros* [*Meahorei Hasoraguim*] (Uri Barbash, 1984), *Un angosto puente* [*Guesher Tzar Me'od*] (Nissim Dayan, 1985), *Avanti popolo* (Rafi Bukai, 1986), *Matrimonio por conveniencia* [*Nisuim Fiktiveem*] (Haim Buzaglo, 1988) y *Final de copa* [*Gmar Gav'i'a*] (Eran Riklis, 1991),

³⁷ D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*

entre otros, los directores israelíes intentaron crear una imagen del árabe y del palestino más humana, empática y virtuosa.³⁸

Una de las mayores innovaciones de este modo es la representación y el reconocimiento, por primera vez, de la identidad palestina.³⁹ Hasta la aparición de este ciclo de películas, los palestinos eran retratados en los filmes israelíes simplemente como “árabes locales”, desposeídos de identidad nacional, cultura específica o aspiraciones políticas. En películas como *Detrás de los muros*, *La bandeja de plata*, *Final de copa* no sólo los palestinos son representados como tales, sino que personajes que podrían identificarse como terroristas, se presentan como luchadores por la libertad; es decir, los palestinos se humanizan y también se politizan. Además, los personajes palestinos son interpretados por actores palestinos (en el pasado, actores judíos-israelíes se desempeñaban en esos papeles), lo cual permite cierta forma de autorrepresentación.

Además del reconocimiento de la nacionalidad palestina, la característica más prominente del modo humanista es su recurrente estructura narrativa. La narrativa humanista es uno de los principales elementos que ayudan a definir este modo de representación.

La narrativa contiene ciertos elementos básicos que reaparecen y forman la trama: un personaje judío-israelí se cruza en circunstancias extraordinarias con un personaje árabe o palestino; a pesar de la enemistad automática y la desconfianza mutua, los dos descubren que poseen similitudes y características en común; este descubrimiento los lleva a formar una alianza, sociedad o amistad, que finalmente se destruye en un trágico final causado por la amenaza que generan instituciones formales y grupos organizados como el ejército, los grupos terroristas, los representantes gubernamentales y otros, que no logran percibir lo que los personajes ven.⁴⁰

El objetivo de esta narrativa es presentar al otro árabe-palestino como ser humano y crear cierta identificación con él. Los filmes humanistas presumen la noción de que el conflicto podría llegar a una solución a través del reconocimiento por parte de ambos lados de la humanidad compartida. Según el modo humanista, prejuicios, miedos, amenazas verdaderas o in-

³⁸ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*; D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*; Gertz, *op. cit.*

³⁹ E. Shohat, *Israeli Cinema...*, *op. cit.*

⁴⁰ N. Ben-Shaul, *op. cit.*

ventadas impiden a ambos lados liberarse de su posición rígida hacia el otro; sin embargo, un encuentro basado en un reconocimiento de valores humanos y universales compartidos puede generar un entendimiento, compañerismo y hasta amistad, que podrá poner fin al conflicto. Este tipo de estructura se repite en prácticamente todas las películas humanistas con variantes. Así es como en *Detrás de los muros*, dos prisioneros, uno de origen palestino (encarcelado por luchar por la libertad) y otro de origen israelí-judío (en prisión por robo y otros delitos) forman una unión para iniciar una huelga de hambre en la cárcel y así afrontar juntos el maltrato recibido por los guardias. En *Avanti popolo* dos soldados egipcios (interpretados por actores palestinos hablando con acento norteco y no egipcio, para representar de forma metafórica a los palestinos) se cruzan en medio del desierto con un grupo de soldados israelíes al final de la Guerra de los Seis Días y entablan con ellos una amistad basada en una común ideología socialista. En *Matrimonio por conveniencia* un maestro judío se une, tras un malentendido, a un grupo de obreros palestinos para trabajar en la construcción de un edificio; los palestinos creen que el judío es uno de ellos y así el judío llega a conocer y a amistarse con ellos. Todos estos filmes acaban trágicamente o con variaciones sobre la tragedia, creando así un conflicto entre la ceguera ideológica y política que impide solucionar el conflicto y la tendencia humanista que genera diálogo, entendimiento, cooperación y esperanza.

Así es como el modo humanista está formado por diferentes estrategias estéticas que ayudan a resaltar esta esencia, como por ejemplo los juegos de casting y de roles, la creación de un espacio paradójico y la formulación de metáforas unificadoras.

Los juegos de casting y de roles se presentan en las películas del conflicto cuando la identidad de un personaje de una procedencia étnica-nacional específica se oscurece y se fusiona con otra diferente.⁴¹ Los juegos de casting difuminan identidades étnicas y nacionales a través de la elección de actores, como por ejemplo la elección de un actor palestino para el papel de un personaje judío y viceversa (como sucede en *Un angosto puen-*

⁴¹ Carol Bardenstein, "Cross-cast: Passing in Israeli and Palestinian Cinema", en R. Stein y T. Swedenburg (eds.), *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 99-125; Dorit Naaman, "Orientalism as Alterity in Israeli Cinema", *Cinema Journal*, 44 (4), verano, 2001, pp. 36-54.

te). Los juegos o intercambio de roles mezclan identidades étnicas y nacionales a través de esquemas narrativos que llevan a un personaje de una nacionalidad u origen étnico a hacerse pasar por otro de diferente nacionalidad u origen étnico. Por ejemplo, un soldado judío-israelí debe pretender ser un refugiado palestino para pasar desapercibido en una boda en un pueblo árabe (como sucede en *Final de copa*), o un maestro judío-israelí es confundido con un obrero palestino (*Matrimonio por conveniencia*). Estas estrategias estéticas ayudan a resaltar la idea de que las diferencias entre los personajes y sus orígenes étnicos son artificiales y que, por lo tanto, detrás de la “máscara de la nacionalidad” somos todos seres humanos y lo compartido es más que lo que nos divide.

El espacio paradójico creado en el modo humanista aparece porque la trama transcurre generalmente en una zona destinada a la batalla, el conflicto y la tensión, pero el encuentro entre los personajes transforma ese espacio en un espacio de amistad, entendimiento y diálogo. De esta manera las cintas crean un espacio paradójico de eterna contradicción en el cual los personajes oscilan constantemente entre la amistad y la enemistad, entre el nuevo compañerismo encontrado y la tradicional desconfianza.

Las metáforas de unificación son uno de los elementos más importantes del modo de representación humanista. Estas metáforas se identifican con momentos dramáticos de la trama que generan una idea concreta de característica compartida entre ambos lados del conflicto. Estas metáforas acentúan las similitudes culturales o humanas entre el judío-israelí y el árabe-palestino —similitudes que ayudan a superar las diferencias políticas nacionales, que son la raíz del conflicto—. Por ejemplo, en *Final de copa*, los guerreros palestinos comienzan a sentir afinidad con el soldado israelí que capturaron cuando descubren que éste es fanático del fútbol y que le va a la selección italiana, igual que ellos, durante el mundial de 1982 que transcurre al mismo tiempo que la guerra de Líbano en la que están combatiendo. Así es cómo una tercera nacionalidad “prestada” une a los bandos reemplazando la enemistad nacional original. Más tarde en la película, otra metáfora los une cuando los soldados y el prisionero se muestran unos a otro sus fotos familiares. Así descubren que detrás de los diferentes uniformes, sus valores familiares y la añoranza por sus seres queridos son los mismos. En *Avanti popolo* es la ideología socialista la que une a los personajes,

en *Matrimonio por conveniencia* es la atracción hacia el sexo opuesto y la similitud física, en *Un agosto puente* es la atracción física y sentimental, en *Detrás de los muros*, la mutua opresión sufrida por los guardias de la prisión. Lo que sucede en estos filmes es que se propone una solución humana, universal, cultural y abstracta a un problema de origen nacional, ideológico y concreto. Así es como la solución que une a los personajes funciona como una metáfora, reemplazando el significante político por uno humanista; en otras palabras, el modo humanista niega y borra una posible solución política y hasta la posibilidad de un diálogo político. Las películas no proponen hablar de la declaración de un Estado palestino, de la devolución de tierras, de algún tipo de compensación por la expulsión de los palestinos en la guerra de 1948, ni otros temas esenciales que residen en la médula de la disputa entre Israel y los palestinos. A cambio, los filmes destacan un idealismo humanista que mágicamente rompe las barreras que dividen a las naciones sin ofrecer la posibilidad de una solución nacional verdadera. De esta manera, el modo humanista, predominante en los años ochenta del siglo pasado refleja, por un lado, la posición de grandes sectores de la sociedad israelí durante esos años, en busca de una visión más humana del otro y de la posibilidad de diálogo con él⁴² y, por el otro, vaticina lo que sucedería con los acuerdos de paz firmados la década siguiente, cuando el esquema de negociaciones postergó las cuestiones difíciles y primordiales, como la división de Jerusalén, el retorno de los refugiados palestinos y la declaración y límites de un Estado palestino, ya que sólo se llevaron a cabo acuerdos básicos iniciales.

A pesar de estos problemas fundamentales del modo humanista, basados en la evasión de una solución o discusión política, o tal vez precisamente por eso, éste se convirtió con los años en el modo axiomático y predeterminado de representación del conflicto en el cine israelí. A pesar de los cambios y las diferentes crisis que sufrió la relación entre los bandos en conflicto, el modo humanista prevalece con ciertos cambios mínimos en las películas del conflicto durante la primera década del siglo XXI. Film como *Zona libre [Ezra Hofshi]* (Amos Gitai, 2005), *Solos contra el mundo*

⁴² D. Bar-Tal, *Viviendo con...*, *op. cit.*; Asher Arian, *The Second Republic: Politics in Israel*, Chatham, Chatham House, 1998.

[Ha-Buah] (Eithan Fuchs, 2006), *Extraños [Zarim]* (Guy Nativ y Erez Tadmor, 2007), *Fin de semana en Tel-Aviv [Sof Shavua B'Tel-Aviv]* (Dror Zahavi, 2008) y *El limonero [Etz Limon]* (Eran Riklis, 2008), recurren a la narrativa humanista que propone dejar de lado las diferencias políticas para descubrir la conexión humana y el diálogo posible entre los enemigos con base en valores universales. De esta manera, el modo humanista refleja las buenas intenciones de diálogo y reconocimiento mutuo, pero desconoce que la resolución del conflicto no debe llegar porque un lado “aprecia” al otro y lo ve como “humano”, sino porque, pese a que no haya una amistad o afinidad, deben hacerse concesiones políticas que otorguen a ambos independencia, seguridad, libertad de movimiento y autodeterminación nacional. En otras palabras, lo que el modo humanista evade es que la raíz del conflicto son los reclamos político-nacionales por parte de ambos lados, y por ahí debe llegar la solución y el reconocimiento. La deshumanización es un síntoma consecuente de este conflicto y por lo tanto debe solucionarse junto con él, pero no es su razón.

EL MODO UNILATERALISTA DE REPRESENTACIÓN DEL CONFLICTO

En el año 2000 el proceso de paz llegó a un punto de quiebre como resultado de dos eventos históricos que cambiaron las relaciones entre los israelíes y los palestinos. El primero fue el fracaso de las negociaciones de paz como resultado de los desacuerdos entre el primer ministro israelí Ehud Barak y el líder palestino Yasser Arafat durante las conversaciones realizadas en la cumbre de Campo David. El dirigente israelí culpó de este fracaso a su homólogo palestino al calificarlo de embustero y declarar que no se puede confiar en su palabra y que por lo tanto no puede ser considerado socio para un proceso de paz. Su declaración “no hay socio” se transformó en una de las más básicas presuposiciones de la sociedad israelí durante la primera década del siglo XXI. La situación empeoró cuando unos meses después estalló la segunda Intifada a causa de una provocación del entonces líder del partido opositor en Israel, Ariel Sharon, que visitó en Jerusalén la zona más santa para la religión musulmana, la cúpula de la roca y la mezquita de Al-Aqsa. Esta provocación incitó manifestaciones palestinas que fueron reprimidas ferozmente por el ejército israelí, lo que dio comienzo a la Intifada

de Al-Aqsa, levantamiento violento palestino que continuó durante la mitad de la década y llevó finalmente a la construcción del muro de separación y a la retirada unilateral y desconexión israelí de la franja de Gaza.⁴³

Esta crisis en las negociaciones de paz y la nueva desconfianza que estalló entre los pueblos los devolvió a un combate armado que dio origen a un nuevo modo de representación del conflicto que comenzó a discernirse como alternativa al modo humanista que prevaleció como síntoma de una esperanza que no caduca. Este nuevo modo —el modo unilateralista— surgió como reacción estética y en paralelo a la política unilateralista adoptada por el Estado de Israel a raíz del fracaso de las negociaciones. Tras la suposición de que no hay con quien dialogar, la sociedad israelí forma un nuevo consenso definido por la toma de decisiones unilaterales, la deshumanización del enemigo y sus líderes, el predominio de acciones militares violentas y la incapacidad de reconocer al otro como posible socio para negociar o llegar a acuerdos.⁴⁴

Según esta tendencia, el modo unilateralista de la representación del conflicto se caracteriza primero y principalmente por una separación de los personajes árabes de los judíos. Filmes como *Vals con Bashir* [*Vals Im Bashir*] (Ari Folman, 2008), *Sed* [*Atash-Tsimaon*] (Taufik Abu-Weil, 2004), *Beaufort* (Joseph Cedar, 2007), *Líbano* [*Lebanon*] (Shmuel Maoz, 2009) y *Ajami* (Scandar Copti y Yaron Shani, 2009) crean espacios diferentes para cada lado y están casi desprovistos de la presencia del otro. Estos filmes unilateralistas no relatan encuentros amistosos entre árabes y judíos, sino

⁴³ H. Agha y R. Malley, “Camp David: The Tragedy of Errors”, en Michael Dumper (ed.), *Arab Israeli Conflict, vol. IV, 1991-2007*, Nueva York y Canadá, Routledge, 2009, pp. 283-299; Yakov Bar-Siman-Tov, *The Israeli-Palestinian Conflict: From Conflict Resolution to Conflict Management*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2005, y *El plan de desconexión: la visión y su quiebre*, Jerusalén, Instituto Jerusalén para el Estudio de Israel, 2009; D. Bar-Tal y Keren Sharvit, “A Psychological Earthquake of the Israeli Jewish Society: Changing Opinions following the Camp David Summit and the Al Aqsa Intifada”, en Y. Bar-Siman-Tov (ed.), *The Israeli-Palestinian Conflict, op. cit.*, pp. 169-202; Ilan Pappé, *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*, Madrid, Akal, 2007; Yehezkel Rahamim, *No hay con quien hablar. Una mirada crítica sobre la relación entre política y comunicación*, Tel-Aviv, Instituto Haim Herzog de Comunicación, Sociedad y Política, 2005.

⁴⁴ D. Bar-Tal y K. Sharvit, “A Psychological...”, *op. cit.*; Uri Ben-Eliezer, *Old Conflict, New War: Israel's Politics Toward the Palestinians*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012; Yoram Peri, *Hermanos en guerra: El asesinato de Yitzhak Rabin y la guerra cultural en Israel*, Tel-Aviv, Babel, 2005.

que destacan la imposibilidad de establecer un diálogo, y menos una amistad o sociedad entre ellos. El modo unilateralista subraya la separación, la desconexión, la incomunicación y la incompreensión. Si se produce algún encuentro entre judíos-israelíes y palestinos, éstos son caracterizados por la violencia y el choque. En *Vals con Bashir* y en *Beaufort* los soldados nunca identifican al enemigo y son atacados por fuerzas abstractas. Al final de *Vals con Bashir*, los soldados judíos son testigos de una terrible masacre, pero la falta de comprensión de lo que ven y la dificultad para comunicarlo hacen que la masacre continúe y sin comprenderlo hasta ayudan a que se perpetre. En *Líbano*, un grupo de tanquistas ve como introducen en un tanque a un prisionero sirio. En una película del modo humanista, los tanquistas habrían entablado una relación amistosa con este prisionero, para descubrir su humanidad y las características que comparten con él. Pero esto no sucede en *Líbano*: los soldados israelíes y el prisionero sirio no logran encontrar un lenguaje en común, no se comprenden mutuamente y la relación es extraña, desconectada y distante. En *Ajami* personajes judíos y palestinos no se cruzan y, si lo hacen, el encuentro acaba en muerte y violencia. Lo mismo sucede en *Sed*, que se centra en una familia palestina que vive en un pueblo desolado, y los judíos-israelíes no aparecen y sólo se mencionan durante la trama como una amenaza que acecha.

Esta separación espacial tiene su más interesante expresión estética a través del punto de vista limitado de los personajes. Los personajes principales de los filmes sufren de una visión limitada de los acontecimientos tanto estética como dramáticamente. Dicha visión limitada no les permite entender la complejidad de la situación en la que están inmersos y los obliga a concentrarse en sí mismos, sin poder tener acceso a información más amplia y completa. En *Beaufort* los soldados están encerrados en el fuerte sin saber lo que sucede alrededor, en *Sed* la familia palestina no sale de su pueblo desolado, en *Líbano* los soldados sólo pueden ver el mundo desde la limitada mira del tanque, en *Ajami* cada personaje tiene acceso a muy poca información, cosa que produce desencuentros y tragedias y, finalmente, en *Vals con Bashir* el personaje está encerrado en su propia y limitada memoria y sus sueños, que no le permiten recordar siquiera lo que ha vivido. Esta visión limitada genera una atmósfera claustrofóbica y cerrada que aumenta la tensión, el miedo y, sobre todo, la sensación de impotencia y de

ser atacado; esto lleva a la perpetuación de la sensación constante de ser víctima. Por más que los personajes de estos filmes usan e incluso abusan de la violencia, desde su punto de vista limitado ellos siguen siendo las víctimas de la situación. Esta paradoja acentúa la base ética de las películas, que describe a los personajes como perpetradores y víctimas al mismo tiempo.

El cine unilateralista evade las responsabilidades morales y permite que sus personajes no se hagan cargo de sus acciones. Esta ambivalencia moral se logra a través de la constante supresión de la oposición entre víctima y victimario. A fin de cuentas, esta ceguera concreta que acosa a los personajes se transforma rápidamente en una ceguera moral. Por un lado, durante las tramas los personajes desean ampliar su capacidad de visión, liberarse de las limitaciones y del encierro, tener acceso a más información, pero por el otro, ese mismo acceso a la información los enfrentaría con el verdadero peso moral de sus acciones. La mayor parte de las películas unilateralistas acaban con una imagen de liberación y ampliación de la mirada. *Vals con Bashir* deja de ser una película de animación y nos muestra por primera vez una imagen filmada, en *Libano* el personaje principal sale del tanque y ve un campo de girasoles, en *Beaufort* los personajes salen del fuerte, se quitan los uniformes y respiran el aire libre, en *Ajami* el personaje del hermano mayor huye del estacionamiento cerrado y corre por las calles vacías del barrio mientras el hermano menor yace muerto en el estacionamiento. En apariencia, los personajes realizan un trayecto que los lleva de la oscuridad y el encierro a la luz y el espacio abierto, como si atravesaran un curso de ampliación y expansión de la mirada y la consciencia; sin embargo, aunque hayan luchado durante toda la historia por abrir los ojos y ensanchar la visión, cuando ese momento llega al final del filme, no trae consigo ninguna liberación o redención. En ciertos casos los personajes se liberan del encierro y la claustrofobia que los cercaba sólo para retornar a una especie de punto banal y redundante del que no hay realmente escape, como en el caso de *Libano*, que retorna al final a una imagen similar a la que abrió la película, o *Sed* que muestra que cuando el hijo se libera de la tiranía de su padre, en vez de proponer un cambio de relaciones con las mujeres de la familia, toma la posición de su padre y continúa su tiranía. En otros casos, la adquisición de mayor información y ampliación de la mirada lleva a los persona-

jes a una mayor confusión o a descubrir las dimensiones de la tragedia en la que están envueltos (como en *Ajami* o *Vals con Bashir*). Una y otra vez, al liberarse del punto de vista limitado y la ceguera, los personajes no logran conectar con el otro ni mejorar su situación, sino que sólo consiguen que la tragedia sea más visible y concreta. Por eso existe una ambivalencia respecto a la ampliación de la mirada en las películas del modo unilateralista, ya que su extensión genera tragedia, dolor o concientización de la violencia del sistema del que el personaje forma parte. Por lo tanto, se genera en los filmes una constante tensión entre la voluntad de “ver” y “saber” más y la necesidad de preservar la mirada limitada para proteger la limpia conciencia y la posición de víctima.

Por último, una de las características fundamentales del modo unilateralista de representación del conflicto es, de manera paradójica, el desplazamiento del conflicto al margen de la trama. Si los modos anteriores creaban argumentos que trataban directamente el tema del conflicto, en el modo unilateralista el conflicto queda relegado a significantes de segundo plano, como comportamientos, apariciones en el fondo de la imagen, indicios a través del vestuario o la escenografía, atmósfera, acentos y jergas, pero casi no recibe expresiones narrativas. Por ejemplo, en *Sed* no se habla del conflicto, una familia palestina vive en un pueblo abandonado, pero ese pueblo está lleno de desechos de armas, granadas y balas, que señalan la pasada presencia en el lugar del ejército israelí; la familia palestina vuelve a su pueblo, que fue evacuado y luego utilizado como campo de entrenamiento por el ejército conquistador, pero la trama casi no menciona esto, sólo alude a este pasado. No se discute ni el conflicto ni el origen de esos vestigios de violencia, sino que aparecen como escenografía de fondo en un drama familiar. Algo parecido sucede en *Ajami*, donde el conflicto es sólo el trasfondo de una historia policial, o en *Líbano*, que trata sobre la supervivencia de un grupo de soldados durante el primer día de la guerra de Líbano en 1982, dejando de lado toda cuestión relacionada con las razones de la guerra o discusiones políticas al respecto. La existencia del conflicto en estas películas, como trasfondo invisible de la trama, se vuelve palpable no como narrativa sino como existencia básica que define las vidas de los personajes y las relaciones entre ellos, por más que éstos lo ignoren o deseen reprimirlo. La constante presencia del conflicto en la vida diaria define la violencia, la

victimización, el encierro, el miedo, la tensión, la tragedia y la identidad de la sociedad en su totalidad, incluyendo los momentos y los aspectos de la vida en los que parece irrelevante o ausente.

En resumen, el modo unilateralista presenta una reacción y reflexión sobre la sociedad israelí a raíz de la paralización de las negociaciones de paz y la renovación de la violencia entre Israel y la Autoridad Palestina. Los filmes destacan la imposibilidad del diálogo y la cooperación entre los pueblos, imposibilidad que lleva a un comportamiento y pensamiento unilateral. La inevitable aparición de la violencia en las cintas está relacionada con el encierro dentro de uno mismo, la limitación de la mirada y la idea de que el otro es incomprensible y genera desconfianza, temor y confusión. A fin de cuentas, el modo unilateral expresa la pérdida de la esperanza y la fe en una posible resolución del conflicto por medios pacíficos.

CONCLUSIÓN

La identificación de los diferentes modos de representación del conflicto ayuda a definir un proceso histórico de pensamiento estético y su expresión cinematográfica, que a su vez posee implicaciones ideológicas y políticas. A pesar de que cada modo de representación está correlacionado con un momento histórico específico, es posible identificar filmes que retoman un antiguo modo de representación y lo reviven, desarrollan o investigan reiteradamente en un nuevo periodo.⁴⁵ Algunas veces, este tipo de expresión resulta anacrónico, pero indica que una vez definido un modo de representación, éste no está confinado a una etapa histórica sino que puede resurgir en diferentes momentos, ya que representa una visión ideológica que no caduca del todo en la sociedad y sigue formando parte de ella, aunque no siempre de manera dominante. Por esta razón, es posible afirmar que se genera un eterno diálogo entre los distintos modos de representación y, aunque en un filme específico pueda reconocerse el dominio de uno u otro modo, una variedad de películas proponen una síntesis en constante lucha dialéctica. Así, cintas como *La visita de la banda [Bikur Hatizmoret]* (Eran

⁴⁵ N. Gertz, "The Medium that Mistook Itself for War: Cherry Season in Comparison with Ricochets and Cup Final", *Israel Studies*, 4 (1), 1999, pp. 153-174.

Kolirin, 2007), *Perdón [Mechilot]* (Udi Aloni, 2005), *Guei Oni, El limonero, Belén [Beit Lehem]* (Yuval Adler, 2013), entre otras, pueden asociarse a uno u otro modo de representación según la interpretación del investigador. Los filmes sobre el conflicto presentan imágenes que viven en conflicto consigo mismas, generan paradojas y contradicciones, y una lucha constante por descifrar la esencia de una situación compleja y esquiva.

Respecto a la primera década del siglo XXI, los modos humanista y unilateralista conviven uno al lado del otro, para ofrecer una comprensión multifacética y polifónica de distintas voces de la experiencia judía-israelí del conflicto. La existencia en paralelo de estos modos indica la coexistencia de dos visiones opuestas y a la vez paradójicamente complementarias; es decir, junto a la continua esperanza de un mutuo reconocimiento humanista que lleve a la resolución del conflicto, existe la desconfianza hacia el otro y la imposibilidad de verlo como verdadero socio para un proceso de paz. La identificación de estas visiones paralelas y entrecruzadas, ofrecidas por la definición de estos dos modos de representación, propone una perspectiva contradictoria de la visión y percepción del conflicto en la sociedad israelí y acentúa la imposibilidad que experimenta hoy esta sociedad de reconocer al otro no específicamente como una presencia humanizada, sino como cuerpo nacional con demandas legítimas. ❧

Gerberto de Aurillac y un canal judío del siglo x para la transmisión de la ciencia árabe a Occidente*

Marco Zuccato**

Al entrar al magnífico pasillo principal del Museu de la Catedral en Girona, al noreste de España, ningún visitante curioso podría dejar de notar un pequeño cofre dorado con la cédula de “Arqueta aràbiga de al-Hakam”. Al acercarse a la vitrina de vidrio que lo protege, el visitante quizá se sorprenda al enterarse de que este elegante objeto fue creado por un judío —Juden ben Bazla— para el soberano musulmán de Córdoba —al-Hakam II—, quien lo regaló a un embajador cristiano que visitó la capital andaluza en la segunda mitad del siglo décimo.¹ La sola existencia de esta arqueta parece ir contra la imagen generalmente aceptada de la península ibérica durante la temprana Edad Media: la imagen de la España medieval es con frecuencia la de un microcosmos mediterráneo congelado en un choque de culturas y civilizaciones, donde los ejércitos más que los diplomáticos mediaban entre cristianos y musulmanes, mientras la población judía, luchando por su propia supervivencia, estaba sujeta a pogromos pe-

*Traducción del inglés de Sara Hidalgo. Agradecemos a *Speculum* el permiso para traducir y publicar este texto, cuya referencia original es “Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West” by Marco Zuccato. *Speculum*, 80 (3), julio de 2005, pp. 742-763. Copyright © 2005 The Medieval Academy of America.

**Mi agradecimiento genuino a todos los miembros de la Escuela de Barcelona de Historiadores de la Ciencia Medieval, y en particular a Julio Samsó, Miquel Forcada, Emilia Calvo, Mònica Rius y Dolors Bramon, por su cálida hospitalidad durante mi estancia de investigación en Barcelona. También me gustaría agradecer a Steven J. Livesey por sus valiosos comentarios y sugerencias a las versiones anteriores de este artículo. También quisiera agradecer a Silvia Planas i Marcé, Keith R. Hutchison, Roderick W. Home, David Juste, y los dos lectores anónimos de *Speculum*.

¹La inscripción de la *Arqueta de al-Hakam* está en caligrafía cúfica y está editada, con una traducción al catalán, por Gabriel Roura, *Girona carolíngia: Comtes, vescomtes i bisbes (del 785 a l'any 1000)*, Girona, 1988, pp. 42-45.

riódicos. En este escenario lúgubre, uno estaría inclinado a creer que ningún contacto cultural significativo entre el mundo árabe y Occidente pudo haber ocurrido antes de finales del siglo XI, cuando el ejército cristiano de Alfonso VI tomó Toledo en 1085. Los eruditos latinos pudieron entonces ganar fácilmente acceso a los tesoros de la ciencia y la filosofía árabes, e iniciar así la gran ola de traducciones árabes que llegaron a Europa durante el siglo XII. Al suscribir esta creencia, sin embargo, uno también tendría que consignar al olvido una parte significativa de Cataluña y al-Ándalus del siglo X.

Desde la publicación en 1931 de la monumental obra de Josè Millàs Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*,² los estudiosos saben que la historia no es así de simple. De hecho, este libro mostraba que trabajos astronómicos y astrológicos importantes se habían filtrado de al-Ándalus a Cataluña desde tan temprano como el siglo X. Sin embargo, la identidad exacta de la fuente (o las fuentes) árabes desde la cual se derivó este conocimiento sigue siendo un misterio. Tampoco sabemos cómo es que semejante transmisión de conocimiento pudo haber ocurrido o quién, si acaso lo hubo, promovió este intercambio cultural. En este artículo me propongo tratar estos temas y demostrar por qué la comprensión de un episodio específico en la historia de la ciencia también resulta relevante para nuestro entendimiento de las relaciones políticas y culturales entre Cataluña y al-Ándalus en el siglo X.

Argumentaré que esta transmisión temprana no ocurrió, como generalmente se cree, por medio de los mozárabes, sino por canales diplomáticos, establecidos entre Cataluña y al-Ándalus por Gotmar de Girona y Hasdāy ben Ishāq ben Shaprūt Hasday desde el año 940, y por medio de círculos culturales organizados alrededor de estos canales. Ofreceré evidencia de que Cataluña mantuvo una relación política muy cercana con el califato de Córdoba durante el segundo y tercer cuartos del siglo X, mientras buscó, durante el mismo periodo, la independencia absoluta de Francia. Más aún, se puede decir que el califato de al-Ándalus vivió una suerte de época dorada durante los reinados de 'Abd al-Rahmān III al-Nāsir (912-961) y al-Hakam II, al-Mustansir bi-llāh (961-976), pues el califato mantenía relaciones pacíficas con sus vecinos cristianos y cooperación estricta con la

² Barcelona, Estudis Universitaris Catalans, Sèrie Monogràfica, 1, 1931.

comunidad judía andaluza. En este contexto también analizo y explico los importantes logros científicos del famoso estudioso francés Gerberto de Aurillac (más tarde el papa Silvestre II), para demostrar cómo absorbió algunos elementos de la ciencia árabe durante su estancia en España y cómo, más tarde, transmitió este conocimiento a Francia.

LA ASTRONOMICA VETERA Y GERBERTO DE AURILLAC

Hacia finales del siglo X apareció en Francia, cerca de Orleans, la *Astronomica vetera*, una colección de textos en latín relacionados con el uso y construcción de instrumentos astronómicos como el astrolabio, los *quadrans vetustissimus* y la esfera sólida.³ Es evidente que la astronomía de esta colección es muy superior a aquella de las fuentes anteriormente disponibles en Occidente y también a la de los libros de texto carolingios, de manera que su fuente resulta un asunto de la mayor importancia.⁴ Está ampliamente aceptado que parte de este material se deriva de fuentes ára-

³ Este material está clasificado de la siguiente manera: sobre la construcción del astrolabio, *De mensura astrolapsus (h')* y *De mensura astrolabii (h')*; sobre el uso del astrolabio, *Astrolabii sententiae (J)* y *De utilitatibus astrolabii (J)*, con su prólogo "Ad intimas summae philosophiae disciplinas"; sobre el *quadrans vetustissimus*, *Regulae de quarta parte astrolabii*; sobre la esfera sólida, el texto con el incipit "De horologio secundum alkoram id est speram rotundam". Todos estos textos excepto el *J*, están editados en Millàs Vallicrosa, *Assaïh d'història*, pp. 271-308. *J* está editado con el título *Liber de astrolabio*, en Nicolaus Bubnov, *Gerberti postea Silvestri II papae opera mathematica (972-1003)*, Berlín, 1899, pp. 109-147. Arno Borst [*Astrolab und Klostersform an der Jahrtausendwende*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1, 1989, p. 69] cree que esta colección latina de textos astronómicos ya existía alrededor del año 995 en el círculo de Constantino de Fleury. Richard Lorch ["The *Sphera solida* and Related Instruments", *Centaurus*, 24, 1980, pp. 153-161] ha identificado el texto con el incipit "De horologio secundum alkoram id est speram rotundam" como un texto relacionado con el uso de la esfera sólida. Sobre esta colección véase también el estudio de Charles Burnett, "King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and the Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres", *Annals of Science*, 55, 1998, pp. 329-368.

⁴ La construcción de un *quadrans vetustissimus* requiere conocimiento de funciones trigonométricas para determinar la hora del día (t), cuando la altitud meridiana del Sol (h_m) se conoce en un tiempo dado (h_c), de acuerdo con la fórmula $t = \sin h_c / \sin h_m$. La construcción del astrolabio implica conocimiento de proyecciones estereográficas y un conocimiento básico de astronomía posicional en relación con los problemas del movimiento del Sol y las estrellas. Véase en particular José Millàs Vallicrosa, "La introducción del cuadrante con cursor en Europa", *Isis*, 17, 1932, pp. 218-258; Julio Samsó, "Cultura científica àrab i cultura científica llatina en Catalunya altmedieval: El Monastir de Ripoll i el naixement de la ciència catalana", en *Symposium internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelona, 1991, pp. 253-169.

bes. Si eso es cierto, las fuentes principales aún no han sido identificadas, aunque los estudiosos han localizado parte de su material en un tratado de al-Khwarismi sobre el uso del astrolabio, del *zīj* de al-Battānī y también de la escuela de Maslama al-Majriti.⁵ Existe consenso de que este material astronómico pasó por una primera etapa de traducción y elaboración en Cataluña antes de llegar a Francia, pero todavía se desconoce cómo un conocimiento tan novedoso y revolucionario llegó a Cataluña.⁶ La misma teoría sirve para otra colección de textos, el *Alchandreana*, el corpus astronómico de origen árabe escrito en latín más viejo del que tenemos conocimiento, que apareció más o menos al mismo tiempo que la *Astronomica vetera* en el cercano monasterio de Saint-Martial de Limoges.⁷ A pesar de que se reconoce que no hay evidencia firme de un manuscrito que

⁵ Paul Kunitzsch [“Al-Khwārizmī as a Source for the Sententiae astrolabii”, en David A. King y George Saliba (eds.), *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E.S. Kennedy*, Nueva York, *Annals of the New York Academy of Science*, 500, 1987, pp. 227-236] muestra que parte de *J'*, dedicado a la descripción del uso del astrolabio, está parcialmente basado en un tratado de Al-Khwārizmī. La Escuela de Barcelona ha contribuido significativamente al estudio de las posibles fuentes del *Astronomica vetera*. En especial, se ha sugerido que el *zīj* de al-Battānī se usó en la compilación de una tabla de estrellas incluida en *h'*; véase Julio Samsó, “Maslama al-Majriti and the Star Table in the Treatise *De mensura astrolabii*”, en Menso Folkerts y Richard Lorch (eds.), *Sic ut ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2000, pp. 506-522. También el método descrito en *h'* para proyectar las estrellas en el plexo del astrolabio parece haberse derivado de la Escuela de Maslama; véase J. Samsó, “Cultura científica árabe”, p. 267, y María Mercè Viladrich, “Dos capítulos de un libro perdido de Ibn al-Samh”, *Al-Qantara*, 1986, pp. 5-11.

⁶ Sin embargo, James Westfall Thompson [“The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century”, *Isis*, 12, 1929, pp. 184-193] sugiere que “la ciencia árabe fue introducida en las escuelas en Lorena y se cultivó ahí antes de Gerberto”. Véase también Mary Catherine Welborn, “Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century”, *Isis*, 16, 1931, pp. 188-199. No obstante, el estudio de Thompson apareció dos años antes de la publicación del influyente trabajo de Millàs Vallicrosa, y tiene defectos desde varios puntos de vista. Así, la historiografía moderna ha tendido a rechazar las tesis de Thompson. Este artículo debe dejar en claro por qué la hipótesis de una ruta directa de ciencia árabe de al-Andalus a Francia—sin la mediación de Cataluña— durante el siglo x es muy poco probable.

⁷ David Juste estudia y edita la *Alchandreana* en *Les Alchandreana primitifs: Recherches sur le plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (x^e siècle)*, Brill, Leiden-Boston, 2007. Véase también del mismo autor “Les doctrines astrologiques du *Liber Alchandreii*”, en Isabelle Draclants, Anne Tihon y Baudouin van den Abeele (eds.), *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des croisades (Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997)*, Réminiscences, 5, Turnhout, 2000, pp. 227-311; André Van de Vyver, “Les plus anciennes traductions latines médiévales (x^e-xi^e siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie”, *Osiris*, 1, 1936; y J. Millàs Vallicrosa, *Assaig d'història*, pp. 246-267.

apoye esta hipótesis catalana, existe cierta confirmación en el hecho de que el astrolabio latino más antiguo que se conoce, el astrolabio de Destombes, se manufacturó en Cataluña durante la segunda mitad del siglo x.⁸

En varios manuscritos de los siglos XII y XIII un cierto Gerbertus (a veces escrito Gilebertus o Girbertus) se identifica como el autor de uno de los textos incluidos en la *Astronomica vetera*, el *utilitatibus astrolabii* (conocido como *J*, con el incipit “Quicumque astronomicae discere”).⁹ Esta evidencia parece apuntar a un estudioso famoso activo durante el periodo, Gerberto de Aurillac, monje de Saint-Géraud en Aurillac, profesor en Reims y más tarde papa Silvestre II, quien adquirió un renombre peculiar entre sus contemporáneos por dominar las artes del quadrivium, particularmente la *arithmetica* y la *astronomia*. Si esto es así, entonces Gerberto participó, por lo menos en algún grado, en la preparación de la *Astronomica vetera*. El hecho de que, cuando era todavía estudiante, Gerberto haya pasado tres años (967-970) en Hispania estudiando “mathesis” (matemáticas, en el sentido de las ciencias del quadrivium), otorga credibilidad a esta hipótesis. También lo hace el testimonio de Ademar de Chabannes (muerto ca. 1030), monje en los monasterios de Saint-Martial en Limoges y Saint-Cybard en Angoulême y contemporáneo de Gerberto, quien nos dice que el joven monje de Aurillac, sediento de conocimiento, viajó a Cataluña y al-Ándalus, yendo tan lejos como a la ciudad capital de Córdoba.¹⁰

La historiografía reciente, sin embargo, se inclina a negar a Gerberto cualquier papel en la transmisión de conocimientos hacia Occidente. De hecho, se ha indicado que “existe un contraste sorprendente entre su repu-

⁸ Sobre el astrolabio de Destombes véase Marcel Destombes, “Un astrolabe carolingien et l’origine de nos chiffres arabes”, *Archives internationales d’histoire des sciences*, 15, 1962, pp. 3-45; y la extensa colección de estudios en *Physis*, 32, 1995, pp. 191-450. Véase también J. Samsò, “El astrolabio ‘carolingio’ de Marcel Destombes y la introducción del astrolabio en la Catalunya medieval”, en *Els astrolabis de la Reial Acadèmia y la ciència a la Catalunya medieval*, Memorias de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona, 3er ser., 60/10, Barcelona, 2003, pp. 345-356.

⁹ Estos manuscritos están enlistados en N. Bubnov, *Gerberti postea Silvestri II papae opera mathematica*, pp. 112-114. Véase también Emmanuel Poulle, “Note sur l’autorité des traités de l’astrolabe”, en Olivier Guyotjeannin y Emmanuel Poulle (eds.), *Autour de Gerbert d’Aurillac: Le pape de l’an mil*, Matériaux pour l’histoire 1, París, 1996, pp. 343-345.

¹⁰ “Gerbertus vero natione Aquitanus, monachus Aureliacensis sancti Gerdaldi ecclesiae, causa sophiae primo Franciam, deinde Cordobam lustrans, cognitus ab imperatore, archiepiscopatu Ravennae donatus est”. Este testimonio aparece en el tercer libro de la *Historia Francorum* escrita por Ademar de Chabannes, Hannover y Berlín, editada en MGH SS 4, 1826-1892, p. 130.

tación como el introductor de la ciencia árabe en Occidente y las casi inexistentes huellas de la influencia árabe en sus escritos indudablemente auténticos”.¹¹ También se ha argumentado que “Gerberto sin duda aprendió cosas muy interesantes del otro lado de los Pirineos, pero no astronomía árabe”.¹² Aún más, los estudiosos se han preguntado cómo eran posibles los contactos culturales entre Cataluña y al-Ándalus, ya que las relaciones internacionales durante este periodo eran a menudo tensas y estaban dominadas por un “odio feroz” de los cristianos hacia los “invasores musulmanes”.¹³ Así, se ha sugerido que la ciencia árabe se diseminó en Cataluña más tarde, y solamente de manera indirecta, posiblemente gracias a la mediación de los mozárabes.¹⁴ Algunos estudiosos incluso han comentado sobre el despropósito de los estudios de Gerberto en al-Ándalus, ya que algunos centros catalanes, como el monasterio de Santa María de Ripoll y la escuela de la catedral de Vich, podrían haber ofrecido toda la iluminación científica que el joven monje pudo haber buscado en España.¹⁵

¹¹ “Dans le cas de Gerbert, il y a un déconcertant contraste entre sa réputation d’introducteur de la science arabe en Occident et la quasi-inexistence de traces d’influence arabe dans ses écrits indubitablement authentiques” [Guy Beaujouan, “Les apocryphes mathématiques de Gerbert”, en *Gerberto: Scienza, storia e mito. Atti del Gerberti Symposium* (Bobbio, 25-27 julio, 1983), Studia, Archivum Bobiense, 2, Bobbio, 1985, pp. 645-658, cita en p. 646].

¹² “Gerbert a sans doute appris outre-Pyrénées des choses très intéressantes, mais pas l’astronomie arabe” (Emmanuel Poulle, “L’astronomie de Gerbert”, en *Gerberto: Scienza, storia e mito*, pp. 597-617, cita en p. 613).

¹³ Véase en particular Paul Kunitzsch, “Les relations scientifiques entre l’Occidente et le monde arabe à l’époque de Gerbert”, en Nicole Charbonnel y Jean-Éric Iung (eds.), *Gerbert l’européen: Actes du colloque d’Aurillac*, 4-7, junio, 1996, Mémoires 3, Aurillac, 1997, pp. 193-203, se pregunta, “Comment les Européens purent-ils concilier cet intérêt avec leur haine farouche des envahisseurs musulmans, de ces ennemis héréditaires de la foi chrétienne qu’étaient les Sarrasins, comment purent-ils considérer ces ennemis comme leurs maîtres dans le domaine scientifique et en faire l’objet d’études?”

¹⁴ Véase J. Samsó, “Cultura científica àrab”, p. 265, y Michel Zimmermann, “La Catalogne de Gerbert”, en *Gerbert l’européen*, pp. 79-101.

¹⁵ Véase en particular M. Zimmermann, “La Catalogne de Gerbert”, p. 85. Pierre Riché, *Gerbert d’Aurillac: Le pape de l’an mil*, París, 1987, pp. 25-27; Antoni Pladevall i Font, *Silvestre II (Gerbert d’Orlhac)*, Barcelona, Gent Nostra, 1998, pp. 31-33; y Jaime Tarracó, “Formación cultural de Gerberto (Silvestre II) en San Gualdo de Aurillac y en la Marca Hispánica”, en *Annals 1997-1998 del Centre d’estudis comarcals del Ripollès*, Ripoll, 1999, pp. 1-58. En contraste, Lluís Nicolau y d’Olwer cree que Gerbert efectivamente viajó a Córdoba pero no ofrece ningún argumento para sostener dicha noción excepto el testimonio de Ademar de Chabannes [“Gerbert (Silvestre II) y la cultura catalana del siglo x”, *Estudis universitaris catalans*, 4, 1910, pp. 332-352, en particular pp. 333-334].

En este artículo, por medio del estudio de las fuentes y documentos relacionados con la estancia de Gerberto en España y con sus enseñanzas astronómicas, junto con un análisis de las fuentes árabes y evidencia manuscrita de Estambul, me propongo presentar lo siguiente: primero, una nueva reconstrucción histórica de la transmisión de conocimiento árabe a Cataluña durante el siglo X, segundo, la identificación de la fuente árabe de uno de los textos incluidos en el *Astronomica vetera* y tercero, nueva evidencia que muestra que Gerberto sí asimiló por lo menos algunos elementos de ciencia árabe y los transmitió a Occidente por medio de su enseñanza astronómica.

“A PHANTASIA DICITUR PHANTASMA”: GERBERTO Y CATALUÑA (967-970)

“Gerberto, entonces, al llegar a esas regiones, como ya lo mencioné anteriormente, logró satisfacer sus deseos. Aquí superó a Ptolomeo en la ciencia del astrolabio, a Iulius Firmicus en la ciencia astrológica, a Alandream en la ciencia de las distancias planetarias. Aquí aprendió lo que el canto y el vuelo de los pájaros predecían; aquí aprendió a convocar presencias fantasmagóricas del Infierno; aquí, finalmente, su curiosidad humana absorbió cualquier conocimiento, ya sea nocivo o saludable.”¹⁶ Este pasaje, extraído de un recuento más largo sobre Gerberto incluido por William de Malmesbury en su *De rebus gestis rerum Anglorum*, es parcialmente responsable del surgimiento de la así llamada “leyenda negra” de Gerberto, un cuerpo de escritos de los siglos XI al XIV que contribuyeron de manera sustancial a oscurecer la tonalidad del retrato histórico de la vida de Gerberto y de su carrera política sin precedentes.¹⁷ El hecho de que buena parte de la leyenda negra se centre en el aprendizaje de Gerberto de las ciencias prohibidas durante su estancia en España, subraya la importancia de investigar lo ocurrido durante ese periodo.

¹⁶ “Ad hos igitur, ut dixi, Gerbertus perveniens, Desiderio satisfecit. Ib vicit scientia Ptholomeum in astrolabio, Alandraeum in astrorum intersticio, Iulium Firmicum in fato. Ibi quid cantus et volatus avium portendant didicit, ibi excire tenues ex inferno figuras, ibi postremo quicquid vel noxium vel salubre curiositas humana deprehendit”, en William of Malmesbury, *De rebus gestis rerum Anglorum* 2.167, Hannover y Berlín, MGH SS 10, 1826-1892, p. 461.

¹⁷ Sobre la “leyenda negra” véase en particular Massimo Oldoni, “Gerberto e la sua storia”, *Studi medievali*, 3er ser., 18, 1977, pp. 629-704, y “A fantasia dicitur fantasma”, *Studi medievali*, 21, 1980, pp. 493-622.

Son cuatro las fuentes que dan testimonio de los estudios de Gerberto en España. El primero y más importante es el testimonio de Richer de Saint-Remi quien, alrededor de los años 995 y 998 escribió *Historia Francorum*, que dedicó a su maestro Gerberto. Aquí insertó una biografía de éste, que incluye un breve recuento de las circunstancias que llevaron al joven monje de Aurillac a España;¹⁸ en segundo lugar está el testimonio de Ademar de Chabannes, mencionado antes y, finalmente, varias cartas en la correspondencia de Gerberto muestran que había estado en España e incluso planeado regresar ahí en un momento posterior de su vida, y que buscó libros matemáticos y astrológicos entre sus conocidos españoles.¹⁹ La última fuente incluye aquellos escritos que componen el cuerpo de la leyenda negra. David Rollo acaba de abrir de forma parcial, en términos hermenéuticos, esta fuente problemática para la interpretación histórica.²⁰

Sabemos por Richer que un conde Borrell, en peregrinación, visitó el monasterio de San Gerardo en Aurillac y, cuando el abad del monasterio le preguntó “si en España existían hombres competentes en las artes, respondió positivamente y sin vacilación”.²¹ Después de que el abad lo convenció de llevar a Gerberto consigo, el conde encomendó al joven monje al obispo Attó “con quien [Gerberto] estudió muchas cosas de *mathetis* con excelentes resultados”.²² El testimonio, aunque en extremo lacónico, ofrece pistas importantes para la investigación posterior. En general, se acepta que en el

¹⁸ Richer, *Histoire de France (888-995)*, editada y traducida por Robert Latouche, París, Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age, 12 y 17, 2 volúmenes, 1930-1937; la biografía de Gerbert está en vol. 2, pp. 50-81- Véase también Michel Sot, “Le cursus scolaire de Gerbert d’après Richer”, en *Autour de Gerbert d’Aurillac* (véase, nota 9), pp. 243-248.

¹⁹ La colección completa de la correspondencia de Gerbert la publicó primero Julien Havet, *Lettres de Gerbert (983-987)*, París, 1889. Una nueva y actualizada traducción al inglés aparece en Harriet Pratt Lattin, *The Letters of Gerbert with his Papal Privileges as Sylvester II*, Nueva York, Records of Civilization, Sources and Studies, 60, 1961. Una nueva edición francesa de la colección la publicaron Pierre Riché y J.P. Callu, *Gerbert d’Aurillac: Correspondance*, París, Les Classiques de l’Histoire de France au Moyen Age, 35-36, 1993. Véanse en particular las cartas números 17, 24, 25, 28, 45, 70, 72 y 112 (edición de Havet).

²⁰ David Rollo, “William of Malmesbury: Magic and Prestige”, en su *Glamorous Sorcery: Magic and Literacy in the High Middle Ages*, Minneapolis, Medieval Cultures, 25, 2000, pp. 1-31.

²¹ “Qui a loci abbate humanissime exceptus, post sermones quotlibet, an in artibus perfecti in Hispaniis habeantur sciscitatur. Quod cum promptissime assereret, ei mox ab abbate persuasum est ut suorum aliquem susciperet, secumque in artibus docendum duceret” (Richer, *Histoire de France*, 2, p. 50).

²² Véase D. Rollo, “William of Malmesbury: Magic and Prestige”.

año 967, Borrell II, conde de Barcelona, Girona, Urgel y Osona, hizo un viaje a Aquitania para pedir, y obtener, en matrimonio a Ledgarda, hija de Ramón I, conde de Ruergüe, y que en su camino de regreso desde Aquitania visitó el monasterio de San Gerardo en Aurillac, uno de los más prestigiosos monasterios franceses de la época. Este mismo Borrell acompañó a Gerberto a Roma en el año 970.²³ Resulta así posible fechar la estancia de Gerberto en España: ocurrió del año 967 al 970.

La narración de Richer continúa para describir la llegada de Gerberto a Roma, hacia finales del año 970. “El papa no tardó en notar la diligencia del joven y su voluntad de aprender. Y como en aquella época en Italia se ignoraban por completo *musica* y *astronomia*, a través de un enviado el papa informó a Otto, rey de Alemania e Italia, que un hombre joven de tal calidad había llegado, uno que dominaba perfectamente *mathesis* y que era capaz de enseñarla con eficacia a sus hombres.²⁴ Más adelante, Richer ofrece un recuento detallado de las enseñanzas “matemáticas” de Gerberto. Vale la pena notar que la aritmética y la música se mencionan muy brevemente al principio,²⁵ y que la geometría —“Confectio abaci”—²⁶ se describe en un párrafo corto al final, mientras que el resto del recuento se dedica a ofrecer una descripción de las herramientas astronómicas que Gerberto fabricó para introducir a sus discípulos a la astronomía. Richer describe cuatro esferas celestes: una esfera sólida, un hemisferio, una esfera armilar y una esfera estelar.²⁷ Estas herramientas muestran un método ingenioso y original para familiarizar a los estudiantes con los nombres y posiciones de las constelaciones del zodiaco y la astronomía planetaria, y también para ofrecer conocimiento básico sobre cómo enfrentar problemas de la astronomía

²³ Véase P. Riché, *Gerbert d'Aurillac*, pp. 21-22; Ramón d'Abadal y Vinyals, *Els primers comtes catalans*, segunda edición, Barcelona, Biografies Catalanes, Sèrie Històrica, 1, 1965, pp. 320-321. M. Zimmermann, “La Catalogne de Gerbert”, p. 83.

²⁴ “Nec latuit papam adolescentes industria, simulque et discendi voluntas. Et quia música et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur, mox papa O[toni], regi Germaniae et Italiae, per legatum, indicativ illuc hujusmodi advenisse juvenem, qui mathesis optime nosset, suosque strenue docere valeret” (Richer, *Histoire de France*, vol. 2, p. 52).

²⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 58.

²⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 62.

²⁷ “Sphaera solidae compositio”; “Intellectilium circulorum comprehensio”; “Sphaera compositio planetis cognoscendis aptissima”; “Aliae sphaera compositio cognoscendis idonea” (*ibid.*, vol. 2, pp. 58-63).

posicional.²⁸ La originalidad de su enseñanza, la solicitud del papa de mantener al joven monje como maestro en Roma y la subsecuente brillante, rápida y ascendente carrera académica de Gerberto en Reims, han llevado a los estudiosos a preguntarse sobre la fuente del conocimiento del *quadrivium* de Gerberto.²⁹

El argumento de que Gerberto pudo haber adquirido estos peculiares conocimientos científicos en la escuela de la catedral de Vic no se sostiene ante el escrutinio, como ya lo notaron Rudolf Beer y Miquel dels Sants Gros i Pujol.³⁰ De dos catálogos de la biblioteca de la catedral —uno compilado en 957, poco después de la muerte del obispo Wadamirus, y el otro de 971, poco después de la muerte del obispo Attó—³¹ es posible llegar a las siguientes conclusiones: primero, que la biblioteca tenía principalmente libros que se necesitaban en las oficinas eclesiásticas y no contaba con libros de autores clásicos para el *trivium* ni el *quadrivium*; segundo, que el hecho de que el primer catálogo enliste 55 volúmenes y el segundo 65,³² indica que al menos durante el episcopado de Attó (957-971), la biblioteca de la escuela de la catedral se descuidó: si Attó adquirió libros, los guardó en otro lugar.

De manera similar, aunque el caso es más complejo y bastante distinto, la biblioteca de Santa María de Ripoll tampoco pudo haber ofrecido a Gerberto ningún progreso científico. Un catálogo del año 1047, compilado después de la muerte del abad Oliva, enlista 246 libros, incluyendo varios *libri artium* de las más importantes autoridades clásicas y medievales, como

²⁸ Uta Lindgren ofrece una descripción somera de dichas esferas celestes en *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium*, Wiesbaden, Sudhoffs Archiv, Beihefte, 18, 1976, pp. 28-32. Véase también Poulle, “L’astronomie de Gerbert”, pp. 602-607.

²⁹ Véase supra, nota 15.

³⁰ Rudolf Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, Viena, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 155/3 y 158/2, 1907-1908. De ahora en adelante haré referencia a la traducción catalana de esta obra, hecha por Pere Barnils: Rudolf Beers, “Los manuscrits del Monestir de Santa Maria de Ripoll”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 5, 1909-1910, pp. 137-170, 230-278, 299-320, 329-365 y 492-520, en particular pp. 233-234. Véase también Miquel del Sants Gros i Pujol, “La vila de Vic i el monestir de Ripoll en els anys 967-970”, en *Actes del Congrés internacional Gerbert d’Orlhac i el seu temps: Catalunya i Europa a la fi del 1r mileni. Vic-Ripoll, 10-13 de novembre de 1999*, Vic, 1999, pp. 747-761.

³¹ Véase Eduard Junyent i Subirà, *Diplomatari de la Catedral de Vic (segles IX-X)*, Vic, Documents 1, 1980-1986, documentos 303 y 413.

³² Los libros adicionales no son más que copias duplicadas de los manuscritos que ya tenía la biblioteca. Véase del Sants Gros i Pujol, “La vila de Vic”, p. 751.

Boecio, Macrobio, Aristóteles, Porfirio, Cicerón, Prisciano (*maior* y *minor*), Isidoro, Agustín y Beda. El catálogo también enlista un *Liber de horis*, que se ha identificado con el famoso manuscrito Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 225, el cual incluye casi todos los textos del *Astronomica vetera*.³³ En particular, se ha observado que la secuencia de tres libros en el listado del catálogo —*Ysagoge* (artículos 188-189), *Categoriae* (artículo 190), *Peri Hermeneias* (artículo 191)— refleja la secuencia de las enseñanzas de Gerberto en *dialectica* tal como la describe Richer.³⁴ Sin embargo, un inventario más temprano, del año 979, escrito poco después de la muerte del abad Vindisclus, menciona que la biblioteca tenía “libri numero LXV et eo amplius”, es decir, poco más de 65 libros.³⁵ La diferencia sustancial en la cantidad de libros entre los dos catálogos siembra dudas de que los artículos 188 al 191 estuvieran en la biblioteca antes de 979 y, si lo estaban, que estuviesen catalogados bajo la misma secuencia. Que la biblioteca de Ripoll pasó por una crucial “aceleración de crecimiento”, sobre todo durante la abadía de Oliva —que duró cerca de 40 años (1008-1046)— lo atestigua el hecho de que en el año 890 la biblioteca tenía 58 libros.³⁶ Así, del año 890 al 979, un periodo de casi 90 años, la biblioteca creció a una tasa de menos de un libro cada diez años. Curiosamente, el estado de la biblioteca de Santa María de Ripoll en este periodo refleja estrechamente aquel de la escuela de la catedral de Vic, y esto parece apuntar hacia una tendencia catalana de la época de coleccionar libros que no fueran usados para oficinas eclesiásticas en bibliotecas privadas.³⁷ En el caso de la biblioteca de Ripoll, es posible ofrecer una reconstrucción parcial de su cultura científica

³³ R. Beer, “Los manuscrits”, p. 237.

³⁴ Richer, *Histoire de France*, 2, pp. 54-57. La observación es de Beer, “Los manuscrits”, p. 236; véase también M. Zimmermann, “La Catalogne de Gerbert”, p. 85.

³⁵ Véase Rudolf Beer, *Handschriftensätze Spaniens*, Viena, 1894, p. 411; R. Beer, “Los manuscrits”, pp. 150-151; Paul Ewald, “Reise nach Spanien im Winter von 1878 auf 1879”, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 6, 1881, pp. 217-398, en p. 389; y Joan Gómez Pallarés, *Studia chronologica: Estudios sobre manuscritos latinos de cómputo*, Madrid, 1999, p. 174.

³⁶ Sobre el número de códices que tenía la biblioteca de Ripoll en el año 890 véase en particular José María Pellicer y Pagés, *Santa María del Monasterio de Ripoll*, Mataró, 1888, p. 39; y R. Beer, “Los manuscrits”, p. 150.

³⁷ La hipótesis de la existencia de bibliotecas privadas importantes en Cataluña durante el siglo x también la sugirió Antoni Pladevall i Font, “Entorn de l'estada de Gerbert a Catalunya (967-970): L'existència de biblioteques privades perdudes”, en *Actes del Congrés internacional Gerbert d'Orlhac i el seu temps*, nota 30, pp. 651-663.

temprana. Unos cuantos manuscritos “matemáticos”, que se pueden fechar con certeza en el siglo x, se preservan en el Archivo de la Corona de Aragón en Barcelona.³⁸ Un análisis detallado de dichos manuscritos trasciende los propósitos de este artículo; es posible, sin embargo, afirmar lo siguiente: primero, que estos manuscritos no presentan rastro alguno de conocimiento matemático o astronómico de origen árabe ni tampoco presentan nada que pudiera exceder los límites impuestos por las autoridades medievales clásicas como Boecio, Beda, Isidoro, Plinio o Macrobio. En particular, actualmente está ampliamente aceptado que el manuscrito mencionado, Ripoll 225, se copió durante la primera mitad del siglo xi, y por lo tanto no pudo haber sido la fuente del conocimiento astronómico de Gerberto.³⁹ Segundo, ninguno de los textos astronómicos incluidos en los manuscritos del siglo x pueden explicar las enseñanzas astronómicas de Gerbert ni su “dominio de las ciencias matemáticas”.⁴⁰ Tercero, ninguno de estos manuscritos muestran el más mínimo rastro de actividad mozárabe.⁴¹ Por lo tanto, la evidencia no respalda el argumento a favor de una difusión inicial de la ciencia árabe en Vic o Ripoll, posiblemente en virtud de la mediación de los mozárabes. Si este conocimiento revolucionario efectivamente llegó a Cataluña en la segunda mitad del siglo x, lo hizo por otros caminos.

³⁸ Barcelona, ACA, MSS Ripoll 46, 59, 74, 86 y 106. Los estudios más recientes sobre el contenido “matemático” de estos manuscritos son de Gemma Puigvert i Planagumà, *Astronomia i astrologia al Monestir de Ripoll: Edició i estudi dels manuscrits científics astronómicoastrologics del Monestir de Santa Maria Ripoll*, Bellaterra, Ciència i Tècnica: Història 16, 2000, pp. 39-49; y Gómez Pallarés, *Studia chronologica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 173-184.

³⁹ Véase A. Borst, *Astrolab und Klosterreform*, p. 69. Beaujouan, “Les apocryphes mathématiques de Gerbert”, pp. 656-658, en específico el conocimiento paleográfico de Jean Vezin; y Kunitzsch, “Les relations scientifiques” (supra nota 13), p. 197.

⁴⁰ La cita es de David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago, 1992, p. 189. Para una descripción de los textos astronómicos incluidos en este material, véase en particular G. Puigvert i Planagumà, *Astronomia y astrologia*, pp. 31-61; y Gómez Pallarés, *Studia chronologica*, pp. 179-182.

⁴¹ Glosas árabes marginales de la *Arithmetica* de Boecio aparecen en Barcelona, ACA, MS Ripoll 168, fols. 42r, 62r y 91r. No obstante, este manuscrito se fecha universalmente como del siglo xi. Véase J. Millàs Vallicrosa, *Assaig d'història* (supra, nota 2), pp. 91-92; G. Puigvert i Planagumà, *Astronomia y astrologia*, pp. 54-55; y J. Samsó, “Cultura científica àrab” (supra, nota 4), p. 265.

LA RUTA DE GOTMAR HACIA CÓRDOBA

El 11 de mayo del año 940, dos barcos de guerra partieron del puerto de Almería en el sudeste de España. Uno de ellos llevaba a ‘Abd al-Rahmān ibn al-Rumāhis, almirante en jefe de la flota califal. Sus órdenes consistían en navegar hacia el norte y unir sus fuerzas con un escuadrón en Tortosa para después atacar juntos Barcelona.⁴² Esta expedición militar iba de acuerdo con la nueva política de pacificación territorial iniciada por el califa ‘Abd al-Rahmān III al-Nāsir (912-961), una política que también incluía *aceifas* (*as-sāifa*), es decir, campañas militares de verano contra los territorios cristianos al norte de España. Se habían llevado a cabo varios *aceifas* exitosos durante los años previos contra Castilla, León y Pamplona. El 9 de julio de 940, una flota andaluza de nueve barcos de guerra, cuatro buques y dos naves de exploración llegaron a Barcelona, pero después de que “Hasdāy informó al almirante de la paz concluida con Sunyer, el señor de esas tierras, y contraordenó las órdenes de ataque, la flota se retiró del puerto de Barcelona ese mismo día”.⁴³

Con estas palabras Ibn Hayyān introduce en su *Al-Muqtabis* a Abū Yusuf Hasdāy ben Ishāq ben Shaprūt, *nasī* o líder de la comunidad judía andaluza, y una figura prominente en la vida política y cultural del califato. Era, en efecto, consejero, embajador y mano derecha de ambos, el califa, ‘Abd al-Rahmān III al Nāsir, y su hijo, al-Hakam II, al-Mustansir bi-llāh (califa de 961 a 976). El talento político y diplomático de Hasdāy emergió en varias circunstancias, entre las cuales fue particularmente notoria la tregua que obtuvo de Ramiro II en el año 940, poco después de la batalla de Simancas (6 de agosto de 939), cuando el ejército andaluz sufrió una penosa derrota,

⁴² Para más detalles sobre esta expedición naval, véase al-‘Udhiri, *Tarsī al-akhbār wa tanwī al-āthār wa l-bustān fi gharā’ib al-buldān*, en ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī (ed.), *Nusūs ‘an al-Andalus*, Madrid, 1965, p. 81; Ibn Hayyān, *Crónica del Califa ‘Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, de María Jesús Viguera y Federico Corriente (trads.), Zaragoza, Textos Medievales, 64, 1981, pp. 341-342.

⁴³ Ibn Hayyān, *Al-Muqtabis V*, pp. 341-342. Sobre Hāsday véase en particular David Gonzalo Maeso, “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 8, 1956, pp. 63-93; Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane*, 3, París, 1967, pp. 230-232; Moritz Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, 1902, reproducido en Hildesheim, 1964, pp. 114-117; y Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Aaron Klein y Jenny Machlowitz Klein (trads.), 1, Filadelfia, 1973, pp. 155-227.

así como la negociación exitosa para la liberación de Muhammad ibn Hāšim at-Tujibī, gobernador y señor de Zaragoza, capturado durante dicha batalla.⁴⁴ Hasdāy, que también era médico, usó sus habilidades para curar a Sancho I, rey de León, quien había sido destronado por su obesidad, la cual lo volvía poco apto para la batalla. Esto redituó al califato un tratado de paz con la Corona de León y diez fortalezas fronterizas.⁴⁵ En la literatura judía se recuerda a Hasdāy por su correspondencia con Joseph, rey de los jázaros, donde preguntaba por el estado de su comunidad, recién convertida al judaísmo. Su eclecticismo cultural iba de la poesía a la astronomía y la medicina. Además de rodearse de famosos gramatólogos y poetas judíos, tales como Menahem ben Saruk y Dunash ben Labrat, recibía trabajos astronómicos desde el norte de África y cooperaba en la identificación de las hierbas descritas en la *Materia medica* de Dioscórides. Una copia en griego de este trabajo, que incluye varias ilustraciones de las hierbas curativas, la había enviado a Córdoba el emperador bizantino Constantino VII en el año 948. De acuerdo con el testimonio de Ibn Juljul, que nos llega gracias a los escritos de Ibn Abi Usaybi'a, Constantino VII también mandó a un monje, de nombre Nikolas, quien tradujo los nombres de las hierbas del griego al latín, mientras Hasdāy era principalmente el responsable de su identificación.⁴⁶

El 6 de septiembre del año 940, Hasdāy regresó a Córdoba después de una estancia de al menos cuatro meses en Cataluña, y después de haber logrado de manera pacífica, bajo la autoridad califal, la sumisión del conde de Barcelona. En su regreso lo acompañó Gotmar, embajador del conde Sunyer.⁴⁷ A pesar de que el trabajo de Gotmar como embajador en Córdoba se conoce bastante bien, hasta hace poco los estudiosos no habían advertido algunas implicaciones históricas significativas de este episodio. En estudios

⁴⁴ Ibn Hayyān, *Al-Muqtabis V*, pp. 350-351.

⁴⁵ Véase Joaquín Vallvé, *El califato de Córdoba*, Madrid, Colección al-Andalus, 6, 1992, pp. 176-177.

⁴⁶ Ibn Abi Usaybi'a, 'Uyūn al-Anbā' fī T'abaqāt al-At'ibbā', Henri Jahier y Abdelkader Noureddine (trads.), *Sources d'informations sur les classes des médecins*, Algiers, Publications de la Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie d'Alger 4, 1958, pp. 38-41. Véase también George F. Hourani, "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", *Studia Islamica*, 32, 1970, pp. 143-56; Julio Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, Colección al-Andalus, 7, 1992, pp. 110-16; y Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1979, p. 256.

⁴⁷ Ibn Hayyān, *Al-Muqtabis V*, p. 342.

recientes de Ramon Ordeig i Mata resaltan tres conexiones importantes:⁴⁸ primero, antes de resultar electo como obispo de Vic en el verano del 957, Attó, el mentor catalán de Gerbert, era arcipreste y archidiacono de la catedral de Girona y no canónigo de Vic; segundo, existe evidencia clara de por lo menos una cooperación política y administrativa cercana entre Attó y Gotmar, quien se volvió obispo de Girona en el 944⁴⁹ y tercero, Ordeig i Mata avanzó la hipótesis de la existencia de un pequeño grupo de “seguidores de Gotmar”, el cual incluía, además de a Attó, al conde Miró Bonfill —quien se volvió el amigo más cercano de Gerberto— y el conde Borrell II. De este modo, si Gottmar trajo consigo desde Córdoba —o recibió por medio de Hasdāy— cualquier escritura científica, entonces Gerberto, una vez en Cataluña, pudo haber accedido a él fácilmente por medio de su maestro Attó de Vic o su amigo Miró Bonfill.

Las fuentes árabes no informan sobre la duración de la estancia de Gotmar en Córdoba; tampoco ofrecen detalles de su visita, más allá de las condiciones del tratado de paz dictadas por el califa. No obstante, al-Mas'ūdī registra un dato importante en su *Murūj al-dhahab* (*Los prados de oro*).⁵⁰ El autor menciona que en el año 947 en al-Fustāt (la antigua Cairo), se encontró con una copia del libro sobre los reyes franceses que Gotmar había presentado al príncipe al-Hakam, hijo de ‘Abd al-Rahmān III. A pesar de que no existe evidencia de que entre los regalos que Gotmar debió haber recibido del califa y traído consigo a Barcelona hubiese algún escrito árabe, podemos afirmar que esta embajada inauguró un periodo de casi 40 años de buenas relaciones políticas y culturales entre Cataluna y al-Andalus.⁵¹ De hecho, contrario a la opinión recibida, varios contactos y embaja-

⁴⁸ Ramón Ordeig i Mata, “Ató, bisbe i arquebisbe de Vic (957-971), antic arxiprest-ardiaca de Girona”, *Studia Vicensia*, 1, 1989, pp. 61-97; y Ordeig i Mata, “Ató de Vic, mestre de Gerbert d’Orlhac”, en *Actes de Congrès internacional Gerbert d’Orlhac i el seu temps* (supra, nota 30), pp. 593-620.

⁴⁹ Sobre la evidencia de la elección de Gotmar como obispo de Girona en el año 944, véase Anscari M. Mundó, “Els abats Barceló i Gotmar de Sant Cugat del Vallès”, en Miquel Coll i Alentorn, *Miscel·lània d’homenatge en el seu vuitantè aniversari*, Barcelona, 1984, pp. 155-165.

⁵⁰ Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, edición de Charles Pellat, 2, Beirut, 1966, pp. 147-148. Véase también el estudio de Miquel Barceló, “Una nota entorn del ‘Llibre dels reis francs’ regalat pel bisbe Gotmar de Girona, l’any 384-940, a al-Hakam, a Córdoba”, *Annals del Institut d’estudis gironins* 15/1, 1980, pp. 127-136.

⁵¹ La única excepción documentada para este periodo de buenas relaciones es el breve e infructuoso ataque catalán a Tortosa en el año 964, seguido por la represalia andaluza en el verano

das entre los condes de Barcelona y Córdoba ocurrieron durante los califatos de ‘Abd al-Rahmān III al-Nāsir y Hakam II. Las fuentes árabes informan de al menos cinco embajadas catalanas oficiales en Córdoba entre los años 941 y 974.⁵² El conde de Barcelona, que estaba en el proceso de lograr la plena independencia del rey de Francia, siguió la política de reforzar los tratados de paz que existían con el califato andaluz. Hacia finales del tercer cuarto del siglo x, Cataluña, lejos de ser un baluarte del cristianismo en la península ibérica, actuaba prácticamente como un estado satélite de al-Ándalus. De acuerdo con el testimonio de Ibn Hayyān, entre los años 941 y 971 los catalanes reafirmaron su dependencia del califato andaluz en por lo menos dos ocasiones.⁵³ Esta alianza política, si bien resultó en extremo ventajosa durante los reinos de los califas ilustrados ‘Abd al-Rahmān III al Nāsir y Al-Hakam II, mostró todas sus debilidades con el ascenso del tirano al-Mansūr bi-llāh ibn Abi ‘Āmir (978-1002), conocido en latín bajo el nombre de Almanzor. El historiador árabe Ibn Khaldūn escribe que para el momento en que al-Mansūr toma el poder (978), “era evidente que el pueblo de Barcelona se había desprendido del rey de *Ifranja* [Francia]”.⁵⁴ Eso llevó a Almanzor a no temer las represalias de los reinos cristianos más importantes cuando atacó por primera vez, en el año 978, los territorios del *malik* (rey) Borrell II. Después de la conocida *aceifa* del año 985, cuando las tropas de Almanzor arrasaron Barcelona (el 6 de julio), y a pesar de la posterior solicitud catalana de ayuda militar, ni Otón II, emperador del Sacro Imperio Romano, ni el rey de Francia, Louis V, mandaron a sus tropas para ayudar a Barcelona. Una carta fechada del 15 de enero de 988, enviada al conde Borrell II a nombre del rey francés Hugh Capet (y quien había suce-

del año 965. Sobre este episodio véase el estudio de Dolors Bramon y Rosa Lluch Bramon, “Un atac català contra Tortosa l’estiu del 964”, en su *Mots remots*, Girona, Col·lecció Joan Puigbert 1, 2002, pp. 111–115.

⁵² Las embajadas catalanas en Córdoba están documentadas para los años 941, 953, 966, 971 y 974. Véase en particular Dolors Bramon, *De quan érem o no musulmans: Texos del 713 al 1010*, Vic, Jaume Caresmar, 13, 2000, pp. 297-324.

⁵³ Esto ocurrió durante las embajadas de 941 (Ibn Hayyān, *Al-Muqtabis V*, p. 353), y de 971 (Ibn Hayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por ‘isā ibn Ahmad al-Rāzī*, Emilio García Gómez (trad.), Madrid, 1967, p. 44).

⁵⁴ Ibn Khaldūn, *Kitāb al-‘ibar wa dīwān al-mubtadā’ wa l-khabar fī ayyām al-‘ajam wa l-barbar*, R. Dozy (ed.), en *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le moyen âge*, Leiden, 1881, 1, apéndice pp. xxii-xxiii.

dido a Louis V en 987), guardada en la correspondencia de Gerberto, ofrece más claridad sobre el delicado nicho internacional que Cataluña se había tejido desde al menos el año 940. El rey Hugh ofreció conducir a sus tropas para ayudar a los catalanes con la condición de que “tú [conde Borrell II] elijas obedecernos a nosotros en vez de a los ismaelitas”.⁵⁵

Cuando el joven y talentoso moje de Aurillac llegó a Cataluña, en el año 967, encontró un país que pasaba por un proceso de transformación política y cultural que fue más rico y complejo de lo que se ha pensado generalmente. El impulso catalán hacia la creación de un Estado autónomo e independiente se había encontrado con la circunstancia histórica favorable de la presencia de dos gobernantes particularmente ilustrados en al-Ándalus. Ciertamente, los dos sabios califas —cuya benevolencia hacia la comunidad judía andaluza les había permitido beneficiarse del formidable talento político y cultural de Hasdāy— contribuyeron en gran medida a la creación de la dinámica histórica de ricos intercambios culturales y relaciones internacionales pacíficas. Del estudio de la correspondencia de Gerberto aflora que, en este periodo, el califato andaluz había efectivamente transferido a Cataluña al menos algo de sus tesoros científicos.

JOSEPH SAPIENS

En el año 984 Gerberto envió tres cartas desde Reims buscando obras matemáticas y astrológicas que hubiesen sido copiadas o traducidas en la península ibérica.⁵⁶ Dos de estas cartas (números 17 y 25 en la edición de Havet), mencionan un tratado *De multiplicatione et divisione numerorum*, publicado por un tal Joseph Sapiens (Joseph el Sabio, carta 25) o Joseph Hispanus (Joseph el Español, carta 17). La tercera carta (número 24 de la

⁵⁵ Esta es la carta 112 (edición de Havet); el texto en latín reza: “Qua in parte si fore mavultis, nobisque potius oboedire quam Hismahelitis”.

⁵⁶ Las cartas no necesariamente indican que Gerberto haya adquirido por primera vez estos libros a partir del año 984. De hecho existe una elevada posibilidad de que Gerberto se haya llevado consigo copias de estas obras al monasterio en Bobbio, de donde fue abad entre 981 y 983. Las circunstancias turbulentas de su partida repentina que, de acuerdo con su correspondencia, no le permitieron recoger ni siquiera sus objetos más personales, lo pudieron haber obligado a dejar estos libros en Bobbio. Por esta razón, es posible que una vez llegado a Reims, haya tratado de obtener nuevas copias de estas obras desde Cataluña.

edición de Havet), está dirigida a *Lupitus Barchinonensis* (*Lupitus de Barcelona*) y en ella solicita un “*librum de astrologia translatum a te*” (un libro de astrología traducido-copiado por ti). A pesar de que los estudiosos han realizado investigaciones para detectar la identidad de *Lupitus Barchinonensis*,⁵⁷ se ha dedicado muy poca atención a identificar a *Joseph Sapiens*. Algunos estudiosos, sin embargo, lo han identificado con *Abū Yusuf Hasdāy ben Ishāq ben Shaprūt*, el líder de la comunidad judía andaluza mencionado anteriormente.⁵⁸

La siguiente consideración puede volver más plausible esta sugerencia. La segunda carta está dirigida al sabio conde y obispo de Girona, *Miró Bonfill*, amigo cercano de Gerberto y, como él, versado en las artes.⁵⁹ De hecho, escribió versos leoninos que utilizaban varios grecismos y palabras raras y refinadas. El nombre que Gerberto usó en esta carta para indicar al autor del libro matemático, es decir, *Joseph Sapiens*, tiene un paralelo curioso con la *auctoritas* más importante de la Edad Media: la Biblia. El libro del Génesis narra el famoso episodio del judío *Joseph*, quien, con la ayuda de Dios, pudo interpretar correctamente los sueños del faraón y salvar a Egipto de siete años de hambruna. Según el Génesis 41.39-42: “Entonces Faraón le dijo a *Joseph*, ‘En la medida en que Dios te ha mostrado todo esto, no existe nadie tan sabio y sagaz (*sapientiore*) como tú. Te deberás encargar de mi hogar, y toda mi gente dependerá de cada palabra tuya. Sólo mi trono real me hará todavía más grandioso que tú’. Faraón dijo a *Joseph*: ‘Con la presente te otorgo la autoridad sobre todas las tierras de Egipto’”. La correspondencia entre el *Joseph Sapiens* bíblico y *Abū Yusuf Hasdāy*

⁵⁷ Harriet Pratt Lattin, “*Lupitus Barchinonensis*”, *Speculum*, 7, 1932, pp. 58-64; y Gaspar Feliu i Montfort, “*Sunifred, anomenat Llobet, ardiaca de Barcelona (finals del segle X)*”, en *II colloqui d’història del monaquisme català: Sant Joan de les Abadesses 1970*, 1, Abadía de Poblet, 1972, pp. 51-63.

⁵⁸ Véase M. Destombes, “Un astrolabe carolingien”, p. 17; y J. Samsó, “Cultura científica àrab”, p. 269.

⁵⁹ *Miró Bonfill* fue electo obispo de Girona en el año 971. Sobre su figura véanse en particular las siguientes obras de *Joseph M. Salrach*: “El bisbe-comte *Miró Bonfill* i la seva obra de fundació i dotació de monestirs”, en *II col.loqui d’història del monaquisme català*, 2, Abadía de Poblet, 1974, pp. 57-81; “El comte-bisbe *Miró Bonfill* i l’acta de consagració de *Ripoll* de l’any 977”, en *Miscel.lània Aramon y Serra*, 4, Barcelona, 1984, pp. 303-318; “El comte-bisbe *Miró Bonfill* i l’acta de consagració de *Cuixà* de l’any 974”, en *Acta històrica et archeologica mediaevalia*, 10, 1989, pp. 107-124; y “El comte-bisbe *Miró Bonfill* i la fundació i dotació de *Sant Pere de Besalú* (977-978)”, *Annals 1989 del Patronat d’estudis històrics d’Olot i comarca*, Girona, 1989, pp. 9-41.

ben Ishāq ben Shaprūt resulta asombrosa: primero, ambos eran judíos que lograron tener un papel político primordial, en Egipto y al-Ándalus respectivamente; segundo, ambos se volvieron el asesor principal y mano derecha del rey (el faraón y el califa); tercero, ambos eran famosos por su sabiduría y conocimiento. Resulta así posible que entre el conde-obispo de Girona y el futuro papa Silvestre II, así como entre otros “seguidores de Gotmar”, Hasdāy fuese conocido por el nombre en latín de la memoria bíblica de Joseph Sapiens. De ser así, un libro matemático publicado por Hasdāy habría llegado a Cataluña antes del año 984 y Miró Bonfill en Girona tenía una copia. De esta manera, también es posible que Hasdāy actuara como mediador cultural entre al-Ándalus y Cataluña y que quizá el libro matemático mencionado en la carta 25 no fuera el único escrito científico que Hasdāy transmitiera a Cataluña. De hecho, existe evidencia que otorga mayor peso a este supuesto.

DUNĀSH IBN TAMĪM AL-QARAWĪ

Dunāsh ibn Tamīm ibn Ya' qūb al-Isrā 'ilī al-Qarawī, el autor del comentario kairuán sobre Séfer Yeḡīra,⁶⁰ el Libro judío de la Creación, interrumpe abruptamente su descripción de las fases lunares con la siguiente anotación: “Hemos explicado este fenómeno y lo hemos representado con figuras en nuestro trabajo astronómico enviado en respuesta a Abū Yūsuf Hasdāy ben Ishāqmen de algunas preguntas que nos han llegado desde Constantinopla. Este trabajo está compuesto por tres partes: 1) sobre la construcción de esferas celestes,⁶¹ 2) astronomía tratada matemáticamente, 3) astrología”.⁶²

Dunāsh fue un filósofo judío, médico y astrónomo activo en la corte fatimí de Kairuán (Túnez) durante el segundo y parte del tercer cuarto del

⁶⁰ El comentario kairuán está parcialmente editado, traducido y comentado en el estudio de Georges Vajda, “Le commentaire kairouanais sur le ‘Livre de la Création’”, *Revue des Études Juives*, 107, 1946-1947, pp. 99-156. Una edición reciente del texto es Georges Vajda, *Le commentaire kairouanais sur le ‘Livre de la Création’ de Dunās ben Tāmim de Kairouan (x^e siècle)*, revisada y editada por Paul B. Fenton, Lovaina, 2002.

⁶¹ Véase Moritz Steinschneider, *Mathematik bei den Juden*, Berlín, 1893-1899, reproducido en Hildesheim, *op. cit.*, p. 63: “über Beschaffenheit der Himmelsspären”, y *Die arabische Literatur der Juden*, pp. 72-73: “Construction der Himmelsspären”.

⁶² G. Vajda, “Le commentaires kairouanais”, p. 140.

siglo x.⁶³ Está universalmente aceptado que el destinatario de la obra astronómica que menciona es el mismo Hasdāy ya nombrado. La referencia misteriosa a Constantinopla se puede explicar por el hecho de que el comentario kairuán se escribió en árabe pero sobrevivió únicamente en hebreo; la confusión entre “Constantinopla” y “Córdoba” pudo haber sucedido fácilmente en el transcurso de la copia del texto en hebreo, en donde ambos nombres tienen una apariencia muy similar. Del tratado astronómico enviado a Hasdāy no queda nada, excepto la ya mencionada breve descripción en tres partes. En cambio, lo que sí se preserva en un manuscrito en Estambul, en el museo de Aya Sofya, (MS 4861/1 fols. 1r-60v) es el tratado astronómico de Dunāsh sobre la esfera armilar, titulado “Libro de operaciones con un instrumento astronómico llamado la esfera armilar”.⁶⁴ Esta obra, sobre todo en su introducción,⁶⁵ incluye varias pistas que ayudan a reconstruir algunos aspectos fundamentales del libro enviado a Hasdāy. Particularmente, podemos hallar un paralelo entre la primera parte del tratado astronómico que llegó a Córdoba, el cual se dedica en su cabalidad a la construcción de esferas celestes, y algunas indicaciones programáticas que surgen de la lectura de la introducción antes mencionada. En efecto, ésta parece revelar la existencia de un programa coherente, propuesto por Dunāsh, para el estudio de la astronomía. Este programa comienza por el uso y el entendimiento de las esferas celestes.

En la introducción al “Libro de operaciones”, Dunāsh recuerda una conversación que sostuvo con Abu’ l-Hasan, gobernador de Mahdiyya (cerca de Kairuán), sobre astronomía y el uso de instrumentos astronómicos como distintos tipos de astrolabios. En aquella conversación explicó al gobernador “la ciencia de la estructura del mundo (*‘ilm al-hay’a*) y los instrumentos usados por los antiguos para indicar la estructura del cielo... y la

⁶³ Más referencias a Dunāsh ibn Tamīm se pueden encontrar en Boris A. Rosenfeld y Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th C.)*, Estambul, Series of Studies and Sources on History of Science, 11, 2003, p. 99; y Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 6, Leiden, 1978, pp. 196-197.

⁶⁴ *Kitāb fi’l-amal bi’l-āla al-falakīyya al-ma’rufa bi-dhāt al-halaq*. Una descripción del manuscrito se encuentra en Max Krause, “Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker,” *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik B/3*, 1936, p. 515.

⁶⁵ Véase Samuel M. Stern, “A Treatise on the Armillary Sphere by Dunas ibn Tamīm”, en *Homenaje a Millás-Vallieros*, 2, Barcelona, 1956, pp. 373-382; el texto árabe de la introducción está editado en pp. 378-380.

clase de instrumentos hechos con platillos, es decir, el astrolabio, y que algunos de estos se proyectan desde el Polo Norte y otros desde el Polo Sur”.⁶⁶ El estudioso de Kairuán continúa para mencionar dos tipos de astrolabios usados por los antiguos: el *munbatakh* (astrolabio en forma de melón)⁶⁷ y el *hutī* (astrolabio en forma de pescado).⁶⁸ Estos dos instrumentos, que tienen además la ventaja de poder medir la esfera celeste entera (excepto para al menos uno de los polos) en un círculo finito, no presentaban la verdadera forma del cielo que es, en cambio, esférico. Así, “la mejor parte de esos [que usaban este tipo de astrolabio] sólo copiaban lo que estaba escrito en los libros, sin conocimiento de las causas o de cómo transformar esta esfera a una superficie y de la transposición de sus operaciones a un plano”.⁶⁹ Dunāsh continúa explicando que, en virtud de estas razones y dificultades para entender el astrolabio, algunos de los antiguos decidieron introducir el uso de instrumentos esféricos girados sobre los dos polos, lo cual podía mostrar y enseñar la verdadera estructura del cielo, como el *al-bayda* (el huevo)⁷⁰ y la esfera armilar.⁷¹ Esta última, continúa, también era particularmente elogiada por Abū ‘Alī Ahmad ibn ‘Uthmān al-Asturlābī y, por lo tanto, Abu’l-Hasan pidió a Dunāsh que construyera una esfera armilar, con la ayuda de artesanos especializados que el propio gobernador de Mahdiyya puso a su disposición. Una vez que se construyó el instrumento,

⁶⁶ Véase el texto árabe, *Ibid.*, p. 378.

⁶⁷ Sobre este instrumento véase en particular la monografía de Edward S. Kennedy, Paul Kunitzsch y Richard P. Lorch, *The Melon-Shaped Astrolabe in Arabic Astronomy*, Stuttgart, Boethius, 43, 1999.

⁶⁸ Este instrumento en particular puede tener cierta importancia para la historia de los instrumentos científicos. De hecho, el *hutī* aquí descrito difiere de los tipos más usuales de astrolabios en que su platillo (universal) lleva el círculo del Ecuador en el borde exterior en vez del círculo de Capricornio, como, en cambio, es común en otros astrolabios.

⁶⁹ Véase el texto árabe en Stern, “A Treatise on the Armillary Sphere”, p. 379.

⁷⁰ El primero en mencionar y describir este instrumento es al-Battānī en su *Kitāb al-zīj*. La obra está traducida y editada en latín por Carlo Alfonso Nallino, en *Al-Battānī sive Albateni Opus astronomicum*, Milán, Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano 40, 3 volúmenes, 1899-1907; vol. 3, pp. 210-214 es una descripción árabe de *al-bayda*; vol. 1, pp. 139-142 es su traducción al latín.

⁷¹ La esfera armilar se conocía en al-Ándalus tan temprano como el siglo IX, y por lo tanto antes de Dunāsh, como lo ha demostrado Mònica Rius, “La actitud de los emires cordobeses hacia los astrólogos: Entre la adicción y el rechazo”, en Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales*, Madrid, Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Ándalus, 13, 2003, pp. 517-549; véanse en particular pp. 522-523.

Dunāsh escribió el tratado, que incluía una descripción del mismo y una larga sección destinada a su uso. Aquí el texto presenta 43 problemas relacionados con la trigonometría, el tiempo, la geografía y la astrología que podían resolverse usando la esfera armilar.⁷²

La introducción de Dunāsh esboza un programa para la enseñanza de la astronomía. Los instrumentos esféricos permiten una visualización directa de la verdadera estructura geométrica del cielo y, por lo tanto, facilitan el aprendizaje de la astronomía que se requiere para comprender y usar el astrolabio de manera correcta. La forma del globo celeste es opuesta a la poco realista, aunque funcional, representación de la esfera que muestra el astrolabio, el cual, incluso en su versión más completa (*al-munbatakh* y *al-huti*), no puede mostrar al menos uno de los polos. De hecho, varias dificultades que conlleva el uso y la construcción del astrolabio llevaron a la gente a absorber pasivamente de los libros ciertos conceptos que no entendían a cabalidad. En este contexto Dunāsh defiende el uso de instrumentos esféricos como la esfera armilar, para apoyar en la comprensión de la geometría del astrolabio y adquirir así una formación sólida en la astronomía esférica. Este programa pedagógico es precisamente el que se refleja en la obra astronómica enviada a Hasdāy, cuya primera parte está dedicada al estudio de las esferas celestes.

Vale la pena recalcar que este programa pedagógico pasó íntegramente a las enseñanzas astronómicas de Gerberto, como lo describe Richer. Ningún estudioso hasta ahora se ha fijado en la extraña heterodoxia del programa de astronomía de Gerberto. De hecho, a pesar de que existe abundante evidencia de que Gerberto conocía a las autoridades clásicas más importantes de la astronomía, Richer no habla sobre el tema y no da el nombre de ninguna de ellas. El hecho resulta inexplicable, especialmente a la luz del impresionante número de fuentes clásicas que Richer menciona al describir las enseñanzas del trivium de Gerberto.⁷³ Por un lado, para el estudio del trivium, Gerberto presentaba a sus estudiantes varios autores clásicos, como Victorino, Porfirio, Boecio, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Estacio, Terencio, Juvenal, Persio, Horacio y Lucano; por el otro, para el

⁷² Esta información la debo a Mercè Comes.

⁷³ Richer, *Histoire de France*, vol. 2, pp. 54-57.

estudio de la astronomía en específico, ignoraba por completo a autoridades convencionales como Platón, Plinio, Calcidio, Macrobio y Marciano Capella, dando origen a un método de enseñanza inusual basado en el uso y construcción de diversas esferas celestes. Reemplazó el método ortodoxo de absorber las fuentes clásicas por el uso práctico de instrumentos esféricos reales. Todo esto parece ir bastante de acuerdo con las sugerencias pedagógicas de Dunāsh y podría indicar que Gerberto, al menos en alguna medida, había absorbido las enseñanzas astronómicas del estudioso de Kairuán. La presencia de rasgos orientales claros, desconocidos para la tradición latina, en la descripción de al menos una de las esferas celestes usadas por Gerberto otorga más fuerza a esta hipótesis.

SIC ITUR AD ASTRA: LA ESFERA CELESTE DE GERBERTO

Como se mencionó antes, Richer ofrece un breve recuento de las esferas celestes que Gerberto usaba para la enseñanza de la astronomía. Una de las esferas que describe Richer resulta particularmente notable, pues presenta un elemento técnico sin precedentes en la tradición latina.⁷⁴ En la sección titulada “*Sphaera solidae compositio*” (“La construcción de una esfera sólida”), Richer describe una esfera celeste que se asemeja mucho, en uno de sus elementos técnicos básicos, a la *sphaera solida* que discute Richard Lorch.⁷⁵ En la narración de Richer este instrumento presenta tanto las constelaciones del norte como las del sur, y sus “dos polos están colocados de manera oblicua en el horizonte”. Lo que resulta digno de atención es la presencia de un círculo del horizonte que, según describe Richer, sirve para regular (“regere”) las posiciones de las constelaciones zodiacales al demarcar las constelaciones visibles de aquellas que no lo son.⁷⁶ Esta esfera, “colocada en el (círculo del) horizonte, mostrando así la salida y el ocaso de las constelaciones en un modo efectivo y factible, nos permite conocer

⁷⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 58.

⁷⁵ R. Lorch, “The *Sphaera solida*”, p. 153.

⁷⁶ “Quam cum duobus polis in orizonte obliquaret, signa septemtrionalia polo erectiori dedit, australia vero dejectiori adhibuit; cujus positionem eo circulo rexit, qui a Gracis orizon, a Latinis limitans sive determinans appellatur, eo quod in eo signa quae videntur ab his quae non videntur distinguat a limitet” (Richer, *Histoire de France*, vol. 2, p. 58).

la naturaleza de las cosas por sus disposiciones y el conocimiento de las constelaciones”.⁷⁷ Richer continúa para narrar que “durante la noche [Gerbert] presta atención a las estrellas, y lo mostró de tal forma que [sus estudiantes] notaron cómo [las estrellas] eran oblicuas en diferentes partes del mundo, tanto en su surgimiento como en su ocaso”.⁷⁸ A pesar de que Richer ofrece una descripción muy concisa de la función del círculo del horizonte y no especifica si está graduado o si tiene un círculo meridiano en su interior (una solución técnica bastante probable para dar una infraestructura sólida a este tipo de esfera), los estudiosos han pasado por alto un detalle crucial: esta es la primera descripción latina de un instrumento esférico de demostración equipado con una *armilla* de horizonte.

Aun así, el significado astronómico del círculo del horizonte era bien conocido en la Antigüedad, y se menciona en diversas fuentes astronómicas clásicas y medievales desde por lo menos el siglo II a.C.⁷⁹ Una de estas primeras fuentes, Geminus de Rhodes, ofrece una explicación del significado teórico y la función del círculo del horizonte en su *Introducción a los fenómenos*.⁸⁰ Su descripción es particularmente detallada,⁸¹ y Geminus también establece la distinción técnica entre el “horizonte sensible” (el “horizonte visible”, siempre correlacionado a la latitud del observador), y el

⁷⁷ “Qua in orizonte sic collocata, ut et ortum et occasum signorum utiliter ac probabiliter demonstraret, rerum naturas dispositis insinuavit, instituitque in signorum comprehensione” (Richer, *Histoire de France*),

⁷⁸ “Nam tempore nocturno ardentibus stellis operam dabat, agebatque ut eas, in mundi regionibus diversis obliquatas, tam in ortu quam in occasu notarent” (Richer, *Histoire de France*, vol. 2, pp. 58-60).

⁷⁹ Una de las primeras menciones (en griego) del círculo del horizonte se puede encontrar en el Eudoxus Papyrus (París, Museo de Louvre, p. 1), el cual incluye un breve texto astronómico, quizá escrito por un tal Leptinos, titulado *Arte de Eudoxus*. Véase en particular Friedrich Blass, *Eudoxi Ars astronómica qualis in carta Aegytiaca superest*, Kiel, 1887, pp. 16-17. Esta obra se reproduce en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 115, 1997, pp. 79-101. Véase también Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, París, 1893, pp. 283-294. Menciones en latín del círculo del horizonte pueden encontrarse en Hyginus, *De astronomía* 1.4.2 y 4.10.1; Marciano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae* 8.818 y 822; Marcus Manilius, *Astronomicum* 1.663-65; Calcidio, *In Platonis Timaeum Commentarius* 1.66; y Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis* 15.17-19 y *Saturnaliorum convivium* 7.15.

⁸⁰ 5.54-63, trad. de Germaine Aujac, *Introduction aux phénomènes*, París, 1975, pp. 30-32.

⁸¹ En esta descripción Geminus también explica las razones por las que un círculo del horizonte nunca está marcado en una esfera celeste: “Si el horizonte se marcara en las esferas cuando giran, el horizonte entonces participaría en este movimiento y alcanzaría el cenit, lo cual es inconcebible y contrario a la teoría de las esferas” (*Introduction aux phénomènes* 5.62-63, pp. 31-32).

“horizonte teórico” (el “verdadero horizonte”, un plano paralelo al “horizonte visible” que corta el centro de la Tierra).⁸² Las primeras fuentes medievales en latín no añadían ningún elemento teórico nuevo a la discusión técnica de Geminus sobre el círculo del horizonte.

Más adelante en el texto, Geminus también describe cómo construir una esfera de demostración.⁸³ Esta esfera presenta los cinco paralelos clásicos de la tradición aratea, a saber, dos círculos árticos (ambos a 36 grados de los polos), dos círculos tropicales (ambos a 30 grados de los círculos árticos) y el círculo del ecuador (a 24 grados de los dos círculos tropicales).⁸⁴ Geminus enuncia claramente que esta esfera sirve sólo para una latitud (la de Rhodes), que está correlacionada con los dos círculos árticos.⁸⁵ De hecho, en esta esfera —como en todas las demás esferas clásicas de la tradición aratea— la función de los círculos árticos es presentar el círculo más grande que siempre sea visible, y el círculo más grande que nunca sea visible, donde un círculo del horizonte está ausente de manera constante. Como estos círculos varían dependiendo de la latitud del observador, si la posición geográfica cambia, ya sea hacia el norte o hacia el sur, los círculos árticos se deben ajustar de acuerdo con la nueva latitud; sin embargo, un círculo del horizonte permite ajustes para distintas latitudes terrestres. Si dicha *armilla* se inserta, los círculos árticos arateos se vuelven redundantes e inútiles. De hecho, un círculo del horizonte puede fácilmente presentar el círculo más grande que siempre sea visible y el círculo más grande que siempre sea invisible y, por lo tanto, las constelaciones visibles e invisibles para cualquier latitud deseada.⁸⁶ No obstante, no existe evidencia de que un círculo del horizonte se haya empleado en esferas celestes de demostración latinas; tampoco hay ninguna mención del círculo del horizonte en descripciones latinas de instrumentos esféricos de demostración antes de Gerberto. Este punto se corrobora por completo por la evidencia que Emilie Savage-Smith recolectó en su vasto estudio sobre esferas celestes.⁸⁷

⁸² *Ibid.* 5.55, p. 30.

⁸³ *Ibid.* 16.10-12, pp. 77-78.

⁸⁴ *Ibid.* 16.10-12, pp. 77-78.

⁸⁵ *Ibid.* 16.10-11, pp. 77-78.

⁸⁶ *Ibid.* 16.12, p. 78.

⁸⁷ E. Savage-Smith, *Islamicate Celestial Globes*, véase en particular “Historical Overview”, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1985, pp. 3-60.

En particular, al describir una esfera “circular” clásica, la autora apunta: “Si se añadiera un tercer círculo que tocara el círculo ártico en alguno de los puntos donde los círculos intersectan el círculo perpendicular externo, este tercer círculo sería, desde luego, un indicador del horizonte. No existe mención en la literatura de que esto se haya hecho jamás”.⁸⁸

El primero en mencionar el círculo del horizonte en las fuentes en griego es Ptolomeo, al hablar de los componentes de una esfera celeste de precesión que describe en *Almagest*;⁸⁹ el término también aparece, aunque utilizado de forma incorrecta, en la narración de un autor bizantino del siglo VII.⁹⁰ Además, una *armilla* del horizonte se usaba de manera sistemática en todas las esferas celestes islámicas y se describe en las fuentes árabes desde por lo menos el siglo IX.⁹¹ Este artefacto técnico es uno de los componentes básicos de una esfera sólida,⁹² un instrumento esférico común en la tradición islámica. Y en la famosa obra astronómica de al-Battānī (*Kitāb al'zīj*),⁹³ se dice que el círculo del horizonte es uno de los cinco anillos que forman *al'bayda*, una versión muy sofisticada de la esfera sólida que, como se ha mostrado, Dunāsh conocía.

Queda poca duda de que este conocimiento astronómico llegó a Gerberto por medio de fuentes árabes. Una vez más la evidencia parece llevarnos a la obra astronómica perdida de Dunāsh, la cual sin duda incluía en su primera parte una descripción de al menos una esfera celeste. Sin embargo, existe todavía más evidencia para sostener la hipótesis de una ruta judía de transmisión de conocimiento árabe hacia Cataluña. Se ha observado que la *Alchandreana* incluye diversos elementos judíos, como por

⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹ Ptolomeo, *Almagest*, 8.3, Gerald J. Toomer (trad. al inglés), *Ptolomy's Almagest*, Londres, 1984, pp. 404-407.

⁹⁰ Leontius, *Construction de la sphère d'Aratus, par l'ingénieur Leontius*, Nicolas Halma (trad.), en *Les Phénomènes d'Aratus de Soles, et de Germanicus César, avec les sholies de Théon, les Catastérismes d'Eratosthènes et la Sphère de Leontius*, París, 1821, pp. 65-73. Esta esfera, sin embargo, aún presenta los círculos árticos, al igual que todos los demás paralelos de la tradición clásica, y se debía mantener fija en la latitud de Constantinopla, de modo que el círculo del horizonte no parecía permitir ajustes en la latitud.

⁹¹ Estas fuentes son Qustā b. Lūqā, *Kitāb fī al-'amal bi-l-kurah al'nujūmīyah* (*Sobre el uso de la esfera celeste*), y al-Battānī, *Kitāb al'zīj*.

⁹² R. Lorch, “The *Sphera solida*”, p. 153.

⁹³ Véase nota 70.

ejemplo los nombres hebreos de los planetas y signos del zodiaco, y las alusiones a un tal “Hebreorum mathematici”.⁹⁴ En particular, es posible detectar la presencia de un capítulo que se deriva del *Barayta de Mazzalot* judío entre los textos de la *Alchandreana*, traducido textualmente del hebreo.⁹⁵ Al menos parte del material incluido en el corpus astrológico pudo haber llegado a Cataluña por el mismo conducto que el material del *Astronomica vetera*, y pudo haber provenido de la tercera parte del tratado perdido de Dunāsh, que estaba dedicado a la astrología.

Cuando el 10 de julio del año 981 Muhammad ibn Abī ‘Āmir derrotó en la Campaña de las Tres Naciones a las tropas de la coalición cristiano-musulmana, encabezadas por el general Gāalib,⁹⁶ eliminando así el último obstáculo para una dictadura que había empezado en 978, decidió adoptar el nombre de al’Mansūr bi-llāh (aquél que recibe la victoria de dios). Sus más de cincuenta *aceifas*, llevadas a cabo en menos de treinta años, marcan el fin de una edad de oro temprana en la península ibérica. Poco después de su ascenso al poder, buscando el apoyo político de los *fūqahā* (los estudiosos de la religión en el Islam) y otras autoridades religiosas, al-Mansūr purgó la colosal biblioteca de Córdoba y quemó varios libros de astronomía y astrología que, a su juicio, violaban la ortodoxia islámica.⁹⁷ Al hacerlo, el tirano andaluz seguramente destruyó varios textos científicos importantes. Lo que no pudo hacer fue parar el proceso de asimilación de la ciencia árabe que había comenzado en Occidente tan sólo unos cuantos años antes. Dicho proceso fue el fruto de cinco décadas de gobierno ilustrado en al-Ándalus, sin duda impulsado por una cooperación política y cultural estrecha con la comunidad judía andaluza, representada en el palacio califal por su *nasī*: Abū Yusuf Hasdāy ben Ishāq ben Shaprūt.

⁹⁴ Véase J. Millàs Vallicrosa, *Assaig d’història*, pp. 250-251; y David Juste, “Les doctrines astrològiques”, p. 280.

⁹⁵ Esta información la debo a David Juste.

⁹⁶ El mismo hecho de que existiera esta coalición puede verse como otra prueba de que no debemos asumir una dicotomía rígida entre el cristianos y musulmanes durante este periodo.

⁹⁷ Sobre el difícil estado de los estudios astronómicos y astrológicos durante la dictadura de al-Mansūr, véase en particular el estudio de Miquel Forcada, “A new Andalusian Astronomical Source from the Fourth-Tenth Century: The *Mukhtasar min al’anwā’* of Ahmad ibn Fāris”, en Josep Consulleras y Julio Samsó (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet*, Barcelona, 1996, pp. 769-780. Véase también D. C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, p. 180.

Estoy convencido de que sólo por medio de un entendimiento cabal de estas circunstancias y eventos históricos será posible reconstruir las diferentes etapas de la más temprana transmisión de ciencia árabe hacia Occidente. En particular, este artículo ha demostrado una serie de datos históricos que se han ignorado en el estudio sobre el origen del *Astronomica vetera*. Si bien cada uno de estos datos por separado podría parecer insignificante, vistos en su conjunto claramente reclaman una explicación histórica más coherente.

Para concluir, haré una breve recapitulación de estas etapas: el texto en la *Astronomica vetera* con el incipit “De horologio secundum alkoram id est speram rotundam” se encarga del uso de la esfera sólida, un instrumento antes desconocido para los estudiosos latinos.⁹⁸ Uno de los artefactos técnicos básicos de esta esfera sólida, una *armilla* del horizonte, aparece en la descripción que hace Richer de una de las esferas que su maestro Gerberto usaba para enseñar la astronomía y esto indica que el futuro papa adquirió el conocimiento de por lo menos uno de los aspectos fundamentales de la esfera sólida.

Las preguntas relacionadas con el momento y el lugar en el que Gerberto adquirió esta pericia astronómica tiene una respuesta inmediata: como se sabe que la *Astronomica vetera* primero se reunió en Cataluña y que Gerberto pasó tres años ahí como estudiante, resulta plausible que haya aprendido el uso de dicha esfera durante su estancia en Cataluña, entre los años 967 y 970. De la misma manera, respecto a la fuente de este conocimiento existe una respuesta: se sabe que la obra astronómica de Dunāsh, que fue enviada a Hasdāy, incluía una primera parte dedicada a la construcción de esferas celestes. Más aún, se ha demostrado que Hasdāy pasó al menos cuatro meses en Cataluña y que viajó a Córdoba acompañado de Gotmar, quien, a su vez, fue el mentor de Attó durante varios años, así como su colaborador cercano en Girona; también sabemos que Attó fue el maestro catalán de Gerberto durante el trienio de 967 a 970. Si además aceptamos la sugerencia de que Joseph Sapiens puede ser identificado como Hasdāy, entonces se entiende que el líder judío también actuó como mediador cultural entre

⁹⁸ R. Lorch, “The *Sphera solida*”, p. 161; y J. Samsó, “Los inicios de la introducción de la ciencia árabe en Europa a través de Cataluña”, de próxima publicación en *La ciencia en la historia dels països catalans*, Barcelona.

Cataluña y al-Ándalus. Si esta no es sólo una serie de coincidencias curiosas, resulta razonable sugerir que el tratado astronómico de Dunāsh fue en efecto una de las fuentes del conocimiento astronómico de Gerberto, así como la fuente del texto con el incipit “De horologio secundum alkoram id est speram rotundam”. El hecho de que Gerberto parezca haber estado al tanto de las instrucciones de Dunāsh respecto al uso de las esferas celestes para la enseñanza de la astronomía corrobora esta hipótesis.

Una dificultad inmediata que mi hipótesis encuentra es que no existe evidencia directa de que el tratado de Dunāsh haya circulado alguna vez por Cataluña; sin embargo, la evidencia indirecta que favorece esta hipótesis abunda. Aunque es posible argumentar que Gerberto, con su talento nato y su conocimiento de fuentes latinas clásicas, haya podido concebir y construir de manera independiente una esfera de demostración equipada con un círculo del horizonte, esta conjetura es poco plausible por las siguientes razones: primero, ninguna fuente latina que conozcamos describe esta clase de instrumento esférico de demostración antes de Gerberto; segundo, antes de la descripción de Richer no existe mención alguna en la literatura en latín de que una *armilla* del horizonte se hubiera adjuntado a una esfera celeste⁹⁹ y tercero, como se ha demostrado, las esferas celestes que se describen en las fuentes latinas nunca tenían círculo del horizonte. Las constelaciones que siempre eran visibles y las que siempre eran invisibles se indicaban constantemente por los dos círculos árticos, que se correlacionaban de manera sistemática con una latitud determinada.

De manera similar, se podría argumentar que la fuente árabe que describía una esfera sólida que llegó a Cataluña durante el siglo x no era el tratado astronómico de Dunāsh. Esta teoría, sin embargo, también resulta poco probable. De hecho, sólo había dos fuentes árabes disponibles en al-Ándalus en el siglo x que incluyeran una descripción de una esfera celeste equipada con una *armilla* del horizonte: *zīj* de al-Battānī y *Almagest* de Ptolomeo.¹⁰⁰ No obstante, el uso de la obra de al-Battānī no se puede comprobar para antes del año 978, es decir, ocho años después de que Gerberto

⁹⁹ Véase en particular E. Savage-Smith, *Islamicate Celestial Globes*, pp. 7-8; y Marco Zuccato, “Gerbert’s Islamicate Celestial Globe”.

¹⁰⁰ No existe evidencia de que otras fuentes árabes tempranas sobre la esfera sólida, tales como los libros de Qustā b. Lūqā y al-Nairizī, estuvieran disponibles en al-Ándalus en el siglo x.

partió de Cataluña. Durante ese año el astrónomo andaluz Maslama al-Majrīti compiló una tabla de estrellas que hace poco se comprobó que procedía de otra tabla de estrellas incluida en el *zīj* de al-Battānī.¹⁰¹ Esto, sin embargo, sólo indica que la tabla de estrellas de al-Battānī estaba disponible en al-Ándalus desde tan temprano como el año 978, pero no ofrece evidencia de que el texto de al-Battānī sobre el *bayda* también estuviera disponible durante ese periodo. Además, la primera traducción conocida del *zīj* es la de Platón de Tívoli en el año 1116. Respecto al *Almagest*, si es que una versión árabe estaba disponible en el círculo de la escuela de Maslama,¹⁰² hay poca evidencia de que las indicaciones de Ptolomeo para la construcción de una esfera celeste de precesión se hayan seguido (o siquiera estudiado) en el mundo islámico. Emilie Savage-Smith en particular ha advertido que “no se sabe que semejante diseño para una esfera de precesión se haya seguido en el mundo islámico aunque el *Almagest* circulaba profusamente y fue durante muchos siglos el tratado astronómico fundamental en el Islam, así como en Occidente”.¹⁰³ Más aún, no se conoce ninguna traducción del *Almagest* al latín antes del siglo XII.¹⁰⁴

Si lo que he expuesto hasta aquí es correcto, es posible proponer las siguientes conclusiones tentativas: primero, que Gerberto de Aurillac asimiló algunos elementos de la astronomía árabe relacionados con el uso y construcción de una esfera sólida equipada con un círculo del horizonte, y es bastante probable que su fuente haya sido el tratado astronómico de Dunāsh que se había enviado a Hasdāy; posteriormente Gerberto ayudó a transmitir este conocimiento a Occidente por medio de sus enseñanzas de astronomía. Segundo, que la fuente árabe del texto incluido en la *Astronomica vetera* con el incipit “De horologio secundum alkoram id est speram rotundam” también era el tratado astronómico de Dunāsh, en la versión que llegó a Hasdāy. Tercero, que de ser cierto lo anterior, la transmisión de esta fuente árabe a Cataluña ocurrió por medio de un conducto judío, que incluía a eruditos como Dunāsh ibn Tamīm y Abū Yusuf Hasdāy ben Ishāq ben Shaprūt. ❧

¹⁰¹ J. Samsó, “Maslama al-Majrīti and the Star Table”, pp. 513-515.

¹⁰² Véase T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain*, p. 253; y J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos*, pp. 92-93.

¹⁰³ E. Savage-Smith, *Islamicate Celestial Globes*, p. 10.

¹⁰⁴ Véase G. J. Toomer, *Ptolemy's Almagest*, pp. 2-3.

Historia del Hombre que Fuma (o de los inconvenientes del *small talk*)

Gerardo Cárdenas

Tengo que comenzar con una definición. El diccionario Merriam Webster de la lengua inglesa define el término *small talk* como “conversación ligera y casual”, es decir, aquella que se entabla entre dos o más personas de forma amistosa y civilizada cuando las reglas de la convivencia social no imponen una charla más a fondo. Acoto que los angloparlantes han hecho del *small talk* un pequeño arte e incluso han codificado los temas más adecuados para el mismo (el estado del tiempo, los deportes, la política sin entrar en honduras, los sucesos del día pero sin demasiados detalles). En una reunión social, el manejo del *small talk* es una manera de no aislarse, de no quedar condenado a la condición de *freak* o, peor aún, de *antisocial*. En un ambiente profesional, es un prólogo necesario para entrar en materia o, como se dice en Estados Unidos, *talk business*.

Debo seguir con una confesión: estoy espiritual, mental y socialmente incapacitado para el *small talk*. Lo mío es, probablemente, una forma de discapacidad cognoscitiva. Mi esposa y mi madre manejan el *small talk* con una soltura prodigiosa. Yo, estoy seguro, heredé de mi abuela la filosofía de que si no hay nada de qué hablar, lo mejor es callarse. Soy, por ende, la peor persona que le puede tocar a usted como compañero de mesa en una reunión social. Más allá del intercambio de nombres, profesiones, tarjetas de presentación y *nicetomeetyous*, con lo que se va a usted a encontrar es con una cara de palo al mejor estilo de Buster Keaton. Esta situación me ha permitido desarrollar también el arte de la fuga subrepticia. Pero ese es otro tema, no el que nos concierne para este artículo.

Lo que concierne a este artículo es la historia de mis encuentros con el Hombre que Fuma y como mi incapacidad para el *small talk* resultó en que

el Hombre que Fuma y yo siguiésemos nuestros caminos por veredas distintas. Si hubiese manejado la cháchara insustancial estaría yo en otras tesis y probablemente no les estaría contando esta historia.

Mi primer encuentro con el Hombre que Fuma se remonta a 1999 o 2000 (la fecha es ambigua, no tengo más precisiones porque el hecho es distante). Por azar o cuestiones de trabajo (en aquel entonces era reportero), nos encontrábamos en el barrio de Hyde Park, sede de la Universidad de Chicago. Mi esposa, nuestra hija (en aquel momento una niña de menos de tres años), mi madre y yo habíamos entrado en una tienda probablemente a comprar café. Recuerdo que hacía frío. El Hombre que Fuma entró cuando nos encontrábamos en la fila para pagar. No fumaba, pero ingresó en el local con el paso seguro, patilargo, que lo caracteriza. Y se fue directo hacia mi madre, que sonreía (mi madre siempre sonrío, es parte de su ADN). El Hombre que Fuma se presentó cortésmente con mi madre y habló con ella. Mi madre, cuyo inglés es monosilábico, decía que *yes* a todo. El Hombre que Fuma y mi madre competían a ver a quién le brillaba más la sonrisa. Luego nos saludó de mano a mi mujer y a mí y —aquí la memoria me falla— o le hizo una caricia en la mejilla a Susana, o la saludó a la distancia porque ésta, previsiblemente, se habría escondido tras mis piernas o las de su madre. Intenté retener su nombre, pero no pude. El Hombre que Fuma siguió entonces saludando a los clientes del local y entablando breves conversaciones con ellos. La maravilla del *small talk*.

La generosidad verbal del Hombre que Fuma no era casual: disputaba el escaño del primer distrito de Illinois al Congreso de Estados Unidos, y tenía la temeridad de querer desbancar a Bobby Rush.

Quien conoce la historia del movimiento de derechos civiles en ese país entiende la temeridad de cualquiera que, a finales del siglo pasado, hubiese intentado derrotar a Rush. Rush es hoy en día un político vencido por la edad y la enfermedad, pero aún sigue firme en su escaño en el Capitolio. En los años sesenta, no sólo fue dirigente del movimiento sino uno de los fundadores de las Panteras Negras de Illinois. Reivindicaba la lucha armada contra las fuerzas del orden, y por ello pasó tiempo en prisión. Luego, como a muchos políticos de la época, le entró la conciencia religiosa; terminó separándose de las Panteras y se hizo con una maestría en teología. Pero Bobby Rush es Bobby Rush y el Hombre que Fuma

calculó mal su jugada. Rush no sólo le dio una paliza en las elecciones de 2000, sino que luego rediseñó el distrito para que la casa del Hombre que Fuma quedara fuera de su territorio. Es leyenda que esa fue la única derrota electoral que sufrió el Hombre que Fuma.

Mi segundo encuentro con el Hombre que Fuma data de 2002. A más de uno sorprenderá saber que Chicago, siendo la mayor ciudad de Illinois (y tercera mayor del país, tras Nueva York y Los Ángeles) no es la capital del estado. Aunque lo que se cocina políticamente en Illinois alcanza su hervor en Chicago, la estufa está en Springfield, 320 kilómetros al sur por una carretera que es una larga línea gris entre interminables maizales. Springfield no es la de los Simpson, pero de alguna manera sí lo es. Es decir: es el prototípico pueblo de tamaño medio del interior de la Unión Americana. No fue Springfield la capital original de Illinois. Primero lo fueron Kaskaskia y Vandalia, ambos remotos pueblos en el sur del estado. Springfield, ubicado en el centro, alcanzó el rango de ciudad capital en 1839. En su centro se alza el Capitolio, idéntico a casi todos los capitolios. Springfield goza de un verano sudoroso, un invierno amable, escasas opciones alimenticias, una abundancia de bares y un recelo visceral hacia Chicago. Tiene menos de 120 mil habitantes y, cuando la legislatura estatal no está en sesión (sólo sesionan de enero a fin de mayo y un par de semanas en noviembre), es el proverbial *sleepy town* con una peculiar bipolaridad: es una ciudad del Medio Oeste, que culturalmente pertenece al Sur. Este dato es importante y lo explicaré luego. Baste saber también que Springfield no renunciará nunca a su carácter histórico: de ahí salió Abraham Lincoln rumbo a la Casa Blanca y en Springfield ejerció como abogado.

Aunque no era necesario que, en mi labor como reportero, viajara yo a Springfield (insisto, los acuerdos finales se alcanzaban y se alcanzan aún en Chicago), me parecía importante entender la cultura política de la capital. Posiblemente el tema que me llevó a Springfield en 2002 era alguna iniciativa de ley que tuviese que ver con los inmigrantes radicados en Illinois. Antes de viajar, me asesoré con una de mis mejores fuentes, a quien llamaré el Activista, en aquel entonces dirigente de una organización no gubernamental. El Activista era una enciclopedia en todo lo relativo a Springfield (en más de una ocasión lo sacaron cargado y semiconsciente, junto con dos

o tres legisladores en similares circunstancias, de algún bar de esa ciudad tras una larga negociación política). El hombre me dio consejos útiles y después me dijo: —*Do you know why State Legislators in Springfield are called mushrooms? Because they're kept in the dark, and they're fed shit. That's all you need to know.* (“¿Sabes por qué a los legisladores estatales en Springfield les dicen ‘los hongos’? Porque los mantienen en la oscuridad y los alimentan de mierda. Es todo lo que necesitas saber”.)

Armado de estos conocimientos, aunque ligeramente confundido sobre la naturaleza política de los hongos, tomé el tren rumbo a Springfield. Viajar en tren es un placer que va poco a poco desapareciendo en Estados Unidos, donde el automóvil y el avión se disputan a codazos la supremacía de la congestión. La decreciente red ferroviaria estadounidense aún tiene su centro de telaraña en Chicago. Cabe agregar que muchas de esas vías férreas fueron tendidas por los primeros mexicanos que emigraron a la ciudad, entre 1910 y 1920, huyendo de la Revolución, y que luego fundaron South Chicago, el primer barrio donde se habló español en estas tierras. La monotonía del paisaje se agrega al placer del viaje en tren: uno puede leer, escuchar música o dormir las casi tres horas y media del recorrido. Al llegar por primera vez a Springfield, constaté tres hechos importantes: el Capitolio queda a unos pasos de la estación; más cerca aún que el Capitolio hay tres o cuatro bares, uno de ellos prácticamente sobre las vías del tren; y el aire, en aquel 2002, olía a tabaco.

Vuelvo aquí a un punto que comenté antes: la bipolaridad de Springfield entre el Medio Oeste y el Sur. En 2002, ya era prácticamente imposible fumar en un sitio público en Estados Unidos, sobre todo en grandes ciudades como Chicago. Pero en el sur las leyes antitabaco requirieron mucho más tiempo para imponerse sobre la conciencia colectiva. Como ciudad del Medio Oeste, Springfield se precia de acatar las leyes. Pero como pueblo del Sur, no traiciona su amor por el tabaco. Esto representaba un alivio para quienes nos veíamos forzados a disminuir radicalmente nuestro consumo (tres o cuatro años después, ya no se podría fumar ni en los bares).

Una de mis primeras preguntas en el Capitolio fue, precisamente, si había un área de fumadores. Se me indicó que dentro del edificio no, pero que afuera, una vez rebasadas las puertas, cualquier lugar, cualquier es-

quina, cualquier escalón, eran propicios. Y luego de un par de horas de aprendizaje sobre el funcionamiento de la sala de prensa, el horario de conferencias de prensa y reuniones de comité, y la mecánica de las votaciones en el pleno, me entró la necesidad de encender un cigarrillo. Me dirigí a la planta baja, busqué la puerta más cercana, salí a la soleada tarde, extraje un cigarrillo del paquete, lo encendí y di la primera, larga fumada. Sólo entonces reparé en el hombre, largo y moreno, que fumaba a unos pasos míos, solo, contemplando el escaso tráfico de la hora. Y fue apenas pasado un minuto que reconocí en el Hombre que Fuma a aquel sonriente, aparentemente ingenuo individuo que había tratado de desbancar al ex Pantera Negra.

En “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz” (*El Aleph*, 1949), Borges dice: “Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad *de un solo momento*: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”. No quiero decir que ese segundo encuentro definió mi vida, ni mucho menos. Creo que la frase de Borges se aplica a este encuentro de manera opuesta: en la eternidad que puede durar un cigarrillo, uno puede decir o hacer cosas que tengan consecuencias posteriores. Yo, atrapado en mi incapacidad para el *small talk*, dejé que el silencio y la combustión del tabaco marcaran el ritmo. El Hombre que Fuma sí me dirigió la palabra. Dijo su nombre. Esta vez lo retuve. Acababa de ver su nombre en la lista de senadores estatales. Estaba, por ende, frente a un hongo tal y como lo había definido mi amigo el Activista. Dije mi nombre, de hecho lo repetí (aunque el nombre del Hombre que Fuma no era el típico nombre anglosajón, el mío, típicamente hispanoamericano, le sorprendió por las erres, las vocales, la tenacidad de la letra “d”). Él me preguntó lo que hacía; respondí brevemente. La lengua se me trababa, como en cada situación en que me veo enfrentado al maldito *small talk*. No encontraba punto en común para conversar (el Hombre que Fuma ni siquiera trabajaba en las iniciativas de ley sobre las que me interesaba escribir; pude pedirle su opinión sobre ellas y no lo hice). Los cigarrillos se consumieron. Él miró su reloj y me dijo, *Well, nice to meet you*. Murmuré alguna respuesta. El volvió al Capitolio por una puerta, yo por otra. De vuelta en mi hotel, esa noche, me encontré con un colega que me preguntó si pensaba asistir al cóctel que ofrecía el “caucus” de legisladores afroamericanos. Va a estar el Hombre que Fuma, me dijo,

mencionando el nombre completo del senador. ¿Eso es relevante?, pregunté. Seguro, contestó, es una estrella en ascenso. En mi mente resonaba la palabra “hongo”. Me disculpé con mi colega y me retiré a mi habitación.

Mi tercer encuentro data de 2003. Las circunstancias, virtualmente las mismas. Había una diferencia: las zonas para fumadores estaban ahora más restringidas, alejadas de accesos públicos como las escalinatas. Después de una intensa mañana de trabajo, y un deplorable almuerzo de cafetería legislativa, salí a fumar. Esta vez, las restricciones me llevaron a un jardín posterior que se abría a una inmensa explanada donde estacionaban sus automóviles los empleados del Capitolio. Ahí, en pequeños grupos, fumaban legisladores, periodistas y cabilderos. Cada quien, con su cada cual. De nuevo, mis fobias sociales me hicieron alejarme de los grupitos. Me acerqué a un árbol. Del otro lado, estaba el Hombre que Fuma. En las autocorrecciones que procesa la memoria, quizá ese encuentro aparece ahora como un campo más fructífero para la conversación que el ocurrido un año atrás. La necesidad de entrar con el *small talk* era menos apremiante. O eso pensaba yo. El Hombre que Fuma me miró con ese estrechamiento de ojos que acompaña al vago reconocimiento de un rostro que se ha visto antes. Algo se agitó en la memoria del hombre, que sin poder encontrar el archivo correspondiente a mi nombre, encontró familiares mis rasgos y me tendió la mano. Algún instinto o vago recuerdo le habría indicado que yo no era proclive a la charla ligera. Fue él quien habló del clima. Me dio pie, y no lo aproveché. Pude haberle preguntado por una ley que sí me interesaba, y de la cual él era uno de los principales proponentes. Se le notaba apurado. No por ello dejó sin fumar hasta la colilla su cigarro. Al terminarlo, lo aplastó con el tacón, se despidió amablemente y volvió al edificio mientras yo me preguntaba qué pieza de ADN no fue correctamente instalada al momento de mi gestación. En fin, pensé. Es un hongo. Nada más.

Los acontecimientos se sucedieron con rapidez. Ese mismo año, el nombre del Hombre que Fuma abandonó el lóbrego sótano donde crecen, ignorados, los hongos, y comenzó a hacerse escuchar. Como en aquel primer encuentro en Hyde Park, aspiraba a un puesto de elección popular pero ya no en la Cámara de Representantes, sino en el Senado de Estados Unidos.

Si la vida del Hombre que Fuma entró en un torbellino, la mía (a su manera) también. Dejé el periodismo y acepté la invitación para trabajar como portavoz de un gobernador de Illinois que terminaría en la cárcel por tráfico de influencias (esa historia es también digna de contarse, aunque no en este momento). Mi primer día de trabajo en el nuevo empleo fue el 12 de octubre de 2004. Menos de un mes después, en las elecciones legislativas de medio término, el Hombre que Fuma arrasó con su rival republicano y se convirtió en Senador. Así, con mayúscula. Sin hongos de por medio. A dos o tres días de su victoria, volví a Springfield. Mi jefa directa era una mujer afroamericana, alta e imperiosa. Caminábamos juntos rumbo al Capitolio cuando, a la distancia, vimos al Hombre que Fuma, que ascendía la escalinata con su acostumbrado paso ligero y patilargo. “¿Lo conoces?”, preguntó mi jefa. “Lo conozco”, dije. “Pues asegúrate de felicitarlo por su victoria, si no lo has hecho”, me conminó. Pocos minutos más tarde caminaba yo rumbo al baño. El Hombre que Fuma salió de él. Nos miramos. Extendí la mano y lo felicité. Agradeció el saludo, chocó mi mano, y se despidió con un jovial “*See you around!*”

Hoy podría decir que si hubiera dedicado un tiempo razonable a desarrollar la habilidad para el *small talk*, a superar esa irritante discapacidad que me convierte en el bicho raro de las cenas de negocios y las recepciones de pipa y guante, si hubiese conversado con el Hombre que Fuma sobre béisbol, o baloncesto, o la propensión de Springfield por las tormentas eléctricas, y hubiésemos entonces pasado a temas sustantivos de política; si hubiese bromeado cortés y sutilmente como todo un *socially-apt, well-adjusted individual*, tal vez, sólo tal vez, estuviese hoy desde la sala de prensa de la Casa Blanca contándoles mentiras como ruedas de molino a los periodistas, susurrando al oído del Hombre que Fuma soluciones mágicas para destrabar la reforma migratoria o el déficit presupuestal o, incluso, persiguiendo a Edward Snowden por los anillos concéntricos de Moscú o las selvas de Ecuador. Nada de esto pasó. Sólo mis silencios, mis prolongados silencios, y la figura de Barack Obama alejándose, patilarga y ágil, por los pasillos del Capitolio de Springfield. ❧

El cabildeo de la embajada de Azerbaiyán en México

La imposición de estatuas y la distorsión de la historia

Carlos Antaramián

México fue el primer país en adoptar una resolución condenando el genocidio en Jodyalí, Pakistán fue el segundo, y se les ha unido recientemente Colombia [...] Naturalmente no nos detendremos, seguiremos adelante hasta que muchos países sigan el camino de México. Es nuestro deber cívico, en nombre de la memoria de las víctimas del genocidio, en nombre de la justicia. Hasta ahora, los países latinoamericanos eran campo libre para los armenios, ya que Azerbaiyán no estaba representado en la región.¹

Ilgar Mukhtarov, embajador de Azerbaiyán en México

Resulta sorprendente que tanto la Cámara de Diputados como el Senado de México aprobaran, sin discutir o solicitar la opinión de expertos en el tema, pronunciamientos sobre la guerra en el enclave armenio de Karabagh, y que en ambas cámaras, por vez primera en un parlamento fuera de Azerbaiyán, dijeran que lo que sucedió durante la tragedia de Jodyalí fue un genocidio. Esto nos genera una pregunta con tono de alarma: ¿Por qué México, si no ha reconocido ningún otro genocidio en pronunciamientos parlamentarios (salvo el Holocausto) lo hace con Jodyalí, un debatido asunto? Después de la emisión a finales de 2011 de estos puntos de acuerdo, al año siguiente se inauguraron en la ciudad de México dos plazas rehabilitadas por el gobierno azerbaiyano: la primera, llamada “Parque de la Amistad México-Azerbaiyán”, tenía, antes de ser removida y embodegada el 26 de enero de 2013, una enorme estatua del líder Heydar Aliyev, padre del actual presidente de Azerbaiyán, y la segunda, “Plaza

¹ S. Aghayeva, “Azerbaijani Ambassador to Mexico: Resolutions on Khodjaly Prove that World Community is Tired of Armenian Lies”, *Trend*, 30 de abril de 2012; disponible en: <http://en.trend.az/news/karabakh/2020205.html> [consultado: 3 de mayo de 2013].

Tlaxcoaque-Jodyalí”, tiene un monumento de una mujer levantando los brazos y en cuya base se lee “Jodyalí-Genocidio”. Tanto los puntos de acuerdo como las plazas responden a un efectivo cabildeo por parte del embajador azerí Ilgar Mukhtarov.

Desde que fue nombrado encargado de negocios *ad interim* en 2007 y, sobre todo, a partir de convertirse en embajador plenipotenciario en abril de 2009, el señor Mukhtarov ha hecho de México la base para una campaña latinoamericana que tiene como finalidad trabajar en una agenda que sigue las pautas del Ministerio de Asuntos Exteriores de Azerbaiyán, pero que tiene algunas particularidades.²

CONFERENCIAS EN UNIVERSIDADES Y LA TERGIVERSACIÓN DE LA HISTORIA

Una pieza del cabildeo político del embajador Mukhtarov han sido las conferencias que se han organizado en diversas universidades de México para presentar la versión azerí sobre Jodyalí, una de las cuales se realizó el 23 de febrero de 2010 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),³ donde el embajador expuso algunos argumentos sobre la historia de la región que son un claro

² Para el caso de México, dicha campaña tiene como finalidad los siguientes puntos: 1) enaltecer a través de monumentos la figura del padre de la patria azerbaiyana, Heydar Aliyev y, al mismo tiempo, crear en espacios públicos la utilización del término genocidio para calificar la tragedia de Jodyalí; 2) convencer a diputados y senadores para que sus respectivas cámaras reconozcan que durante la guerra en Karabagh, específicamente en Jodyalí, los armenios cometieron genocidio; 3) convencer a estudiantes y profesores, a través de conferencias en universidades, de la posición azerí sobre el conflicto de Karabagh, además de presentar una versión distorsionada de la historia del pueblo armenio; 4) fomentar la participación en la campaña “Justicia para Jodyalí”, reclutando cuadros entre estudiantes y ofreciendo becas de estudio en Azerbaiyán; 5) insertar notas o pagar a periodistas para que escriban sobre Jodyalí o enaltezcan a Aliyev en diversos periódicos nacionales; 6) divulgar la cultura azerbaiyana y, 7) establecer vínculos comerciales que amplíen el intercambio entre los dos países.

³ Organizada por un estudiante de dicha facultad, quien además era el responsable del comité mexicano de la campaña “Justicia para Jodyalí”, contó con la presencia de Carlos Ballesteros, profesor de esa facultad, de Thomas Goltz, profesor de la Universidad de Montana y del presidente de la diáspora azerí en México, Natig Atakishiyev. El embajador previamente había dictado conferencias en la UNAM (12 de mayo de 2008), en la Universidad del Valle de México (20 de mayo de 2008) y en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) (2009); posteriormente en la Universidad Iberoamericana (10 de mayo de 2012) y en la Universidad Anáhuac (23 de abril de 2013).

ejemplo de la distorsión oficial que actualmente está haciendo el gobierno azerí. En el auditorio de esta facultad dijo:

Nuestra historia sangrienta tiene sus comienzos a principios del siglo XIX. Los imperios ruso y persa firmaron los tratados de Gulistán y Turkmenchay en 1813 y 1828 respectivamente, dividiendo el territorio de Azerbaiyán entre ellos. Con esto vino el ingreso masivo de grupos armenios, provenientes de las tierras de Irán y Turquía, hacia las tierras de Azerbaiyán.⁴ Nuestra gente, que desde aquel entonces poseía una rica y antigua cultura, derivada del contacto y exposición por centurias a diferentes civilizaciones, idiomas, naciones y religiones [...] proveyó un lugar donde los inmigrantes armenios pudieran establecerse. [...] envenenados con la ilusión de buscar la “Gran Armenia” comenzaron a integrarse [...] su intención era demandar la creación de su propio Estado en tierras azerbaiyanas. Desde este momento en adelante se desarrollaron operaciones de genocidio, ataques terroristas, la destrucción de las casas y la ciudad, todo con el objetivo de expulsar a los azerbaiyanos de sus tierras [...] Azerbaiyán concedió la ciudad de Yereván [...] El Estado de Armenia fue creado en el territorio del alguna vez llamado Janato de Yereván.⁵

Es bien sabido que la historia es en ocasiones manipulada y reescrita para utilizarla como una herramienta poderosa de lucha territorial, apropiación e incluso negación de la cultura y la identidad de otros grupos.

La tergiversación histórica que hace la República de Azerbaiyán ha sido analizada recientemente por Rouben Galichian en su libro *Clash of Histories in the South Caucasus*, quien muestra cómo el gobierno de Azerbaiyán oficialmente financia un programa de invención de la identidad azerbaiyana moderna,⁶ además de examinar las diversas metodologías empleadas por

⁴ No corregiremos los argumentos de carácter histórico que presenta Mukhtarov, ya que existe una amplísima bibliografía al respecto. Un resumen de la historia del conflicto puede encontrarse en el artículo de Jean Meyer, “Armenia, Alto Karabaj y Azerbaiján”, publicado en abril de 1993 en *Vuelta*, pp. 32-39.

⁵ Discurso de Ilgar Mukhtarov en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 23 de febrero de 2010; disponible en: http://www.azembassy.mx/speeches/Speech_Khojaly_Conference_230210.pdf [consultado: 10 de mayo de 2013].

⁶ Rouben Galichian, *Clash of Histories in the South Caucasus. Redrawing the Map of Azerbaijan, Armenia and Iran*, Londres, Bennett & Bloom, 2012; Shireen T. Hunter, *The Transcaucasus in Transition. Nation-Building and Conflict*, Washington, D.C., The Center for Strategic and International Studies, 1994, e Irina Morozova, “Contemporary Azerbaijani Historiography on the Problem of ‘Southern Azerbaijan’ after World War II”, *Iran & the Caucasus*, 9, 2005, pp. 85-120.

los historiadores y geógrafos azerbaiyanos para realizar la falsificación de mapas y documentos del pasado armenio e iraní.

En el panfleto que la embajada azerí distribuyó en la conferencia ante estudiantes de la Universidad Anáhuac, en abril de 2013, se muestra un mapa en el que aparece la supuesta división de Azerbaiyán en 1828, siguiendo el afluente del río Arax. La sorpresa para los historiadores especialistas en la región es que hasta 1918 no existía ningún país llamado Azerbaiyán al norte del río Arax; éste era el nombre de una región al sur de dicho río, que ha sido una provincia de Irán habitada por pueblos turcos, kurdos y armenios. ¿Cómo puede dividirse un país que no existe? En el mismo mapa se ha eliminado completamente la presencia armenia, no sólo de Karabagh sino también de Ereván y Etchmiadzín, la sede del patriarca (Catolicós) armenio desde el siglo IV de nuestra era.

El proceso de distorsión factual y edición selectiva o de eliminación de datos, nos dice Galichian, significa que cada documento producido no es más que propaganda cuya motivación es esencialmente política. Así, el gobierno de Azerbaiyán presenta siete elementos⁷ constitutivos de dicha tergiversación, los cuales implican la distorsión de las historias de los vecinos: dicen que hay dos Azerbaiyanes separados por el río Arax y que ambos “deben” integrarse;⁸ consideran que Armenia ocupa el territorio occidental de la antiquísima República de Azerbaiyán y buscan convencer a otros gobiernos y organizaciones internacionales de que la antigua Albania⁹ caucásica y la moderna Azerbaiyán son dos nombres históricos del mismo país; pretenden hacer del altaico, idioma turco, una lengua “nativa” del lugar; presentan a los armenios como unos recién llegados al Cáucaso sur y a los azerbaiyanos como el pueblo autóctono y, finalmente, tratan de apropiarse de todos los monumentos históricos de Azerbaiyán, Nagorno-Karabagh, Najicheván y también de Armenia, considerando que no fueron creados por armenios

⁷ R. Galichian, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁸ Sobre la historia del Azerbaiyán del sur y la idea de crear una república azerí en Irán durante la Segunda Guerra Mundial, véase I. Morozova, *op. cit.*

⁹ Que no debe confundirse con los albanos de los Balcanes, los del Cáucaso fueron evangelizados al principio de siglo IV por San Gregorio el Iluminador, el mismo que evangelizó Armenia, por lo que fue normal que la iglesia albana estuviera subordinada a la armenia. Patrick Donabédian y Claude Mutafian, *Artsakh, histoire du Karabagh*, París, Sevig Press, 1991, p. 14.

sino por los albanos del Cáucaso, es decir, por los supuestos ancestros de los azerbaiyanos actuales.¹⁰

Esta versión patrocinada por el gobierno azerbaiyano opone, por un lado, a los historiadores azeríes Zia Bunatov, Farida Mamedova, Rashid Geyushev y a los encargados de escribir los manuales¹¹ de historia que se reparten en las escuelas en la República de Azerbaiyán y, por el otro, a un impresionante número de historiadores y cartógrafos grecorromanos, europeos, islámicos y caucásicos, además de armenios e iraníes, que van desde Ptolomeo pasando por Isidoro de Sevilla, Jerónimo, Gervasio de Tilbury, al-Muqaddasi, al-Idrisi, hasta De la Rue, Sanson o Konrad Miller. Además de contrariar los trabajos de reconocidos etnolingüistas que han investigado el origen del idioma turco y su desplazamiento del Asia Central a la península de Anatolia. Lo que presenta el embajador es una historia que no resiste ningún análisis histórico serio.

La provincia armenia de Nagorno-Karabagh es, por supuesto, la pieza clave en esta lucha historiográfica, en la que observamos un mayor ahínco por generar una distorsión factual sobre quién habitaba dicho enclave,¹² y cómo fue que quedó bajo la férula de la República Soviética de Azerbaiyán.¹³ A manera de proyección freudiana, el embajador Mukhtarov mencionó en la conferencia en la UNAM que son los armenios quienes “esparcen información falsa sobre los territorios ocupados, diciendo que históricamente esas tierras les pertenecen”. El embajador no sólo ignora a los historiadores griegos, ro-

¹⁰ Esta falsificación se ha realizada desde tiempos soviéticos, como señala L. Mkertchian, *La Région d'Artsakh ou Garabagh, passé et présent*, Atenas, Tashnaksutiun, 1988, pp. 50-51.

¹¹ Además, como señala Shahia Sultanova, el culto a la personalidad de Heydar Aliyev y de la actual familia presidencial es omnipresente en todo libro escolar publicado en Azerbaiyán, “Azerbaijan’s First Family Features in Schoolbooks”, *CRS*, núm., 683, 12 de abril de 2013; disponible en: <http://iwpr.net/report-news/azerbaijan%E2%80%99s-first-family-features-schoolbooks> [consultado: 11 de mayo de 2013].

¹² Realizando entrevistas a líderes azeríes, Ceylan Tokluoglu llegó a conclusiones parecidas a las de Galichian: “Temas tales como los patrones de los asentamientos azerbaiyanos y armenios en la región, de dónde, cuándo y cómo vinieron, parecen descansar en ciertas ideas equivocadas de la historia [...] Lo que traza un gran arco entre estos recuentos históricos diversos es la creencia de que los azerbaiyanos son los indígenas de los territorios azerbaiyanos y que los armenios de Irán y Turquía fueron deliberadamente establecidos en la región por los rusos en el temprano siglo XIX”; véase “The Political Discourse of the Azerbaijani Elite on the Nagorno-Karabagh Conflict (1991-2009)”, *Europe-Asia Studies*, 63 (7) pp. 1223-1252.

¹³ Tamara Dragadze, “The Armenian-Azerbaijani Conflict: Structure and Sentiment”, *Third World Quarterly*, 11 (1989), pp. 55-71, disponible en: <http://www.regnum.ru/english/565316.html>

manos, europeos y caucásicos que han hablado del tema: ignora a historiadores azeríes que describen la presencia armenia antes del control ruso, como Mirza Jamal Javanshir Qarabaghi, cuyo *Tariq-e Qarabagh* (traducido por Bournoutian¹⁴ en 1994) presenta un importante recuento de la vida de los armenios en ese kanato entre 1747 y 1802, antes del tratado de Gulistán y de la supuesta “llegada” de los armenios a la zona.

Mukhtarov sólo presenta la versión oficial que cuenta con tergiversadores como Zia Buniatov, quien en su traducción del libro *Bondage and Travels* del viajero alemán Johan Schiltberger¹⁵ ha eliminado todas las referencias a los armenios, así como de los últimos capítulos que se referían exclusivamente a ellos y a su forma de vida. Algo parecido sucedió con el libro *Tariq-e Qarabagh* al que aludíamos más arriba, en la versión traducida que se hizo al turco-azerí por Nazim Akhundov en 1989 (el original fue escrito en persa): cualquier referencia de Armenia o los armenios fue eliminada. El presidente Ilham Aliyev dijo en un discurso en diciembre de 2005 que subsidiaría a todo aquel que desarrolle y propague la tesis de que “los armenios son huéspedes que aparecieron en Karabagh en los años setenta del siglo XIX, y que no tienen derechos sobre el territorio de Nagorno Karabagh”.¹⁶

En la misma línea, el gobierno considera como traidor a cualquier azerí que ose desafiar¹⁷ la versión oficial de la historia de Azerbaiyán, y al escritor Akram Ailisli por recordar en su novela *Sueños de piedra* a las víctimas armenias del pogromo de Bakú.¹⁸ Durante la guerra en Karabagh (1988-

¹⁴ George A. Bournoutian, *A History of Qarabagh, An Annotated Translation of Mirza Jamal Javanshir Qarabaghi's Tarikh-e Qarabagh*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1994.

¹⁵ Bakú, 1984, citado por R. Galichian, *op. cit.*

¹⁶ R. Galichian, *op. cit.*, p.43.

¹⁷ Periodistas, blogueros o activistas han vivido la represión de Aliyev si se atreven a hablar de los temas tabú de la República, entre los que se encuentran los pogromos antiarmenios o el inusual arribo al poder del actual presidente. Como buen régimen totalitario, todas las estaciones de televisión están controladas por el presidente y se han prohibido las transmisiones radiales de posibles críticos extranjeros, como la BBC, Radio Free Europe y Voice of America; *Reporters without Borders*, citado en http://en.rsf.org/spip.php?page=predateur&id_article=44544. La Comisión Europea de Derechos Humanos ha condenado (Resolución del 24 de mayo de 2012), entre otras violaciones a los derechos humanos, las agresiones a Idrak Abbasov del diario *Zerkalo* y también las amenazas a Khadija Ismaylova, quien investigó los “negocios” de la familia Aliyev.

¹⁸ Jean Meyer, “El odio al armenio como ideología”, *El Universal*, 12 de mayo de 2013; disponible en: <http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2013/05/64464.php> [consultado: 13 de mayo de 2013].

1994) hubo matanzas de la población armenia, como los pogromos de Bakú, Sumgait o Maraghá,¹⁹ mismos que han sido eliminados de la historia sobre la guerra que el gobierno de Azerbaiyán cuenta a través de sus panfletos.

En las guerras modernas raramente se desarrollan combates cara a cara; se trata fundamentalmente de bombardeos a espacios utilizados simultáneamente por civiles y militares. Desde Jodyalí, las milicias azeríes bombardearon Stepanakert en los meses de enero y febrero de 1992, matando a muchos civiles. Pero no se trata de un genocidio, como tampoco lo es la matanza de Jodyalí, independientemente de si fue realizada por armenios, como dice Azerbaiyán, o por el Frente Popular de Azerbaiyán, como dicen las fuerzas armenias.²⁰ Un reporte de la organización Helsinki Watch dice que las víctimas que murieron en el poblado de Najichevanik, muy cerca de Agdam, estaban entremezcladas con las fuerzas armadas azeríes que llevaban uniformes y armas durante su huida de Jodyalí.²¹ En el transcurso de esa evacuación hubo combates entre las fuerzas armenias y azeríes,²² y lo que da a entender el informe es que los civiles fueron usados como escudo humano (*human shield*) por parte de los militares azeríes, y muchos murieron durante el enfrentamiento.²³ El reporte de Helsinki Watch también

¹⁹ A diferencia de lo que hace el gobierno azerí, grupos de derechos humanos que informan sobre estos pogromos, como Against Xenophobia and Racism, *The Sumgait Syndrome. Anatomy of Racism in Azerbaijan*, Against Xenophobia and Violence ONG, Yerevan, 2012, no utilizan la palabra genocidio para calificar la masacre de cientos de armenios durante el conflicto.

²⁰ Tatul Hakobyan, *Karabakh Diary: Green and Black. Neither War nor Peace*, Yerevan, 2008.

²¹ “Todos los azerbaiyanos entrevistados y que forman parte de este grupo reportaron que los milicianos, aún en uniforme y algunos en posesión de sus armas, fueron entremezclados con las masas de civiles”, Rachel Denber, *Bloodshed in the Caucasus: Escalation of the Armed Conflict in Nagorno-Karabakh*, Nueva York, Helsinki Watch, septiembre de 1992, pp. 19-21.

²² “De acuerdo con una mujer azerbaiyana de 21 años, cuyos dedos gordos del pie tuvieron que ser amputados por la congelación, “Los líderes de nuestro grupo eran hombres. Los armenios abrieron fuego cuando nos acercamos al pueblo [de Nakhichevanik]. Nos rodearon y dispararon. Hubo intercambio de fuego entre los soldados armenios y los nuestros”. S.A., miembro de la unidad OMON, declaró a Helsinki Watch: “Disparábamos y corríamos con la bola, pero no era una retirada organizada. Estábamos todos mezclados”, R. Denber, *op. cit.*, p. 21.

²³ En aras de mostrar la tergiversación de la matanza hecha por el gobierno azerí, es importante decir que en el informe de Denber, Namig Aliev, funcionario del gobierno azerí, elaboró una lista en la que se mencionan los nombres de los civiles que perdieron la vida en Jodyalí, que eran 133 personas, de las cuáles 41 eran mujeres y 13 niños, un número distinto del presentado posteriormente por la campaña del embajador azerí que es de 613 personas, de las cuales 106 eran mujeres y 83 niños, R. Denber, *op. cit.*

indica que tanto los militares armenios y rusos (en dicho combate participó el regimiento 366 de la extinta Unión Soviética), por no detener el combate al ver o sospechar que había civiles, como los militares azerís por usarlos como escudo humano, tuvieron responsabilidad en la matanza.²⁴

El panfleto de la embajada azerí al que nos hemos referido cita a testigos de los que, por algún motivo, sólo hay referencias en documentos azerís, como sucede con el testimonio del periodista francés Jean-Yves Junet.²⁵ Pero más alarmante aún resulta la falsificación de fotos que presentan tanto en este folleto como en el video documental que lo acompaña, producto audiovisual de la campaña “Justicia para Jodyalí”. Además de repetir las fotos dos y hasta tres veces en el panfleto, resulta extraño que siendo un evento documentado por muchos periodistas y documentalistas haya relativamente poca evidencia fotográfica, misma que contiene muchas falsificaciones en aras de mostrar cuerpos mutilados y violaciones.²⁶ La periodista checa Jana Mazalova visitó la escena del crimen casi inmediatamente después de los hechos y no vio “cuerpos mutilados por los armenios”, como la propaganda azerí indica en sus panfletos y documentales. Pareciera que los cuerpos fueron preparados posteriormente para las fotos, una puesta en escena macabra. Falsificar fotos, tergiversar datos sobre la historia de Armenia, adulterar información sobre la guerra en Karabagh, alterar el episodio de Jodyalí y engañar a la opinión pública mexicana a través de conferencias y notas insertas en diversos diarios son parte del cabildeo político que el embajador Mukhtarov ha venido haciendo desde 2008. Pero su función más importante ha sido convencer a diputados, senadores y políticos mexicanos de que respalden la falsificación de la historia que patrocina Ilham Aliyev.

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁵ La cita del supuesto periodista Jean-Yves Junet (o Jean-Ive Yunet) es una constante en los portales y notas sobre Jodyalí; consiste en un párrafo traducido en una decena de idiomas en donde dice que la crueldad de los armenios superó a la de los fascistas. En búsquedas realizadas en la red, sólo he encontrado este nombre en los portales azerís o en notas patrocinadas por ellos. Antes y después de tal nota no existen referencias con ese nombre, lo que nos hace pensar que tanto el nombre del periodista como la cita son apócrifos.

²⁶ Usando fotos de matanzas en Kosovo, niños kurdos que murieron por un temblor en Turquía, o fotos de una sala de operaciones para mostrar un feto. Véase <http://www.xocali.net/EN/intro.html>.

LA ELABORACIÓN DE LOS PUNTOS DE ACUERDO

Del lobby realizado en la Cámara de Diputados existe la interesante entrevista realizada por Daniela Morales al diputado Marcos Pérez Esquer,²⁷ representante de Sonora, del Partido Acción Nacional, durante la LXI Legislatura, y quien fue presidente del Comité de Amistad México-Azerbaiyán. La Cámara de Diputados, a través de una votación, eligió entre los suyos a los presidentes de cada grupo de amistad tomando en cuenta las representaciones diplomáticas acreditadas en México. La Cámara eligió al diputado Pérez Esquer para presidir el Comité de Amistad México-Azerbaiyán (instalado formalmente el 17 de febrero de 2011), el diputado decidió acercarse al embajador de Azerbaiyán para “ponerse a sus órdenes” y trabajar en favor de afianzar la amistad entre los dos países. El resultado fue un punto de acuerdo sobre el conflicto en Karabagh en el que se denominó genocidio a lo sucedido en Jodyalí.

Pérez Esquer mencionó en dicha entrevista que los investigadores de la Cámara de Diputados proveyeron de “insumos”, entre los que se encontraban “notas técnicas del conflicto, del asunto, antecedentes, la posición de las Naciones Unidas, la posición de Armenia y de Azerbaiyán” y con esos “insumos” él redactó el punto de acuerdo, afirmando que es de su autoría. También dijo que el punto de acuerdo se hizo “en concordancia con una resolución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que cuestionaba la incursión armenia en territorios de Azerbaiyán”, y que si usaron la palabra genocidio fue “porque las Naciones Unidas también lo consideró genocidio”. Daniela Morales contestó que ella no encontró ninguna mención al respecto en las resoluciones de las Naciones Unidas, a lo que Pérez Esquer respondió que está “en una de esas cuatro resoluciones, en la exposición de motivos”. E inmediatamente justificó: “a mí no me parece tampoco tan relevante el asunto, a mí lo que me parece relevante es que exista, o subsista, una ocupación militar”.

¿Hubo dolo en la construcción del punto de acuerdo o fue desconocimiento del tema?, ¿se trató de una flagrante intromisión del embajador

²⁷ <http://www.diarioarmenia.org.ar/noticia.php?t=Entrevista-al-diputado-mexicano-Marcos-P%C3%A9rez-Esquer&id=b78f3dce6112702b6782e0ede6bef623>.

Mukhtarov en la redacción de un punto de acuerdo de la Cámara de Diputados de México? Antes de tratar de responder estas preguntas es necesario explicar algunos datos erróneos que expuso el diputado Pérez Esquer en esa entrevista, y que también están en el punto de acuerdo.

De entrada, resulta preocupante que entre los “insumos” que mencionó no aparezca la posición de Armenia, o el diputado la descartó llanamente. En la misma entrevista mencionó que para él fue una sorpresa que el presidente del Comité de Amistad México-Armenia no hubiese intervenido y discutido el punto que se estaba presentando, “no sé ni quién era, pero sí sé que había [un Presidente del Comité de Amistad México-Armenia]”. Pues, Armenia no tiene ni ha tenido Embajada en México, por lo que la Cámara no tiene ni ha tenido, en toda su historia, un Comité de Amistad México-Armenia. ¿Cómo pudo el diputado afirmar la existencia de dicho Comité, o la existencia de una Embajada de Armenia, además de decir que obtuvo insumos sobre la posición armenia para la redacción de un punto que perjudica a todas luces a esta república? Si fueron errores por desconocimiento del tema, resultan nimios comparados con la afirmación de que la ONU considera que Armenia ocupó el territorio de Azerbaiyán y de que consideró el evento de Jodyalí como un genocidio. Nos parece que en estos dos puntos hubo un engaño o tergiversación factual por parte del diputado. ¿O será que él no redactó el punto de acuerdo?

Las resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas relativas al conflicto en Nagorno Karabagh son la número 822, del 30 de abril de 1993, la número 853, del 29 de julio de 1993, la 874, del 14 de octubre de 1993 y la 884 del 12 de noviembre de 1993. En estas resoluciones se habla de la ocupación de los territorios de Kelbajar, Agdam, Fizulí, Yabrail, Gubadí, Zangilán y de la ciudad de Gorandiz por las “fuerzas armenias de Karabagh”. Las Naciones Unidas “llaman” al gobierno de Armenia con el objetivo de que ejerza su influencia ante dichas fuerzas para que éstas se retiren de los territorios ocupados, de hecho, la resolución 822 habla de las “fuerzas armenias locales” en el caso de Kelbajar,²⁸ una región que está

²⁸ Cosa que molestó a Azerbaiyán, como señaló Lara Marlowe: “El gobierno azerí se enojó por la referencia del Consejo de Seguridad a “fuerzas armenias locales” que implicaba que las unidades irregulares de Nagorno-Karabagh, y no las unidades regulares armenias, comandaban la ofensiva”, *Time*, 19 de abril de 1993, p. 29.

fuera del enclave armenio. En ningún momento dicen que lo que sucedió en Jodyalí es un genocidio. En las resoluciones las Naciones Unidas reconocen que hay fuerzas armenias y que las mismas son locales o autóctonas en Nagorno Karabagh. También hablan de la ocupación de los territorios mencionados y de la ciudad de Gorandiz. Si analizamos un mapa observaremos que esas regiones son las circundantes al enclave histórico de Nagorno Karabagh. Es decir, la Organización de las Naciones Unidas condena en dichas resoluciones la ocupación de las regiones adyacentes al enclave por parte de los armenios de Nagorno Karabagh, no por parte de la República de Armenia. Hace una clara distinción entre las partes del conflicto: por un lado la República de Azerbaiyán, y por el otro las fuerzas separatistas de la región de Nagorno Karabagh, que son de origen armenio y por lo tanto tienen influencia política y simbólica de la República de Armenia.

El punto de acuerdo redactado por el diputado no reconoce como una de las partes beligerantes a las “fuerzas locales armenias” y, aunque dice que se basa en las resoluciones de las Naciones Unidas, considera que la que está ocupando el territorio es la República de Armenia. Además, se observan contradicciones en la redacción debido a no tener claridad sobre cuáles son las partes del conflicto, como cuando dice que el resultado de esta disputa ha ocasionado que “20 por ciento del territorio azerí [sea] ocupado por Armenia” (primer párrafo, “Consideraciones”), y más adelante cita la “hoja de ruta” que dice que “para resolver el conflicto pacíficamente, las fuerzas armenias deben retirarse, según el calendario fijado, de todo el territorio ocupado en torno a Nagorno Karabagh” (tercer párrafo, “Consideraciones”). Ese territorio *en torno* a Nagorno Karabagh es nueve por ciento del territorio azerí, no 20 por ciento, y está ocupado por “fuerzas armenias”, no por Armenia. Y para rematar, en el siguiente párrafo, para ver una contradicción de principios, el diputado escribe que México se ha caracterizado por abanderar causas progresistas como “la autodeterminación de los pueblos”. El conflicto en el enclave de Nagorno Karabagh es la lucha de un pueblo para separarse de un Estado, lo que jurídicamente se conoce precisamente como “autodeterminación”. En palabras de la viuda de Andrei Sakharov, Premio Nobel de la Paz en 1975, el conflicto en Karabagh es causado “por la insistencia en la prioridad del principio de integridad

territorial, que es el derecho de un Estado, sobre el principio de autodeterminación nacional, que pertenece a los derechos humanos”.²⁹

La confusión expuesta en las “Consideraciones” sobre el territorio ocupado también se encuentra en la proposición final, ya que en su primer numeral “condena la ocupación del territorio de Nagorno Karabagh de la República azerbaiyana³⁰ y las muertes, lesiones y vejaciones causadas a pobladores de la República de Azerbaiyán, particularmente las que tuvieron lugar en el denominado ‘Genocidio de Jodyalí’”. Como vimos, el punto de acuerdo se escuda en las resoluciones de las Naciones Unidas, pero al emitir el pronunciamiento cae otra vez en una contradicción, pues las Naciones Unidas dicen que los armenios de Karabagh están ocupando territorios contiguos al enclave, no dice —como sí lo hace el punto de acuerdo— que los armenios invadieron Karabagh, es decir, su propio enclave territorial. ¿Cómo puede una cámara hacer un pronunciamiento y condenar que los oriundos o nativos de un lugar han invadido su propia tierra? El documento además condena las vejaciones en el “denominado ‘Genocidio de Jodyalí’”. ¿Denominado por quién? No por las Naciones Unidas, ni por ningún otro parlamento alrededor del mundo, salvo, claro está, el parlamento de Azerbaiyán. Pérez Esquer dijo en la entrevista citada que a él se le “ocurrió” utilizar la palabra genocidio: “si alguien se ofende porque yo dije que era genocidio, me tiene absolutamente sin cuidado, a mí lo que me enciende y me molesta, y lo que me preocupa, es esa matanza, llámenle como quieran, pero es terrible, y yo no me voy a detener en el lenguaje y lo voy a calificar con los peores adjetivos que se me ocurran, porque no se merece otra cosa”.

²⁹ Elena Bonner Sakharov, “Prefacio”, en Caroline Cox y John Eibner, *Ethnic Cleansing in Progress. War in Nagorno Karabagh*, Zurich, Institute for Religious Minorities in the Islamic World, 1993, p. 3.

³⁰ En el documento original presentado por Pérez Esquer el 6 de septiembre de 2011 dice: “Se condenan la ocupación del territorio de la República Azerbaiyana...”, la Comisión de Relaciones Exteriores, en el dictamen final aprobado el 8 de diciembre de 2011, agregó a este punto lo siguiente “La Cámara de Diputados del Congreso de la Unión condena la ocupación del territorio de Nagorno Karabagh de la República Azerbaiyana...” Como argumentamos, no es lo mismo. Pero es muy probable que la Embajada de Azerbaiyán haya estado de plácemes por la redacción final, porque en la versión que promovió en Colombia, que es idéntica a la presentada en México, dice “del rechazo en contra de la ocupación militar irregular del territorio de la República de Azerbaiyán de Nagorno Karabagh”.

En materia de política internacional, las “ocurrencias” de un diputado pueden ser un problema para la Secretaría de Relaciones Exteriores. Pérez Esquer afirma en esta entrevista que él no es “parte del cuerpo diplomático, ni le interesa serlo” y que “si le llamamos o no genocidio, pues eso es de segundo plano”. Y argumenta: “lo que está a debate es el lenguaje, es decir, si se trata de una masacre, si se trata de un genocidio... Azerbaiyán dice que es un genocidio, Armenia desde luego lo niega; sin embargo, a mí, desde mi muy particular punto de vista, sí se trata de un genocidio”. El autor del punto de acuerdo sobre el conflicto en Nagorno Karabagh no se da cuenta del alcance internacional de su acuerdo, ni de la importancia del uso de las palabras correctas en materia de política internacional: decir que es genocidio, o decir que fue una masacre, tiene costos y consecuencias que al parecer son mínimas para Pérez Esquer; pero no para Azerbaiyán ni para Armenia, no para la Secretaría de Relaciones Exteriores de México y tampoco para la Corte Internacional de Justicia.

¿Las Comisiones de Amistad de la Cámara de Diputados generan amistad con un Estado y enemistad con otros? Antes del año 2000 emitir pronunciamientos en materia de política internacional era, *de facto*, responsabilidad exclusiva de la Secretaría de Relaciones Exteriores, que cuenta con profesionales que han estudiado y conocen el lenguaje diplomático. Desde entonces se ha concedido parcialmente este privilegio a diputados en la cámara, algunos de los cuales consideran el lenguaje diplomático como secundario, como mencionó Pérez Esquer en la entrevista: “no soy parte de ese cuerpo diplomático porque yo no me aguanto, yo no podría estar a gusto deteniéndome por el lenguaje, el lenguaje es secundario”.

Y es que el lenguaje, o las palabras que usó en el punto de acuerdo, en realidad son una parte muy importante del cabildeo político que hace Azerbaiyán. Pérez Esquer mencionó que, en una de las reuniones que tuvo con el embajador Mukhtarov, él le propuso hacer un pronunciamiento sobre el conflicto de Karabagh y Jodyalí.³¹ El punto de acuerdo fue presenta-

³¹ “Como te digo el embajador lo comentó conmigo, me sugirió que [...], más bien me preguntó en algún momento si la cámara podría pronunciarse respecto a ese problema, yo le dije que lo investigaría, me puse a investigar, después me comuniqué otra vez con él y le dije sí, sí lo vamos a hacer, dado que hay resoluciones de las Naciones Unidas, etcétera, estamos pensando en

do en la sesión ordinaria de la Cámara de Diputados el 6 de septiembre de 2011, turnándose a la Comisión de Relaciones Exteriores para su estudio y posterior elaboración de dictamen, fue aprobado con algunas modificaciones en la sesión ordinaria del 8 de diciembre de 2011.³²

En el Senado de la República también se presentó un punto de acuerdo sobre el conflicto en Karabagh, curiosamente el mismo día (6 de septiembre de 2011) que en la Cámara de Diputados, a pesar de que se trata de “autores” distintos que representaban a dos partidos opuestos (Marcos Pérez Esquer del PAN y Carlos Jiménez Macías del PRI). Aunque no contamos con el testimonio del senador Jiménez Macías para saber la procedencia de los “insumos” para redactar el punto de acuerdo en el Senado, también podemos inferir que se basó exclusivamente en la posición de Azerbaiyán y, al igual que el diputado Pérez Esquer, hace mal uso del lenguaje diplomático y, sobre todo, no identifica correctamente cuáles son las partes en el conflicto.

En la breve reseña histórica que despliega en su propuesta, Jiménez Macías utiliza un párrafo que es igual a los presentados por las embajadas de Azerbaiyán alrededor del mundo: “El 26 de febrero de 1992, tropas de las fuerzas armadas de Armenia atacaron a población civil de Jodyalí, región del Nagorno-Karabaj en Azerbaiyán, en una acción que organizaciones internacionales de derechos humanos no dudaron en calificar como genocidio, al causar la muerte de cientos de personas fundamentalmente por razones de carácter étnico”.³³

En la misma propuesta Jiménez Macías menciona los Principios de Madrid, que es una de las propuestas del Grupo de Minsk de la Organiza-

estos términos, él me dio su opinión en una reunión que tuvimos”, entrevista a Pérez Esquer realizada por Daniela Morales, 3 de mayo de 2013.

³² Dicha Comisión de 25 miembros estaba presidida por el diputado Porfirio Muñoz Ledo (PRD), quien fue embajador de México ante las Naciones Unidas (1978-1985) y presidió el Consejo de Seguridad de ese organismo, de manera que, a diferencia del diputado Pérez Esquer (PAN), Muñoz Ledo conocía el lenguaje diplomático presentado en el punto de acuerdo. Según la agencia de noticias azerís *Trend*, estuvo durante la inauguración de la estatua de Aliyev, lo mismo que otros que conocieron a Heydar Aliyev cuando visitó México durante la presidencia de López Portillo. “Mexico city’s square named Khodaly”, *Trend*, 23 de agosto de 2012.

³³ Propuesta de punto de acuerdo presentada por Jiménez Macías a la Cámara de Senadores, 6 de septiembre de 2011.

ción para la Seguridad y Cooperación Europea (OSCE) para encontrar una solución pacífica al conflicto. En el primer punto de la misma se habla de los “territorios vecinos a la región del Alto Karabaj ocupados durante el conflicto armado por fuerzas armenias”. Al igual que sucede con la propuesta de Pérez Esquer, quien usa documentos de las Naciones Unidas, existe también una contradicción entre el argumento del primer párrafo de la proposición de Jiménez Macías con lo que expone como base para la solución del conflicto, es decir, entre la posición del punto de acuerdo y lo que dice la OSCE. La posición del punto de acuerdo de Jiménez Macías considera que Armenia (la República) atacó Jodyalí; la OSCE dice que “las fuerzas armenias” ocuparon el territorio contiguo a la región de Karabagh. Como sucede con el punto de acuerdo de la Cámara de Diputados, es evidente que hay una confusión al identificar las partes del conflicto por parte del senador Jiménez Macías, o quizá hay una tergiversación factual que quiere hacer el embajador Mukhtarov a través de esta propuesta de punto de acuerdo firmado por Jiménez Macías.

Lo mismo sucede al decir que lo que pasó en Jodyalí ha sido calificado como genocidio por organizaciones de derechos humanos: ¿de qué organizaciones se trata? Es una acusación muy seria como para hacerla de manera enigmática. Cuando el punto de acuerdo se trasladó a la Comisión de Relaciones Exteriores del Senado, los asesores se dieron cuenta de estos errores y eliminaron la breve reseña de Jiménez Macías, donde se encontraba la mención de genocidio y el error de considerar a Armenia como fuerza de ocupación. Pero, sin tomar en cuenta la posición de Armenia, el punto acordado dice que recuerda la “masacre de Jodyalí”, aunque hay que acotar que no dice quién es el culpable de la misma. Cuando este punto de acuerdo se puso a discusión en la sesión ordinaria de la Cámara de Senadores del 4 de noviembre de 2011, se leyó el punto y no hubo ningún senador que solicitara el uso de la palabra para opinar al respecto: se aprobó por unanimidad en menos de dos minutos.

Después de la emisión de estos puntos de acuerdo, la República de Armenia, como era de esperarse, aunque de manera tardía, envió a México al ministro de Asuntos Exteriores en octubre de 2012 para entrevistarse con Patricia Espinoza, secretaria de Relaciones Exteriores de México. En la entrevista que sostuvieron, el ministro expresó:

su preocupación acerca de las resoluciones adoptadas durante la reunión del año previo del Senado mexicano, que distorsionan los hechos de Nagorno-Karabakh, poniendo énfasis en que las resoluciones contradicen flagrantemente la postura de la comunidad internacional repetidas sin cesar por los líderes de los países de la OSCE y el Grupo de Minsk, que perturban el proceso de establecimiento y la seguridad regional, así como también afectan de manera negativa las relaciones mexicano-armenias.³⁴

Como argumentamos, y como señaló Nalbandian en su visita, los puntos de acuerdo que las Cámaras de México han emitido contienen distorsiones de los hechos del conflicto en Nagorno Karabagh. Son documentos redactados usando exclusivamente la posición de la Embajada de Azerbaiyán en México, obras del cabildeo del embajador Ilgar Mukhtarov. Éste, en su calidad de embajador itinerante en Latinoamérica, también ha llevado el mismo documento para que sea ratificado por otros congresos en América Latina.³⁵ En Colombia, por ejemplo, encontró a la senadora Alexandra Moreno Piraquive disponible; ella fue quien gestionó el pronunciamiento por parte del Senado de Colombia condenando la “ocupación” por parte de Armenia y nombrando a lo sucedido en Jodyalí como genocidio. En la visita que realizó a Bakú en julio de 2012,³⁶ afirmó que gracias a ella su país realizó el “reconocimiento del genocidio que ha hecho Armenia a vuestro pueblo”.³⁷ Como sucede con el diputado Pérez Esquer y el senador Jiménez Macías, la senadora colombiana no identificó correctamente a las

³⁴ Ministerio de Asuntos Exteriores de la República de Armenia, “The Visit of the Armenian Minister of Foreign Affairs to Mexico Started”, Boletín de Prensa, 22 de octubre de 2012; disponible en: <http://www.mfa.am/en/press-releases/item/2012/10/22/mexico/> [consultado: 13 de mayo de 2013].

³⁵ Decimos el mismo porque la constancia que emitió el Senado de Colombia, el 24 de marzo de 2012, condenando “la agresión de Armenia contra la República de Azerbaiyán, así como el reconocimiento de Jodyalí como un genocidio” es una copia idéntica al punto de acuerdo “redactado” por Pérez Esquer, y por idénticos nos referimos a que contiene exactamente la misma redacción, uno es copia gemela del otro.

³⁶ Fue en la misma semana en que estuvieron tanto la comitiva del senador Carlos Navarrete como la del diputado Pérez Esquer.

³⁷ “Gobierno y parlamento de Azerbaiyán estrechan lazos con Congreso colombiano”, *Mira*, 11 de julio de 2012; disponible en: <http://www.movimientomira.com/noticias/sala-de-prensa/en-el-congreso/senadora-alexandra-moreno-piraquive/7636-gobierno-y-parlamento-de-azerbaiyan-estrechan-lazos-con-congreso-colombiano> [consultado: 14 de mayo de 2013. Incluye un video de la visita].

partes beligerantes ni tomó en cuenta la posición de Armenia con respecto a lo sucedido en Jodyalí. Por su labor en el reconocimiento por parte del Senado colombiano, en Bakú, como Pérez Esquer, también recibió un diploma de manos de Ilham Aliyev.

LAS PLAZAS Y EL MONUMENTO A HEYDAR ALIYEV

Fue a partir de la cobertura que la reconocida periodista Carmen Aristegui dio al tema de la estatua de Heydar Aliyev que muchos medios también cubrieron la nota y generaron un verdadero escándalo periodístico que tenía como objetivo de crítica la figura del ex líder comunista. Aristegui reconoce que fue un mensaje de Jacobo Dayán, director de contenidos del Museo Memoria y Tolerancia, lo que llamó su atención sobre este asunto que había pasado casi desapercibido en los medios. Al día siguiente, el 17 de octubre de 2012, Aristegui entrevistó a Jacobo Dayán, quien manifestó su extrañeza de que los puntos de acuerdo hayan pasado de noche por las cámaras, ya que no se llevó a cabo ningún tipo de discusión sobre el uso de un término tan delicado como el de genocidio y es que “las discusiones de lo que es o no un genocidio son serias”. Después, menciona Dayán, la ciudad de México hace lo mismo con una placa colocada en un lugar tan emblemático como la Plaza de Tlaxcoaque,³⁸ una placa cuya redacción es pésima, pero más alarmante es el contenido de la misma. Como sucedió en las cámaras, no se llevó a cabo ningún tipo de discusión sobre dicho contenido:

Se agradece el apoyo de Azerbaiyán para rescatar esa plaza [...] pero de ahí a que el gobierno de la ciudad acepte, en una placa, que lo que ocurrió en Jodyalí, y repito, no estoy diciendo que no sean crímenes graves, todo lo que ocurre en Nagorno, pero de ahí a decir que lo que ocurrió es un genocidio, es muy ligero, genocidio no es una palabra simple, estamos hablando de cosas muy muy serias, aparte a los armenios ahora se les endilga este genocidio cuando se les niega el que fueron víctimas por parte del Imperio Otomano, a principios de siglo.³⁹

³⁸ En dicha plaza estuvo la dirección general de Policía y Tránsito del Departamento del Distrito Federal, una parte del edificio resultó dañada en el temblor de 1985 y aparecieron numerosos cuerpos que presentaban señales de tortura.

³⁹ Entrevista a Jacobo Dayán por Carmen Aristegui en MVS, publicado en línea el 17 de octubre de 2012 en: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=rEsMQnyana4

Poner una placa que dice que se cometió un genocidio en Jodyalí, sabiendo que esto no está avalado por ningún tribunal internacional, es tomar el asunto con una “ligereza tremenda”, concluye Dayán en dicha entrevista.

Aristegui publica un artículo a los dos días y, además de retomar los cuestionamientos de Sarukhán y de Dayán relacionados con el uso del término genocidio para calificar lo sucedido en Jodyalí, entre otras cosas pregunta si es posible rectificar una decisión tomada, aunque eso implique quitar o mover una placa y una estatua. “Eso es lo que se le pide al gobierno de Marcelo Ebrard. No sería la primera vez en el mundo, ni en México, que se retiren estatuas y monumentos”.⁴⁰ Aristegui pone como ejemplo la retirada de los símbolos del franquismo que se hizo en España, y podríamos agregar otros movimientos iconoclastas que han retirado, por ejemplo, las estatuas de los zares después de la revolución soviética, o la destrucción de la estatua de Stalin durante la revolución húngara de 1956.⁴¹ La solicitud de remoción de la estatua de Heydar Aliyev en la ciudad de México no fue la primera de este tipo: en Niagara on the Lake, en Canadá, una estatua del padre de Ilham Aliyev ya había sido retirada por considerarlo un dictador, y otras estatuas se quedaron en simple proyecto gracias a la oposición de alcaldes bien informados.⁴² La propuesta que hizo Aristegui de quitar la estatua, secundando la petición de reconocidos activistas mexicanos,⁴³ fue complementada por personajes de la talla del político Cuauhtémoc Cárdenas,⁴⁴ o del académico Lorenzo Meyer, quien en un programa de

⁴⁰ Carmen Aristegui, “De mármol y bronce”, *Reforma*, 19 de octubre de 2012; disponible en: <http://aristeguinoicias.com/1910/mexico/de-marmol-y-bronce-articulo-de-carmen-aristegui/> [consultado: 10 de mayo de 2013].

⁴¹ Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 95.

⁴² Que fue retirada el 26 de septiembre de 2012 y tanto Estonia como Moscú rechazaron propuestas para edificar estatuas al líder por parte de las embajadas azeríes en sus respectivos países; Haykaram Nahapetyan, “A Monument to Former President of Azerbaijan Now Source of Conflict in Mexico City”, *Policymic*, diciembre de 2012.

⁴³ Entre ellos se encontraban Homero Aridjis, Daniel Gershenson, Eduardo Farah y Andrés Lajous.

⁴⁴ “Sostuvo que, de origen, el convenio estuvo mal hecho y no existió coordinación con la cancillería mexicana para su elaboración, además de que los funcionarios que tomaron la decisión de firmarlo (Felipe Leal, Martha Delgado y Daniel Escoto) no previeron las implicaciones de sus términos”, Cinthya Contreras, “La ciudad no tiene por qué honrar la estatua de Aliyev, afirma Cárdenas”, *Excelsior*, 22 de enero de 2013; disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/2013/01/22/comunidad/880374> [consultado: 16 de mayo de 2013].

análisis político en la televisión nacional apeló a ese vandalismo político que mencionábamos.⁴⁵ La cobertura del asunto de la estatua de Aliyev en la prensa internacional⁴⁶ también tuvo repercusiones entre algunos portales de exiliados azeríes, como *Azad Azerbaijan-Free Azerbaijan*, en donde se promovió la firma de una petición dirigida a Marcelo Ebrard para que quitara la estatua y en donde le explicaban: “Heydar Aliyev no era un hombre noble que merecía ser honrado en parques y plazas públicas. Era un general de la KGB y un dictador que derrocó a una república democrática en Azerbaiyán. En su lugar, él y sus secuaces han establecido uno de los regímenes más corruptos y represivos del mundo”.⁴⁷

Para algunos críticos, fue difícil imaginar que el jefe de gobierno de la ciudad de México, Marcelo Ebrard, haya apoyado con tanto entusiasmo los proyectos de las plazas financiadas por Azerbaiyán, especialmente la relacionada con la estatua de un dictador. Marcelo Ebrard reconoció que fue un grave error,⁴⁸ y que debió evaluar que el asunto se tornaría problemático; justificó que la decisión de retirarla era muy complicada, ya que se trataba de la inversión extranjera más grande que había recibido la ciudad por parte de cualquier embajada u organización no gubernamental, casi seis millones de dólares (o diez como dijo la embajada).⁴⁹

⁴⁵ En el mismo programa, el activista Sergio Aguayo mencionó que “el escándalo está creciendo porque cómo un gobierno de izquierda que se presenta como abanderado de los derechos humanos llega a ese tipo de tratos poco correctos con un gobierno dictatorial de Asia, que ahora tiene su plazota y, por cierto, la estatua está bastante fea”. Las críticas fueron secundadas por los otros participantes del programa: Leonardo Curzio y María Amparo Casar, *Primer Plano*, Canal 22, programa del 22 de octubre de 2012.

⁴⁶ Notas en la *BBC* (4 de octubre de 2012), *Los Angeles Times* (19 de octubre de 2012, 23 de noviembre de 2012), o el español *ABC* (26 de noviembre de 2012), Radio Free Europe (27 de enero de 2013), son algunos ejemplos.

⁴⁷ Petición para quitar la estatua del dictador azerbaiyano Heydar Aliyev, www.azerbaijanfree.com [consultado el 25 de octubre de 2012].

⁴⁸ “Es un error, y debimos haber evaluado que sería problemático”, le dijo a un reportero de *The New York Times*, *apud* Nahapetyan.

⁴⁹ “Tal vez el Gobierno de la Ciudad de México se sienta obligado a mostrar aprecio por la ayuda de muchos millones de dólares ofrecida por las autoridades azerbaiyanas. Tan de generosos como parecen, los donativos son apenas una gota tomada de la cubeta que representan los billo- nes robados por el régimen de Aliyev a sus ciudadanos. Así, como símbolo de gratitud hacia el pueblo azerbaiyano, cuyo dinero fue otorgado para la renovación de sus parques, sugerimos con humildad que bastaría con colocar astas simples con las banderas azerbaiyana y mexicana, una junto a la otra, de acuerdo con la declaratoria de apreciación de la amistad azerbaiyano-mexicana.” Petición a Marcelo Ebrard en el sitio web azerbaijanfree.com.

Para salir del embrollo, Marcelo Ebrard nombró una comisión (compuesta por Gerardo Estrada, Guillermo Osorno y Gabriel Guerra) el 22 de octubre de 2012 para que evaluara el asunto.⁵⁰ Denise Dresser mencionó en un programa en televisión restringida que normalmente cuando los políticos en México, “no quiere[n] resolver un problema, crea[n] una comisión”.⁵¹ El ex embajador de México en Turquía, y quien fue embajador itinerante en Azerbaiyán, Salvador Campos, resaltó el error de no consultar a la Cancillería en asuntos delicados en materia internacional, igual que sucedió con ambas Cámaras:

Yo creo que el gobierno del Distrito Federal no consultó a la Cancillería. Y se fue un poco “por la libre” como dice uno, ¿no? Entonces tenía sus acuerdos internacionales, los cuales no dejan de ser internacionales y no dejan de obligar al gobierno mexicano, así los firme una entidad, sea el Distrito Federal, sea el estado de Baja California con los Estados Unidos o con cualquiera. No dejan de ser responsabilidad nuestra.⁵² [...] Entonces, ¿México va a respetar sus acuerdos internacionales, a pesar de que los haya firmado el gobierno del Distrito Federal? Aparte también hay una resolución del Congreso mexicano avalando la posición de Azerbaiyán, no la posición de Armenia, la posición de Azerbaiyán en el conflicto. También, nuestros legisladores, no tienen gran conocimiento de estas áreas, ¿no?

Para sorpresa de muchos por su rapidez (y diez días antes de que Ebrard dejara el cargo), la Comisión de Análisis creada ad hoc para evaluar los cuestionamientos sobre la colocación de la estatua de Aliyev, emitió el 22 de noviembre de 2012 su dictamen: “la estatua y la placa deben ser

⁵⁰ En esas turbulentas aguas, suponemos que sin ningún tipo de asesoría política, o porque los compromisos contraídos eran muy significativos, el arzobispo primado de México, Norberto Rivera, inauguró tres campanas que la embajada de Azerbaiyán donó y puso en la Capilla de la Inmaculada Concepción ubicada en la Plaza de Tlaxcoaque. Ahí, el embajador dijo que esas campanas eran para ser tocadas en honor de las víctimas del “Genocidio de Jodyalf”. Tanto el embajador como el arzobispo fueron cuestionados por un activista; nota de Juan Pablo Reyes, “Embajador de Azerbaiyán pide cuidar mensajes adversos”, *Excelsior*, 25 de octubre de 2012; disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/2012/10/25/comunidad/866378> [consultado: 17 de mayo de 2013].

⁵¹ Denise Dresser, Mesa política de Noticias MVS, 22 de enero de 2013; disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=kev0850mQbM> [consultado: 19 de mayo de 2013].

⁵² Salvador Campos, Entrevista realizada al embajador por Enrique Berruga, “La importancia de Asia Minor”, *Comexi*, 22 de enero de 2013; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NoykSm_K_tk [consultado: 19 de mayo de 2013].

removidos”.⁵³ La decisión de la comisión fue aplaudida por muchos intelectuales y periodistas, y también fue secundada por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y por diversos activistas.⁵⁴ Como era de esperarse, el embajador Mukhtarov reaccionó virulentamente a la decisión, ya que una parte fundamental de su trabajo como emisario de Azerbaiyán en México estaba siendo cuestionado, e inició una campaña para amortiguar el golpe.⁵⁵

La comisión sentó un precedente en este asunto al proponer que todo acuerdo internacional generado, que tenga como finalidad el uso de espacios públicos en la Ciudad de México, deba ser dictaminado por instancias colegiadas e informadas. Sin duda es también un ejemplo para las Cámaras de Diputados y de Senadores.

Además de la estatua y la placa, no obstante, está el asunto de los puntos de acuerdo. La Secretaría de Relaciones Exteriores de México ha mostrado un firme apoyo al diálogo por la paz, así como a la solución pacífica de las controversias. Su posición con respecto al conflicto en Nagorno Karabagh refleja la defensa y promoción de principios y causas, no dirigidas en contra de ningún país. Los puntos de acuerdo emitidos por las Cámaras de Diputados y de Senadores en 2011 se han convertido en un obstáculo para la labor diplomática de la Secretaría de Relaciones Exteriores con respecto a su relación con Armenia y su posición en el conflicto en Nagorno Karabagh. Esto es, sin duda, la consecuencia de dejar en manos de personas sin preparación diplomática la autoría de proposiciones que tocan te-

⁵³ La estatua de Aliyev fue embodegada el 26 de enero de 2013, y posiblemente sea ubicada en una casa que pertenece a la embajada en Las Lomas. Sin embargo, no se ha quitado la placa de Tlaxcoaque, y quedó en la Plaza de la amistad México-Azerbaiyán un enorme Azerbaiyán.

⁵⁴ Boletín núm. 18 de 2013. Disponible en línea en: <http://www.cd hdf.org.mx/index.php/boletines/2951-boletin-182013>.

⁵⁵ El embajador amenazó al gobierno de la ciudad diciendo que cerraría la embajada y que Azerbaiyán ya no invertiría los 4000 millones de dólares que tenía planeado invertir en México; “Es probable que Azerbaiyán reduzca su inversión en México debido al memorial”, *News.Az*, 24 de noviembre de 2012; disponible en: <http://www.news.az/articles/politics/72537> [consultado: 11 de mayo de 2013]. Un desatinado *bluff*, pues sabemos que no han existido inversiones de Azerbaiyán en México, salvo, claro está, lo relacionado a la remodelación de las dos plazas mencionadas. El comercio total entre los dos países, en 2012, fue de 4274000 dólares el valor de las exportaciones de México a Azerbaiyán contra 82000 dólares del de las exportaciones de Azerbaiyán a México. Es decir, la exportación más grande de Azerbaiyán a México ha sido la estatua...

mas de política internacional; sobre todo, como hemos mostrado para el caso de los puntos de acuerdo mencionados, tratándose de personas que no conocen a profundidad un tema tan delicado y que pueden ser fácilmente manipulados por falacias. *o*

El Plan de Guadalupe

Fundamento de nuestro derecho constitucional

Luis Barrón
y Janet Rodríguez

El 5 de febrero de 1917, en el *Diario Oficial de la Federación*, se publicó el decreto de promulgación de la Constitución federal de 1917. En su preámbulo, el Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, Venustiano Carranza, exponía, a partir del Plan de Guadalupe, los argumentos legales que lo autorizaban para promulgar el texto constitucional que entraría en vigor a partir del primero de mayo de 1917. Por eso, llama la atención que el decreto estableciera explícitamente que el Congreso Constituyente solamente había reformado la Constitución de 1857, y no que se estuviera promulgando una nueva: si se trataba de una reforma, eso suponía que la Constitución de 1857 nunca había perdido su vigencia; pero, en ese caso, la Constitución no autorizaba la convocatoria a un Congreso Constituyente.

Esta contradicción no tardó en salir a la luz, pues tan sólo tres meses después de que se restableciera el orden constitucional, el 25 de agosto de 1917, el pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, recién reinstalada, resolvió un amparo penal directo, interpuesto por José Antonio Rivera G., en el que argumentaba que, admitida la vigencia de la Constitución de 1857, “no habría podido ser convocado el Congreso Constituyente de 1916”.¹ Asimismo, determinó que la Constitución de 1917 había establecido “un orden de cosas completamente nuevo, porque no es mera reforma de la Suprema Ley de 1857”.² Y en otro amparo, resuelto el 24 de octubre de 1917, interpuesto por Higinio Granada, la Suprema Corte también su-

¹ Véase “Constitución de 1857”, *Semanario Judicial de la Federación*, 5ª época, Pleno, tomo I, registro número 292050, p. 73, tesis aislada, materia constitucional.

² Véase “Constitución de 1917”, *Semanario Judicial de la Federación*, 5ª época, Pleno, tomo I, registro número 292056, p. 73, tesis aislada, materia constitucional.

brayó que la “Constitución de 1857 dejó de tener observancia desde el momento en que los poderes legalmente establecidos fueron usurpados por un gobierno ilegítimo”, a pesar de que su artículo 128 afirmara su vigencia, incluso, en casos de levantamientos armados que derrocaran al gobierno.³

En otras palabras, para los ministros de la Corte, el Plan de Guadalupe había sido, al igual que muchos otros planes en la historia de México, un plan revolucionario; es decir, que el derecho a la revolución era lo que daba legitimidad tanto al Plan como a la Revolución misma. Por eso, las tesis antes referidas son muestra de que la Suprema Corte no compartió los argumentos de Carranza respecto a la naturaleza y la legalidad del texto constitucional de 1917 contenidos en el preámbulo del decreto de promulgación. Para los miembros de la Corte, en realidad, se estaba frente a un texto constitucional completamente nuevo, no frente a una mera reforma, y lo que revestía de legitimidad a la Constitución de 1917 era el derecho a la revolución.

Carranza había elaborado el Plan de Guadalupe para responder al mandato que el Congreso de Coahuila le había dado el 19 de febrero de 1913 a través del decreto 1495: desconocer al gobierno usurpador de Victoriano Huerta y crear un ejército para enfrentarlo hasta que se pudiera restablecer el orden constitucional interrumpido por el golpe militar.⁴ Por eso, este Plan era completamente legal y de una sencillez sin igual. Era legal porque el Congreso de Coahuila, de acuerdo con el artículo 128 de la Constitución federal de 1857, era la única autoridad legalmente constituida en el país, ligada a la soberanía del pueblo de México, con la facultad de ordenar el establecimiento del Ejército Constitucionalista, pues todos los otros poderes constituidos habían reconocido al gobierno de Victoriano Huerta —con

³ Véase “Constitución de 1857”, *Semanario Judicial de la Federación*, 5ª época, Pleno, tomo I, registro número 811471, p. 805, tesis aislada, materia constitucional. Cabe señalar que el texto del artículo 128 de la Constitución de 1857 es el mismo que el del actual artículo 136: “Esta Constitución no perderá su fuerza y vigor, aun cuando por alguna rebelión se interrumpa su observancia. En caso de que por un trastorno público se establezca un gobierno contrario a los principios que ella sanciona, tan luego como el pueblo recobre su libertad, se restablecerá su observancia y, con arreglo a ella y a las leyes que en su virtud se hubieren expedido, serán juzgados, así los que hubieren figurado en el gobierno emanado de la rebelión, como los que hubieren cooperado a ésta”.

⁴ Existe una confusión respecto a la numeración de este decreto. En varias publicaciones se ha identificado como decreto 1421, pero el número correcto es 1495.

excepción del gobierno de Sonora, que en esos momentos atravesaba por una crisis ante la ausencia del gobernador, José María Maytorena, quien había solicitado una licencia para ausentarse del país al saber del golpe militar—. Era sencillo porque, en la primera interpretación que hizo Carranza del artículo 128, el Primer Jefe únicamente podía utilizar los poderes extraordinarios que le había concedido el Congreso de Coahuila para restablecer el orden constitucional. Así, días después, el 19 de abril de 1913, la Comisión Permanente del Congreso de Coahuila, en la ciudad fronteriza de Piedras Negras, expidió el decreto 1498 mediante el cual aceptaba, secundaba y sancionaba el Plan de Guadalupe,⁵ es decir este decreto revestía de legalidad dicho Plan.

Casi dos años después, en octubre de 1914, cuando Carranza desconoció el carácter soberano de la Convención de Aguascalientes, tuvo que enfrentarse a la disyuntiva de buscar la restauración del orden constitucional sin haber realizado las reformas que los grupos revolucionarios, en representación del pueblo, demandaban, o seguir el consejo que le había dado Luis Cabrera y hacer las reformas revolucionarias antes de restablecer el orden. De acuerdo con el Plan de Guadalupe, después de ocupar la ciudad de México, la persona encargada del Poder Ejecutivo debía convocar a elecciones para restaurar los Poderes de la Unión y, con ellos, el orden constitucional. Es decir, tendría que ser el llamado Constituyente Permanente —el Congreso General con la ratificación de los congresos estatales— el encargado de realizar las reformas necesarias para impedir que el pueblo mexicano volviera a ser presa de un gobierno dictatorial.⁶ No obstante, una vez que el Primer Jefe tuvo que pactar con la División del Norte en Torreón la convocatoria para una convención revolucionaria, se dio cuenta de que era imposible organizar elecciones sin haber pacificado el país y que, en caso de que se pudieran restaurar los Poderes de la Unión, hacer las reformas que la Revolución demandaba respetando lo establecido por el artículo 127 de la Constitución de 1857 era una quimera.⁷

⁵ “Decreto 1498”, en Venustiano Carranza, *Plan de Guadalupe. Decretos y acuerdos 1913-1917*, México, INEHRM, 2013, p. 30.

⁶ “Plan de Guadalupe”, *ibid.*, pp. 19 y 20.

⁷ Artículo 127 de la Constitución de 1857: “La presente Constitución puede ser adicionada o reformada. Para que las adiciones o reformas lleguen a ser parte de la Constitución, se requiere que

Frente a esta situación, Carranza tuvo que interpretar de manera distinta el artículo 128: la inviolabilidad de la Constitución y el Plan de Guadalupe lo obligaban a restaurar el orden constitucional, pero no señalaban la manera de hacerlo. El único límite era no ir en contra de la Constitución misma. Por eso, decidió empezar a decretar reformas revolucionarias aun cuando el orden constitucional no estuviera restablecido. Esta es la explicación del decreto del 12 de diciembre de 1914, es decir, de la primera modificación al Plan de Guadalupe, la cual le permitió realizar las reformas necesarias para atender las desigualdades sociales entre la población e intentar pacificar el país.⁸ Sin embargo, en dicho decreto se dispuso que fuera el Congreso General, una vez restablecido, el encargado de ratificar las reformas. El problema de esta disposición era que nadie podía asegurar que, en elecciones democráticas, los revolucionarios resultaran mayoría tanto en el Congreso de la Unión como en las legislaturas estatales. ¿Cómo podía asegurarse entonces la permanencia de las reformas?

La respuesta a este dilema fue la convocatoria al Congreso Constituyente (segunda reforma al Plan de Guadalupe, ocurrida en septiembre de 1916).⁹ Carranza estaba convencido de que había que hacer reformas sustanciales a la forma de gobierno para satisfacer las demandas populares (fortalecer el Poder Ejecutivo frente a los otros dos poderes, por ejemplo), y temía que los políticos, que no habían respondido a los intereses de los ciudadanos durante el régimen porfirista, no las aceptaran o las aplazaran indefinidamente. Por esta razón había que permitir que la soberanía se expresara, que fueran los ciudadanos, con base en lo establecido en el artículo 39 constitucional, quienes hicieran las reformas que consideraran indispensables, y así evitar el uso de la fuerza armada.¹⁰

el Congreso de la Unión, por el voto de las dos terceras partes de sus individuos presentes, acuerde las reformas o adiciones, y que éstas sean aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los Estados. El Congreso de la Unión hará el cómputo de los votos de las legislaturas y la declaración de haber sido aprobadas las adiciones o reformas”. Este artículo es idéntico al 135 de la Constitución de 1917.

⁸ “Decreto del 12 de diciembre de 1914”, en Venustiano Carranza, *op. cit.*, pp. 38-41.

⁹ “Decreto del 14 de septiembre de 1916”, en Djed Bórquez, *Crónica del Constituyente*, México, INEHRM/Gobierno del Estado de Querétaro/Secretaría de Gobernación, 1992, pp. 68-75.

¹⁰ Artículo 39 de la Constitución de 1857: “La soberanía nacional reside esencial y originalmente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. Este artículo también es igual al 39 de la Constitución que nos rige hoy.

En el decreto del 14 de septiembre de 1916, Carranza presentó las bases legales de la convocatoria al Constituyente. Por un lado, señaló que el artículo 127 de la Constitución solamente regulaba el órgano reformador, mismo que, al haberse interrumpido el orden constitucional, había dejado de existir. Es decir, como el Congreso General y los estatales —excepto los de Coahuila y Sonora— habían dejado de ser poderes legítimamente constituidos a partir del momento en que reconocieron el gobierno usurpador de Huerta, el órgano reformador había dejado de ser, también, el órgano legítimo para modificar el texto constitucional. Además, Carranza invocaba el antecedente histórico como una forma de legitimidad política.

La Revolución de Ayutla tuvo como objetivos centrales derrocar al gobierno tiránico de Santa Anna y devolver al pueblo mexicano el goce de sus derechos, consagrados en el texto constitucional de 1824. Su fundamento, por lo tanto, fue el derecho del pueblo de México a la revolución.¹¹ Así, la expedición de la Constitución de 1857, realizada por un Congreso Constituyente que contravenía el método de reforma que establecía la Constitución de 1824, fue la culminación de este movimiento revolucionario. Esta situación únicamente se podía explicar porque la soberanía residía originalmente en el pueblo. Si nadie cuestionaba la legalidad de dicha Constitución, no había porqué cuestionar la legalidad de la convocatoria para un nuevo Congreso Constituyente que estaba cimentada en la soberanía del pueblo y que, además, buscaba restaurar el orden constitucional perdido por causa de la revolución que inició Victoriano Huerta al tomar presos al presidente y al vicepresidente de la república.

El Plan de Guadalupe es, por lo tanto, la base legal del movimiento constitucionalista y de nuestro orden constitucional, aun cuando la Suprema Corte de Justicia, en 1917, haya establecido que la Constitución que nos rige hoy no es solamente una reforma a la Constitución de 1857. Si bien la argumentación de Carranza para convocar a un Congreso Constituyente

¹¹ En los considerandos del Plan de Ayutla, los líderes del movimiento lo legitimaban al señalar “que la permanencia de don Antonio López de Santa Anna en el poder era un amago constante para las libertades públicas, puesto que con el mayor escándalo, bajo su gobierno se habían hollado las garantías individuales [...] y que] usando de los mismos derechos de que usaban nuestros padres en 1821 para conquistar la libertad” daban inicio a esta revolución. Véase “Plan de Ayutla”, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-2005*, México, Porrúa, 2005, pp. 492-494.

puede ser debatida, de ninguna manera se puede argumentar que el Plan de Guadalupe haya sido un plan revolucionario. La gran diferencia entre el Plan de Ayutla y el Plan de Guadalupe es que el primero es parte de la tradición jurídica basada en el derecho natural que prevaleció durante la primera mitad del siglo XIX en México, mientras que el segundo es parte de la tradición jurídica basada en el derecho positivo que predominó a partir de la expedición de la Constitución de 1857. Por eso, el levantamiento de 1913 se basó en la obligación que tenía Carranza de defender la Constitución frente a un golpe de Estado y no en la invocación al derecho a la revolución. ❧

Reseñas

Un nuevo saber historiográfico

Víctor M. Gruel

Mauricio Tenorio Trillo, *Culturas y memoria: manual para ser historiador*, México, Tusquets, 2012.

En cada página de *Culturas y memoria: manual para ser historiador*, Mauricio Tenorio Trillo se desenmascara como erudito. En la primera parte del libro ofrece al lector un ejercicio autocrítico sin precedentes, pues reconoce que los historiadores funcionamos como ventrílocuos (*hacemos* hablar a los muertos, al manipular sus discursos). En este caso, el erudito-ventrílocuo resulta de circunstancias específicas, consignadas en el currículo académico. Su trayectoria académica, nos dice Mauricio Tenorio Trillo, la catapultó la revelación de un “iceberg”; es decir, la historia de las ciencias sociales estadounidenses, desde finales del siglo XIX hasta su profesionalización en 1980. Comenta el autor: “Me figuré el iceberg como el mazacote producido [...] por un pecado de naciencia como nación (raza y ciencia en Estados Unidos); por otro, por los vaivenes cívicos e historiográficos de la perenne autocrítica de lo que parecía el relato histórico óptimo: Estados Unidos” (p. 35). Al describir el compromiso nacionalista de científicos sociales como W.E.B. Dubois, Franz Boas, William James, John Dewey, Milton Friedman, Clifford Geertz y un largo etcétera, Mauricio Tenorio Trillo sopesa los efectos de las modas intelectuales, cuyos giros de *post-* y *trans-* llegaron a la historia académica gracias a la inquietud de los universitarios estadounidenses. En términos generales, el libro desafía la metáfora del “iceberg”, esto es, la posibilidad de que exista una historia cultural sin ventriloquia. La historia ya no será el resumen de una biblioteca.

Culturas y memoria: manual para ser historiador se compone de un prólogo, una introducción y tres partes, que en su conjunto contienen 17 capítulos, estructura-

dos a modo de lecciones autobiográficas e historiográficas. El capitulado de mayor densidad es, desde luego, de índole teórica y esboza las críticas a los *cultural studies* de segunda ola, ocurrida en Estados Unidos y que el autor parece conocer bien. Mauricio Tenorio Trillo exhibe todos los pecadillos de la corriente que surgió en Birmingham y se instaló en América Latina. De hecho, le dedicó la mejor crítica posible. Para él, “los *cultural studies* [...] construyen bombas nucleares teóricas, para matar una mosca” (p. 58). Ni Armand Mattelart ni Carlos Reynoso, severos críticos disponibles en habla hispana, elaboraron una frase tan empática. Mauricio Tenorio Trillo criticó los *cultural studies*, porque compartió con ellos el interés por la materia cultural. Dicho interés surge del seguimiento que el autor da —y ha dado— a los debates sobre raza y nación, en los cuales cobró una especial importancia el concepto de cultura. Pero yendo más allá, revela que los orígenes de la historia cultural se encuentran en la filología.

El nuevo libro de Mauricio Tenorio Trillo forma parte de las obras que diseñó —junto a *Historia y celebración. México y sus celebraciones* (2009)—¹ para extender el círculo de lectores más allá de colegas y pares académicos. Atrás quedó su monumental *Artifugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales 1880-1930* (1998), obra en la que la reconstrucción histórica siguió un conjunto homogéneo de acontecimientos, y toda cita erudita se justificaba en pos del *Zeitgeist*. Los nuevos libros que el historiador publica en Tusquets no escapan radicalmente a sus intereses universitarios. El autor sigue refiriendo y discutiendo un largo itinerario bibliográfico, incluida jerga especializada, pero algo cambió y es que ahora su experiencia personal incita el discurso. En el entendido de que el mejor argumento es una anécdota, ya no hay empachos para hablar de sí mismo. A pesar de que sigue refiriendo discusiones que tienen lugar dentro de las aulas, Mauricio Tenorio Trillo adopta un tono confesional amable con todo tipo de lectores. Aunque vive entre Chicago y Barcelona y su castellano sufre continuas conversiones catalanas, anglicistas o cercanas al *portunhol*, el idiolecto del Bajío mexicano no escapa de su pluma. Resulta obvia la comparación con el hablar lapidario de don Luis González y González.

De la obsesión por el lenguaje, la memoria, el espacio y el poder; y del encierro entre libros [...] regresé a la historia, a ésa, la aburrída, la de datos y relatos. Hacerme historiador fue una derrota. Fue decir no puedo la esencia, ni de la verdad ni de la duda, puedo el accidente. No concibo el total y su lógica, me enredo y me fascina el detalle. Y mi afición por lo cultural tiene que ver con esta derrota (la historia como vocación)

¹ Véase mi reseña, Víctor M. Gruel, “Historia y celebración. México y sus centenarios”, *Culturales*, vol. VIII, núm. 15, 2012, pp. 191-196.

[...] Ahora entiendo esa fijación en sopesar argumentos grandes no sobre los hechos, sino sobre la arquitectura de los hechos. Es lo que quedó de mi ventriloquia porque la historia de lo cultural para mí fue el resultado de la musculación de ventrílocuo que ejercité por años y que no era otra cosa que una mezcla de ensayismo moderno, historicismo posmoderno y simple afán, si frustrado, de erudición (p. 44).

El título del libro desconcierta. Pareciera intitular un texto simple y ramplón, *best seller* para más señas, saturado de optimismo y consejos para alcanzar el éxito material. Lo cierto es que ser historiador no es aprendizaje de un solo libro —y esto lo sabe bien el autor, no en vano cada página cita más autores y obras de las que aparecen en el aparato crítico; de ahí que el título sea una ironía—. En un medio en que los “clónautas” tienen que defender su disciplina de cronistas, escritores, periodistas, pero especialmente de sociólogos y antropólogos, Mauricio Tenorio Trillo articula los medios de la mejor defensa.

El ensayo de “la imaginación histórica” es la aportación central de *Culturas y memoria: manual para ser historiador*. Dicho sea de paso, el texto es una deuda asentada desde la última página de *Historia y celebración* cuando presentó el concepto sin definirlo. Por fin sabemos que “la imaginación histórica” es “una herramienta para conjugar historia y culturas, una que sirve para describir, vivir y revivir el pasado en el presente” (p. 138). Imaginar el pasado anclado en el presente es algo que la tradición positivista negó a los historiadores, de ahí que Mauricio Tenorio Trillo haya tejido la relación entre poesía, memoria e imaginación, como síntesis de un nuevo saber historiográfico. Debo destacar que “imaginación histórica” se desprende de las reflexiones que el autor adelantó en estas páginas, sobre “Poesía e historia”.² La versión completa de este ensayo, correspondiente al capítulo tres del libro que reseño, concluye con una revisión crítica de sus obras. Así sabemos que si las referencias cultas y la erudición involuntaria chapotean por las páginas de Mauricio Tenorio Trillo se debe a que “leía el pasado con el guión de la poesía en la cabeza”, o lo que es lo mismo sus libros sólo parafraseaban “un poema con cientos de datos y notas a pie de página” (p. 134). En una de las metáforas del texto, el autor aseguró que la poesía de Ramón López Velarde fue el software con que don Luis González y González escribió *Pueblo en vilo* (1968).

Culturas y memoria: manual para ser historiador es un programa de investigación para el siglo XXI. Mauricio Tenorio Trillo conoce bien el debate contemporáneo que provocó la “vieja-nueva historia cultural” entre los historiadores mexicanistas.

² Mauricio Tenorio Trillo, “Poesía e historia”, *Istor*, año XII, núm. 47, 2011, pp. 3-24. El título del libro anunciado por la revista era *Memorias de un ventrílocuo*.

En concreto, refiere las críticas entrecruzadas que articularon Alan Knight y Eric Van Young. Pero incluso en ellos, sobre todo en Eric Van Young, autor de *The Other Rebellion* (2001), persiste la tentación de “encontrar culturas autorreferenciales, intraducibles a otras culturas”, en donde las construcciones étnicas de los indígenas que acompañaron a don Miguel Hidalgo y Costilla son precisamente eso, “construcciones sociales y culturales”. El problema de esta tentación radica en

definir una cultura o una identidad como “ethnic” es traicionar la fe constructivista (no hay esenciales, todo es una construcción social) [...] Hay que concebir la pureza, sin ella, nuestras intraducibles y ejemplares culturas no se sostendrían conceptual o históricamente. El estudio de [Eric] Van Young es de lo mejor que se ha escrito sobre las rebeliones populares en 1810, pero no deja de caer en, y de necesitar, la incompatibilidad cultural con rasgos prístinamente raciales (pp. 64-65).

En estos días, y bajo el influjo posmoderno, hablar de cultura resulta conservador. El libro de Mauricio Tenorio Trillo explica por qué ocurrió así, ofreciéndonos toda suerte de argumentos sobre la irrupción de este conservadurismo y cómo fue introducido de lleno en las ciencias sociales. A pesar de que los historiadores desmontamos el concepto de raza, a principios del siglo xx, continuamos presas del racismo enfatizando las diferencias étnicas en términos de cultura. El autor evidencia lo nociva que resulta toda corrección política. Hoy día, hablar de cultura ilustra lo incómodo que es un mundo diverso y cuya variedad es sólo el falso reconocimiento de lo distinto. La historia de Estados Unidos, en correspondencia a la de México y Guatemala —parece sugerirnos Mauricio Tenorio Trillo, desde hace años— es un ejemplo paradigmático. La fortaleza de *Culturas y memoria: manual para ser historiador* no radica en la defensa de la historia cultural, más bien en cómo pensar la relación entre cultura e historia. Para ejemplificar lo anterior, destina seis capítulos de la segunda parte, “Vidas de memoria”, que funcionan a modo de microhistorias. Sin embargo, el origen y la fuente de estas seis narrativas, a pesar de los referentes “reales” que las determinan, me generan demasiadas inquietudes.³

Entiendo la naturaleza hipotética de las microhistorias que presenta *Culturas y memoria: manual para ser historiador*. Con ellas, Mauricio Tenorio Trillo esboza escenarios de identidad expresados en los términos de un pre-post-neo-mexicanis-

³ Lo mismo me sucedió en *Historia y celebración* (2009), con el capítulo “El oftalmólogo y la historia patria”, en el cual uno no sabe si es un ejercicio de ficción o si proviene de algún oscuro y empolvado documento. La invitación a pensar lo histórico a partir de estas biografías es un buen recurso, pero un lector con la imaginación atrofiada necesita conocer su procedencia.

mo. Entrecomillaré los nombres y apellidos en los lugares en donde el autor no aclara fuente o entrevista. Los referentes reales para el caso de “Guadalupe Aceves” (mujer que vivió 102 años natural de La Piedad, “La Piedrita”, Michoacán), son las investigaciones que los antropólogos de la Universidad de Chicago emprendieron entre migrantes mexicanos en la década de 1920; para el caso de “Juan de López y Lara” (bibliómano indígena que en el siglo xvii reivindicó la lengua nativa), ¿acaso su microhistoria no surgió de algún ex libris de la colección latinoamericana de la Biblioteca Benson, en Austin, Texas? El caso de “Epifanio Martínez”, alias “El Chilchota”, especie de “nano” y escudero de Agustín de Iturbide, quien “de defensor del rey de la Iglesia, pasó a defensor de México y su emperador” (p. 199). ¿Cómo explicar la microhistoria de “El Chilchota” si no es en relación con la paleografía de las escrituras que mandó a hacer “en el caos de las oficinas de Valladolid y México” (p. 200)? Mauricio Tenorio Trillo también reveló la segunda invención de América, a principios del siglo xx, por parte de los exiliados europeos. Con el caso de “Isaac Yacob Kamiński”, migrante polaco que al llegar a México castellanizó su nombre a “Jacobo Camino”, la biografía se convierte en “una comedia de milagros” (p. 206). “Jacobo Camino” se convirtió en el único sobreviviente de una extensa familia judía que el Holocausto exterminó. Este último relato resulta conmovedor no sólo porque sirve para desestabilizar los esencialismos de la identidad mexicana. Escribió Mauricio Tenorio Trillo:

El único recuerdo que por generaciones ha circulado en la familia Camino, es la anécdota de la milagrosa casualidad de un joven de Lublin que encuentra a una chica de Bialystok en la calle Cuauhtemotzin, en la ciudad de México. La pareja fue casada en la joven sinagoga del centro de la ciudad; se mudaron a un pequeño apartamento de una recámara en la calle de Bolívar [...] entre el clamor desenfrenado de gallegos gritones y el eco dulce del español atiborrado de acentos: árabe, yidis, chino y el plebeyo cantadito ciudadano [...] Jacobo Camino murió a principios de la década de 1990, dejó escritas memorias en yidis que una sobrina tradujo para la familia. Un pasaje ahí mencionado rezaba: “Somos mexicanos porque somos supervivientes y esta tierra es de éstos, de supervivientes, nunca lo olviden” (pp. 205-207).

El programa de investigación propuesto por *Culturas y memoria: manual para ser historiador* radica en incorporar el estudio de la memoria colectiva a la historia cultural. Entender las identidades es, a fin de cuentas, el entendimiento de vidas maravillosas como las aquí descritas. La cuarta y última parte del libro contiene valiosas crónicas artísticas y culturales —por ello dedica un capítulo a Salvador Novo—. Parte de estas crónicas urbanas, además de publicarse previamente en revistas

electrónicas, aclaran los atributos de Mauricio Tenorio Trillo que Pablo Mijangos y González, su alumno, describe en el prólogo del libro. Al llegar a la última página uno siente que conoce a este profesor universitario que cita boleros con el mismo entusiasmo que a Friedrich Nietzsche. Aunque consigna numerosas acusaciones al fundador de la ventriloquia mexicana y mexicanista, *Culturas y memoria: memorias para ser historiador* funciona también como homenaje póstumo a Carlos Monsiváis.

Memorias y Diario 1912-1953

Álvaro Matute

Vito Alessio Robles, *Memorias y Diario 1912-1953*, edición y estudio preliminar de Javier Villarreal Lozano, 3 vols. México, Miguel Ángel Porrúa Librero Editor/Centro Cultural Vito Alessio Robles/Gobierno del Estado de Coahuila, 2013.

Guardo algunos nexos con don Vito Alessio Robles: una de las primeras tesis en las que me tocó actuar como sinodal, muy al inicio de mi carrera docente, versó sobre este distinguido coahuilense. Fue obra del entonces joven Javier Gutiérrez Rivera, de la generación 1971 del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras; después, gracias a la amistad de don Jorge Gurría Lacroix, sucesor de don Vito en la cátedra de Provincias Internas, en la misma facultad, supe muchas cosas de él, especialmente de sus relaciones con José Vasconcelos y sobre las expectativas que causó la publicación de su libro sobre Urdiñola. Actualmente formo parte de dos instituciones de las que Alessio Robles fue miembro destacado: la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid, y el Seminario de Cultura Mexicana. La tesis de Javier Gutiérrez, que a veces caía en el panegírico, enriqueció mucho mis lecciones de historiografía contemporánea de México. Ya más adelante fui avanzando en la lectura de algunas de sus obras, en especial las más combativas, como *Desfile sangriento*, *Mis andanzas con nuestro Ulises* y los *Tratados de Bucareli*. Ejemplificaba con ellas, en contraste con su *Francisco de Urdiñola*, su monumental *Coahuila y Tejas* y sus monografías sobre Acapulco y Monterrey, cómo don Vito había transitado de lo que llamé pragmatismo político hacia la tendencia también denominada por mí tradicionalismo empírico. ¿Qué quería decir con ello? Que hacia la segunda y tercera décadas del siglo xx, la historia que se escribió o tenía una clara intención política: seguir haciendo la guerra en tiempos de paz, o miraba al pasado con la nostalgia de los tiempos idos, tratando de preservar las tradiciones. Don Vito Alessio Robles transitó de la primera a la

segunda. Entonces, mi pregunta fue cómo aconteció tal cosa. La vida del personaje lo aclara, pero con la edición de las *Memorias y Diario*, nos da todos los elementos para precisarlo.

Antes de volver sobre este particular, es necesario hacer referencia a la labor emprendida por otro Javier coahuilense, en este caso, Villarreal Lozano, quien ha emprendido una labor enormemente meritoria en torno a los Alessio Robles. Antes de esta monumental edición, había obsequiado a los lectores con obra de don Miguel Alessio Robles. Gracias a Villarreal hay edición actual de la *Historia política de la Revolución Mexicana*, texto originado en unas conferencias dictadas en la Universidad Nacional Autónoma de México y después recogidas en un libro polémico y brillante, por mucho, representativo del pragmatismo político del que hablé antes. Este libro viene con un prólogo debido a la pluma del siempre bien recordado Ernesto de la Torre Villar. Después de este obsequio, Villarreal Lozano dio a la imprenta cuatro volúmenes de *Memorias*, a saber, *Mi generación y mi época*, *A medio camino*, *Contemplando el pasado* y *La luz en el sendero*. En todos y cada uno de ellos encontrará el lector a un escritor dueño de un estilo elegante y directo. Coetáneo de los miembros del Ateneo de la Juventud, no desmerece ante ellos, sino que, al igual que Genaro Estrada, para mencionar a otro no participante en la señera asociación civil, los complementa. Las *Memorias* de Miguel Alessio Robles son intensas y puntuales. Hay evocación y recuerdo preciso. Si se quiere conocer bien el decenio de los veinte, son lectura obligada.

Faltaba, pues, conocer el ejercicio semejante llevado a cabo por el ingeniero militar Vito Alessio Robles. Al entrar una mañana a mi cubículo recibí la grata sorpresa consistente en un paquete con tres gruesos volúmenes formados por las *Memorias y Diario* de don Vito. En el momento cayeron como anillo al dedo, ya que me encontraba preparando un texto en homenaje a mi querido amigo Ignacio del Río, en el cual pretendía trazar una línea de continuidad entre tres profesores de historia de las Provincias Internas en la Facultad de Filosofía y Letras, don Vito, que fue el fundador, su continuador Jorge Gurría e Ignacio. La información fresca que recibí de la lectura del *Diario* me ubicó en el momento en que comencé a dictar esa cátedra, sus satisfacciones, su sorpresa al enfrentarse ante un grupo mayoritariamente femenino y su legado al entonces joven licenciado Jorge Gurría Lacroix, que con esa materia inició su labor como docente en la mencionada facultad. Tras unos años en que la cátedra mencionada no se impartió, el propio Gurría intercedió para que Ignacio del Río la restableciera. Así, fue fundada por un historiador de las Provincias Internas de Oriente, la sirvió otro historiador, pero de las Provincias Internas de Occidente. El caso fue que abrí el paquete y comencé a leer en desorden

la obra recién recibida. No tardé mucho en compenetrarme del estilo del mayor de los Alessio Robles y, tras satisfacer mi curiosidad inicial, perseguí datos fundamentales acerca de su pertenencia a la Academia y al Seminario, de los cuales fue integrante comprometido. Pero más aún, con la lectura del tomo segundo, que es donde trata los años de su exilio texano y de su investigación y escritura del libro sobre Urdiñola, fui configurando el perfil de cómo se convirtió en historiador profesional, es decir, cómo transitó de la política y el periodismo combativo a la historia de los sucesos coloniales ocurridos en la región del Noreste, sobre la cual llegó a escribir un trabajo monumental, que abarca desde la fundación de Saltillo y la colonización de Coahuila y Tejas hasta el Tratado de Guadalupe Hidalgo. En el *Diario* cuenta muchas cosas acerca de cómo investigaba y escribía y cómo se fue haciendo historiador sobre la marcha. Nadie podía haberlo hecho mejor. Ahora recojo lo que él mismo proporciona.

Gracias al mencionado Genaro Estrada don Vito Alessio dirigió sus pasos a la historia. Desde la Secretaría de Relaciones Exteriores, siendo oficial mayor o ya subsecretario, aparte de encomendarle una embajada, le encargó la bibliografía del Estado de Coahuila para la serie “Monografías bibliográficas mexicanas” que publicaba entonces la secretaría mencionada. La encomienda fue bien recibida por don Vito y se puso a trabajar en ella. No se limitó a los simples registros, ya que se advierte una acusada bibliofilia en él. Del examen de los libros pasó a la insatisfacción acerca de las narraciones en torno a la colonización y conquista del territorio coahuilense, y ahí despertó su interés por Urdiñola, quien le reclamó una investigación acuciosa en la cual estableció un antes y después en cuestiones de historia colonial de Coahuila y del Noreste. Mientras trabajaba en la bibliografía y en el libro de Urdiñola, al mismo tiempo avanzaba en una investigación que incluía todo tipo de testimonios contemporáneos en torno al antirreeleccionismo. Es casi simultánea una escritura y la otra, esto es, mientras el tradicionalista empírico se fortalecía, el historiador pragmático político seguía produciendo, en este caso, un libro que Javier Villarreal Lozano nos debe participar en el futuro. Ese texto de don Vito arrojará mucha luz sobre los años 1927 y 1929, de los que fue testigo y actor principal, además de historiador riguroso. Su manejo documental es impecable. La rica colección García de la Universidad de Texas fue absorbiendo a nuestro personaje y enriqueciéndolo como historiador. El alejamiento de los avatares políticos le fue dando la relativa calma espiritual para emprender la investigación sobre el pasado lejano. Lejano en tiempo, que no en espacio. Ese fue el bálsamo que le dio vida para sobrevivir un exilio lejos de su familia en el cual su salud mermó en distintas ocasiones.

Pese a las vicisitudes, la bibliografía, el antirreeleccionismo y el Urdiñola fueron concluidos. Los dedicados a Coahuila llegaron a la imprenta y, sobre todo, el último le dio las credenciales que le permitieron abrirse espacio como historiador. Asistió a los primeros congresos nacionales de historia, que se celebraban cada dos años desde 1930. En ellos comenzó a presentar ponencias y a destacar como una de las figuras imprescindibles. La Universidad Nacional Autónoma de México lo acogió como modesto profesor, ya de historia, universal o de México e incluso de matemáticas, en lo que se denominaba Iniciación Universitaria, ahora identificada como Prepa 2. Ahí duró muchos años, algunos de los cuales no fueron tranquilos, ya que fue víctima de gente menor que le escatimaba grupos de alumnos. No obstante las intriguillas, el reconocimiento lo alcanzaba y sucedió precisamente a Estrada en el sillón 12 de la Academia, cuyo discurso de ingreso contestó otro grande de la historia regional, Atanasio G. Saravia. Después vino el Seminario de Cultura Mexicana, no dentro del grupo fundador, pero sí en el de los miembros titulares tempranos, ya que don Luis Castillo Ledón falleció en 1944, dos años después de la fundación de este organismo. Dejó don Vito grata huella en las corresponsalías que forman el Seminario. Por entonces, la Secretaría, ya denominada de la Defensa Nacional, lo reincorporó al Ejército y prestó sus servicios en el Archivo Histórico, lo que le permitió también ser reconocido como veterano de la Revolución. Su paisano Francisco L. Urquiza no debe haber sido ajeno a dicha reincorporación. De todo esto tomamos nota con la lectura del generoso *Diario*, así como de sus viajes, de su enorme y cálido apego a la familia, de su afición taurina y su predilección por Fermín Espinosa, *Armillita*, cuyas corridas celebraba.

Páginas sentidas son las de 1951 en que refiere la muerte de su hermano Miguel y el dolor que le causó que las intrigas de terceros los alejaran. Don Miguel, inclinado a favor de Adolfo de la Huerta, no renegó de Obregón, sino de Calles. Don Vito, de los dos. Fue una pena que vivieran muchos años distanciados. En la agonía de Miguel, Vito estuvo presente en el Hospital Español, hasta el momento final.

El documento es grandioso. Lleno de noticias sobre la vida política, de personajes de ese quehacer y del medio intelectual, de grandezas y miserias, de la vida cotidiana, de los viajes, de gustos cinematográficos y teatrales, en suma, de lo que constituye la vida de un hombre, en este caso, de un hombre singular, que se distingue por su enorme valor civil, demostrado cuando recogió, veló y sepultó los restos del general Arnulfo R. Gómez; dueño de buen humor dentro de la adversidad, como cuando estaba preso y la ignorancia policiaca quería averiguar de su cómplice Francisco Urdiñola. En fin, un libro de materia prima, pero también de obra terminada. *Memorias y Diario* se deja leer de las dos maneras. Es fuente y libro

pleno. Como lo primero informa de una manera rica; como lo segundo, se disfruta y se le aprende. ¿Qué más puede pedir un lector interesado en la primera mitad del siglo XX, época vivida en plenitud por Vito Alessio Robles?

Los tres gruesos volúmenes, con un total de 2026 páginas, obsequian una lectura plácida. La finura editorial de la casa Miguel Ángel Porrúa contribuye a hacer muy grata esta empresa. ❧

Cajón de sastre

Notas compiladas por Jean Meyer

Fruto de una cooperación internacional, ALMA (Atacama Large Millimeter Array), el radiotelescopio más potente del mundo, fue inaugurado en Chile, el 13 de marzo de 2013. Será diez veces más poderoso que su homólogo espacial Hubble.

El hallazgo del ADN de 3500 especies diferentes en las aguas profundas del lago Vostok en la Antártida confirma la ubicuidad de la vida en todos los nichos del planeta. No se han encontrado los ejemplares en sí, sino sus genes; la mayoría son bacterias u otros organismos unicelulares (Javier Sanpedro, en *El País* del 14 de julio de 2013, p. 30).

El genoma de 220 personas de once poblaciones africanas confirma que los bosquimanos descienden directamente del primer hombre moderno, que evolucionó en el sur de África hace más de cien mil años. Tenía razón el lingüista Joseph Greenberg, de la universidad de Stanford, quien ideó la hipótesis en los años 1960. La genética lo ha rescatado del olvido. La mayor divergencia entre los humanos ocurrió hace cien mil años (Javier Sanpedro, en *El País* del 21 de septiembre del 2012, p. 24).

Un sílex tallado de unos tres centímetros, lo que fue quizá una tosca hoja de cuchillo, encontrado en el sitio famoso de Atapuerca, Burgos, España, en julio del 2013, revela la presencia de homínidos hace 1.4 millones de años. Puede ser la herramienta más antigua de Europa. También se encontró el omóplato de un niño de hace 800,000 años (*El País*, 25 de julio de 2013, p. 23).

El canal franco-alemán Arte difundió en junio una serie documental elaborada por Edmée Millot y Agnès Molia: *Sur nos traces*. En quince episodios de 26 minutos va desde el hombre de Neandertal hasta los galos y los francos. Se brincan el neolítico y la Edad de Bronce, al pasar directamente a la Edad de Hierro.

En el suroeste de Francia, región rica en vestigios de la prehistoria, se han encontrado en Pech de l'Azé y Abri Peyrony utensilios netamente neandertales, idénticos a los que usó el *Homo sapiens*. En la revista *Proceedings* de la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos, en el número de agosto, Marie Soressi (Universidad de Leiden), directora del equipo, piensa que “son la primera prueba de transmisión de los neandertales a nuestros antepasados”.

Muerto por un flechazo hace 5300 años, Ötzi, “el hombre de los hielos”, es el cadáver más estudiado del planeta, desde hace veinte años (*Le Monde*, 25 de julio de 2013, p. 21)

“Un cuento chino de 5000 años. Los signos caligráficos hallados en Shanghái tienen, según los expertos, cinco milenios. De confirmarse la datación, serían las muestras de escritura más antiguas” (*El País*, José Reinoso, 13 de julio de 2013, p. 27). Se trata de hachas de piedras encontradas en el yacimiento neolítico de Liangzhu, provincia de Zhejinag, al sur de Shanghái, y que ostentan los posibles símbolos de un lenguaje escrito.

“La Troya de Murcia. Hallada una imponente fortificación de la Edad de Bronce, digna de Homero, en el yacimiento de la Bastida (Sotana, Murcia). Su estilo denota influencia oriental” (*El País*, Jacinto Antón, 28 de septiembre del 2012, p. 31). La obra, de 4200 años de antigüedad, cuenta con muros de tres metros de espesor y torres cuadradas.

Hallan en Israel esfinge única perteneciente a uno de los antiguos faraones constructores de las pirámides de Guiza: Mykerinos. Los arqueólogos de la Universidad Hebrea de Jerusalén lo han descubierto en el parque nacional Tel Hatzor, al norte del Mar de Galilea. Ni en Egipto se conoce una esfin-

ge del monarca; además es el mayor hallazgo egipcio en esta zona del Oriente Medio (Sharon Zuckermann y Amnon Ben-Tor, arqueólogos entrevistados por *El Universal*, 16 de julio de 2013, E13).

Dos veces robado, el broche desaparecido del tesoro de Cresos ha sido devuelto por Alemania a Turquía. La joya de oro, de 2600 años de antigüedad, con figura de hipocampo, había sido robada por el director del museo turco de Usak: para pagar deudas de juego, había sustituido al original con una copia... (*Le Monde*, 9 de marzo de 2013).

“La résurrection des Nabatéens”: una tumba rupestre de la antigua Hegra (hoy Mada’in Saleh, en el noroeste de Arabia Saudita) revela cómo los difuntos estaban preparados para su último viaje. Las campañas arqueológicas arabo-francesas de 2008-2012 han investigado 111 tumbas monumentales. Siglo I de nuestra era (*Le Monde*, Pierre Le Hir, 16 de marzo de 2013).

“La roca de la discordia. Jerusalén acoge la polémica Piedra de Gabriel, que enfrenta a los expertos sobre la profecía de la resurrección de Cristo.” El artefacto arqueológico más importante, descubierto en Jordania, cerca del Mar Muerto, desde los rollos del mismo mar. Expuesto hasta enero de 2014 en el Museo de Israel. Con 2000 años, sus 87 líneas, descifradas en 40 por ciento, narran la aparición del arcángel Gabriel que anuncia la destrucción pronta de Jerusalén. Además, la línea 80 habla de un plazo de tres días y el jefe de estudios bíblicos de la Universidad Hebrea, el doctor Israel Knohl, se aventuró a traducir “en tres días vivirás” (*El País*, David Alandete, 31 de mayo de 2013, p. 31).

Karen King (Harvard University) presentó en Roma, el 18 de septiembre del 2012, la traducción de un fragmento de manuscrito gnóstico recientemente descubierto, en el cual Jesús dice: “mi esposa” (*The Economist*, 22 de septiembre de 2012, p. 70).

Roberto Sánchez Valencia (UNAM, México) acaba de publicar bajo el sello de su universidad, *Evangelios gnósticos de Nah Hammadi*. Cuatro textos de la famosa colección encontrada en 1947, entre El Cairo y Luxor, y depositada

desde 1951 en el Museo Copto de El Cairo. Traducción del copto al español. Edición bilingüe.

En 1006, un asombroso estallido de luz fue registrado por los astrónomos chinos y los cronistas egipcios. Se vio durante tres años y brillaba tres veces más que Venus. Ahora nos dicen que fue una explosión de supernova, ocurrida en la Vía Láctea, a unos 7000 años luz de la Tierra. Fue el resultado, se nos dice, de la colisión y fusión de dos estrellas enanas blancas (*Nature*, 27 de septiembre de 2012).

Hallan en la antigua ciudad de Jerusalén, en el corazón del barrio cristiano, un hospital del tiempo de las cruzadas que podía recibir 2000 personas. Construido por la Orden de San Juan del Hospital, el edificio fue gravemente afectado por el terremoto de 1457 y sus ruinas quedaron sepultadas. (*El Universal*, 6 de agosto de 2013, E13).

El Parlamento portugués aprueba dar la nacionalidad a descendientes de los judíos que tuvieron que salir de Portugal hace cinco siglos (*El País*, 31 de marzo de 2013, p. 5)

Erasmomania: La editorial *Les Belles Lettres* publicó en 2011 los *Adages* de Erasmo. Cinco tomos, a la izquierda el original latín rayado de griego, a la derecha la traducción francesa. ¡4151 adagios!, siete kilos, 420 euros.

Le debemos a Jordi Savall y a su fabulosa hazaña *Hyperion*, el disco *Istanbul, Dimitrie Cantemir (1673-1723) "Le Livre de la Science de la Musique" et les traditions musicales sépharades et arméniennes*. Dmitri Konstantinovich Kantemir, o Demetrio Cantemir, o Dimitrie Cantemir, príncipe de Moldavia, fue a la vez un prolífico hombre de letras, filósofo, historiador, compositor, musicólogo, lingüista, etnógrafo y geógrafo. Se unió a Pedro el Grande en su infeliz campaña contra los otomanos y tuvo que refugiarse en Rusia, donde su familia se asentó. Su nombre se perpetúa en el ejército ruso, soviético y ruso otra vez: una de las divisiones blindadas se llama la "de Kantemir".

1813: La “Batalla de las Naciones”, que tuvo lugar en Leipzig, duró del 16 al 19 de octubre; 600 000 soldados combatieron y 100 000 murieron.

Berlin, 1885. La ruée sur l’Afrique, docuficción realizada por Joel Calmettes, DVD Arte Editions, cuenta el reparto del continente africano, realizado en Berlín entre noviembre de 1885 y febrero de 1886. Excelente material pedagógico.

Otto von Bismarck, quien presidió este congreso, no quería saber nada de colonias e imperios coloniales. Dijo alguna vez: “Mi mapa de África se encuentra en Europa. Aquí está Rusia y aquí está Francia y nos encontramos en medio. Este es mi mapa de África”.

“André Fraigneau, milagrosamente reencontrado, me contaba que en 1913, a quien le preguntaba al Kronprinz si la guerra no se encontraba a punto de estallar, aquel contestaba riéndose: “No creo... pero lo siento por lo chistoso de la cosa (pour la drôlerie de la chose)” (André Blondin, *Un malin plaisir*, París, La Table Ronde, 1993, p. 70).

“Cineteca rescata filme crítico sobre Revolución Mexicana. La película muda es un material único por su contenido histórico y porque es una de las primeras cintas coloreadas del movimiento revolucionario” (Abida Ventura, *El Universal*, 21 de agosto de 2013). El historiador Aurelio de los Reyes encontró cuatro rollos de 35mm durante su estancia en el American Film Institute y el Laboratorio de Restauración Digital de la Cineteca de México los está restaurando.

El gobierno francés considera que el centenario de la guerra de 14-18 (“quatorze-dix huit”, se dice en Francia en referencia a la primera Guerra Mundial) es un “acontecimiento mayor” y multiplicará las conmemoraciones a partir del 14 de julio de 2014. Precisamente para el centenario, Olivier Schatzky está rodando una serie intitulada *Ceux de 14* (Los de 14), inspirada por los escritos de guerra de Maurice Genevoix, soldado en el 106 Regimiento de Infantería, gravemente herido en abril de 1915.

La historia se apodera de las pantallas de televisión en Francia. Para bien. Como botón de muestra, dos documentales sobre el principio y el fin de la Guerra de Argelia: *Guerre d'Algérie, la déchirure*, por el cineasta Gabriel le Bomin y el historiador Benjamín Stora (2012, 104 minutos) cubre, en dos partes, los años 1954-1958 y 1958-1962, 1958 es el año de la caída de la IV República. *L'été où ma famille a disparu*, de Hélène Cohen, reconstruye la historia de los “desaparecidos” de Argelia, a la mera hora de la paz, entre junio y el 25 de septiembre de 1962. Miles de argelinos franceses, criollos de Argelia, fueron asesinados, secuestrados, desaparecidos para siempre (2012, 85 minutos).

Otro documental, *Nicaragua, une révolution confisquée*, realizado por nuestro colega Gilles Bataillon y por Carla Ott (2013, 85 minutos), sobre las desilusiones de los años de Daniel Ortega.

En 2007 el arqueólogo israelí Ehud Netzer encontró, en los Territorios Ocupados de Cisjordania, cerca de Belén, la sepultura del rey Herodes. Hoy la exposición en el Museo de Israel en Jerusalén, “Herod the Great. The King’s Final Journey” (febrero-octubre 2013) ha levantado polémica. Algunos se preguntan si Israel no está instrumentalizando los descubrimientos arqueológicos en los Territorios Ocupados para favorecer la implantación de colonias. El arqueólogo israelí Jonathan Mizrachi dice que en toda la región “se pueden encontrar niveles que remiten a tradiciones paganas, judías, cristianas y musulmanas. Oigo más y más el argumento según el cual indicios de presencia judía legitimarían el derecho judío de vivir aquí. No se puede utilizar la arqueología para definir un catastro” (*Le Monde*, 9 de marzo de 2013, *Culture et Idées*, p. 7).

1453: Toma de Constantinopla por el sultán Mehmet. 2013: el “sultán” Erdogan glorifica la caída del Imperio Romano de Oriente. Islamista en el poder quiere borrar los mitos laicos ligados a la memoria de Atatürk, celebrando el pasado otomano y sus victorias sobre la cristiandad. En medio del parque de la puerta de Topkapi mandó, en 2009, levantar bajo un domo de cemento el “Panorama 1453”, diorama dedicado a la victoria de Mehmet II. “Como universitario, observo con interés cómo la historia se ha vuelto

un campo de batalla político”, comenta el doctor Kuyas. En 2012 se filmó, al estilo Hollywood, con grandes recursos, la película *Fetih 1453* (Conquista 1453). Como debe ser, los cristianos son crueles, depravados y los musulmanes heroicos y generosos. Mehmet es un Cid Campeador mientras que el basileus Constantino es un vanidoso crápula que se hace servir vino, en su baño, por cortesanas desnudas.

“Los otros crímenes de guerra”. *El País*, en una breve nota del 28 de agosto de 2013 nos informa del desastre que afecta, en Libia, al sitio arqueológico de Cirene, la gran ciudad antigua que dio su nombre a la Cirenaica : “Ahí están las fotos, abracadabrantas. Excavadores Hyundai sobre sarcófagos volteados, o un viaducto hecho añicos [...] Los vecinos del yacimiento, patrimonio de la humanidad, han destruido una parte del cementerio con la idea de vender parcelas a promotores inmobiliarios y particulares [...] Un arqueólogo, Ahmed Hussein, lucha solo contra la barbarie, armado con una cámara”. ☺

Colaboradores

Este número de *Istor* hubiera sido imposible de realizar sin la inteligencia y la visión histórica de la doctora **Rodica Radian Gordon**, gracias a quien establecimos contacto con los autores que le dan forma y sustancia a nuestro amplio *Dossier* dedicado a la historia más reciente de Israel. **Shlomo Avineri**, originario de Bielsko, Polonia, es un politólogo israelí, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, autor de una biografía intelectual de Theodor Herzl, publicada en hebreo en 2008. **Judit Bokser Liwerant**, investigadora y docente originaria de argentina y radicada en México desde 1976, estudió ciencias políticas en la Universidad Hebrea de Jerusalén y es académica de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en donde tiene a su cargo la dirección de la *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*. **Sergio DellaPergola**, nacido en Trieste, es un experto en demografía israelí y profesor del Instituto Avraham Harman de Judaísmo Contemporáneo en la Universidad Hebrea de Israel. **Ruth Gavison**, originaria de Jerusalén, es experta en derecho y profesora de la Universidad Hebrea de Jerusalén, acreedora del Premio Israel en 2011. **Moti Golani**, académico de la Universidad de Haifa, es experto en el Mandato Británico en Palestina y autor de *Palestine between Politics and Terror, 1945-1947* (Brandeis University Press, 2013; parte de The Schusterman Series in Israel Studies). **Anita Shapira**, nacida en Varsovia, es una historiadora israelí, acreedora del Premio Israel en 2008 y fundadora del Centro Yitzhak Rabin de Estudios Israelíes, profesora de la Universidad de Tel Aviv y autora de *Israel: A history* (Brandeis University Press, 2012). **Pablo Utín** es profesor de cine en la Universidad de Tel Aviv y autor de *Icebergs en el desierto: El nuevo cine israelí* (2008). **Meir Wieseltier**, originario de Moscú, es poeta y traductor, acreedor del Premio

Israel en 2000. A continuación, en *Notas y Diálogos*, **Marco Zuccato**, doctor en historia y filosofía de la ciencia y profesor investigador titular de la División de Historia del CIDE, aporta una importante semilla al tema del traslado de conocimiento judío al mundo árabe del siglo x. **Gerardo Cárdenas**, escritor y editor, se asoma a su pasado reciente en *Ventana al Mundo*, con los ojos puestos en Chicago y el Congreso de Illinois. En *Coincidencias y Divergencias*, **Carlos Antaramián**, investigador de El Colegio de Michoacán, revisa al cabildeo azerbaiy en la ciudad de México. Por su parte y en la misma sección, **Luis Barrón**, profesor-investigador titular de la División de Historia del CIDE, y **Janet Rodríguez**, licenciada en derecho por el CIDE y colaboradora de su División de Historia, aportan una revisión al Plan de Guadalupe, pilar de nuestra Constitución. Finalmente, contamos con reseñas de **Víctor M. Gruel**, estudiante del Programa de Maestría en Estudios Socioculturales, por la Universidad Autónoma de Baja California y El Colegio de la Frontera Norte, con sede en Mexicali, y del historiador **Álvaro Matute**.

Documentos
de trabajo
eBooks Novedades
Fondos
editorial
Revistas
LIBROS LIBROS



Entra y descubre la nueva
www.LibreriaCide.com



ISTOR

año XIV, número 55, invierno de 2013, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2013 en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F. En su formación se utilizaron tipos Caslon 540 Roman de 11 y 8 puntos. El tiro fue de 1000 ejemplares.