

Como citar este trabajo:

Bokser Misses-Liwerant, Judit. "Cómo ser otro sin dejar de ser uno mismo: los dilemas del judaísmo en la modernidad", *Humanismo y Cultura Judía*. México: UNAM, 1999, pp. 59-76.

ORCID: orcid.org/0000-0003-4766-1335 (Judit Bokser Liwerant)

RESUMEN / ABSTRACT:

El capítulo aborda la problemática de la identidad colectiva judía y los retos que frente a la modernidad ha enfrentado. Se analizan los dilemas de las comunidades judías (asimilación, integración y rechazo), con respecto a las sociedades receptoras en el marco de los procesos de emancipación. Este análisis incorpora las diferentes respuestas que el judaísmo generó a través de nuevas formulaciones teóricas e ideológicas en un amplio espectro de diversificación interna y secularización.

This chapter addresses the major issues concerning the Jewish collective identity and the challenges brought by modernity. The dilemmas of the Jewish communities (assimilation, integration, and rejection) are analyzed with respect to the receiving societies and in the context of the processes of emancipation. This analysis is based on the various answers that Judaism generated through new theoretical and ideological formulations along a wide spectrum of internal diversification and secularization.

Humanismo y cultura judía

TEXTOS DE

*Margo Glantz • Sergio Nudelstejer • Esther Cohen
Ernesto de la Peña • Judit Bokser • Sara Sefchovich • Esther Shabot
José Gordon (coordinador) • Myriam Moscona • Sabina Berman*

AGUAFUERTES DE *José de Santiago*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL

COMITÉ UNIDO TRIBUNA ISRAELITA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, 11

Margo Glantz

KAFKA Y JOB, LOS DOS HERMANOS, 17

Sergio Nudelstejer

EL NAUFRAGIO DE LA RAZÓN, 29

Esther Cohen

¿HABITAR LA LENGUA?, 45

Ernesto de la Peña

MANUEL, EL HERMANO JUDÍO DE DANTE, 53

Judit Bokser

CÓMO SER OTRO SIN DEJAR DE SER UNO MISMO:
LOS DILEMAS DEL JUDAÍSMO EN LA MODERNIDAD, 59

Sara Sefchovich

JUDAÍSMO Y HUMANISMO, 77

Esther Shabot

JUDAÍSMO Y PLURALIDAD DE LECTURAS:
EL HUMANISMO COMO OPCIÓN, 89

José Gordon

ESCRITORES ISRAELÍES CONTEMPORÁNEOS.
LA ENCRUCIJADA EN EL DESIERTO, 99

Myriam Moscona

LA CAJA CHINA O EL SER JUDÍO: UN TESTIMONIO, 107

Sabina Berman

EL ÚNICO MILAGRO DEL QUE SE FIÓ MI PADRE, 113



CÓMO SER OTRO SIN DEJAR DE SER UNO MISMO: LOS DILEMAS DEL JUDAÍSMO EN LA MODERNIDAD

*Judit Bokser**

La modernidad tuvo un impacto crítico sobre la condición judía que se manifestó, fundamentalmente, en la redefinición de las interacciones del individuo con la comunidad, de la identidad personal y la pertenencia colectiva y, de un modo más genérico, de las comunidades judías con las sociedades circundantes. Las múltiples expresiones que este impacto tuvo se dieron tanto en el ámbito teórico, en la formulación de nuevas respuestas culturales e ideológicas, como en el práctico, en las profundas transformaciones de la geografía judía de la dispersión.

Hablar de judaísmo y modernidad es referirse a un complejo y largo proceso de supervivencia ontológica, étnica, cultural e histórica de un colectivo en proceso de rearticulación frente a novedosas condiciones de ruptura y cambio. La modernidad significó, efectivamente, una revuelta mental, un trastocamiento cosmológico que cambió formas de organización social, política, económica, religiosa y cultural y confrontó al judaísmo con su doble dimensión existencial: la individual y la colectiva. Mientras que los procesos de individualización 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 traería la Emancipación, la compleja dinámica derivada de los proyectos que pugnaron por definir la modernidad condujo a una recomposición de la identidad colectiva y a la emergencia de ideologías y movimientos que asumieron el desafío de crear nuevas formas de articular la existencia grupal.

El judaísmo confrontó los desafíos de una modernidad que fue a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora, con el permanente dilema de incorporarse y pertenecer a ella o bien huir de su impacto desintegrador. Esta dicotomía fue de tal magnitud que condujo a situaciones de crisis entre el judaísmo —entendido como entidad histórica, étnica, religiosa o nacional— y los judíos —considerados ya sea como miembros declarados de un colectivo con un pasado, presente y futuro comunes o bien como integrantes de una organización exclusivamente religiosa. Si como afirma Marshall Berman “ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones”,¹ el panorama de la modernidad resultó aún más complejo para el judaísmo, marcado a su vez por la coexistencia de tiempos históricos diversos, según atendamos los diferentes ho-

* Agradezco a Felipe Pozo sus valiosos comentarios.

rizontes geopolíticos y culturales derivados de su condición diaspórica.

Ciertas precisiones de índole conceptual son necesarias para una mejor comprensión de la naturaleza contradictoria de este encuentro. El judaísmo ha implicado lazos de pertenencia y de identificación que incorporan y rebasan el horizonte religioso y configuran el cumplimiento de preceptos que se entrecruzan con dimensiones que recogen la memoria de una trayectoria histórica. Esto se ha manifestado en un bagaje étnico cultural común y en una existencia grupal que se expresan en la experiencia de una vida colectiva —por lo que el judaísmo puede comprenderse mejor desde el concepto y la realidad de una religión-comunidad histórica—, al tiempo que lo distancian de su conceptualización como Iglesia.

Esta dimensión colectiva y comunitaria puede rastreadse hasta sus orígenes fundacionales, en los cuales una familia de tribus deviene un pueblo al asumir y consentir la Alianza con Dios, misma que tiene una doble dimensión constitutiva: es a la vez religiosa y social y, por tanto, fundadora del judaísmo como religión y como colectivo humano, convirtiéndolo en un fenómeno singular, particular y autónomo.² Su condición de diáspora y dispersión tanto sociológica como teológica —conceptualizada esta última en términos del binomio exilio-redención— le imprimieron características que reforzaron su singularidad. En este sentido, hablar de judaísmo nos remite, a su vez, a la concepción de una

pertenencia histórica cuyos referentes se ubican más allá de la dimensión física, continental o territorial y se articulan en una vasta dimensión de etnicidad: comunidad de orígenes —míticos o reales—, lengua común, religión, experiencias y sentimientos que le confieren un carácter distintivo y que son valorados y autodefinidos como fuente de identidad. Esta conciencia de pertenencia a un mundo propio rebasó la existencia de una vida estatal independiente y se perfiló, en la condición diaspórica, como una cultura del tiempo más que del espacio.

Junto a las modificaciones que los cambios históricos le imprimieron, de un modo genérico podemos afirmar que la modalidad de la existencia judía hasta el siglo XIX puede caracterizarse esencialmente como tradicional, en la que la normatividad del pasado definía los estilos de vida del presente. Concebida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de la jerarquía 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 altamente conservadora, a pesar de los cambios internos que en ella se produjeron.³ A lo largo de la Edad Media los judíos habían sido una asociación más dentro de una sociedad corporativa y fragmentada; su permanencia socio-religiosa particular fue factible en el contexto de una 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 estatus de alteridad y exclusión, heredando así su condición de *Otredad por antonomasia* perfilada desde la Antigüedad.

La modernidad trajo consigo la nivelación de las diferencias corporativas y estamentales como una necesidad concomitante a las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que la caracterizaron; la intensidad de éstas en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean definidas en términos de un proceso emancipatorio general.⁴ Las grandes revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente influyeron en la condición judía.⁵ Su *Otredad* le imprimiría un rasgo distintivo a su propio proceso de emancipación, lo que 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. En otros términos, mientras que el judaísmo debió confrontar el aprendizaje de *cómo ser Otro sin dejar de ser uno mismo*, la modernidad se enfrentó al desafío de sus propias limitaciones al no poder incorporar en su seno al Otro sin exigirle, al mismo tiempo, renunciar a su identidad originaria.

El acceso a la igualdad jurídica y política y la incorporación de los judíos a las sociedades modernas

se dio en el marco de la compleja y 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 frente a ellos. Estas pugnas, que parten del siglo XVIII y se continúan a lo largo del XIX y XX, se darían entre dos propuestas básicas iniciales: la de la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria, y la del Historicismo romántico, particularista, culturalista, nacional y excluyente.

La emancipación que arribó con la modernidad definió a los judíos como ciudadanos.⁶ A partir del proyecto de la Ilustración el Estado moderno encontró su fundamentación en la naturaleza humana y sus atributos y derechos. 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 universalismo y el liberalismo, la igualdad, la racionalidad y el laicismo tendieron a configurar, desde la óptica del proyecto de la Ilustración, una sociedad de individuos racionales, seculares, libres e iguales, ciudadanos del Estado moderno. La emancipación judía puede ser vista, entonces, como un aspecto del proyecto global de ilustrar, racionalizar, emancipar y homogeneizar a la sociedad.

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto historicista romántico,⁷ el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por consi-

derar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta, por lo que en nombre de la historicidad y de los particularismos buscó reivindicar las esencias compartidas que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. Éste configuraba, simultáneamente, el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacionales.

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.⁸

En efecto, por sus propios fundamentos ideológicos e institucionales y su concepción individualista y estatal racionalista, la Ilustración se convirtió, desde un principio, en la promotora de la emancipación judía, pero con la expectativa de debilitamiento y disolución del judaísmo como nexo histórico del colectivo judío. Por el optimismo del pensamiento ilustrado, así como por su vocación universalista, el judío podía ser emancipado, “regenerado”, liberado 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. Esta línea de pensamiento se expresó en las palabras del abate Grégoire al explicitar que el plan emancipatorio implicaba la disolución

de las comunidades judías, ya que “uno de los medios más efectivos de llevarlos a nuestra fe es acercarlos a nosotros, concediéndoles los derechos ciudadanos”.⁹

Al concebir al ciudadano individual como la unidad constitutiva esencial y homogénea del Estado, la Ilustración visualizó a este último como el referente exclusivo y fundamental de solidaridad y lealtad, por lo que sólo pudo concederle espacio al judaísmo como religión individual en el ámbito privado, negando toda forma de cohesión grupal basada en los nexos étnicos históricos.¹⁰ A su vez, por su dimensión secular, la Ilustración fue un movimiento radical que, en la defensa de la “religión de la razón”, desembocó en la negación de todas las religiones institucionalizadas, incluyendo el judaísmo, que devino objeto de un tenaz cuestionamiento.¹¹ Mientras que la secularización implicó para el cristianismo la pérdida de la dimensión de dominación institucional de la Iglesia, el cuestionamiento a las características histórico-grupales del judaísmo afectó cabalmente su vigencia (y autoridad) derivada precisamente de estas características.

Desde la perspectiva del proyecto historicista romántico, la Ilustración fue sometida a una ardua crítica por considerar que estaba basada en una razón ahistórica y abstracta (universal). Se le cuestionó el haber reducido la persona, los pueblos particulares y las sociedades históricas a un concepto puro de naturaleza humana que cancelaba los particularismos, y reivindicó la historia y la cultura que ha-

bían creado el *ethos* particular y el espíritu nacional de los pueblos. Para el Romanticismo, que buscó las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y el mito, y que intentó encontrar lo particular en todo fenómeno social, en “el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, el Estado, la ley y la costumbre”, el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible.¹² La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica antijudía y antiemancipatoria.¹³ El carácter particularmente reactivo de la Contra-Ilustración y del nacionalismo alemán y sus esfuerzos por delinear los límites políticos en consonancia con su perfil étnico, reforzó el regreso al pasado a partir del cual el alma histórica podía conducir a una misión a aquella nación que pugna-ba por ser.¹⁴ De este modo, su potencial excluyente, así como su incapacidad para confrontarse con la alteridad —signo y símbolo de los nuevos tiempos— se concatenó con las nuevas manifestaciones de intolerancia de la modernidad.¹⁵

Ambos proyectos nutrieron de diversas formas el nuevo principio homogeneizador de la modernidad y le plantearían al judaísmo expectativas diversas y contradictorias, lo que habría de profundizar en el judío la cuestión de su pertenencia. Desde la perspectiva judía, la nueva condición que se iniciaba con su proceso de liberación e igualdad apuntaba ya a nuevos dilemas, el principal de los cuales puede, en efecto, ser definido como el desafío de mantener su identidad distintiva en el marco de la igualdad ciudadana, o bien, el difícil aprendizaje de

cómo ser Otro sin dejar de ser uno mismo. Una de las grandes paradojas de su incorporación a la modernidad estaría dada, entonces, por el hecho de que mientras que la emancipación “derribó los muros del ghetto” y permitió a los judíos abandonar su tradicional marginalidad para transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, la doble naturaleza revolucionaria y conservadora del fenómeno moderno los enfrentó a la necesidad de encontrar nuevos focos a partir de los cuales poder articular su identidad individual y colectiva.

El judaísmo respondió a este desafío en una diversidad de caminos y formulaciones. Un papel destacado le tocó desempeñar al propio movimiento de la Ilustración judía, la *Haskalá*, cuyo doble propósito de contemporizar los contenidos culturales judaicos con las tendencias más universales y reformar 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. Como bien se ha destacado, en los círculos de la *Haskalá* del siglo XVIII “la prueba del entendimiento y la valoración era suministrada por la riqueza espiritual de la cultura gentil”,¹⁶ por la creación del Otro, 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 hombre en la plaza”.

Necesariamente estos esfuerzos habrían de debilitar la religión y su carácter histórico colectivo, su autoridad y las formas de organización comunitarias prevalecientes y, de un modo más global, la auto-percepción grupal judía tal como se manifestaba, tanto religiosa como filosóficamente. Ciertamente, diluyó “el mito histórico-escatológico del exilio y la redención de los judíos, cultivado por sucesivas generaciones... y que los cohesionó en un vínculo autoconsciente de fe y destino...”,¹⁷ afectando la dimensión colectiva-nacional de la existencia judía. Paralelamente tuvo un efecto modernizador sobre el judaísmo, al que dotó de nuevos bríos. Consecuentemente, el impacto global del Iluminismo judío y de la incipiente *inteligentsia* modernizadora que lo propagó fue a la vez ambiguo y complejo, tanto desintegrador como integrador: disolvió un modo de ser y, a la vez, lo restauró, ya que al tiempo que difundió la concepción Ilustrada que facilitó la asimilación, fue un vehículo de modernización de la cultura judía.

La dimensión colectiva-nacional también se vio afectada cuando el movimiento reformista buscó replantear la religión, para despojarla de su carácter étnico y particular, y conferirle junto a su misión universal un carácter individual-privado.¹⁸ Si bien los reformistas modificaron el mismo ritual sinagoga, la doctrina del mesianismo y del retorno a Sión, así como la doctrina del exilio y la redención, la Reforma en el judaísmo no obedeció, sin embargo, a cuestiones esencialmente teológicas sino que res-

pondió a las nuevas necesidades sociales. Inserta en el antagonismo entre una identidad histórica que se deseaba perder y una nueva a la que se aspiraba a acceder, puede ser vista como una respuesta moderada de distanciamiento del carácter étnico-grupal de la existencia judía; un intento por ser como el Otro redefiniendo el modo de ser de uno mismo en lo que al carácter colectivo del judaísmo se refiere, para poder acceder a la igualdad de condiciones con su vecino cristiano.¹⁹

La Ilustración y la legislación emancipatoria alteraron, indiscutiblemente, la uniformidad de la existencia judía. Entre las respuestas formuladas por aquellos que operaron el tránsito hacia afuera de la comunidad judía se ubicó, a su vez, de un modo significativo, la negación y el rechazo de los nexos étnico-culturales del judaísmo. El propio judío internalizó las expectativas de la sociedad circundante y consideró que, para ser Otro, debía dejar de ser él mismo, renunciando a su identidad originaria en toda y cualquier forma de su expresión. Este proceso de asimilación, que significó la negación de su identidad incluso a través de la conversión, gestó aquella figura trágica del judío como un ser condenado a deambular entre la no aceptación de una sociedad mayoritaria, que no lograba verlo como uno de los suyos, y el rechazo de su grupo, que no le perdonaba su abandono.²⁰ En el seno de un mundo que se abría pero que guardaba reticencia, desconfianza y hostilidad hacia el grupo judío, las respuestas asimilatorias ponían de manifiesto los límites de

una solución individual ajena al destino grupal y, simultáneamente, evidenciaban los del judaísmo tradicional. Resulta pertinente recordar la línea de análisis de Hannah 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.²¹

La modernidad trajo consigo ulteriores contradicciones nacidas de las respuestas a sus desafíos. Tanto la incorporación social y la asimilación por una parte, como la persistencia de la cohesión social judía y el mantenimiento de sus patrones culturales por la otra, estuvieron en la génesis de un nuevo movimiento de la modernidad, el antisemitismo.²² Los logros y éxitos del nuevo ciudadano judío fueron cuestionados en términos de la permanencia de su identidad y solidaridad grupal, así como de competencia económica y política. Si los logros alimentaron la concepción de que los judíos constituían un grupo poderoso que dominaba a la sociedad, el mantenimiento de su identidad condujo a que dicho poder fuese atribuido a un grupo considerado extranjero.²³ Resentido por la lentitud del proceso asimilatorio y por los progresos alcanzados por los judíos en el marco de la igualdad, el nuevo antisemitismo enfatizó la incapacidad de integración judía como fundamento para revocar su igualdad ciudadana.²⁴ A través de la compleja conjunción de viejos argumentos teológicos con nue-

vas imputaciones socioeconómicas primero, y raciales después, el antisemitismo devino 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. De este modo, la "cuestión judía", planteada a la luz de la Ilustración del siglo XVIII como una cuestión 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 con relación a la estructura democrática y a las actitudes liberales de la sociedad contemporánea como un todo.²⁵ Las interacciones del nacionalismo con el antisemitismo no deben ocultar las diferencias entre ellos: mientras que para el nacionalismo la opción de vida judía tenía cabida, aun con ambivalencias y con altos costos personales, el antisemitismo no sólo reforzó la exclusión sino que alentó también la persecución del grupo. Si el primero canceló la posibilidad del judío de ser como el Otro dejándolo ser como era, el antisemitismo no contempló ni siquiera esta segunda posibilidad.

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.²⁶ La con-

fianza 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, renovadamente moderno y permanente del antisemitismo, emergería el nacionalismo judío. Su desarrollo habría de nutrirse de la fuerza de este diagnóstico, de las contradicciones abiertas por la modernidad en Occidente, de su ausencia para el vasto judaísmo de Europa oriental, así como de las modalidades que asumirían las reivindicaciones particularistas de las nacionalidades antagonicas.²⁷

En efecto, 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, permearon al judaísmo de Europa oriental. Su ausencia pondría en evidencia, por otra parte, los límites de la respuesta del Iluminismo judío en esta parte de Europa.²⁸ A diferencia de su expresión en Occidente, en la que se destacó la dimensión individual del proceso de integración, en Europa oriental la Ilustración —*Haskalá*— adquirió un carácter esencialmente grupal. Si bien por el perfil eminentemente tradicional de la sociedad general, así como el de la comunidad judía, los portavoces de la Ilustración fueron un grupo reducido cuyas demandas

resultaban ajenas a la realidad en la que se encontraban las masas judías, esta *inteligentsia* modernizadora tuvo un profundo impacto cultural que le confirió a la comunidad judía una nueva dimensión colectiva, ya no a través de la pertenencia religiosa sino a través de una identidad cultural. En perspectiva histórica, al impulsar en el judaísmo la identidad de sujeto creador de una cultura específica e irreductible, la *Haskalá* fomentó un creciente sentimiento de pueblo primero, y de nación después.

Las condiciones de marginación y exclusión, así como la preeminencia de una vida en masas compactas en el seno de otras minorías nacionales, pueden explicar la reticencia al cambio y el reforzamiento de la normatividad existente. Este entorno explica, a su vez, la permanencia de la ortodoxia judía, con su propia diversidad interna.²⁹ La normatividad derivada del pasado soslayó la propuesta interactiva y relacional de la modernidad, por lo que el mantenimiento de lo existente puede ser leído como un intento de contrarrestar el efecto del tiempo. Esta respuesta a la modernidad puede ser leída como desconocimiento del Otro para la conservación de lo propio. Esta adscripción identitaria como antítesis y recurso de prevención de los procesos de atenuación de la identidad tradicional y de la asimilación significaría, a los ojos de las sociedades circundantes, asumirse como el Otro radical.

Sin embargo, la persistencia de regímenes autoritarios, la marginación y las persecuciones, el sur-

gimiento de movimientos revolucionarios y la emigración masiva exigían la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitieran comprender y actuar sobre la realidad. Ante las limitaciones del sistema simbólico tradicional para dotar de significado y orientar la acción, el judaísmo europeo oriental asistió a un gradual proceso de emergencia de ideologías, movimientos sociales y partidos políticos que buscaron nuevas formas de organización para la acción colectiva y autónoma.³⁰ Entre éstas destacan el movimiento nacional en sus diferentes manifestaciones, de las cuales fue el sionismo el que entre los márgenes de la Ilustración judía, la emancipación frustrada y los límites de la liberalización dio curso a la demanda de autoemancipación.³¹ El sionismo aspiró a proponer un diagnóstico válido, según sus pretensiones, tanto para la realidad sociopolítica posliberal rusa como para la europea central y occidental. Pretendió, por medio de una novedosa rebelión frente a la normatividad tradicional judía, ser una amplia alternativa a las diversas situaciones creadas por la modernidad o su ausencia: así, se visualizó como una fase complementaria de los logros de la emancipación, para evitar la desintegración grupal en el contexto de un nacionalismo liberal y, simultáneamente, como un movimiento alternativo ante los retrocesos de la emancipación en el contexto del nacionalismo conservador y reaccionario. De este modo, el sionismo buscó dar una respuesta acorde con los paradigmas conceptuales e ideológicos de la modernidad, esto es, en términos

nacionales, con los dilemas por ella 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—³² y un recurso de huida del efecto desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario histórico que lo produjo. Modernidad y sionismo compartieron, cada uno a su modo, un carácter ambiguo y contradictorio de inclusión y exclusión.

El sionismo construyó un proyecto que 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”,³³ el sionismo consideró que sólo asumiendo su identidad nacional particular podría el judío modernizarse y redefinir sus relaciones con los otros pueblos. En un escenario de consolidación del Estado nacional y de efervescencia de los nacionalismos, esta propuesta puede ser leída como un complejo intento por construir la existencia colectiva a partir de los recursos conceptuales y políticos dominantes; en otros términos: el aprendizaje de ser como el Otro para ser uno mismo.

Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una soberanía estatal y

la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. El sionismo debió discernir, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica. 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.³⁴ De este modo, la historia judía fue vista ya no como resultado de una voluntad divina sino como expresión de su espíritu nacional. A partir de un panteísmo nacional, desarrolló también la concepción de una cultura judía producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de una normatividad secular y nacional.³⁵ 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 al sionismo en una arena de debates de protagonistas de las más variadas tendencias.³⁶

Su carácter ambivalente (revolucionario y conservador) hizo del sionismo una opción minoritaria que debió contender con los nacionalismos diaspóricos —el bundismo, el autonomismo, el integralismo cultural e incluso el territorialismo— y con el atractivo que ejercieron sobre los judíos los movimientos socialistas y revolucionarios de la época. Dos desarrollos fundamentales revertirían su carác-

ter 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 desempeñó un papel determinante, mediante la construcción de un nuevo hombre judío y una nueva sociedad judía acordes con los patrones de la modernidad en una vieja tierra ancestral y mítica.³⁷ 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 ser visto como resultado de una compleja dialéctica entre continuidad y cambio del judaísmo, que estaría representada del modo más dramático por el hecho de que, a pesar de haber surgido como una rebelión frente a la normatividad del pasado y a la ortodoxia tradicional, aun 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—³⁸ debía enfrentarse al fenómeno de que, después del Holocausto, se erguía como el continuador del judaísmo.³⁹ De este modo, la nueva sociedad, así como la interacción de ideología y necesidad de dar refugio a los remanentes del otrora vital judaísmo europeo, conducirían a conferirle al movimiento nacional judío un carácter hegemónico en el mundo judío. Dicha hegemonía debe ser entendida como el referen-

te por antonomasia de la identidad del judío y de lo judío pues, ciertamente, el sionismo no logró reflejar en el campo de lo pragmático el momento de incorporación y síntesis de otras ideologías, ya que el diálogo y las pugnas entre ellas se vieron abruptamente interrumpidos, y no logró tampoco, como siempre deseó, convocar un desplazamiento poblacional masivo hacia la Tierra de Israel.

Por el contrario, las tendencias migratorias rewertieron hacia Occidente, hacia América, los sucesivos flujos de emigrantes que abandonaron a lo largo del siglo el viejo continente en busca de nuevas tierras de promisión. También los movimientos migratorios judíos deben ser interpretados como respuestas prácticas a la modernidad, ya sea como búsqueda de modernidad, ya sea como huida de aquélla, según atendamos los diferentes contextos a partir de los cuales se produjeron.

En el marco de una geografía judía radicalmente transformada —que confrontó a los nuevos centros de vida judía con un nuevo aprendizaje de la Otredad—, esta doble dimensión de hegemonía por un lado, y la necesidad de reconciliarse con la permanencia de la existencia judía diaspórica, por 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 centro-periferia donde el primero reclama para sí la capacidad de ser referencia y núcleo de identificación, al tiempo 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”.⁴⁰ El Otro emerge así como parte de lo propio y, simultáneamente, como referente a partir del cual se reconstituye una identidad diversa.⁴¹

Desde una lectura opuesta, esta respuesta a y 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 experimentado 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 la que precisamente le habría conferido al pueblo judío disperso entre las naciones su misión histórica y universal. De allí que 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 justamente a renunciar a su especificidad sociocultural.⁴² 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 solo arraigo de la palabra, que es el legado de los Profetas y los

custodios de los libros⁴³. 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, aún en la modernidad, como una visa de entrada a la “otra tierra”, la mesiánica.⁴⁴

También desde una lectura que ha acentuado 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, si no única, de este último; estas visiones han subrayado la dispersión y la misión mesiánica como los rasgos universales del judaísmo.⁴⁵

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 libertario—,⁴⁶ ya sea por medio de su contextualización en el proceso de conformación de una conciencia histórica como sustrato de una conciencia nacional,⁴⁷ el sionismo habría operado una secularización del mesianismo, su modernización. Operación que a la vez que significó la reformulación de la idea mesiánica —misma 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 inhe-

rentes 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.⁴⁸

La diversificación de identidades parece confrontar al judaísmo de fin de siglo con nuevas incógnitas derivadas de los propios desafíos de la modernidad así como de los nuevos dilemas que plantea en su fase actual de creciente fragmentación, explosión y redefinición de pertenencias colectivas que le confieren nuevas dimensiones a la alteridad y que necesariamente habrán de tener consecuencias sobre las interacciones de lo propio y lo ajeno.

Si en el apretado recorrido que hicimos por los dilemas que la modernidad planteó al judaísmo pudimos ver los desafíos que desde su inicio aquella debió enfrentar *vis-à-vis* el reconocimiento y la incorporación del Otro, no deja de sorprender que el tópico de la diferencia humana ocupe un lugar central en la agenda de fin de siglo. Inserto en la polémica entre un proyecto que ha buscado subsumir los particularismos étnicos o culturales en categorías universales e incluyentes que los trasciendan y su cuestionamiento a partir del reconocimiento y la afirmación de las especificidades como elementos

constitutivos de lo general (y de la esfera pública), este tópico parece reflejar las disyuntivas teóricas y prácticas de una modernidad que debe enfrentar nuevos desafíos derivados de los espacios que ella misma ha abierto. Pugna que al tiempo que recoge la búsqueda de una nueva síntesis entre el individuo y la comunidad, entre lo universal y los particularismos, da cuenta de las transformaciones históricas en la permanencia y emergencia —real y simbólica— de los depositarios de la Otredad.

NOTAS

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

² Para un análisis del desarrollo histórico de la doble dimensión fundacional de la Alianza, véase Daniel Eleazar, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 17 y ss.

³ Vid. Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Nueva York, Schocken Books, 1971.

⁴ Reinhard Rurup, "La emancipación judía y la sociedad burguesa", en David Bankier, *La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica*, Jerusalén, Mount Scopus Publication, 1983, pp. 202-204.

⁵ Cf. Erick Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Guadarrama, 1971, pp. 57-144, 201-238.

⁶ La centralidad de la emancipación y su carácter definitorio de la modernidad judía han sido destacados por las diferentes corrientes y enfoques que se han abocado a su estudio.

Tanto por aquellas concepciones que la caracterizaron como un fenómeno permanente e irreversible, y que vieron en ella no sólo el inicio de la modernidad sino también su exitosa clausura, como por aquellas que cuestionaron su carácter de fenómeno exclusivo y la revaloraron a la luz de procesos que se desarrollaron de modo paralelo, consecuente y aun opuesto a ésta, tales como la asimilación, el antisemitismo moderno y el Holocausto. David Bankier, *op. cit.*, p. vii.

⁷ Este proyecto coincidió con sociedades arrasadas en el nivel del desarrollo de una economía de mercado libre y de una cultura racionalista, como sería el caso de Alemania. Por estas características, el proceso de emancipación tal como allí se dio representa un caso particularmente complejo e interesante en el contexto de las sociedades europeas. Vid. Reinhard Rurup, *op. cit.*, p. 204 y Selma Stern-Tauber, "El judío en la transición del ghetto a la emancipación", en David Bankier, *op. cit.*, pp. 60-78.

⁸ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld and Nicholson, 1981, p. 13.

⁹ Vid. Shmuel Trigano, "The French Revolution and the Jews", *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 172.

¹⁰ En el seno mismo de la Asamblea Nacional Francesa, cuando se discutía la igualdad jurídica y política de los judíos, esta visión fue expresada paradigmáticamente por Clermont Tonnerre, "*Aux Juifs comme nation nous ne donnons rien, aux Juifs comme individus nous donnons tout*", en Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Antisemitism*, Nueva York, Schocken Books, 1970, p. 359.

¹¹ Desde esta óptica, la propia crítica racionalista del cristianismo puede ser vista como un proceso dialéctico cuya influencia en la evaluación de los judíos y el judaísmo estuvo lejos de ser unívoca. Por una parte, la crítica del cristianismo removió la justificación de la discriminación contra los judíos sobre la base de la doctrina cristiana; por la otra, proveyó de

nuevas armas a los opositores de los judíos al lanzar difamaciones sobre su propia herencia religiosa. *Vid.* Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Antisemitism, 1799-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, pp. 20 y ss. Para un análisis de las diversas posturas racionalistas y deístas de la crítica al judaísmo, *cf. ibid.*, caps. 2-3; León Poliakov, *Historia del antisemitismo. El Siglo de las Luces*, España, Muchnik ed., 1984; y Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, *loc. cit.*

¹² Selma-Stern Tauber, *op. cit.*, p. 73.

¹³ Jacob Katz, *op. cit.*, pp. 74 y ss.; S. Trigano, *op. cit.*

¹⁴ Ejemplo claro de ello lo tenemos en el padre del nacionalismo romántico, J.G. Fichte, al expresarse del judaísmo: "En casi todos los países de Europa habita dispersa una nación poderosa y hostil, en guerra perpetua contra todas las demás y que, en ciertos Estados, oprime duramente a los demás ciudadanos; es la nación judía. No creo, y espero demostrarlo, que esta nación sea peligrosa por el hecho de formar un Estado aislado y fuertemente unificado, sino porque este Estado está basado en el odio contra todo el género humano...", en *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa* (1793), citado en León Poliakov, *op. cit.*, pp. 250-251 y 274n.

¹⁵ La contradicción entre los proyectos de la modernidad devino una gran paradoja ya que la emancipación, al tiempo que estaba basada en la doctrina universalista de la Revolución francesa, actuó en un mundo caracterizado por la emergencia de los movimientos nacionales. La Ilustración, en la consolidación de su proyecto estatal y de su doctrina cosmopolita, en su "misión europea", alentó de un modo reactivo las particularidades nacionales. "Bajo el impacto de la Revolución francesa y 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". *Vid.* Isaiah Berlin, "La Contra-Ilustración", en *Contra la corriente*, México, FCE, 1983, p. 50.

¹⁶ *Vid.* Shmuel Ettinger, "Cambios ideológicos en la sociedad judía del siglo XIX", en H.H. Ben Sasson, *Historia del pueblo judío*, t. 3, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 927.

¹⁷ Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 5.

¹⁸ *Vid.* Shmuel Ettinger, *op. cit.*

¹⁹ "Reconocemos en la era moderna de la cultura universal del corazón y el intelecto, la aproximación de la realización de la gran empresa mesiánica de Israel, del establecimiento del reinado de la verdad, justicia y la paz entre todos los hombres. No nos consideramos ya más una nación sino una comunidad religiosa, y por lo tanto, no esperamos retornar a Palestina ni a restaurar el culto sacrificial bajo los hijos de Aarón ni la restauración de ninguna de las leyes concernientes al Estado judío". Artículo 5 de la Plataforma de Pittsburgh, en Arthur Hertzberg, "assimilation", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, Jerusalén, Keter Publishing House, p. 776.

²⁰ Este deambular entre dos identidades que a la postre condujo en muchos casos a una falta de identidad quedó dolorosamente testimoniado en la famosa frase de Heinrich Heine: "Ahora me odian cristianos y judíos por igual; me arrepiento mucho de mi bautizo. Sólo infortunios me han ocurrido desde entonces", citado en Walter Laqueur, *Historia del sionismo*, México, Instituto Cultural Mexicano-Israelí, 1982, p. 21.

²¹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, t. 1 *Antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 93.

²² Jacob Katz, *op. cit.*, pp. 74 y ss.

²³ *Ibid.*, pp. 263-264.

²⁴ Salo Barón, "Nuevos enfoques..." en David Bankier, *op. cit.*, p. 258.

²⁵ Ben Halpern, *op. cit.*, p. 10.

²⁶ "...fánaticos 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". Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 52.

²⁷ En efecto, reivindicaciones nacionalistas en pugna fueron detonadoras de conflictos nuevos y de complejos antagonismos entre grupos nacionales, cuyas demandas particulares impactaron a los judíos. 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, serbocroatas y rumanos, y en la zona checa en Austria, las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente sobre la realidad judía. Las condiciones que privaban en el imperio zarista reforzarían, a su vez, la nueva ideología del nacionalismo judío y del sionismo.

²⁸ Jacob Katz, *Tradition...*, *op. cit.*, pp. 260-275; Shmuel Ertinger, "Cambios ideológicos...", *op. cit.*, pp. 996 y ss.

²⁹ Cf. Jacob Katz, "Orthodoxy in Historical Perspective", en *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 2, 1986, pp. 3-17.

³⁰ Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³¹ 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. Pinsker 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 lugar, 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. *Vid.*

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

³² Para esta caracterización, *vid.* David Vital, *Zionism*, t. 1 *The Origins of Zionism*, Tel Aviv, Am Oved, 1978.

³³ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memoria y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 103.

³⁴ *Vid.* Ahad Haam, *El sendero del retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*, Buenos Aires, Ed. Israel, 1942.

³⁵ Acerca del lugar central de las formulaciones ideológicas en la constitución del nacionalismo, *vid.* Elie Kedourie, *Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1993; Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, Londres, Duckworth, 1983 y *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

³⁶ *Vid.* David 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, FCPS/UNAM, 1991.

³⁷ Atendiendo 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. *Vid.* Shlomo Avineri, *op. cit.*, pp. 3-13; Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Nueva York, Atheneum, 1975, pp. 15-22.

³⁸ El sionismo socialista buscó conjuntar los amplios propósitos de transformación socioeconómica de los paradigmas socialista y marxista con los planteamientos nacionales del sionismo. Su desarrollo estuvo marcado por la diferenciación ideológica y organizativa pragmática derivada precisamente de su papel central en la configuración de la nueva sociedad en Palestina. Las olas migratorias de pioneros y colonizadores que llegaron a partir de la primera década del siglo xx estuvieron

profundamente influidas por éste y fueron, con la fundación de los *kibutzim*, el núcleo que habría de modificar material y simbólicamente el perfil de la existencia judía diaspórica. Vid. Najman Syrkin, "El problema judío y el socialismo", en *El pensamiento nacional judío*. Antología, 2. t.; Buenos Aires, AMIA, 1969, t. 1, pp. 180-193; Ber Borojov, *Nacionalismo y lucha de clases*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979; J. Frankel, *op. cit.*; Walter Lacqueur, *op. cit.*, pp. 270-337.

³⁹ Vid. Gershom Scholem, "El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio", en *Dispersión y unidad*, Jerusalén, 1987.

⁴⁰ En el seno del proyecto sionista se desarrolló, desde sus inicios, una tensión permanente entre la aspiración a la normalización de la condición judía, lo que significaba insertarse en un modelo de desarrollo igual al de otros movimientos de liberación nacional, y el compromiso con una continuidad judía que imponía su carácter de especificidad. Vid. Shmuel Almog, *Zionism and History*, Jerusalén, Magness Press, 1982.

⁴¹ Así, partiendo de la caracterización de la trayectoria histórica judía como la de una permanente adaptabilidad para garantizar su continuidad, por medio 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 ser interpretada como principio de adaptación de lo nuevo a las raíces tradicionales. De aquí que la modernización del pueblo judío ha sido vista como una manifestación más de una trayectoria de adaptabilidad a las circunstancias cambiantes. Vid. Avyatar Freisel, "The Zionist Revolution: A Revolution Indeed", en *Studies on Zionism. An International Journal of Social, Political and Intellectual History*, núm. 4, Tel Aviv, 1981.

⁴² Vid. Michael Selzer (ed.), *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, Londres, Collier-MacMillan, p. XIV.

⁴³ Vid. George Steiner, "Nuestra tierra natal, el Texto", en *Vuelta*, núm. 106, México, 1985, p. 15.

⁴⁴ 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 altamente crítica de él. *Ibid.*, pp. 10 y ss.

⁴⁵ Vid., por ejemplo, Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. 2, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 177 y ss.; Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered", en Michael Selzer, *op. cit.*, pp. 219-220.

⁴⁶ Un exponente paradigmático de esta concepción podría encontrarse en el sionismo socialista a partir de Moisés Hess; Vid. M. Hess, *Roma y Jerusalem*, Buenos Aires, Kium, 1962; Isaiah Berlin, "Vida y opiniones de Moisés Hess", en *Contra la corriente*, *loc. cit.*; Martin Buber, "Moisés Hess y la idea nacional", en *El pensamiento nacional judío*. Antología, t. 1, *loc. cit.*, pp. 252-268.

⁴⁷ Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1986, pp. 89-103.

⁴⁸ En esta línea podrían ubicarse la crítica post-sionista y los representantes de un revisionismo histórico que ven en la especificidad judía del Estado de Israel una limitante al reconocimiento del Otro. Vid. *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, Ha-kibbutz Hameuchad Publishing House, 1992.