

El fin del Imperio Otomano en el mundo judío: una diáspora global y la configuración del *aggiornamento* nacional

Judit Bokser Liwerant

La caída del Imperio Otomano y la configuración de un nuevo Medio Oriente anudan diferentes momentos de la historia judía moderna y contemporánea. Como diáspora global, diversas constelaciones históricas y geografías cambiantes condicionaron los procesos sociopolíticos y culturales a lo largo de ejes cronológicos y problemáticos que se conjuntan. La trayectoria histórica de dispersión del pueblo judío y sus nuevos y variados horizontes configurados en la Modernidad requieren una mirada analítica que rebasa el nacionalismo metodológico, utilizando la expresión de Ulrich Beck, para dar cuenta de desarrollos que atraviesan las fronteras imperiales y de Estados nacionales.

El horizonte de la Modernidad, su carácter múltiple y dispar, sus avances y retrocesos y su impacto contradictorio sobre la existencia judía operan, desde un abordaje problematizador, como punto de partida. La emergencia de la Modernidad como proyecto histórico y teórico, sus alcances, reacción o ausencia se desplegaron diferencialmente en Europa Occidental y Oriental y hacia el oriente en contextos de modernidades dilatadas y fragmentadas, lo que conduciría a una realidad judía igualmente compleja y moderna. En ella, las aspiraciones nacionales judías se presentarían ya sea como una fase complementaria de los logros de la Emancipación, para evitar la desintegración grupal, o como un movimiento alternativo ante los retrocesos, en el contexto de un nacionalismo conservador y reaccionario. Si la individualización y la renuncia a la identidad colectiva propugnadas por la Ilustración pusieron al judío frente a profundos dilemas existenciales y morales, la reacción romántica y la efervescencia nacionalista lo confrontaron con la necesidad de recuperar una pertenencia comunitaria.

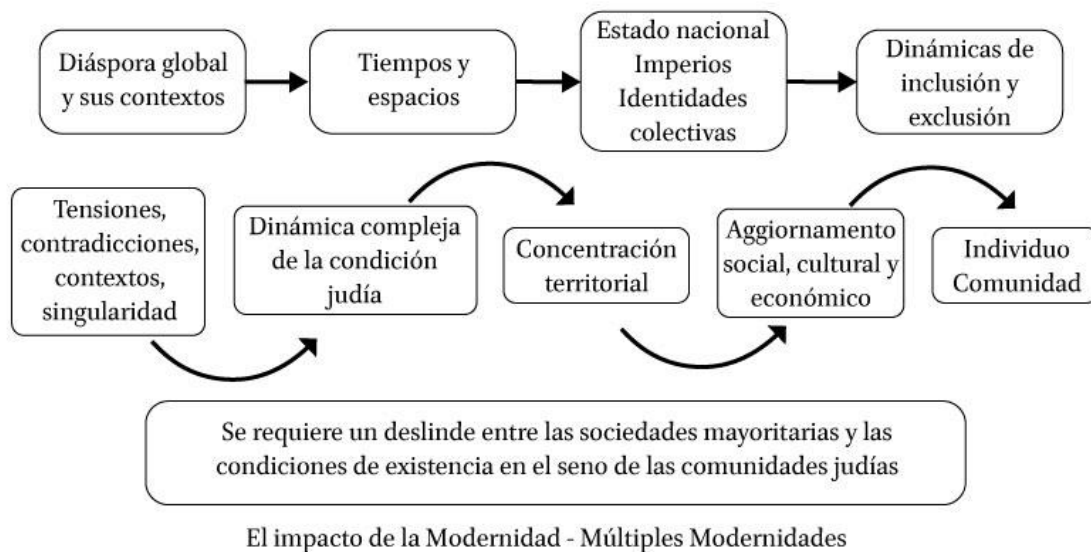


Figura 1. Marcos y referentes de análisis

Dentro de ese amplio panorama, tanto tendencias históricas generales como circunstancias particulares se encuentran detrás de las olas migratorias judías y de su cambiante dispersión. El Imperio Otomano fue históricamente refugio para los judíos en las expulsiones ibéricas y ashkenazitas. Desde del siglo XIV, con su rápida expansión y el aumento de las migraciones judías a su territorio, se estima que la población judía en el Imperio osciló entre 100 000 y 250 000. Junto con la inmigración posterior del siglo XVI, éste fue el período más próspero para la comunidad judía otomana.¹

En los siglos siguientes, cambios radicales en el orden geopolítico internacional, la expansión y desarrollo del capitalismo, las fluctuaciones de los ciclos económicos, las crisis agrícolas y el desarrollo de los medios de transporte y comunicación, entre otros factores, explican la renovada movilidad de los judíos hacia el Imperio. Ésta debe ser vista como parte y reflejo de las respuestas teóricas y prácticas del pueblo judío a las circunstancias cambiantes.

Una mirada de larga duración permite atender el marco que orientó el desarrollo del sionismo como movimiento nacional y como proyecto de transformación y *aggiornamento* de la vida judía que buscó su espacio de concreción en Palestina. La Primera Guerra Mundial, la disolución del Imperio

¹ Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Nueva York, New York University Press, 1991.

—o de los Imperios: el zarista, el austro-húngaro y el británico—, el diseño de un nuevo Medio Oriente por las potencias mandatarias y la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto definirían el desenlace de la búsqueda de una solución a los desafíos y dilemas que acompañaron tanto los logros como el deterioro de la condición judía, según atendamos sus diferentes espacios de vida.

La Modernidad y su Impacto crítico sobre la condición judía

Dos procesos centrales despliegan, de un modo paradigmático, la compleja interacción entre Modernidad y judaísmo: la Emancipación y la Autoemancipación. Mientras que la individualización de las relaciones sociales, la emergencia conceptual y real del individuo, su autonomía moral y su libertad encontrarían su expresión en el primero de éstos, el segundo habría de manifestar la búsqueda de nuevas formas de articular la existencia colectiva.

En efecto, la Emancipación judía significó el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos como ciudadanos de los Estados en los cuales habitaban y puso en juego su incorporación e integración a la sociedad. Ésta debe ser vista como parte integral de los procesos que condujeron al surgimiento de la sociedad y el Estado modernos y al cuestionamiento de su condición especial que, hasta entonces, se había caracterizado como un enclave. A lo largo de la Edad Media, los judíos habían sido una corporación más dentro de una sociedad corporativa y fragmentada, modalidad que perduró hasta el siglo XVIII. Definida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de la jerarquía premoderna de órdenes y estamentos con funciones económicas asignadas específicamente, poseía sus propias lenguas y su propio ordenamiento interno comunitario, en el que la ley rabínica y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo. Su permanencia como una corporación sociorreligiosa particular fue factible en el contexto de una sociedad desigual y jerarquizada, igualmente tradicional.²

La nivelación de estas diferencias corporativas y estamentales fue una necesidad concomitante a las transformaciones económicas, políticas e

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

ideológicas que caracterizaron a la Modernidad occidental; la intensidad de éstas en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean conceptualizadas 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 impactaron la condición judía.⁴ Desde esta óptica, correctamente se ha afirmado que la Emancipación judía fue una necesidad histórica tanto del Estado moderno como de los judíos.⁵ En este sentido, en más de un aspecto, su historia refleja los problemas específicos que en cada uno de los Estados europeos del siglo XIX engendraron la génesis y consolidación de su estructura sociopolítica moderna. Genéricamente, el proceso de la Emancipación judía atravesó dos grandes fases de acuerdo con las transformaciones del desarrollo social y político de la época: la liberal, que abarcó de 1780 a 1815, y la de la reacción, de 1840 a 1870.

Estos desarrollos se dieron en el marco de la compleja y tensa oscilación que acompañó a la teoría y a la práctica políticas entre las expectativas diversas y antagónicas de los proyectos de fundamentación del Estado con referencia a la sociedad civil. Las formulaciones y pugnas, que partieron del siglo XVIII y continuaron a lo largo del XIX, se darían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración —universalizante, secular, liberal y emancipatoria— y la del Historicismo romántico —particularista, culturalista, nacional y excluyente—.⁶

³ Reinhard Rurup, "La Emancipación judía y la sociedad burguesa", en David Bankier, *La Emancipación judía: Antología de artículos en perspectiva histórica*, Jerusalén, Publicaciones Monte Scopus, 1983, pp. 202-204.

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

⁵ Salo Wittmayer Baron, "Newer Approaches to Jewish Emancipation", en *Diógenes* vol. 8, núm. 29, 1960, pp. 56-81.

⁶ Judit Bokser Liwerant, *Identidad y Alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad*, en Benjamín Meyer Foulkes (Ed.), *Ateologías*, CNCyA y Fractal, 2006, pp. 93-126.

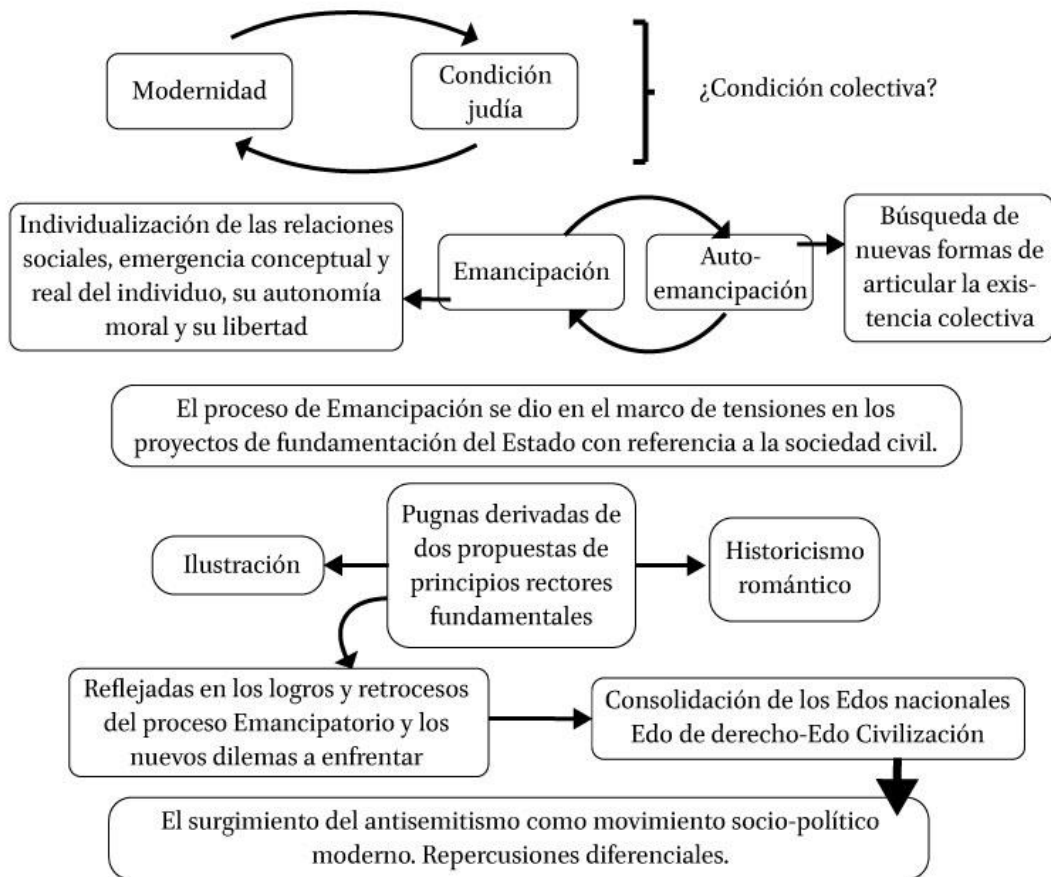


Figura 2. Impacto crítico, contradictorio y diferencial sobre la condición judía diaspórica

Para el pensamiento ilustrado, la sociedad civil fue concebida como un ámbito de relaciones sociales de producción y de mercado de carácter libre,⁷ al que correspondía un orden estatal y jurídico racional, laico, democrático y liberal. De ahí que los principios del universalismo —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 ser vista, entonces, como un aspecto del proyecto global de ilustrar, racionalizar y emancipar a la sociedad.

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto historicista romántico,⁸ el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por considerar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta. En nombre de los

⁷ Robert Nisbet, *The History of the Idea of Progress*, Nueva York, Basic Books, 1980, pp. 179-236.

⁸ Luis Aguilar señala correctamente que este proyecto coincidió con sociedades atrasadas en el nivel de desarrollo de una economía de mercado libre y de una cultura racionalista, como sería el caso de Alemania. Por estas características, el proceso de emancipación tal como se dio en Alemania representa un caso particularmente complejo e interesante en el contexto de las sociedades europeas. *Vid.* Luis Aguilar, *Política y racionalidad administrativas*, México, Instituto Nacional de Administración Pública, 1982, p. 16.

particularismos se reivindicaron todos aquellos elementos como el instinto, el interés y, sobre todo, los pasados culturales compartidos que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. De ahí que a la concepción racional 'abstracta' de la Ilustración se opuso una concepción orgánica que reivindicó la tradición que había creado el espíritu o *ethos* particular de los pueblos, su nacionalidad, su especificidad concreta. Al igual que el modelo de la Ilustración, el Historicismo romántico, calificado como proyecto de reacción o de Contra-Ilustración, tuvo grandes variaciones en sus planteamientos, asumiendo a su vez especificidades políticas y nacionales.⁹ En todo caso, el rechazo a los principios de la Ilustración se presentó en variadas formas, conservadoras o liberales, reaccionarias o revolucionarias, según el orden en que estaban siendo atacados.

En consecuencia, la incorporación de los judíos a la Modernidad se dio en el marco de confrontación entre ambos proyectos y en su pugna por constituirse en el principio rector de la nueva realidad. La consolidación de los Estados nacionales y del nacionalismo resultante enfrentarían a los judíos con desafíos inéditos, tanto en lo que respecta a su identidad distintiva en el nuevo marco de la igualdad ciudadana como frente al exclusivismo de gran parte del nacionalismo moderno. Mientras que el primero apuntaba a su individuación y a la disolución de su pertenencia colectiva, el segundo excluyó la posibilidad de su incorporación como ciudadano, para el cual el judío era un elemento extraño.

La Ilustración, tal como se manifestó sobre todo en el pensamiento que acompañó a la Revolución Francesa, definió al judaísmo como religión negando sus características y nexos étnicos y la cohesión grupal basada en estos rasgos históricos. Una de las grandes paradojas estaría dada, entonces, por el hecho de que mientras que la Emancipación permitió a los judíos europeos abandonar su tradicional marginalidad y transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, los enfrentaba a la necesidad de encontrar nuevos focos a partir de los cuales poder articular su identidad individual y su pertenencia grupal. Esta búsqueda fue variada y prolongada.¹⁰

⁹ Isaiah Berlin, "La contra-Ilustración", en *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 59-84.

¹⁰ En esta búsqueda, un papel destacado le tocó jugar al propio movimiento de la Ilustración judía, la *Haskalá*, con su propósito de contemporizar los contenidos culturales judaicos con las tendencias más

Paradójicamente, bajo el impacto de la Revolución Francesa y de las invasiones napoleónicas, la autonomía cultural y espiritual de un nacionalismo por el que Herder había pugnado adquirió dimensiones más excluyentes, y se convirtió en “una autoaserción agresiva y furiosa”.¹¹ El Historicismo romántico alimentó una concepción nacionalista para la cual la extranjería del judío se transformó en un argumento central de la polémica antijudía y antiemancipatoria y en la justificación de su reversión.¹² Desde la derecha en un Fichte, así como el pensamiento hegeliano, socialista y marxista, el rechazo a la Emancipación reactivó viejos prejuicios antijudíos y creó nuevos.¹³ Su emancipación económica y cultural había dado pasos sustantivos y aun precedido, allanándole el camino, a la emancipación legal y política.

Frente a estos logros, y conectado con las posturas más extremistas del pensamiento nacionalista y reaccionario, se desarrolló como movimiento sociopolítico moderno el antisemitismo, tal como se manifestó en Alemania, Hungría, Austria y Francia, y cobró forma en el último tercio del siglo XIX. El antisemitismo atribuyó a los rasgos distintivos de la existencia judía y a la permanencia de su particularidad grupal una magnitud y unas intenciones tales que lo convertían en una amenaza para toda la sociedad.¹⁴

universales como un intento por conservar la identidad distintiva judía en el marco de una sociedad orientada hacia la abolición de las corporaciones. La dimensión colectiva-nacional también se vio afectada cuando el Movimiento Reformista judío buscó replantear la religión para despojarla de su carácter étnico y particular para conferirle un carácter individual-privado, además de una misión universal. Vid. Judit Bokser Liwerant, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México, 1922-1947*, México, UNAM, 1991.

¹¹ Isaiah Berlin, “La contra-ilustración...”, *op. cit.*, p. 50.

¹² Jason Katz, *From prejudice to Destruction. Antisemitism, 1799-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, p. 74.

¹³ Si bien la solución de la ‘cuestión judía’ fue relegada al ámbito de la sociedad futura, al identificar la sociedad burguesa con la esencia del judaísmo, Marx contribuiría de un modo determinante a alimentar el prejuicio antijudío recuperando el *tropos* de amantes del dinero, sinónimo del burgués. Paralelamente al impacto negativo que el pensamiento radical tuvo sobre la emancipación, el pensamiento conservador se polarizó aún más en torno a la conceptualización del Estado cristiano, desde el cual se impugnó la posibilidad de que los judíos participaran en la esfera pública. Vid. Judit Bokser Liwerant, “Antisemitism and Related Expressions of Prejudice in a Global World: A View from Latin America”, en Armin Lange, Kerstin Mayerhofer, Dina Porat, Lawrence Schiffman, *An End to Antisemitism?*, Berlín, De Gruyter, 2021; Judit Bokser Liwerant, *Sinopias and Penitenti: Conceptual Approaches and Changing Paths of Antisemitism in Latin America*, The Third Annual Robert Wistrich Memorial Lecture, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, Jerusalén, The Hebrew University of Jerusalem, junio de 2019.

¹⁴ Su surgimiento, hacia fines de la década de los setenta, ha sido identificado con la aparición del predicador Adolf Stocker en Berlín, la publicación de los panfletos de Wilhelm Marr *Der Weg zum Siege des Germanentums über das Judentum* (1879) (La senda a la victoria del germanismo sobre el judaísmo) y *Der Sieg des Judenthums über Germanenthum* (1880) (El triunfo del judaísmo sobre el germanismo) y la consolidación del Movimiento de Berlín. Asimismo, la publicación en Francia de la obra de Édouard Drumont, *La France Juive: Essai d'histoire contemporaine* (1886), representó un hito más en la evolución del movimiento. Como los títulos de ambas publicaciones indican, la justificación ideológica de la segregación propuesta se encuentra no sólo en la denuncia de la amenaza potencial sino en la acusación de un peligro real de la supuesta dominación judía.

El judío se convirtió así, en el proceso de construcción de la Modernidad y sus notas promisorias, en un significativo del extranjero dentro de la comunidad nacional, representando un cosmopolitismo desarraigado. En tanto se concebía una solidaridad de grupo, la comunidad judía representaba la amenaza de atomización de la nación o modos alternativos y aun transnacionales de pertenecer a ella.

De la efervescencia nacionalista a la Emancipación frustrada

En el marco de la expansión de la Modernidad y las reacciones y retrocesos, la situación de los judíos en los imperios se vio condicionada ya sea por la efervescencia nacionalista de sus minorías o por el carácter autoritario que en algunos de ellos se desarrolló. Ejemplos del primer caso se darían en Prusia, a la luz de las luchas entre las nacionalidades polaca y alemana; en el Imperio Austrohúngaro, en el seno de los conflictos entre húngaros, eslavos, serbocroatas y rumanos, y en la zona checa de Austria, donde las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente sobre la realidad judía.

El segundo caso es ejemplificado por el Imperio zarista, en el que los judíos se vieron expuestos a condiciones de vida de marginación, pobreza y persecución, con una concentración demográfica masiva en la Zona o Palio de Residencia. En los límites occidentales de los dominios de los Romanov, en parte de Rumania y en la región polaca de Austria, residía confinado la mayoría del pueblo judío como resultado de las sucesivas legislaciones restrictivas. Se estima que hacia las últimas décadas del siglo XIX vivían en el Palio de Residencia más de cinco millones de judíos (94% de la población judía de Rusia), al tiempo que otros 315 000 vivían fuera de ella, en el interior del vasto imperio

Estas condiciones fueron cerrando la expectativa de la universalidad de la Emancipación, que había sido asumida por el movimiento del Iluminismo judío (*Haskalá*), la cual, al igual que en Europa occidental, aspiraba a la difusión de la cultura general entre los judíos, así como a la reforma económica

y moral de su existencia.¹⁵ La similitud de propósitos no impidió que, debido a las diferencias en las condiciones de vida que se daban entre uno y otro entorno, su manifestación fuese diversa. A diferencia de su expresión en el occidente emancipado, en el que se 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-nacional. De allí que, si bien por el carácter esencialmente 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, su impacto fue destacado, ya que le confirió a la comunidad judía un creciente sentimiento de pueblo, primero, y de nación, después, como sujeto y creador de una cultura específica e irreductible. Ciertamente, este proceso se veía alentado por la intensa presencia en el entorno de otras minorías nacionales. Los primeros signos de la desilusión que provocó la *Haskalá* se manifestaron antes de que el movimiento hubiese tenido la posibilidad de expandirse, quedando, sin embargo, como sustrato para el desarrollo de nuevas exploraciones ideológicas. Entre aquéllas, la dimensión nacional sería la base para sucesivas formulaciones.

Estas condiciones se profundizaron con los violentos estallidos de agresión antijudía de 1881-1882, los *pogroms*, y nuevas medidas discriminatorias contra los judíos. La reacción de los diferentes sectores de la sociedad rusa, a través de manifestaciones explícitas o guardando silencio, tendió a agravar la profunda crisis que éstos generaron en la sociedad judía y expresó el profundo arraigo del antisemitismo aun en aquellos sectores abocados a la lucha por derrocar el régimen zarista y construir una nueva sociedad. Ello 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 desembocarían en la gestación y ulterior

¹⁵ Vid. Isaiah Berlin, "La contra-Ilustración...", *op. cit.*; Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, *op. cit.*, pp. 260-275; Shmuel Ettinger. "Cambios ideológicos en la sociedad judía del siglo XIX", en Ben Sasson, *Historia del pueblo judío*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 989-996; David Vital, *The Origins of Zionism*, Tel Aviv, Am Oved, 1978.

desarrollo del sionismo y de los movimientos socialistas y revolucionarios específicamente judíos.¹⁶

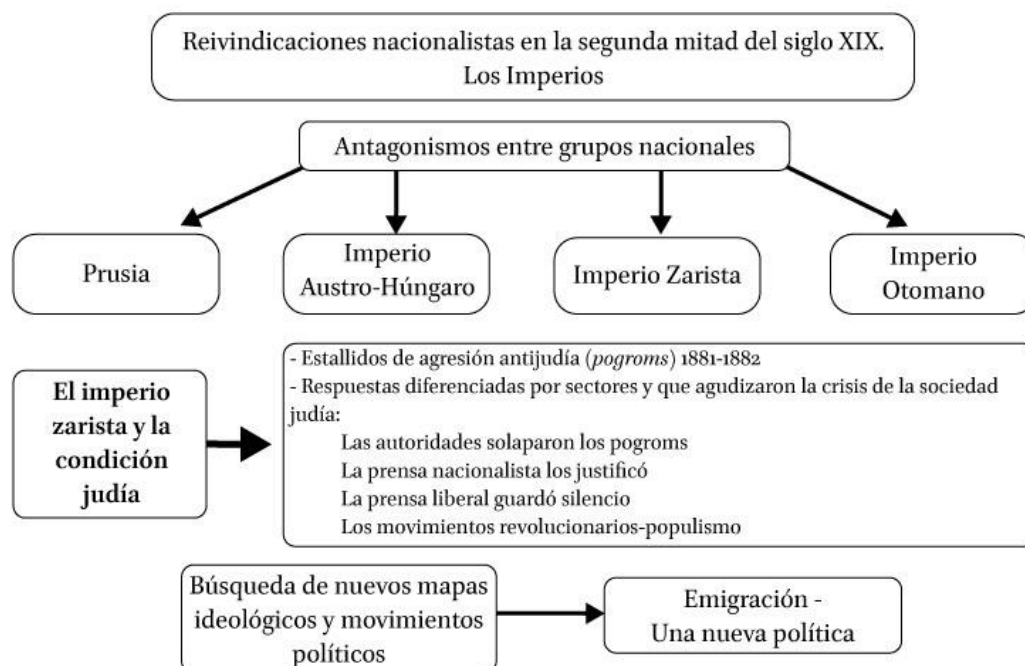


Figura 3. Escenarios complejos

La magnitud e impacto de estos acontecimientos condujeron a nuevas respuestas de carácter práctico, inmediato y espontáneo, empezando por la emigración masiva, tanto la transatlántica como la que se orientaría hacia el Imperio Otomano. Se estima que entre 1881 y la Primera Guerra Mundial, cerca de dos millones y medio de judíos abandonaron Europa Oriental. Este desplazamiento masivo puede ser visto como parte del flujo migratorio ocasionado por la depresión de las condiciones económicas, la sobrepoblación y el subdesarrollo, pero los eventos antisemitas confirieron a la emigración judía un carácter específico.¹⁷ En efecto, en la medida en que la actitud del régimen zarista hacia los judíos se distinguió de la asumida hacia otras minorías, tales como la alemana, la polaca o la ucraniana, por ser más agresiva y persecutoria, este asalto a los judíos limitó los márgenes de la elección

¹⁶ David Vital. *op. cit.*, pp. 29-47; Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 48-52; Judit Bokser Liwerant, "Cómo ser otro sin dejar de ser uno mismo: respuestas judías a la Modernidad", en *Humanismo y Cultura Judía*, UNAM, 1999, pp. 59-76.

¹⁷ Michael Marrus, *The Unwanted. European Refugees in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 28.

voluntaria involucrada en la decisión de emigrar y reforzó el carácter determinante de la necesidad.

El Imperio Otomano

La condición de los judíos en el Imperio Otomano reflejaría tanto cambios que se darían en sus fluctuaciones internas y en las transformaciones geopolíticas en los otros imperios. Sus políticas de inmigración y asentamiento estuvieron relacionadas con la estructura y composición de su población. Todo el siglo XIX y principios del XX resultaron ser un período desafiante con respecto a los movimientos de población resultantes de las guerras y las pérdidas territoriales en los Balcanes, el Cáucaso, Crimea y, progresivamente, el Oriente Medio. Durante este período, el flujo de refugiados que llegarían desde las zonas de guerra y desde sus antiguos territorios cambió significativamente el panorama político y social.

En la primera mitad del siglo XIX, la población se estancó primero y disminuyó después, lo cual tuvo como resultado que gran cantidad de tierra no fuera cultivada y la producción agrícola se redujera. Por ello, bajó el ingreso fiscal, pues en gran medida dependía de la producción agrícola. Disminuyó particularmente la población musulmana de los Balcanes, Anatolia y los territorios que hoy conforman el norte de Siria por una serie de guerras con Rusia¹⁸ y las bajas, revueltas, enfermedades, hambruna y falta de servicios adecuados de salud que ello implicó. Los cambios en la tenencia de la tierra y la falta de dinamismo económico resultaron en que extensiones considerables de tierra arable no estaban ni cultivadas ni habitadas. Para aumentar la población y por ende la producción agrícola y los impuestos, el gobierno otomano instauró una política oficial de inmigración que se alteraría durante las siguientes décadas conforme comenzaran a llegar cantidades significativas de refugiados.

El Imperio contenía no sólo turcos sino también griegos, árabes, armenios, búlgaros, serbios, albaneses, judíos y muchos otros. Su sociedad

¹⁸ En el siglo XIX, el Imperio Otomano tuvo varias guerras con Rusia: 1812, 1827-28, 1853 y 1877-78.

estaba compuesta por pueblos y ciudades con poblaciones mixtas cristianas, musulmanas y judías con religiones e idiomas diferentes. En ese marco cobró forma una organización social autoequilibrada, multiétnica y multirreligiosa. Se ha considerado que esta composición sentó las bases de su funcionamiento, lo que aseguró su supervivencia durante más de 600 años. Sin embargo, también se puede argumentar que esta composición contribuiría a la disolución del imperio, con el surgimiento del nacionalismo étnico en sus territorios.¹⁹

El sistema del *millet* (comunidad o nación religiosa en turco) ofreció un marco de autonomía para las diferentes minorías que lo poblaban. Los *millets* proporcionaron una práctica para gestionar los asuntos internos. A los súbditos prominentes no musulmanes del Imperio Otomano, sus comunidades greco-ortodoxa, armenio-gregoriana y judía, se les otorgó autonomía comunal en áreas espirituales y seculares, incluyendo sus asuntos religiosos, educativos, jurídicos y fiscales.

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

Uno de los primeros documentos oficiales del Imperio Otomano sobre asentamiento e inmigración que formalizaron la política cambiante data de 1857, año en el que el Alto Consejo del Tanzimat redactó un decreto considerablemente liberal sobre inmigración y asentamiento aprobado por el sultán. Este decreto se tradujo y se publicó en los periódicos europeos

¹⁹ Basak Kale, "Transforming and Empire: The Ottoman Empire's Immigration and Settlement Policies in Policies in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *Middle Eastern Studies*, vol. 50, núm. 2, 2014, pp. 252-271.

principales en 1857, constituyendo un llamado a la inmigración. La respuesta obtenida excedió las expectativas del gobierno otomano: hubo interesados de todo el mundo, incluyendo Italia, Francia, Suiza, Alemania, Malta y Estados Unidos. En este contexto, judíos de varias partes del mundo mostraron particular interés en asentarse en Palestina. Sin embargo, de frente a los emergentes nacionalismos, la política devendría menos liberal y más restrictiva en las aspiraciones específicamente hacia esta región.

Gradualmente, las comunidades étnicas y religiosas se transformarían en nacionalidades basadas principalmente en la religión. Esto resultó en un proceso nuevo de reorganización del sistema. Las comunidades religiosas universales que fueron promovidas por los siglos pasados transitaron hacia un contexto que promovía un sentido de pertenencia política secular entre sus habitantes

Algunos autores consideran que los esfuerzos de reforma transformaron el sistema *millets* y que la promoción de un ciudadano otomano formó la sociedad otomana segregada. La posición relativa de un grupo religioso sobre el otro comenzó a decidirse sobre la base de la fuerza relativa. Esta nueva situación creó mayorías y minorías dentro de la comunidad y al mismo tiempo fomentó el descontento. Paralelamente, ha sido señalado que mientras que el sistema de *millets* sufría transformaciones significativas, su legado cultural prevalecía tanto entre musulmanes como entre no musulmanes, incluso después de las reformas.²⁰

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

²⁰ *Ibid.*

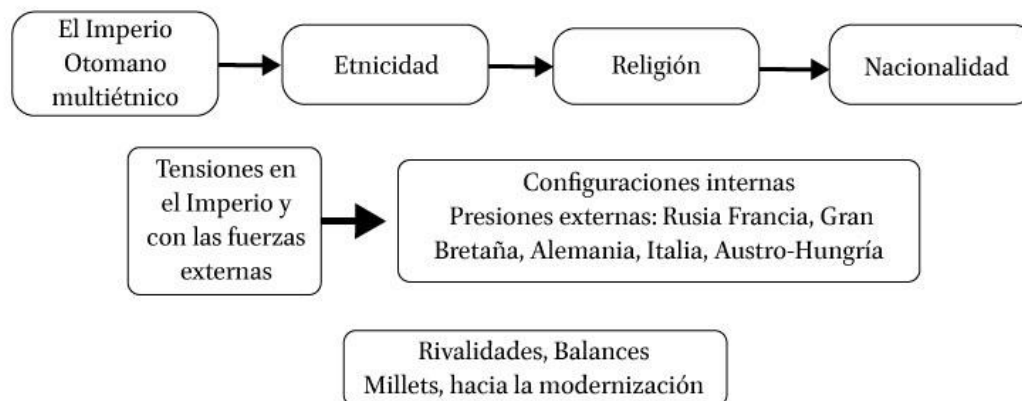


Figura 4. Minorías – Identidades primordialistas y electivas

Necesidad e ideología. El diagnóstico sionista

Entre los márgenes del proyecto del Iluminismo judío y la Emancipación frustrada, y los límites de la liberalización, se fue delineando la necesidad de una redefinición de la condición judía, en cuyo seno se perfiló con creciente relevancia la demanda de Autoemancipación. En la búsqueda ampliada de nuevas formulaciones que permitiesen hacer viable la existencia colectiva judía, se desarrollaron planteamientos que necesariamente apostaban a cambios radicales en la propia realidad europea y, gradualmente, en el Imperio Otomano, y que alentaron opciones de vida en el horizonte mundial.

Sería el reclamo nacional judío de Autoemancipación el que diagnosticó el deterioro de la realidad judía en Europa como un proceso irreversible. Agudizada la necesidad de emigrar, el hacerlo hacia Palestina permitía conceptualizar la posibilidad de llevarlo a cabo como la concreción de la narrativa fundacional: el regreso a la tierra ancestral. Consideró que el carácter moderno del antisemitismo que derivó de la incorporación de los judíos a una sociedad más compleja y fluida y su posición de competencia en el seno de los Estados nacionales, elementos que la civilización y el progreso no sólo no podrían combatir, sino que los reforzarían. La descripción de la situación del judío como una figura pasiva trágica, humillada, carente de dignidad y honor — ya sea por la persecución a la que estaba sometido en los países no

emancipados o por haber renunciado a su identidad grupal en los países en los que accedió a ésta— devino un elemento central de esta visión.

Al fuerte impacto que tuvieron los *pogroms* en Rusia se sumó el desarrollo del antisemitismo en Alemania y su avance en Europa; en mayo de 1882 se llevó a cabo el Primer Congreso Antisemita Internacional en Dresden.²¹ A pesar de la diversa temporalidad entre el Occidente y el Oriente europeos, la necesidad de dejar de ser objetos para convertirse en sujetos de su propia historia y el énfasis en la similitud de los desafíos estuvieron presentes, de un modo paradigmático, en León (Yehudah Leib) Pinsker, autor del influyente manifiesto *Autoemancipación*, publicado en 1882. Dicho término alude sintéticamente a la necesidad de una solución autónoma nacional de la problemática judía. La crisis de los judíos en la Europa del siglo XIX no podía ser explicada por el exabrupto pasajero de las masas, sino que tenía sus raíces en rasgos estructurales básicos de la sociedad contemporánea.

La correspondencia histórica entre la realidad generada en el Imperio zarista y el desarrollo de nuevos *corpus* ideológicos y de un ejercicio político judío autónomo y masivo bien puede explicarse, siguiendo la concepción de ideología de Clifford Geertz, 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.²² Ante el debilitamiento de los sistemas simbólicos culturales tradicionales, se exigía la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitiesen tornar comprensible la nueva realidad.²³

Así, el pueblo judío como actor de su propia historia se correspondía con la Modernidad entendida también como un *continuum*, “un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo”.²⁴ El sionismo habría de interactuar con ella como respuesta crítica y como estrategia de ingreso a la misma.

²¹ Jason Katz, “From prejudice...”, *op. cit.*, pp. 245-292.

²² Clifford James Geertz, “Ideology as a Cultural System”, en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 220.

²³ Geertz considera a la Revolución francesa como parteaguas en el surgimiento de las modernas ideologías políticas por la autonomización de la política y de lo político. En la sociedad prerrevolucionaria en la que privaban como patrones normativos y guías de acción las creencias y opiniones religiosas y tradicionales, el lugar de la ideología era marginal. Ésta se desarrolla en el momento que el ordenamiento político comienza a liberarse de las directrices de la tradición y de los cánones religiosos o filosóficos. *Ibid.*, pp. 218-219.

²⁴ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memoria y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 103.

Un nuevo giro en la formulación se daría con su concreción en la ideología, la organización y el liderazgo en el movimiento sionista. A pesar de que surgió como respuesta a la situación del judaísmo de Europa Oriental, su prescripción buscó abarcar también al judaísmo del oeste europeo, en una visión global del pueblo judío que gradualmente incorporó sus planteamientos también como recurso de desarrollo y seguridad para el judaísmo que permanecería en la diáspora.

Éste se desarrollaría en el marco del gradual proceso de emergencia de ideologías y movimientos sociales que buscaron nuevas formas de organización para la acción colectiva. La historia se convertía, así, en un territorio de voluntad y acción colectiva y la memoria, a construirse, reivindicaba promesas pasadas. Movimientos nacionales y sociales se aunaron a diversas formulaciones diaspóricas seculares y religiosas: bundista²⁵, autonomista²⁶, territorialistas²⁷, reformistas²⁸ y neortodoxos²⁹, entre otros. Todos ellos en

²⁵ Fundada el 7 de octubre de 1897 en la ciudad de Vilna, Lituania, la Unión General de los Obreros Judíos en Lituania, Polonia y Rusia, abreviadamente conocida como “Bund” (Unión), perseguía la unión de todos los trabajadores judíos del imperio ruso en un partido socialista dentro del amplio espectro de la social democracia rusa (el Bund se alió generalmente a la facción menchevique dirigida por Julius Martov contra la bolchevique, liderada por Vladimir Lenin). Políticamente hablando, aspiraba a que los judíos de la región fuesen considerados como una minoría nacional con los derechos inherentes a tal status. Desde otro aspecto, buscaba unificar, a través de la cultura secular y del idioma idish (que debía convertirse en la lengua nacional de los judíos), al judaísmo centro-europeo. En tal sentido, fue opositor tanto de la ortodoxia judía como del movimiento sionista.

²⁶ El autonomismo judío, representado por su principal expositor, el historiador, escritor y activista judío Shimon Meyerovich Dubnow (1860-1941), fue un movimiento político surgido en Europa oriental a finales del siglo XIX. Sostenía que si el judaísmo aspiraba a sobrevivir como pueblo en los marcos de la modernidad, debía, entonces, focalizar sus energías en desarrollar una “nacionalidad espiritual”, es decir, fortalecer la fuerza cultural y espiritual del pueblo judío dentro de los confines de la vida diaspórica al tiempo que pugnaba también por lograr un auto-gobierno judío en territorio europeo. Por definición, el autonomismo era contrario tanto a la asimilación como al sionismo.

²⁷ Escindida del movimiento nacional judío durante el séptimo congreso sionista (1905), la Organización Territorialista Judía, encabezada por el escritor judeo británico Israel Zangwill (1864-1926), promovía el establecimiento de un gobierno autónomo judío en cualquier “territorio” del mundo y no exclusivamente Palestina, como sostenía el sionismo.

²⁸ Como respuesta al movimiento de la Ilustración y a los procesos de emancipación, judíos alemanes encabezados por los rabinos Abraham Geiger (1810-1874) y Samuel Holdheim (1806-1860) decidió reformar las creencias y prácticas del judaísmo en un contexto moderno. Así, fueron abandonadas buena parte de los mandamientos y rituales judíos —como la idea de la autoría divina de la Toráh, el mesianismo, el concepto de “pueblo elegido”, la idea del retorno y, en general, todas aquellas leyes que resultaban ser ya obsoletas— y adoptadas prácticas muy semejantes a las de las iglesias protestantes alemanas —la vestimenta rabínica al estilo de la de los ministros reformistas, introducción de música y coros en la liturgia, uso de la lengua vernácula en lugar del hebreo en los devocionarios, asientos mixtos en los templos (que ya no sinagogas), etc. Además, se descalificó al judaísmo en su dimensión nacional y solamente se le reconoció como fe religiosa. Así, la reforma del judaísmo vino a configurar el brazo ejecutor de una asimilación moderada.

²⁹ En respuesta a los retos del mundo moderno, la ortodoxia religiosa judía, a través de la inspiración del rabino Simpson Rafael Hirsch (1808-1888), formuló la filosofía que “formalizaba” la relación entre el judaísmo observante y la modernidad. De acuerdo a esta postura, el judaísmo, a la par de respetar escrupulosamente su bagaje cultural y religioso, debía también abrirse al conocimiento del mundo secular, interactuar con la cultura y la sociedad circundantes e impulsar una educación humanista y civil.

búsqueda de respuestas a la supervivencia y continuidad judía de acuerdo a los parámetros del siglo XIX.

El sionismo, por su parte, se desarrolló junto a la interacción entre las condiciones de Europa occidental y la situación de las comunidades de Europa oriental, y entre sus liderazgos. La visión de una Modernidad que en todos los contextos geo-políticos no erradicaba sino que agudizaba la condición de vulnerabilidad de la existencia judía nutrió el reclamo de soberanía. Pretendió, a través de una novedosa rebelión frente a la normatividad tradicional judía, ser una amplia alternativa a las diversas situaciones generadas por la modernidad o su ausencia y buscó dar respuesta, de acuerdo a los paradigmas conceptuales e ideológicos de la modernidad, esto es, en términos nacionales, a 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 y un amplio *aggiornamento* cultural y nacional y un recurso de huida del impacto 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.

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

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”, Teodoro Herzl, su figura icónica y fundacional, inició su actuación con una estrategia tendiente a movilizar los factores políticos existentes: el apoyo de los judíos de Occidente y el de las grandes potencias europeas para el establecimiento de un Estado judío en Palestina. En el marco de la rivalidad de intereses de las grandes potencias en torno al Imperio Otomano, el supuesto que acompañó su actuación era que los judíos prósperos de occidente apoyarían económicamente la negociación con el gobierno otomano para lograr de éstos la concesión de Palestina a cambio de su ayuda para

sanear las finanzas de su decadente imperio, dañadas por la deuda a las potencias extranjeras. De igual modo, confió en que las potencias tendrían interés en mantener y reforzar la estabilidad del Imperio, por lo que serían aliadas en su gestión e influirían positivamente, a su vez, sobre la actitud y participación de los notables judíos.³⁰

La realidad desalentó esta estrategia.³¹ Su fracaso lo condujo a descubrir a las masas como actores de este proceso y a la posibilidad de convertir al sionismo en un movimiento participativo y popular. Hablar de masas judías entonces era, fundamentalmente, aludir a los judíos de Europa Oriental, del Imperio zarista. De allí, a la fundación de una organización global, estructuras de representación y autoridad y congresos a nivel mundial.

En su seno cobró forma el movimiento con sus vertientes ideológicas, como arena de debate entre protagonistas de las más variadas tendencias. Las corrientes que se desarrollarían contemplaron las diferentes dimensiones involucradas: junto al propósito político, se formularon los objetivos de renacimiento cultural y de normalización socioeconómica. De este modo, se desarrolló un sionismo que buscó definir una cultura nacional secular, revivir el hebreo y secularizar la existencia. Esta concepción de un renacimiento judío centrado refleja la visión de que una cultura judía renovada devendría, si no el sustituto de la religión, sí un código simbólico en cuyo seno aquélla tendría una posición marginal.³² 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 la concepción de una cultura judía producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de la normatividad secular y nacional.³³

Por su parte, el diagnóstico sionista que concibió la condición diaspórica como aquélla en la que la miseria y la tragedia caracterizaban la vida de los

³⁰ Entre 1895 y 1896 Herzl deambuló entre el Gran Duque de Baden, Federico I, el Sultán otomano, Abdul Hamid II; el Kaiser alemán, Guillermo II, y el primer ministro británico, Lord Robert Cecil, Tercer Marqués de Salisbury, fracasando en todas estas gestiones. Simultáneamente, la falta de apoyo de los judíos de Occidente desalentó la propia empresa herzliana, que estaba basada en dos supuestos que contradecían la propia visión de aquel grupo: la necesidad de despertar la conciencia de una fuerza judía (y utilizarla por vías legales y en forma efectiva para la consecución de sus propósitos. David Vital, *op. cit.* pp. 216 y ss.

³¹ *Ibid.*, p. 228.

³² Vid. Ahad Haam, *El sendero del retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*, Buenos Aires, Ed. Israel, 1942; Judit Bokser Liwerant, *El movimiento nacional judío...*, *op. cit.*

³³ Eli Kedourie, *Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

judíos fue retomado para establecer una síntesis entre el renacimiento nacional judío, el socialismo y el marxismo. Los parámetros conceptuales del pensamiento socialista y marxista fueron en esta ocasión 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 y se proyectarían en la nueva sociedad que se iría desarrollando en Palestina. Con el regreso a la tierra, abogó por un reencuentro con la naturaleza, con un trabajo productivo, el trabajo hebreo, superando la anomalía de su estructura social y económica que la existencia diaspórica le había impuesto. Nachman Syrkin, como fundador de sionismo socialista, conjuntó el universalismo con la identidad nacional; Beer Borochov abordó la vinculación del problema nacional con el social, de la lucha de clases con la lucha nacional, a partir de los factores que surgen del proceso productivo en el marco de la construcción teórica marxista; Aaron David Gordon concibió al trabajo como elemento central para la redención personal y nacional. El nuevo concepto de “condiciones de producción” unió universalidad y territorio nacional y orientó el desarrollo organizativo de esta corriente.³⁴

El desarrollo del sionismo socialista y marxista tanto ideológico como organizativo tuvo una importancia decisiva por énfasis puesto en la construcción y configuración de la nueva sociedad. Las olas migratorias que llegaron a partir de la primera década del siglo XX —la segunda *aliá* entre 1904 y 1906, y la tercera inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial— estuvieron profundamente influidas por él y fueron a su vez núcleo del ulterior desarrollo del sionismo de izquierda. La fundación de la *kvutzá*, primero, y de los *kibutzim*, después, como unidades colectivas que habrían de modificar el perfil socioeconómico y humano de la existencia judía diaspórica, así como 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

³⁴ Judit Bokser *El movimiento nacional judío...*, op. Cit.; Najman Syrkin, “El problema judío y el socialismo” en *El Pensamiento Nacional Judío. Antología*, Buenos Aires, AMIA, 1969, pp. 180-193; Ber Borojov, *Nacionalismo y Lucha de Clases*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.

con la realidad de Palestina, mientras que ésta última imponía sus propios requerimientos.

En los planteamientos, necesidades y expectativas se reflejan con claridad y dramatismo las diferencias entre los intereses imperiales y las condiciones de las sociedades mayoritarias de los imperios y las de sus poblaciones judías. Una lectura ahistórica omite y desdibuja estas diferencias.

II

El Imperio Otomano, el sionismo y el dilema de Palestina

En 1882, la Porte³⁵ anunció que los judíos rusos que habían “aceptado incondicionalmente la ciudadanía otomana” tenían permitido asentarse en cualquier parte del Imperio excepto Palestina, en grupos de no más de 100-150 familias.³⁶ La evidencia sugiere que para fines de reubicación el gobierno dio preferencia a las regiones de Aydın y Bursa en Anatolia. A finales de la década de 1890, se aplicaron las restricciones por la presión cada vez mayor del nacionalismo islámico y por el miedo a que las aspiraciones sionistas amenazaran la integridad territorial que le quedaba al Imperio. El gobierno entonces requirió que los inmigrantes judíos otomanos se asentaran en áreas fuera de Palestina.

Para 1899, el gobierno otomano había prohibido la inmigración judía a Palestina. Para viajar a Tierra Santa no había restricciones,³⁷ aunque el 29 de julio de 1899 se decretó que todos los judíos tanto otomanos como no

³⁵ A partir de 1654, los grandes visires (primeros ministros) del gobierno otomano comenzaron a construir su cuerpo de empleados como un departamento separado del gobierno, llamado Sublime Porte (Bab-ı Ali o Bab-ı Asafi) para los asuntos ejecutivos. Para más detalles sobre sus funciones, *vid.* Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 119.

³⁶ Kemal Karpat, “Jewish Population Movements in the Ottoman Empire, 1862-1914”, en *Studies on Ottoman Social and Political History*, Boston/Leiden, Brill, 2002.

³⁷ Mim Kemal Öke, “The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908)”, en *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol.14, núm. 3, 1982, pp. 329-341.

otomanos debían tener un pase (*tezkere*) o pasaporte. Estos cambios reflejaban el miedo de que colonias étnica o religiosamente aisladas dañaran el tejido social otomano. Según una nota oficial, tales colonias ya existían en 1877 en St. Jean d'Acre en Palestina y “en Turquía nunca ha habido un centro poblacional que consistiera exclusivamente de extranjeros que hicieran una comuna aislada”.³⁸ Además, era probable que las Capitulaciones³⁹ fueran abusadas aún más,⁴⁰ lo que amenazaría la idea de la coexistencia multiétnica y multirreligiosa; simultáneamente, los llamados a la independencia contradecían directamente la base del Estado otomano.⁴¹ Por consiguiente, se limitaron la inmigración, el asentamiento y, sobre todo, la compra de terrenos en Palestina por parte de judíos.⁴²

A pesar de ello, la población judía de Palestina se duplicó en las dos décadas que siguieron al año 1881, alcanzando un total de 60 000 habitantes para el año 1900.⁴³ Según cálculos de Karpat, el número total de judíos otomanos que inmigraron al Imperio Otomano entre 1862 y 1914 fue de alrededor de 120 000.⁴⁴

Mientras duró el control del Imperio Otomano sobre Palestina (1917-8), fue sin duda un factor determinante en el desarrollo de la política nacional. Las interconexiones entre necesidades y formulaciones ideológicas de las comunidades judías, sus denominadores comunes y sus diferencias regionales

³⁸ Kemal Karpat, “Ottoman Immigration Policies and Settlement in Palestine”, in *Studies on Ottoman Social and Political History*, op. cit., p.797.

³⁹ Las Capitulaciones del Imperio Otomano fueron contratos entre éste y las potencias europeas. Se trató de concesiones de los sultanes que otorgaban derechos y privilegios a los súbditos de naciones cristianas que vivían o comerciaban en territorio otomano.

⁴⁰ Kemal Karpat, “Jewish Population Movements in the Ottoman Empire, 1862-1914”, en *Studies on Ottoman Social and Political History*, op. cit., p. 148.

⁴¹ La población judía en Palestina casi se duplicó entre 1868 y 1882, pasando de 12000-15000 a 23000-27000.

⁴² Isaiah Friedman, “The System of Capitulations and its Effects on Turco-Jewish Relations in Palestine”, en David Kushner (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Boston/Leiden, Brill, 1986, p. 280.

⁴³ La población total de Palestina en 1900 era de medio millón de personas. No se puede saber con exactitud cuántos judíos inmigraron al Imperio Otomano. El gobierno no separaba por categorías religiosas a los inmigrantes, pero hubo listas oficiales de inmigrantes y algunas incluían notas como '*gelen Müslüman ve Yahudi muhacirler*' (llegan inmigrantes musulmanes y judíos) o '*Musevi olanlar*' (aquellos que son judíos). Vid. Kemal Karpat, “Jewish Population”, op. cit. p. 153. Las cifras están basadas en Max Margolis y Alexander Marx, *History of Jewish People*, Nueva York, Atheneum, 1969; J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, Nueva York, Octagon, 1972.

⁴⁴ Entre 1852 y 1911 la población judía de Palestina aumentó de la siguiente manera:

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

Davis Trietsch, *Juedische Emigration und Kolonisation*, Berlín, Orient, 1917, citado en Karpat, “Jewish Population”, op. cit., p. 161.

y locales se expresarían de diversas maneras. La presencia del sionismo se dio, inicialmente, a través de grupos como *Kadimah*, establecido en 1899 con el propósito de alentar el renacimiento del hebreo como lengua hablada. Cabe destacar que, con la llegada de los Jóvenes Turcos al poder, en 1908, sintieron mayor seguridad y pudieron establecer abiertamente una oficina del movimiento sionista en Estambul, llamada Biblioteca Judía. El Comité de Unión y Progreso (CUP) de los Jóvenes Turcos tenía miembros judíos; sin embargo, a diferencia de su postura inicial, también ellos desalentarían la opción de Palestina.

El liderazgo comunitario, con su tradicionalismo conservador, tuvo serias reservas y oposición al movimiento sionista, tanto por su propuesta secular y radical como por temor a las autoridades imperiales.⁴⁵ Por su parte, los adherentes al sionismo se unieron a las organizaciones judías existentes de raigambre filantrópica y educativa que reflejaban la interconexión diaspórica como por ejemplo la *Alliance Israélite Universelle*. De este modo, participaron, con un impulso renovador, en las actividades culturales y sociales de la comunidad: periódicos, asociaciones culturales. Esta estrategia correspondió a la decisión de la Organización Sionista Mundial de intensificar el “trabajo en el presente” en las comunidades, mientras se avanzaba hacia la “meta final”.⁴⁶ Como tal, varió en los diferentes contextos: en las circunstancias del Imperio, combatieron al Rabinato Principal —la máxima autoridad religiosa— y a la oligarquía de la *Alliance*. Ofrecían combinar modernismo y tradición como una estrategia de desarrollo acorde a los nuevos tiempos. En efecto, si bien la ideología y el movimiento aspiraban a un renacimiento nacional conforme a los parámetros del siglo XIX, éste último retuvo contenidos de la tradición que lo ubicaban en la larga duración de la historia judía.

Dado que el sentido nacional de los judíos sefaraditas del Imperio estuvo enfocado a la protección de la identidad judeo-española y su lenguaje y cultura, el sionismo fue apoyado fundamentalmente por los judíos europeos ashkenazitas. Como la mayoría de los sionistas en el Imperio eran inmigrantes

⁴⁵ Esther Benbassa, “Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century”, en *Studies in Zionism*, vol. 11, núm. 2, 1990, pp 69-80.

⁴⁶ Vid. Judit Bokser Liwerant, *El movimiento nacional...*, op. cit.

de Europa Central y los Balcanes y eran tratados como extranjeros, este activismo les abría nuevas vías de su incorporación a la comunidad.⁴⁷

A su vez, un liderazgo consolidado y en conexión con las autoridades centrales de la organización sionista actuó en estos años claves.

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

Sin embargo, a lo largo del siglo XX sus minorías no musulmanas de Turquía han emigrado masivamente a diferentes países del mundo. Según Meeker, las élites locales en costa oriental del Mar Negro de Anatolia que se apropiaron de la táctica republicana de construcción nacional tenían interés en alinearse con los sentimientos nacionalistas combinados con el 'Islam oficial'⁴⁸. Este argumento único no sólo explica cómo el proceso de construcción de la nación en sí mismo condujo a una exclusión *ipso facto* de los no musulmanes, sino que también tiende a resolver la paradoja de una República secular que se volvió cada vez más, y uniformemente, religiosa⁴⁹.

La Primera Guerra Mundial y el Mandato sobre Palestina

Hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, la situación del movimiento sionista fue notoriamente débil y no pudo rebasar su estatus minoritario en el mundo judío ni el permanente cuestionamiento al que se veía sujeto por parte de sus opositores. Las limitaciones de recursos políticos y materiales lo incapacitaron aún más para superar la estrechez a la que estaba sometido por el Imperio Otomano, condenándolo a un incierto y siempre estrecho vaivén entre sus fallidos intentos de inmigración libre a Palestina, la imposibilidad de

⁴⁷ Neville J. Mandel, "Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881-1908: Part I", en *Middle Eastern Studies*, vol. 10, núm. 3, 1974, pp. 312-332.

⁴⁸ Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2002.

⁴⁹ David Shankland, "Book review, a nation of empire: the Ottoman legacy of Turkish Modernity", en *American Ethnologist*, Online Book Reviews, American Ethnological Society and the American Anthropological Association, 2003.

adquirir ahí tierras para la colonización y el desarrollo contradictorio entre las tendencias a la centralización y otomanización imperial y a la descentralización y autonomía del mundo árabe. El reducido tamaño de la comunidad en Palestina y su fragilidad incidieron sobre la incapacidad del liderazgo sionista de delinear una política efectiva que aglutinara al propio movimiento.⁵⁰

Fue la Primera Guerra la que alteró de un modo complejo esta situación. Debido a la centralidad que asumieron en el conflicto las minorías nacionales como recurso estratégico y al lugar destacado que asumió el Medio Oriente en la agenda política del ordenamiento de posguerra, el conflicto bélico habría de traer al sionismo el primer logro político sustancial en el ámbito del reconocimiento y del derecho público internacional: la Declaración Balfour. Los intereses de Gran Bretaña en la zona en la posguerra coincidieron con las expectativas del liderazgo sionista de Chaim Weizmann de que los aliados ganarían la guerra y, consecuentemente, Palestina pasaría a estar bajo su área de influencia. Las posturas en Gran Bretaña, tanto judías como no judías, no fueron homogéneas y hubo gran polémica en torno a la cuestión de Palestina.⁵¹ Entre quienes apoyaban la idea destacaron Lloyd George y el propio James Balfour, quienes devendrían primer ministro y ministro del exterior.

El cambio de gobierno coincidió con una ofensiva militar británica en el Medio Oriente, lo que condujo a acelerar el proceso que culminaría con la afamada Declaración. Si bien los tratos se iniciaron desde 1914, promovidos por Lord Samuel, quien veía la coyuntura propicia para favorecer la solución sionista como respuesta a la dispersión judía, de febrero a noviembre de 1917 se llevaron a cabo las consultas y los pronunciamientos directamente relacionados con el tema de una Palestina judía. Las sucesivas aproximaciones y versiones de la declaración reflejan el espíritu de compromiso entre múltiples intereses.⁵²

⁵⁰ *Ibid.* y David Vital, *Zionism: The Crucial Phase*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 35-90.

⁵¹ El *Conjoint Committee*, portavoz del judaísmo británico para todos los asuntos relacionados con las comunidades judías del mundo (fundado en 1897 por el *Board of Deputies of British Jews* y la *Anglo-Jewish Association*) se oponía a las aspiraciones sionistas y actuó acorde con esta convicción frente al Ministerio del Exterior inglés. El gabinete británico estaba igualmente dividido frente a la cuestión: un grupo se oponía cabalmente a la idea de una Palestina judía; otro, si bien veía favorablemente la idea, no quería que Gran Bretaña asumiera las responsabilidades de un protectorado en Palestina, y un tercero apoyó la idea por encontrarla coincidente con los intereses del Reino Unido en la zona.

⁵² Leonard Stein, *The Balfour Declaration*, Londres, Vallentine Mitchell, 1961, pp. 144; D.Z. Gillon, "The Antecedents of the Balfour Declaration", en *Middle Eastern Studies*, vol. 5, núm. 2, 1969, pp. 132-133. David Vital, *op. cit.*, pp. 92-119.

La Declaración Balfour fue emitida, finalmente, tras la reunión del gabinete británico del 30 de octubre de 1917.⁵³ Existe consenso de que se trató de un documento político más que de uno legal, por lo que fue objeto de interpretaciones variadas y aun controvertidas entre los propios protagonistas. Estas divergencias se vieron complicadas aún más por el hecho de que, durante el proceso mismo que condujo a la Declaración, otras instancias se pronunciaron sobre Palestina. Entre éstas, destacan dos acuerdos: el firmado entre Henry McMahon, Alto Comisionado Británico en Egipto, y el *Jerife* de la Meca (regente de esa ciudad y de Medina, protector de los santos lugares del Islam), Husayin ibn Ali, por el que éste último se comprometió a preparar la rebelión árabe contra el Imperio Otomano a cambio del reconocimiento británico a la independencia árabe.⁵⁴ El segundo fue el acuerdo secreto Sykes-Picot de 1915, por medio del cual Sir Mark Sykes, en representación del Ministerio del Exterior británico, y Charles Georges Picot, a nombre del Ministerio del Exterior francés, prepararon una propuesta de resolución en torno a la división de áreas de influencia en el Medio Oriente para la posguerra. Bajo este acuerdo, Palestina sería parte de la zona de influencia británica, a excepción de regiones especificadas que estarían bajo el control francés, y los lugares santos tendrían el estatuto de zona internacional. La existencia de este acuerdo secreto apunta a la complejidad de los intereses puestos en juego en la zona y limitó la capacidad de negociación de los británicos con los sionistas durante este período.⁵⁵

Después de la Primera Guerra Mundial, la Conferencia de San Remo (24 de abril de 1920) estableció el Mandato Británico sobre Palestina a través del articulado de su documento fundacional. Algunas de las premisas

⁵³ *"Estimado Lord Rotschild, Tengo gran placer en remitirle a Ud., de parte del Gobierno de Su Majestad, la siguiente declaración de solidaridad hacia las aspiraciones judías sionistas, la cual fue sometida y aprobada por el Gabinete: El Gobierno de Su Majestad considera favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío, y empleará sus mejores esfuerzos para facilitar el logro de dicho objetivo, entendiéndose claramente que no ha de hacerse nada que perjudique los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina, o los derechos y el status político de que disfruten los judíos en cualquier otro país. Le quedaré agradecido si pudiera poner esta declaración en conocimiento de la Federación Sionista."* Cfr. Roberto Russell y Daniel Samoilovich, *El conflicto árabe israelí*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980, p. 72.

⁵⁴ Este acuerdo fue aprobado en principio por Rusia, firmado provisionalmente en enero de 1916 y ratificado en forma de intercambio de correspondencia entre Sir Edward Grey y Paul Cambon en mayo de ese mismo año.

⁵⁵ Vid. Roberto Rusell y Daniel Samoilovich, *El conflicto Árabe Israelí*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980, p. 69; Walter Laquer, *A History of Zionism*, Nueva York, Schocken Books, pp. 189-190.

ideológicas del sionismo fueron entonces convertidas en provisiones legales internacionalmente reconocidas.⁵⁶

La búsqueda de la necesaria cooperación de los diferentes sectores del mundo judío se expresó en la constitución, redactada en 1929, de la Agencia Judía Ampliada, con representación paritaria de sionistas y no sionistas e inserta en el marco legal adecuado según lo previsto en el artículo 4° del Mandato.⁵⁷

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

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

⁵⁶ Así, por ejemplo, el artículo 2° expresaba:

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

Y el 5°:

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

⁵⁷ “Se reconocerá a una Agencia Judía apropiada como organismo público para fin de asesorar y cooperar en la administración de Palestina en las cuestiones económicas, sociales y otras que puedan afectar el establecimiento del Hogar Nacional Judío y los intereses de la población judía en Palestina y, sujeta siempre al control de la administración, ayudar y tomar parte en el desenvolvimiento del país. La Organización Sionista, en tanto sea apropiada, a juicio del Mandatario, su organización y constitución, será reconocida como Agencia de tal carácter. Tomará medidas en consulta con el Gobierno de Su Majestad Británica, para asegurar la cooperación de todos los judíos que deseen ayudar al establecimiento del Hogar Nacional Judío.”

Mientras que las bases de las relaciones sociales y económicas entre los judíos y los árabes fueron sentadas durante el período otomano, las relaciones políticas se desarrollaron en el Mandato, durante el cual se perfilaron con mayor agudeza los contenidos de los dos nacionalismos, el judío y el árabe. En efecto, durante este período tendió a acentuarse el carácter nacional de ambas poblaciones y su expresión condujo, en el plano político, a demandas que resultarían irreconciliables.⁵⁸

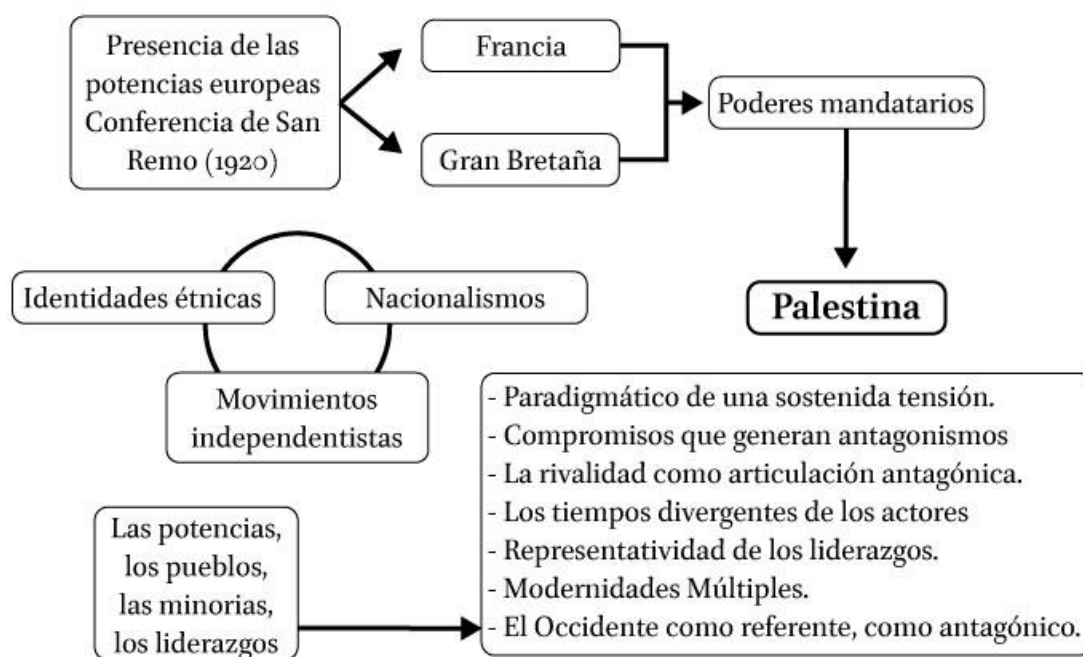


Fig. 5: Complejidad, tensiones y contradicciones en los diseños de la región

Una realidad cambiante

En 1921, la reinterpretación británica del Mandato marcó que, si bien el futuro del gobierno de Palestina no había quedado determinado explícitamente, se afirmaba que éste no conduciría necesariamente a un Estado judío.⁵⁹ La política oficial sionista formuló su adhesión a la Declaración Balfour y a la idea de un Hogar Nacional Judío y, simultáneamente, definió a Palestina como una

⁵⁸ Judit Bokser Liwerant, "The Middle East: Between War and Peace", en *Journal of American Studies in Turkey*, núm. 17, 2003, pp. 53-78.

⁵⁹ Asimismo, se aludía a la posibilidad de un Estado pluralista en el cual ninguna nación imprimiría su carácter exclusivo. Roberto Rusell y Daniel Samoilovich, *El conflicto Árabe Israelí... op. cit.*

patria común para ambos pueblos, aunque las posturas de los diferentes sectores y corrientes no eran convergentes.

Ante los violentos levantamientos árabes, la respuesta mandataria fue de una ulterior limitación a la inmigración judía;⁶⁰ en 1930, publicaba el Libro Blanco de Passfield: dado que la inmigración judía, la compra de tierras por judíos en Palestina y la colonización fueron vistas como perjudiciales a los intereses árabes, se estipularon severas restricciones en estos rubros.⁶¹ A éstas les sucedieron otras limitaciones en 1933.⁶² Frente a tales medidas, la postura de la Organización Sionista fue la de luchar por los principios de una inmigración judía abierta, máxima y que condujera a una población judía mayoritaria, pero mantuvo el principio de paridad política entre árabes y judíos en Palestina como criterio prioritario por encima del objetivo del establecimiento de un Estado. Esto suponía que los judíos no impondrían el gobierno de una mayoría sobre una minoría árabe en el futuro y, simultáneamente, rechazaban el derecho de la mayoría árabe existente a gobernarlos. Bajo este supuesto, se esperaba nuevamente acceder a un entendimiento gradual con los árabes sin renunciar a la inmigración judía que debía continuar llegando a Palestina ni a la posibilidad de una autonomía política, sin negar este mismo derecho a los árabes.

El sionismo tenía ante sí el complejo problema de evitar que la solución a la 'cuestión judía' engendrara una nueva cuestión: la árabe. Sin embargo, ésta se iba desarrollando de modo tal que el sionismo debió enfrentarse al despertar de otras conciencias y movimientos nacionales no previstos. Hubo voces dentro del movimiento sionista que alertaban la existencia de la

⁶⁰ Como resultado de la sublevación árabe de 1929, la Comisión Shaw y la Comisión Hope-Simpson, enviadas por los británicos para investigar respectivamente las condiciones políticas y económicas en la zona emitieron dictámenes desfavorables a la causa sionista, cuyos contenidos fueron incorporados en el Libro Blanco de Passfield de 1930. Cfr. Ben Halpern, *The idea of the Jewish State*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 190; Roberto Russell y Daniel Samiolovich, *op. cit.*

⁶¹ Una parcial retracción se logró en la carta Mc Donald. Según ésta, se negó que los aspectos esenciales conducentes al desarrollo de un hogar nacional judío fueran perjudiciales para los árabes y se declaró que la obligación del gobierno de proteger los intereses no judíos y judíos no sería interpretada en ese momento como requiriendo la congelación del Hogar Nacional Judío en su fase actual de desarrollo. Ben Halpern, *op. cit.* p. 201.

⁶² De acuerdo a una orden de 1933 se establecieron diferentes categorías de inmigrantes, siendo las más importantes la categoría 'A' capitalistas y los certificados de trabajo. En torno a estos últimos se desarrollaron las más arduas pugnas entre el gobierno de Palestina y la Agencia Judía. En 1934, la Agencia solicitó 20,000 certificados para trabajadores inmigrantes y recibió 5,600. Para abril de 1935, solicitó 30,000 y obtuvo 11,200. En 1936, pidió 22,000 y sólo le fueron concedidos 2,500. En 1935 llegaron 61,800 inmigrantes, en 1936, 29,700, en 1937, 10,500, en 1938, 12,800 y en 1939, 16,400. Walter Laqueur, *op. cit.* p. 509.

problemática que se crearía, señalando y advirtiendo que la presencia árabe no era invisible. De un modo dramático, tanto los proyectos y aspiraciones ideales como los desarrollos históricos concretos limitaron las opciones.

Las expectativas de un cambio en la sociedad árabe que condujera a su democratización interna y la liberara de la autoridad del Consejo Superior Musulmán no sólo no se vieron cumplidas, sino que operaron en un sentido opuesto. El liderazgo del Gran *Mufti*⁶³ de Jerusalén, Hajji Mohammad Amin al-Husayni,⁶⁴ y la creación del partido *Istiqlal*⁶⁵ condujeron a una creciente politización y concientización nacional y acentuaron las demandas de independencia árabe, agravando así las tensiones ya existentes.⁶⁶

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

Pero de un modo crucial, el ascenso del nazismo en Europa le imprimió un carácter apremiante y agudo a la necesidad del sionismo de encontrar una solución política-estatal que permitiera la libre inmigración a Palestina. Ante la urgencia cada vez mayor de emigrar, la política mandataria se tornó cada vez más restrictiva. La creciente conciencia de que Palestina era el lugar natural para el refugio de los judíos condujo a que gradualmente la prioridad de alcanzar un entendimiento con la población árabe se viera sustituida por la lucha para alcanzar la independencia política. Esta tendencia quedó de manifiesto tras los levantamientos árabes de 1936. Como resultado de ello, se envió una comisión encargada de investigar en la zona los sucesos, la Comisión Peel (*Palestine Royal Commission*). Según ésta, era improbable la armonía entre ambos pueblos, por lo que se sugería el fin del Mandato y la

⁶³ Intérprete de la ley coránica y, por ende, máxima autoridad religiosa de una región determinada.

⁶⁴ Principal líder del nacionalismo árabe durante el Mandato británico, declarado antisemita y aliado de los nazis.

⁶⁵ Fundado por Awni Abd al-Hadi, el Partido de la Independencia fue una organización nacionalista radical establecida en Palestina en 1932 con el propósito de oponerse al proyecto colonizador sionista. Fue en parte responsable de propiciar la Gran Revuelta Árabe de 1936-1939.

⁶⁶ Israel Kolat, *op. cit.*, pp. 20-22.

partición de Palestina en dos Estados independientes: uno árabe y otro judío. Si bien sus recomendaciones no fueron aceptadas por las autoridades británicas, el reporte de la Comisión fue el primero que planteó la posibilidad de un esquema de partición.⁶⁷

Los árabes rechazaron masivamente el esquema de partición y en el seno del movimiento sionista se dieron serias polémicas. La aceptación de la partición fue considerada por los sectores pacifistas judíos como la confesión pública del fracaso de alcanzar un acuerdo con la población árabe y como la imposibilidad de abstraerse de la dimensión nacional política en la construcción de una sociedad igualitaria para ambos pueblos. Por otra parte, quienes apoyaron la opción de partición lo hicieron prescindiendo de la primacía de un arreglo con los árabes y basados en el argumento de que, frente a los acontecimientos en Europa, el tiempo jugaba contra los judíos, por lo que el Estado aparecía entonces como única opción de supervivencia.⁶⁸ Si bien el XX Congreso Sionista acordó entrar en negociaciones con Gran Bretaña para una posible partición, el plan fue abandonado por los propios ingleses en el marco de la amenaza alemana de guerra.

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

Los esfuerzos llevados a cabo entonces por encontrar una solución fracasaron.

⁶⁹ En su lugar fue publicado el Libro Blanco de 1939, que contrariaba todas las expectativas sionistas. De acuerdo con él, la nueva política británica habría de basarse en la premisa de que su promesa de garantizar un Hogar Nacional Judío había sido cumplida, por lo que se declaraba la intención de limitar la

⁶⁷ Mientras que algunos autores han visto la propuesta de partición como un modelo de precisión y lucidez para la solución del conflicto (por ejemplo, Walter Laquer, *op. cit.*), otros han destacado su intención de salvaguardar los intereses británicos en la región más allá de las expectativas o demandas de las partes involucradas (Gabriel Sheffer, "The Antecedents of the Balfour Declaration", en *Middle Eastern Studies*, vol. 5, núm. 2, 1969, pp. 131-150).

⁶⁸ Organización Sionista Mundial, "Decisiones del Vigésimo Congreso Sionista y de la Quinta Reunión del Consejo de la Agencia Judía, Zurich, 1937", Jerusalén, 1937.

⁶⁹ La *London Round Table Conference* sobre Palestina se llevó a cabo en febrero de 1939, pues la invasión de Hitler a Checoslovaquia y la Noche de los Cristales Rotos imprimían mayor urgencia a la búsqueda de una solución. Gran Bretaña había abandonado sus compromisos mandatarios y, si bien continuaría con la administración de Palestina, lo haría por un período en el cual se discutirían los derechos de los judíos como minoría y el surgimiento de un Estado árabe. Gabriel Sheffer, *op. cit.*; Ben Halpern, *op. cit.*

inmigración judía a 75 000 personas en los siguientes cinco años, comprometiéndose a conceder la independencia a un Estado palestino en un plazo de diez años, tras lo cual, en 1944, la inmigración judía debería contar con la aprobación de los árabes. Junto a ello, se impusieron nuevas restricciones a la colonización.⁷⁰ Evidentemente, estas medidas marcaron el fin del entendimiento anglo-sionista, ya que la Agencia Judía interpretó esta nueva política como la negación por parte de Gran Bretaña de sus compromisos político-legales.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la expansión del nazismo en Europa agudizaron aún más la urgencia de una solución política. A su inicio, el liderazgo sionista no tenía cristalizado un programa o plataforma política. Si bien se hablaba entonces de un Estado judío en la parte occidental de Palestina, su posición variaba en relación al avance de los acontecimientos bélicos. Su postura contemplaba la posibilidad de un arreglo global en la zona bajo la forma de una amplia federación árabe (que satisficiera la demanda de unidad árabe) en cuyo marco sería garantizado un Estado judío.⁷¹ Bajo el supuesto de que la presión de Occidente sobre los árabes conduciría a un arreglo de este tipo, esta concepción se asemejó a la visión cupular de los arreglos internacionales.

Por otra parte, David Ben Gurión, quien al comenzar la guerra no estaba convencido de que las condiciones eran tales que permitieran hablar de un Estado, pasó a ser un defensor de la idea. En su visita a Estados Unidos en 1941, captó el papel que jugaría ese país —por sobre Gran Bretaña— en las definiciones políticas futuras de posguerra, así como el lugar del judaísmo estadounidense, y explicitó la idea de que Palestina debía convertirse en un Estado “...no como un objetivo final, sino como un medio para mover a millones de judíos a Palestina después de la guerra, al ritmo más rápido posible”.⁷²

La visión de un Estado judío y la posibilidad de transferir a él a millones de judíos fueron los lineamientos del programa formulado por los sionistas de Estados Unidos durante mayo de 1942 en la Conferencia de Biltmore. En ésta, se repudió el Libro Blanco de 1939, pues “...trata de limitar y, de hecho, de

⁷⁰ Roberto Russell y Daniel Samoilovich, *op. cit.*, p. 47.

⁷¹ Yehuda Bauer, *From Diplomacy to Resistance. A History of Jewish Palestine 1939-1945*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1970, pp. 225-227.

⁷² *Ibid.*, p. 231.

anular los derechos judíos a la inmigración y el asentamiento en Palestina... es cruel e insostenible en su negación de refugio para los judíos que huyen de la persecución nazi".⁷³ Sus demandas conjuntaron el considerando del derecho histórico con el del imperativo moral. El maximalismo de este programa se manifestaba en las exigencias de que la inmigración judía a Palestina fuese ilimitada, que su control quedase en manos de la Agencia Judía que, a su vez, debería tener la autoridad necesaria para construir el país y desarrollar sus tierras desocupadas y, finalmente, que Palestina fuese establecida como un *Jewish Commonwealth*, integrado a la estructura del nuevo orden democrático.

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

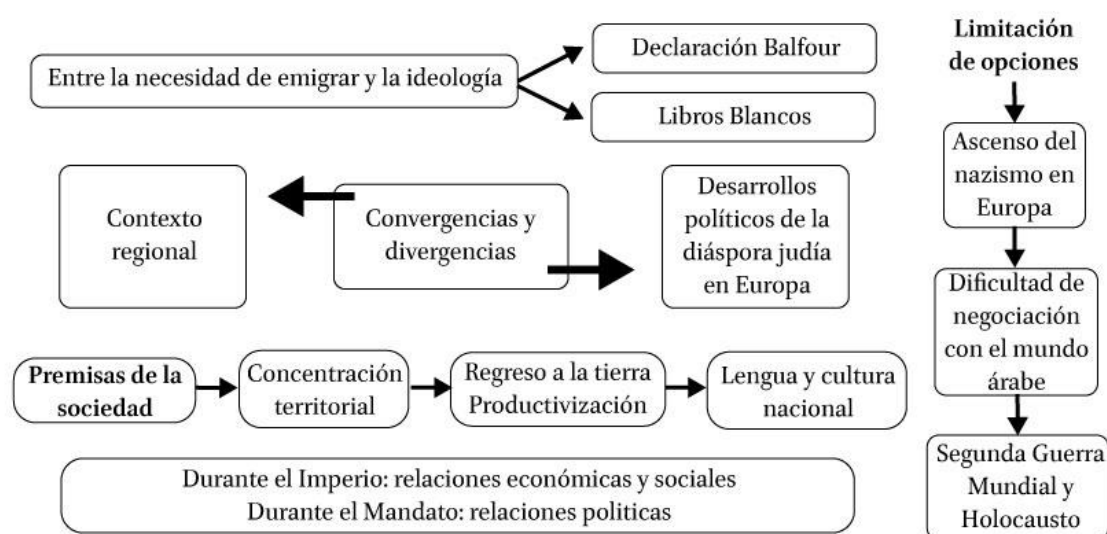


Fig. 6. Ejes cronológicos y problemáticos

En Palestina, la polémica entre los diferentes partidos fue ardua por el cambio radical que el programa implicaba en lo que concernía a la relación con la población árabe, ya que se abandonaba la exigencia de un acuerdo previo a una definición política y se consideraba que, por el contrario, sería el Estado

⁷³ Declaración emitida por la Conferencia Sionista Extraordinaria, Hotel Biltmore, Nueva York, 11 de mayo de 1942, en Roberto Russell y Daniel Samoilovich, *op. cit.*, p. 84.

como *fait accompli* el que conduciría a tal acuerdo. Su aceptación, en todo caso, estuvo estrechamente asociada a la necesidad de darles congruencia y unidad a las respuestas frente al Libro Blanco, por lo que los diferentes sectores vieron en él una plataforma básica a partir de la cual se podía acceder a diferentes opciones territoriales. La posibilidad de la paridad entre judíos y árabes fue el más severo argumento con que fue cuestionado, pero, en todo caso, esta opción ya había sido abandonada por el liderazgo sionista mayoritario.⁷⁴ En noviembre de mismo año, la Organización Sionista Mundial adoptó el Programa de Biltmore como su programa oficial.

A la luz de los desarrollos en Europa, la convicción de la necesidad de un Estado era tan profunda que la posibilidad de una partición territorial fue ganando terreno. Esta opción volvió a acercar el diálogo con Gran Bretaña, aunque nuevamente sin solución alguna: la postura británica tendió a posponer todo arreglo político hasta la finalización de la guerra,⁷⁵ por lo que la posibilidad de que el Estado surgiera de un acuerdo con los británicos se vio gradualmente sustituida por el enfrentamiento.

El deterioro de las relaciones con el poder mandatario obstaculizó las tareas de rescate del judaísmo europeo para garantizar el ingreso de refugiados a Palestina. Éstas se hacían tanto más urgentes conforme las noticias del Holocausto continuaban llegando, acompañadas por la pasividad e indiferencia del mundo libre. Resulta pertinente señalar que si en 1938 la Conferencia de Evian, convocada por el presidente estadounidense Franklin Delano Roosevelt para resolver el problema de los refugiados políticos de Europa, había manifestado con claridad que las puertas del mundo occidental estaban cerradas para la inmigración judía, la Conferencia de Bermuda de 1943 para la ayuda a refugiados de los países invadidos por los nazis reforzó la sensación de abandono. En efecto, en ella, Gran Bretaña accedió a que Estados Unidos no sometiera a discusión sus leyes restrictivas de inmigración a cambio de la aceptación por parte de los estadounidenses de que no fuera modificada la política inmigratoria a Palestina estipulada por el Libro Blanco. La

⁷⁴ Yehuda Bauer, *op. cit.*, pp. 243-251.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 253-263.

emigración judía, que hubiera sido el único recurso de supervivencia, se vio así cancelada.⁷⁶

A su vez, nuevos elementos contribuyeron a hacer aún más difícil la expectativa de un Estado judío. La situación cambiante en el frente de batalla durante 1943 y la necesidad de definir la situación del Medio Oriente de un modo más preciso, así como sus rivalidades con Francia, condujeron a Gran Bretaña a apoyar las demandas de unidad en el mundo árabe. La creación de la Liga de los Estados Árabes el 22 de marzo de 1945 llevó a que la problemática en la región dejara de estar sujeta a un arreglo bilateral e incorporase la intervención de los países árabes.⁷⁷ La opción de que un Estado judío fuera parte de una Federación Árabe quedó, así, del todo excluida.

Con el fin de la guerra y la urgencia de dar un hogar a los sobrevivientes, el enfrentamiento con la potencia mandataria fue aún mayor y más violento. La aspiración a la soberanía política como parte de un proyecto global de *aggiornamento* se expresaba ahora, tras la manifestación extrema de la 'sinrazón de la razón', en los términos más reducidos de la búsqueda de un espacio para los sobrevivientes. De este modo, los procesos paralelos que acompañaron el desarrollo del sionismo —la lucha por una hegemonía en el mundo judío y la lucha por un acuerdo político en el ámbito internacional— encontrarían su punto de unión en la conexión orgánica entre la necesidad de ubicar a los judíos desplazados y Palestina como espacio para ellos. Ciertamente, la aceptación de este nexo orgánico se daría gradualmente en el seno de los opositores judíos al sionismo y su validez iría difundándose gradualmente en el marco del ordenamiento político de posguerra.⁷⁸

⁷⁶ La Conferencia se abocó a resolver el problema que significaban los cerca de 350 000 refugiados judíos que habían huido del nazismo en Alemania y Austria. Con la representación de 32 naciones, al final resultó un fracaso: prácticamente todos los países asistentes se negaron a dar asilo a los judíos exiliados. Vid. Judit Bokser Liwerant, "El movimiento sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina", en *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén, The Hebrew University of Jerusalem/AMILAT, 1993, pp. 203-230.

⁷⁷ La Liga de los Estados Árabes fue constituida entonces por Egipto, Irak, Arabia Saudita, Siria, Transjordania, Líbano y Yemen.

⁷⁸ Éste fue, sin lugar a duda, el caso en Estados Unidos. Allí, el Comité Judío Americano que guardaba una postura no sionista y mantenía estrechos contactos con el Departamento de Estado, consideraba, todavía a principios de 1945, que Palestina no podría proporcionar la solución a la rehabilitación de los judíos al acabar la guerra. Gradualmente su postura fue cambiando hasta concluir en el reconocimiento del nexo entre ambas cuestiones. Vid. Menahem Kaufman, "From Neutrality to Involvement: Zionists, Non-Zionists and the Struggle for a Jewish State, 1945", en Raphael Patai (ed.), *The Herzl Year Book*, vol. 8, Nueva York, 1978, pp. 263-283; Judit Bokser Liwerant, "Zionism and its struggle with the Left in Mexico" (hebreo), en Haim Avni & Gideon Shimoni, *El sionismo y sus opositores; la lucha por la hegemonía en el mundo judío*, Mages, 1990, pp. 191-203.

Estados Unidos reconoció la relación entre el problema de los judíos desplazados y la cuestión de Palestina al nombrar la Comisión de Investigación Angloamericana. El informe que dicha comisión publicó en abril de 1946 declaró que la hostilidad entre árabes y judíos imposibilitaba, por el momento, el establecimiento de un gobierno palestino independiente, por lo que recomendó que se mantuvieran los términos del Mandato y aconsejó la entrada inmediata a Palestina de cien mil judíos. El presidente estadounidense de entonces, Harry S. Truman, apoyó esta recomendación, pero Gran Bretaña la condicionó al licenciamiento de las organizaciones paramilitares judías.⁷⁹ La búsqueda de una solución a ambos problemas continuó⁸⁰ y el XXII Congreso Sionista, reunido en Basilea, adoptó la propuesta presentada por Ben Gurión de dividir a Palestina en dos Estados, uno judío y otro árabe.

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

Concluía así un complejo proceso histórico que conduciría al establecimiento del Estado de Israel y se iniciaba un nuevo capítulo cuya complejidad conjuntó, de nueva cuenta, procesos de larga duración y coyunturas cambiantes, creando nuevas problemáticas. 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 su desarrollo, al carácter fundacional de las dimensiones étnica, religiosa y nacional, se sumarían no sólo disputas en torno a fronteras y territorios sino también reclamo de derechos y memoria. En esta complejidad se entreteteje el carácter político regional e internacional de este proceso.

⁷⁹ Roberto Russell y Daniel Samoilovich, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁰ En julio de 1946, una misión estadounidense se reunió con la comisión británica encargada del problema de Palestina para elaborar un proyecto de autonomía provisional conocido como el Plan Morrison-Grady. Éste proponía una partición tripartita para Palestina: un sector árabe, otro judío y distritos bajo control británico. *Ibid.*

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

En esta línea de pensamiento, podría decirse que el encuentro del judaísmo con la Modernidad atravesó diversas fases que lejos están de ser entendidas de un modo lineal. Primero, la fase política, la de la Emancipación y el acceso a la igualdad jurídica y cívica. En segundo lugar, la transformación social, los procesos de incorporación social y económica, no desprovistos, sin embargo, de altibajos y movimientos antagónicos. Posteriormente, la etapa nacionalista en forma de movimiento de liberación nacional con sus diversos alcances en el reclamo de autodeterminación: desde la autonomía nacional, a la concentración territorial, hasta un Estado-nación. Estas fases representan, a su vez, procesos geográfico-culturales interconectados de una diáspora global: los primeros fluyeron de Europa Occidental hacia la Oriental y el Imperio Otomano; el último, de Oriente a Occidente.

Al menos dos intencionalidades diferentes convergieron en la búsqueda de la normalización judía: una general o universal, que aspiró a equiparar la condición judía a través de su acceso a la igualdad cívica y otra colectiva y particularista que buscó la autodeterminación nacional sobre bases grupales. En el seno del proyecto sionista se desarrolló, desde sus inicios, una tensión permanente entre la aspiración a la normalización de la condición judía, lo que significaba insertarse en un modelo de desarrollo igual al de otros movimientos de liberación nacional, y el compromiso con una continuidad judía que imponía su carácter de especificidad.