

MESIANISMO, SHOÁ Y EL ESTADO DE ISRAEL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA MODERNA: MIRADAS SOBRE EL ANTISEMITISMO MODERNO

*Messianism, Shoah and the State of Israel in the Construction
of Modern Jewish Identity: Perspectives on Modern Antisemitism*

EMMANUEL TAUB*

emmanueltaub@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 17 de agosto de 2012

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es pensar de qué manera la articulación entre el ideal mesiánico judío, la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel constituyeron una particular forma de construcción de la identidad judía moderna. Nos interesa desarrollar la idealización de un judaísmo generado por la articulación mesianismo/Shoá y sus consecuencias en la diáspora y dentro de Israel: en especial, la potencialidad de este entrecruzamiento en la generación de nuevas manifestaciones antisemitas desde finales del siglo XX hasta nuestros días.

Palabras clave: Mesianismo; Shoá; Estado de Israel; Antisemitismo; Modernidad.

ABSTRACT:

This paper aims at analyzing the relation between the Messianic ideal in Judaism, the Shoah and the establishment of the State of Israel are connected with a particular form of modern Jewish identity. We are interested in developing the idea that modern form of Judaism is generated by the articulation of Messianism and Shoah: this relation will have important consequences in Diaspora and Israel, especially in the possibility of new antisemitic manifestations from the end Twentieth Century until today.

Key words: Messiansim; Shoah; State of Israel; Antisemitism; Modernity.

* Investigador del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF)

Uno de los problemas para la identidad judía moderna lo podemos ubicar en la relación del ideal mesiánico con el sionismo que —ya hacia finales del siglo XIX— se volvió cada vez más fuerte llevando, luego de la Shoá, al establecimiento de un Estado judío dentro de la lógica de los Estados nacionales modernos. Podríamos preguntarnos si esto fue el principio del tiempo y la consagración mesiánica a través del establecimiento del Estado, o por el contrario, su neutralización política definitiva. En este sentido, el devenir del pueblo judío en una nación del mundo demuestra que el mesianismo no se agota solamente en la esfera del regreso a la “tierra prometida” sino que se ha articulado dentro del discurso político israelí confundiendo con el uso que el Estado le ha dado también a la memoria de la Shoá.

Esta articulación entre el sionismo, el ideal mesiánico y la memoria de la Shoá se dio de una manera paradójica, allí donde pareciera haberse vaciado su dimensión política en el mismo momento que se justifica una acción política como el establecimiento de un Estado o la construcción de una ciudadanía nacional y moderna frente al propio pueblo y frente a los pueblos vecinos. Se genera así una nueva construcción identitaria en el judaísmo que divide aún más la realidad del judaísmo diaspórico del judaísmo israelí.

No debemos olvidar que el Estado de Israel, como realidad política moderna encajada en formación de los Estados nacionales constituye un Estado tardío y, por ello mismo, ha atravesado todos los avatares de la construcción nacional en un tiempo en el que el resto de los Estados parecieran olvidar los procesos identitarios que atravesaron —especialmente desde finales del siglo XVIII hasta principio del siglo XX— para alcanzar una sociedad y una identidad nacional. Si olvidamos este elemento central y perdemos de vista tanto el escenario como el actor, entonces no podremos ubicar la realidad particular del Estado de Israel, en donde colisionan los elementos seculares de los Estados modernos con los elementos teológicos de su particularidad judía: es allí donde trataremos de repensar el encuentro entre el elemento mesiánico, el movimiento sionista y la destrucción y herencia que significó la Shoá.

El 14 de mayo de 1948 se produce la Declaración del Establecimiento del Estado de Israel como Estado judío y respetuoso de los valores de la democracia¹. Ya desde este elemento sale a la luz una contradicción paradójica: la del particularismo judío frente al universalismo de los pilares de la democracia. Un Estado, como

¹ ISRAEL MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS, The Declaration of the Establishment of the State of Israel (2008). Fecha de último acceso: 15/02/2012. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace%20Process/Guide%20to%20the%20Peace%20Process/Declaration%20of%20Establishment%20of%20State%20of%20Israel>

analiza muy bien Élisabeth Roudinesco en su libro sobre la cuestión judía, que siendo judío apela “por una parte a la Biblia, y por lo tanto a un origen mítico y religioso (el primer monoteísmo)” y, por otro lado, también recurre al sionismo, “movimiento espiritual, laico y nacionalista”². Pero el escenario es más complejo aún, ya que como Estado moderno y democrático, el Estado se constituye como Estado de derecho basado en una ciudadanía incluyente. Y, por último, es un Estado modelado por la cuestión judía del antisemitismo y, de manera particular, por su forma más criminal, la Shoá: “concebido al principio para dar una nación a los judíos víctimas del antisemitismo de siglo XIX, este Estado, según estipulaba la Declaración de Independencia, debía ser también el de todos los supervivientes del genocidio”³.

Para entender esta contradicción entre particularismo (judío) y universalismo (democrático), así como también, para comprender las consecuencias que tienen para la construcción de la identidad judía moderna, es necesario que iniciemos esta exposición desde algunos de los elementos particulares que hacen a los usos de los símbolos nacionales del nuevo Estado. Es justamente allí en donde el elemento mesiánico, el elemento nacional y la Shoá operan conjuntamente. En primer lugar, el nombre del Estado, “Israel”, o “el que lucha”, es el que recuerda la lucha entre el ángel y el hijo de Isaac. Es el nombre que le dio el ángel a Jacob, “entre Dios y el elegido de Dios”, como símbolo de la “lucha interminable e interna del pueblo judío” (Génesis 35:9-11). En segundo lugar, la bandera de Israel está adornada en su centro por la estrella de David (“*Maguen David*”) lo que constituye por un lado, la potencia mesiánica que conlleva la fuerza del linaje del rey David, de quien será el mesías que llegue a redimir al pueblo y, por otro lado, el color azul de la bandera que hace referencia al *Talit* que se utiliza en los rezos (Números 15:37-41), justamente en el pasaje bíblico que forma parte de una de las plegarias más importantes, el *Shemá Israel*, (“Escucha Israel...”). En tercer lugar, el escudo de Israel reproduce el candelabro de siete brazos, símbolo bíblico de la aspiración a la paz proveniente de la celebración de Jánuca y de la recuperación del Templo por los Macabeos. En cuarto lugar, el himno de Israel, el *Hatikva*, “expresa el deseo del pueblo judío de recuperar Jerusalén y la tierra prometida de Sión”⁴. Finalmente, debemos remarcar dos últimos elementos: uno, la estrategia política llevada adelante por

² Élisabeth ROUDINESCO, *A vueltas con la cuestión judía*, Buenos Aires-Barcelona: Anagrama 2011, pág. 178.

³ *Ibid.*, pág. 179.

⁴ *Ibid.*, pág. 180.

Ben Gurión para reforzar el “carácter judío” del Estado y, al mismo tiempo, expulsar el conflicto entre religiosos y laicos (conflicto, debemos decir con justeza, que nunca se ha terminado de exorcizar). Es así que se promulgaron como leyes nacionales las provenientes directamente del texto bíblico: la observancia de los ritos alimenticios (*kashrut*), del shabat y de todas las festividades en el ámbito de la vida pública. Segundo, la creación, en 1953, de Yad Vashem (“Autoridad para el recuerdo de los mártires y héroes del Holocausto”) como órgano estatal de las políticas de recordación de la Shoá. Es paradigmático remarcar que se acostumbra a celebrar en el mismo periodo de tiempo y de forma cercana *Pesaj* —la pascua judía—, la Fiesta de la Independencia (*Yom Haatzmaut*) —que conmemora la declaración de la independencia del Estado de Israel— y el recuerdo de los muertos del genocidio y del levantamiento del gueto de Varsovia (*Yom HaShoá*); por lo que “se aunaron, en una misma evocación, acontecimientos muy distintos: culto a los muertos y celebración de un renacimiento, recuerdo de una acción heroica e invocación a una tradición religiosa”⁵.

Ahora bien, hemos partido de 1948 y el establecimiento del Estado de Israel, sin embargo, debemos retroceder en el tiempo ya que es preciso señalar, para llegar hasta aquí, que la entrada del judío a la sociedad liberal occidental llevó a la comunidad a enfrentarse a un hecho novedoso, el “de su integración en la sociedad civil y política en la que hasta entonces sólo eran «tolerados» como huéspedes temporales”⁶. Es así que, al obtener los derechos civiles, todas las energías se movilizaban hacia “las preocupaciones del momento en detrimento de las aspiraciones sobre el tiempo venidero”⁷. De esta manera, el propio ideal mesiánico entró en una especie de “crisis” frente a la posibilidad real y efectiva con que estos avances políticos y sociales se presentaban frente a la comunidad. Estamos haciendo referencia al proceso de emancipación.

Recordemos uno de casos más relevantes dentro de este proceso, el de Moses Mendelssohn y su *Jerusalem* publicado en 1783. El autor, buscando un lugar para el judaísmo en el Estado moderno, inevitablemente termina poniendo el acento en el carácter universal del judaísmo en detrimento de su carácter nacional y de esa forma liquida la perspectiva mesiánica. Como escribe el propio Mendelssohn: “en sentido estricto, ni es acorde con la verdad, ni es conveniente para el bien de los

⁵ *Ibid.*, pág. 181.

⁶ David BANON, *Il messianismo*, trad. Vanna Lucattini Vogelmann, Firenze: Giuntina 2000, pág. 93.

⁷ *Ibid.*

hombres separar tan rigidamente lo temporal de lo eterno. En el fondo al hombre no le corresponderá nunca una eternidad: lo eterno suyo es meramente una *incesante temporalidad*. Su temporalidad jamás tiene un fin, pues es una parte esencial de su duración, con la que forma un todo. Se confunden los conceptos, cuando se contraponen su bienestar temporal a la felicidad eterna”⁸. Mendelssohn neutraliza la cuestión mesiánica para apuntar toda la energía a esta nueva realidad política, social y espiritual para el pueblo judío. Tanto que la comparación entre judaísmo y cristianismo lo lleva a reclamar una práctica privada de la religión con el objetivo de no perturbar la buena asimilación del judío a la sociedad.

Pero el siglo XIX no fue solamente de Mendelssohn y el proceso de emancipación incluyó pensadores como Shaul Asher (1767-1822), quien reivindica una “integración total de los judíos en la sociedad, aceptando y renunciando a la existencia comunitaria separada, así como a la vida marcada por la observancia de los preceptos”; Samuel Hirsch (1815-1889), que exponía la necesidad de una “integración social y política de los judíos paralela a una lucha política para que el Estado moderno se base en una visión ética y social del judaísmo”; Samson Raphael Hirsch (1808-1888), quien proclama el “mantenimiento de la unidad nacional de los judíos a través del respeto escrupuloso de los preceptos de la ley judía mientras que se obedezca el derecho y los deberes de la nación receptora”. Y, por último, Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866), quien escribe que se debe rechazar el Estado moderno ya que es una creación pagana y por ello debe ser reemplazado por una teocracia: “el único régimen que permite a los judíos desarrollar libremente su propia cultura en el contexto de una comunidad fundamentalmente apolítica”.⁹

Como consecuencia de estos planteos se condujo a la “*confesionalización* del judaísmo” en el sentido de un “judaísmo intenso como dimensión religiosa privada” que posibilitó la figura del “alemán de fe mosaica” o “al italiano de confesión israelita”. Pero también, se condujo a la “*renacionalización* a través de la ortodoxia religiosa y ello en el contexto del Estado moderno en el que los judíos adoptaron la ciudadanía”¹⁰.

⁸ Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Edición bilingüe), trad. José Monter Pérez, Barcelona: Anthropos, 1991, pág. 21.

⁹ David BANON, op. cit., pág. 94. Para un desarrollo de todas estas perspectivas véase el importante trabajo de Alain BOYER y Maurice-Ruben HAYOUN, *La historiografía judía*, trad. P. López Caballero, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2008.

¹⁰ David BANON, op. cit., pág. 95.

La discusión sobre el mesianismo, la vuelta a la tierra de Israel y la resurrección de Sión, fue un debate fundamental en el judaísmo alemán, polaco y del resto de los Estados de Europa del Este —y que luego se trasladará a Norteamérica— entre el siglo XIX y principios del siglo XX. Pero también a nivel del pensamiento filosófico de la época que repensó el ideal mesiánico a través de elementos originales propios de la teología, la filosofía y la posición política y social de cada uno: lo podemos encontrar en pensadores como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o Gershom Scholem por ejemplo. Un debate que también se dio en la esfera comunitaria: específicamente entre ortodoxos y reformistas, como por ejemplo lo demuestran las Conferencias Rabínicas que se efectuaron desde el año 1844.

En aquellas conferencias se debatió en torno a la creencia en la llegada del mesías así como también si dejar o no en los libros de plegarias aquellas oraciones que se refieran explícitamente a la esperanza mesiánica. Las discusiones en las conferencias pasaban desde temas como la identidad judía y la restauración, y sus diferentes perspectivas, hasta el uso del hebreo en las plegarias. La emancipación había traído consigo una reconfiguración de la identidad judía diaspórica que no podía esquivarse.

La cuestión mesiánica en el judaísmo del siglo XIX, así como también de toda la historia del pueblo judío, ha sido un tema fuertemente afinado en la problemática política. Ya sea desde su concepción más propiamente teológica sobre la noción del ideal mesiánico y lo que ello intenta promover en la vida del judío, de la comunidad y de la humanidad toda. Ya sea desde la historia misma de las comunidades que en los diferentes puntos del planeta se han debatido entre la diferenciación y la asimilación a la ciudadanía del Estado moderno.

La secularización del ideal mesiánico se erige, entonces, como uno de los pilares de la vida política judía. Mientras la idea de un mesianismo no escatológico, como el esgrimido a través del pensamiento de Hermann Cohen¹¹, en donde todos los pueblos encontrarían en el tiempo mesiánico la paz perpetua, se extendió en detrimento de una pérdida en el poder y el significado teológico que para el pueblo judío revestía este ideal: perspectiva según la cual solamente en la redención del pueblo judío y en el reconocimiento de Dios, como uno y único, junto a la consagra-

¹¹ Pierfrancesco Fiorato, “Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen”, en *Annuario Filosofico* 12 (1996); Id., “Notes on future and history in Hermann Cohen’s anti-eschatological messianism”, en Reinier MUNK (ed.), *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, The Netherlands: Springer 2005.

ción del monoteísmo y la ley judía como elemento determinante y guía para todas las naciones del mundo, podría ser nuevamente alcanzada una Edad dorada.

¿Cuáles son las implicaciones del mesianismo en nuestro tiempo desde la perspectiva política que se hizo realidad con el Estado de Israel y qué implicancias tiene ello para la identidad judía moderna?

Si dirigimos la mirada a una crítica del devenir del concepto moderno de lo mesiánico en el mundo judío ortodoxo, vemos cómo la ley prima por sobre ese concepto y lo desplaza de la centralidad de la que dispuso en otros tiempos, como también lo produjera la lectura sionista del ideal. En su obra, de 1951, Sigmund Mowinckel explica que una vez establecido el Estado de Israel pareciera que existe una “irreconocible oposición entre la creencia en el Mesías como restaurador de Israel en cuanto Estado y la idea de que la restauración, que ya ha tenido lugar, es el comienzo de la realización de las profecías del Antiguo Testamento”¹². De esta manera propone considerar al sionismo como un “mesianismo político-religioso sin Mesías”, perspectiva que asemeja considerablemente a lecturas no-escatológicas que han calado en una buena parte del pensamiento sionista hasta su confusión en las mismas raíces del reconocimiento del Estado de Israel. Por ello, en el judaísmo moderno, liberal y filosófico, “el Mesías personal se ha convertido, por lo general, en la idea de un poder inmanente, un símbolo del eterno progreso del espíritu humano, o de una perfección futura, meta de la evolución”¹³.

Desde otra perspectiva, podríamos señalar que ya en la primera mitad del siglo XIX el judaísmo liberal transformó la doctrina del “mesías personal” en una doctrina del “tiempo mesiánico”, o sea, transformó la doctrina del Redentor hacia una doctrina de la redención. Las razones pueden ser descritas como consecuencia de las visiones “antinacionalistas, antimilagrosas u optimistas”¹⁴. Según Steven Schwarzschild, esta transformación se debió, en primer lugar, a consideraciones tendentes a la posibilidad de constituir un antinacionalismo frente a los “avances” sociales que la Emancipación había constituido. Consideraban los postulados sobre el mesías personal como algo intrincado, confuso y entretrejado con “la esperanza de una eventual restauración del pueblo de Israel desde las tierras de la diáspora a Palestina, el restablecimiento del

¹² Sigmund MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, trad. Luis Gómez, Madrid: Ediciones Fax 1975, pág. 374.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Steven SCHWARZSCHILD, *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, ed. por M. Kellner, New York: SUNY Press, 1990, pág. 16.

Templo y del culto sacrificial”¹⁵. Y frente a la situación político-social, especialmente en Alemania y en Europa del Este, en donde los judíos se encontraban recibiendo derechos civiles, estas concepciones —según los líderes comunitarios— podrían implicar un peligro para este proceso de asimilación.

En este contexto de secularización, uno de los problemas que encontramos es qué ocurrió con el resurgimiento de lo mesiánico apoyado en el sionismo, que —ya hacia finales del siglo XIX— se hizo cada vez más fuerte y llevó, luego de la Shoá, al restablecimiento del Estado de Israel. Recordemos que hacia finales del siglo XIX y acompañando el nacionalismo resurgente en Europa y la conformación de los últimos Estados nacionales, se fueron descartando lentamente aquellas teorías que habían llevado a la Revolución Francesa y que la habían trascendido. Los ideales cosmopolitas fueron rechazados por oponerse a la naturaleza del hombre y de esa forma se fue sedimentando un sentimiento de exclusividad nacional que dio origen a una forma de antisemitismo moderno: “Los judíos serían tolerados si la distinción entre ellos y las naciones en las que vivían eran solamente religiosas. Pero los judíos (...) no podían amalgamarse a ellos, y aquello, entonces, era una amenaza para la solidaridad nacional”¹⁶.

Con la movilización espiritual, así como también con el lento proceso de secularización del ideal mesiánico hacia dentro del judaísmo, el contexto político que rodeaba la vida judía en Europa, la Emancipación y los sucesos en Palestina acompañados de nuevas inmigraciones —*aliot*— llevaron al fortalecimiento del movimiento sionista. Como por ejemplo escribe Greenstone en su texto de 1906, el sionismo es la “última fase del ideal mesiánico en la historia judía”¹⁷, sin embargo “aunque el sionismo fuera sagrado para muchos de sus adherentes, no puede tomar ni tomará el lugar de la esperanza mesiánica. El sionismo ayudó al establecimiento del Estado judío en Palestina. (...) Sin embargo la esperanza mesiánica es más amplia que la emancipación de los judíos y es más comprensible que el establecimiento de

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Julius H. GREENSTONE, *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906, pág. 270; Leon POLIAKOV, *Historia del antisemitismo/IV: La emancipación y la reacción racista*, trad. E. Rotés, Buenos Aires: Milá, 1989; Id., *Historia del antisemitismo/V: La Europa suicida*, trad. J. Elias, Buenos Aires: Milá, 1989; Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid: Alianza, 2006; Id., “Antisemitism”, en *The Jewish Writings*, ed. Por J. Kohn y R. H. Feldman, New York: Schocken 2007; Élisabeth ROUDINESCO, op. cit.

¹⁷ Julius H. GREENSTONE, op. cit., pág. 272.

un Estado judío políticamente independiente. Porque forma parte de los grandes ideales de la humanidad”¹⁸.

Esta articulación entre el sionismo y el ideal mesiánico se dio de una manera por la que pareciera vaciarse su dimensión política mientras se justificaba el establecimiento del Estado, como si se mantuviese el concepto pero se cambiara el contexto. De esa forma, lo que se produce es un vaciamiento de sentido del ideal mesiánico, esterilizando su poder político más radical.

Esto fue justamente lo que Gershom Scholem señaló en sus diferentes trabajos y comentarios sobre la situación del sionismo, al remarcar la división político-nacional y religioso-espiritual del mesianismo, pero quitando del mapa simbólico directamente la característica originaria del ideal mesiánico. Scholem evita caer en sus propias concepciones formuladas en el pasado, en donde sugirió las influencias que los movimientos mesiánicos del siglo XVII tuvieron sobre el futuro ideal que llevó a la Emancipación, primero, y al sionismo, después. Para él, había un riesgo catastrófico si el sionismo se confundía con los planos “religioso-mesiánico” y la realidad “histórico-política”, porque la grandeza del sionismo era haber hecho que el pueblo judío asuma su responsabilidad histórica¹⁹.

Desde el exilio y la destrucción del Templo, la idea mesiánica toma forma definitivamente como uno de los ejes del judaísmo. El exilio, la diáspora y la destrucción son las fuentes históricas del ideal mesiánico, es por ello que en el tiempo en que el pueblo judío “se embarcó en su larga y penosa historia como un pueblo en el exilio, disperso, humillado, despreciado y también (o incluso) amenazado físicamente y perseguido, ya estaba equipado con las creencias y esperanzas mesiánicas que eran muy axiomáticas para ser cuestionadas”²⁰. Es así que, y esto es fundamental para comprender el pasaje del tiempo del ideal hasta la modernidad, ya “no importaba cuáles eran los detalles de la génesis histórica de la idea mesiánica” ni tampoco “cuál era su énfasis para diferentes pensadores sobre los aspectos diferentes de su idea” porque “la dimensión mesiánica era un rasgo permanente y siempre presente, latente en el tiempo manifiesto de la historia judía”²¹.

¹⁸ Ibid., pág. 278.

¹⁹ Gershom SCHOLEM, «Hay un misterio en el mundo». *Tradición y secularización*, trad. M. Abella, Madrid: Ediciones Trotta 2006, pág. 114.

²⁰ R. J. Zwi WERBLOWSKY, “Messianism in Jewish History”, en M. Saperstein, (ed.), *Essential papers on messianic movements and personalities in Jewish History*, New York - London: New York University Press 1992, pág. 43.

²¹ Ibid.

La idea mesiánica fue establecida a nivel popular y en el más teológico de los sentidos y no podría ser revocada del universo del judaísmo. Se mantuvo la esperanza en la redención del pueblo, la reunión de los dispersos y la figura de una unidad nacional como base del ideal mesiánico. Sobre este ideal político, por el que el pueblo se reuniría para hacerle frente a las potencias opresoras, se fue articulando el elemento universalista y espiritual. Mientras el mesianismo político-nacional fue una guía para la dirección histórica del judaísmo, que alcanzó su meta con la construcción del Estado, el resto del mundo judío de la diáspora —con sus propias nacionalidades pero con su práctica religiosa judía— se ha debatido en la encrucijada que los dilemas de la identidad judía moderna les ha presentado.

Es por ello que no podemos negar que el mesianismo judío como fenómeno político, desde 1948, alcanzó su objetivo primordial: el reestablecimiento del Estado judío. Pero también debemos tener claro que este Estado fue alcanzado en concordancia con la realidad político-nacional de los Estados modernos y, por ello mismo, tuvo que reconstruir la dimensión teológica, así como también el resto de los elementos mesiánicos que hacen al ideal judío: ni todos los judíos han sido reunidos, ni todos ellos quieren dejar sus propios Estados para ser representados por el nuevo Estado de Israel. Como ha analizado Idith Zertal en su trabajo sobre la Shoá en el discurso y la política israelí, cuando el Primer Ministro, Ben Gurión, anunció en 1960 la captura de Adolf Eichmann para su encarcelamiento en Israel y su juicio (en base a la “ley de punición de los nazis y sus colaboradores”), no sólo se produce un cambio frente al uso que se le había dado a la Shoá en la construcción de la nación israelí —exigiendo el olvido del pasado o de una parte de éste— sino que “a partir de ese momento, la impotencia absoluta del judaísmo europeo podía servir de «contrametáfora» y justificación suprema del discurso sobre la omnipotencia israelí” ya que, de ahora en más, “sólo el Estado judío puede defender la sangre judía, destruir los fundamentos del pogromo universal y enviar una seria advertencia [a sus promotores]”²².

Sin embargo, esta perspectiva que desde los años 60 del pasado siglo tomaría el Estado de Israel, también redefiniría el elemento mesiánico sobre la reunión de los judíos en la tierra de los ancestros, la vuelta de los dispersos de entre las naciones; como, también, se niega de esta manera el elemento de la paz entre todos los pueblos: nada de ello podrá lograrse en este tiempo, aunque tampoco se descarta que

²² Idith ZERTAL, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, trad. M. Pino Moreno, Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2010, pág. 174.

esto sea la antesala para la llegada de la redención final. Más allá de estas consideraciones en las que podríamos diferenciar el tiempo mesiánico de la llegada del mesías, Israel se transforma en un defensor del judío allí donde éste se encuentre y para ello puede utilizar cualquier medio que le parezca necesario para lograrlo.

Más allá de que, según nuestra consideración, a diferencia de los planteos de Ben Gurión de aquel tiempo, la diáspora no estaba muerta en aquel entonces sino que cambiaba de eje y de situación (especialmente con el crecimiento comunitario en EEUU y América Latina), el nuevo Israel se homologa con los usos políticos entendidos como la continuación de la guerra por otros medios: y si la Shoá fue la destrucción del judaísmo europeo y la muestra fehaciente de lo que los Estados eran capaces de hacer al darle la espalda al judaísmo, la universalidad del Estado de Israel ahora se vería refundada como posibilidad de realizar aquello que sea necesario para salvaguardar la seguridad del pueblo, en Israel o en la diáspora.

Este elemento, entre Diáspora y Estado de Israel, que en los últimos años se ha visto sobrepasado por el conflicto palestino-israelí y el incremento de la violencia, ha redefinido la identidad judía. Centro y periferia han surgido fuertemente como una distinción para un judaísmo moderno ajeno a la vida del pueblo en la antigüedad, la existencia del Templo y la centralidad del culto sacerdotal. La historia judía, más allá del tiempo de la monarquía, es una historia del exilio y por ello la realidad del Estado exige preguntarse por la identidad y la distinción entre un judaísmo israelí y un judaísmo diaspórico, ambas con sus combinaciones particulares. Así como también por la representatividad del actuar del Estado hacia sus ciudadanos, de primera y de segunda, como con sus vecinos.

Todos estos elementos hacen que el debate sea aún más profundo y problemático, ya que, por un lado, el mesianismo pareciera alcanzar su *locus* idealizado, pero al mismo tiempo redescubre las realidades de un tiempo histórico que poco se parecen a los deseos universales que los profetas habían imaginado como una parte del ideal mesiánico.

Es así que, volviendo al proceso que llevó al establecimiento del Estado, desde el renacimiento de un nacionalismo judío durante el siglo XIX en Europa, la dimensión mesiánica que allí se encontraba —aunque muchas veces de manera inconsciente— se desarrolló dentro del movimiento sionista y culminó en el establecimiento del Estado de Israel. Es indudable que la mayor parte de los elementos que hacen al mesianismo judío repentinamente se vieron realizados en aquel hecho histórico: el fin del exilio, el regreso a la tierra prometida, el restablecimiento de Is-

rael, la experiencia de completud conectada con el retorno al suelo ancestral y a una especie de ideal tolstoiano de trabajo manual y de justicia e igualdad socialista en el movimiento de los *kibbutzim*.

El establecimiento del Estado, luego de la Shoá, parece haber actualizado en la historia moderna la noción arquetípica de las dos caras del mesianismo: por un lado, el mesianismo catastrófico y apocalíptico, y, por otro, el mesianismo centrado en la redención y en una idea ético-universal del final de los tiempos. Esto mismo, pero incluyendo la variable de la memoria sobre la Shoá en este proceso de construcción de la identidad nacional israelí, ya que, como escribe Zertal, “la proximidad histórica entre la Shoá y la constitución del Estado de Israel, junto con la influencia decisiva de aquella en la consecución y la formación de éste, generó el mesianismo catastrofista y, con él, un nuevo —o antiguo y renovado— mito de destrucción y redención, impotencia y omnipotencia, desgajado de la historia y la política”²³.

Este proceso en el que se entrecruza la memoria de la Shoá y el uso del ideal mesiánico fue un camino complejo y difícil: en principio, a través del sionismo, el ideal mesiánico devendría un mesianismo político como parte del discurso nacional, pero luego, también, fue preponderante su visión político-nacional y religiosa hacia el interior de las comunidades ortodoxas. Y, al mismo tiempo, en los primeros años del nuevo Estado las instituciones políticas israelíes, otros agentes discursivos, la clase política y cultural israelí, intentaron definir una “nueva imagen mesiánica y revolucionaria de Israel y de la «israelidad», prescindiendo o haciendo un uso selectivo de la trayectoria histórica judía y del pasado reciente”²⁴. Con ello, se instalaron, desde la propuesta discursiva de Ben Gurión, “saltos históricos” para hacer encontrar y desencontrar las diferentes concepciones en un pasado renovado y reinventado. En ese primer momento, el ideal mesiánico fue identificado como parte de un pasado remoto necesario, mientras que la Shoá pasó a ser identificada como un pasado reciente que debía mantenerse neutralizado. Es así que, si la creación del Estado fue un salto a través de los siglos, “lo que Ben Gurión intentaba eliminar no era sólo el siglo que precedió a la creación de Israel, sino toda la historia de la Diáspora: «El pasado remoto está más próximo que los últimos dos mil años de pasado reciente»”²⁵.

²³ *Ibd.*, págs. 285s.

²⁴ *Ibd.*, pág. 111.

²⁵ *Ibd.*, pág. 112.

El interés estaba puesto en construir una nueva identidad judeo-israelí, fuerte y maciza, que permitiese levantar el nuevo Estado. Los saltos históricos que proponía permitieron vincular la identidad con el ideal mesiánico y no con los hechos recientes. Sin embargo, en la mentalidad de aquellos que llevaron adelante el proyecto nacional, la memoria de la destrucción reciente no era ni suficiente ni lo que se necesitaba para el nuevo Israel. Es así que este discurso se mantuvo hasta por lo menos finales de los años 50 del siglo pasado, cuando, recién en la generación de los hijos de los sobrevivientes y a través de la resignificación que el propio Ben Gurión llevara adelante en su último mandato de gobierno, se modificaron las políticas en cuanto a la memoria de la Shoá. Recordemos que es en esta década cuando se crea, por ejemplo y como hemos mencionado, Yad Vashem. Si los “fundadores del nuevo Israel se esforzaron en reiniciar la historia desde cero”, como explica Zertal, fue para “anular la infamia de sus padres, la vergüenza de los judíos de la Diáspora”, ya que de esa manera “creían inaugurar una nueva era, un nuevo calendario inscrito en una nueva temporalidad mitológica, con el fin de reinventarse en un nuevo mundo”²⁶.

Debemos distinguir, sin embargo, el uso que el nuevo Estado hiciera de la memoria de la Shoá, en cuanto a la construcción de la identidad nacional, de los efectos que la gran catástrofe judía moderna produjera sobre el ideal mesiánico en sí mismo. Podemos sugerir, en este sentido, que la Shoá modificó al ideal mesiánico de una forma tan importante como solamente la aparición del cristianismo para el judaísmo lo había hecho. Sin embargo, a diferencia del cisma que significó para el pueblo judío en su antigüedad el advenimiento de Jesús-mesías y del cristianismo, la destrucción moderna de los judíos de Europa supuso, además de echar luz sobre la relación histórica del judaísmo con el resto de los pueblos, la aceleración de diferentes procesos que ya se habían iniciado y que llegaron a confluir en el Estado de Israel.

Podemos preguntarnos, retomando la lógica de construcción y destrucción de las identidades a través de la Shoá, ¿cuál era la identidad que se estaba reconstruyendo a través del exterminio de los judíos de Europa? Para esbozar una respuesta optaremos por retomar la tesis que Jean-Claude Milner desarrolla en su análisis sobre las inclinaciones criminales de Europa: fueron los países europeos los que, resolviendo el “problema judío”, lograron plantearse finalmente el “problema de la unidad”. Porque, como escribe Milner, “llevando a su término el exterminio de los

²⁶ *Ibd.*, pág. 113.

judíos de Europa, la muerte de los askenazíes, la emigración voluntaria o forzada de los más afortunados, todo esto tiene un nombre: la victoria de Hitler²⁷. Y es esta victoria —“que expresa el secreto real de la unificación europea”, continúa Milner, un secreto “que primero hay que olvidar y luego disimular”²⁸— la que le da la posibilidad a Europa para reconfigurar las relaciones sociales hacia el interior de sus Estados, pero también, fundamentalmente, a nivel supraestatal.

Ahora bien, podemos pensar la constitución del Estado de Israel como una de las consecuencias de los momentos del exterminio perpetrado por los nazis, constituyendo un nuevo momento material de la Shoá —la conformación del Estado— pero, fundamentalmente, estableciendo a través de este una serie de elementos simbólicos que redefinen al judaísmo: el nuevo Estado se piensa frente al papel del ideal mesiánico, de la memoria ahistórica del pueblo pero, al mismo tiempo, de la memoria reciente, haciendo de la Shoá, por lo menos en el tiempo de la construcción de la identidad nacional israelí, un uso complejo y problemático que pareciera vaciar de significado para luego resignificar y no permitir elaborar lo ocurrido en ese pasado reciente. Y como consecuencia de ello, llevaría a reproducir las prácticas de violencia pero ahora, desde las políticas del nuevo Estado, hacia el interior y el exterior de las nuevas relaciones sociales que desean construir: entre los israelíes y los sobrevivientes de la Shoá; entre los judíos israelíes y los árabes israelíes; entre la ortodoxia y la sociedad laica; entre los inmigrantes modernos y la sociedad receptora (especialmente en el caso de los rusos y los etíopes) y, finalmente, entre las relaciones con Palestina y el mundo árabe.

Es por esto que la Shoá no se asemejó a otros procesos en la historia judía, porque, por primera vez luego de la destrucción, el ideal mesiánico se había materializado en el regreso a la tierra prometida. Es así que, junto a los procesos históricos específicos, como lo fueran la Emancipación y el sionismo, el Estado de Israel modifica el horizonte y el universo del ideal mesiánico y de la identidad judía: por un lado, como hemos dicho, uno de los elementos constitutivos del ideal se vuelve realidad y, por otro lado, sin embargo, este Estado judío no se asemeja a la idealización profética de la reunión del pueblo disperso y al fin del exilio. Y en cuanto a la identidad judía exige un replanteo identitario, específicamente del judaísmo de la diáspora, en relación al vínculo con Israel: ya no sólo entra en juego la distinción

²⁷ Jean-Claude MILNER, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, trad. I. Agoff, Buenos Aires: Manantial, 2007, pág. 65.

²⁸ *Ibid.*, pág. 66.

entre lo nacional y lo judío, sino que se agrega esta tercera variable que es Israel, que obliga a problematizar la pertenencia simbólica de raíz bíblica a una tierra ancestral. Pero la complejidad no sólo se queda allí ya que en muchos casos, dentro de abanico que se extiende de Europa a América, son las mismas sociedades nacionales, generando una violencia simbólica, las que obligan a este planteo forzado, como si ser judío fuese sinónimo de israelí.

Es así que la discusión ahora se trasladará hacia el interior del Estado y a las características propias del ideal mesiánico que hacen a su formación, mantenimiento o negación, secularizándose, por un lado, hacia el interior de los discursos políticos, o potencializándose en relación a diferentes grupos mesiánicos que ahora convivirán en la sociedad israelí. Al mismo tiempo, la formación del Estado judío marcará una diferencia en el pueblo judío entre aquellos que aún permanecen en sus Estados y practican el judaísmo como religión, y aquellos que forman parte del nuevo Estado.

En este contexto específico, podríamos decir que el judaísmo diaspórico no ha comulgado activamente con un mesianismo secularizado. El sionismo que se abre en nuestros días se distancia de las convicciones y la fuerza de aquel sionismo y en aquel momento histórico que llevaron a la constitución del moderno Estado de Israel: hoy quedan resabios ficcionales —espectrales— y románticos de un ideal que fuera neutralizado por el propio pueblo judío y, por otro lado, que fuera golpeado profundamente por la Shoá. El nazismo, el asesinato y la destrucción demostraron ser el punto de un proceso que había tenido su origen con la Emancipación y la *Haskalá*: la posibilidad de romper con la práctica judía total (entendida como la consagración absoluta a la vida religiosa; ya sea en el *shtetl* o en la *yeshiva*) y, entre diferentes procesos de asimilación, por un lado, y secularización, por el otro, culminaron en la neutralización y vaciamiento teológico del ideal mesiánico y en la reconfiguración de la identidad del pueblo judío, profundizando una diferenciación cada vez más fuerte en torno a las prácticas del Estado frente a la diáspora. Desde ese momento se comenzó un proceso paulatino en el que se desteologizó espiritualmente la esperanza mesiánica para mantenerla solamente en el ámbito de la acción política, enfocándose en construir al judaísmo como una nación moderna que encuentre en el Estado su lugar de consagración.

El ideal mesiánico estaba apoyado sobre las grandes aflicciones del pueblo y el exilio. Luego de la Shoá y de la fundación del Estado de Israel se llegó, tras la destrucción y la persecución, al reencuentro de la situación en donde el pueblo judío

tenía —nuevamente— un Estado. Es así que el ideal mesiánico no desapareció, pero en cambio se reconfiguró hacia lo político nacional en un primer momento a través del sionismo, pero, luego del establecimiento del Estado, hacia una teologización de lo político en donde el elemento religioso (y escatológico) recubrió, como un telón, el trasfondo político. La invocación a un tiempo mesiánico o a su figura paradigmática no se realiza frente al fin del exilio (lo cual también ha reconfigurado su valor en la diáspora como vanguardia judía) y el Estado judío (ahora el Estado de Israel), sino en diferentes prácticas: desde la esperanza ultra-ortodoxa y jasídica de un tiempo mesiánico a través de su figura antropomórfica, de la esperanza en la llegada del mesías, ejemplificado por el “sionismo mesiánico” constituido alrededor de la figura del Rab. Kook; en el movimiento ultra-ortodoxo de los Jaredíes (o *Haredim*), para quienes “el Estado de Israel es una entidad religiosa neutral, parte de reino secular que todavía pertenece al tiempo del exilio”²⁹; o, finalmente, el movimiento Jasídico de los Habad Lubavitch³⁰ fundado por el Rabi Schneur Zalman de Liadí (1745-1813), quienes tienen la “certeza absoluta de la llegada inminente del Mesías” por lo que esta creencia se ha vuelto “la suprema y decisiva prueba de la fe judía”³¹.

Como hemos dicho, el fin del exilio conferido por una situación política y social particular, produjo en el ideal mesiánico, que estaba profundamente integrado a la mentalidad judía, la necesidad de una reinterpretación. Es ésta, podemos decir, el principio de su neutralización como ideal universalista, mientras que la Segunda Guerra Mundial, la Shoá y la conformación del Estado de Israel serán el punto de llegada de esta transformación.

Sin embargo, deberíamos poner en duda nuestra posición preguntándonos si, al contrario, con el sionismo y el establecimiento del Estado de Israel el efecto sobre la esperanza mesiánica no habrá sido la de su propia neutralización o vaciamiento como elemento político-espiritual que afecta a la esperanza en la perduración del pueblo judío, pero, por sobre todo, al vínculo del pueblo con la historia desde su dimensión “ahistórica”. Podríamos sugerir, de esta manera, que el mesianismo uni-

²⁹ Aviezer RAVITZKY, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trad. M. Swirsky y J. Chio-man, Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1996, pág. 145.

³⁰ “Habad” es la sigla que se forma con las iniciales de “Jojma” (o “Hohma”), que quiere decir “inspiración”, “Biná” que es “entendimiento” y “Daat” que significa “conciencia o saber”.

³¹ Aviezer RAVITZKY, op. cit., pág. 192. Para un análisis de los inicios y la posición del jasidismo en torno al mesianismo véanse los trabajos de Gershom SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995; Id., *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

versal, extendido por medio de los profetas hacia la humanidad y uniéndolo a la práctica del judaísmo, es derrotado por los eventos que unen la Shoá con el establecimiento del Estado. Y de esta forma, el mesianismo pierde su dimensión universal para abocarse al discurso reivindicativo, por un lado, de la política pública israelí y, por el otro lado, al fanatismo reivindicador de las corrientes ortodoxas.

El mesianismo como ideal, desde mitad del siglo XX, ya no obedece al vínculo teológico-político que hacía a su riqueza y a la unión entre el sentido ahistórico del pueblo con el tiempo y la historia. Por el contrario, el vínculo se ha quebrado y el ideal mesiánico es reivindicado o religiosamente o políticamente, pero en dos arcos tan disímiles como problemáticos dentro de lo que es el pueblo judío. Políticamente en el desarrollo de la política doméstica que hizo al establecimiento del Estado de Israel y a mantener, cada vez que lo fuera necesario, la unidad nacional frente a los periodos de crisis. Y, religiosamente, en la práctica ortodoxa que en sus propias radicalidades llegan a la negación del Estado de Israel.

La Shoá, la destrucción del mundo judío europeo, y la posterior constitución del Estado de Israel marcan un quiebre en el mesianismo en cuanto a la visión universalista que planteaba la redención del pueblo judío y de toda la humanidad. Quedando, de esa manera, el mesianismo reducido nuevamente a sus orígenes políticos y nacionales, pero ya no sólo sobre la base de una esperanza futura en la restauración del pueblo de Israel, sino vaciada y resignificada hacia el interior de los avatares políticos del Estado moderno.

En 1902 Theodor Herzl publica su famoso y particular relato utópico sobre su visión del futuro de Palestina, *Altneuland*, la antigua y nueva tierra³². Este título, ambiguo como complejo, esconde en sí mismo todos los conflictos futuros del nuevo Estado: si es el Estado judío para los judíos o el Estado de los judíos; pero también aquello que el nuevo y viejo Estado condensa: una combinación entre lo prometido, lo conquistado y lo colonizado, entre antigüedad, presente y futuro, entre el elemento bíblico, el teológico, lo político y lo nacional. Un nuevo horizonte para el pueblo judío —con sus propias divisiones— como para el resto de los pueblos, trayendo nuevamente una reconfiguración del auto-odio de parte de los grupos ultra-ortodoxos que no reconocen el Estado, como el antisemitismo confundiendo ahora la figura del Estado de Israel con la del judío o los judíos.

³² Theodor HERZL, *Altneuland*, Berlin/Leipzig: Hermann Seemann Machfolger, Derlagsgefellchaft m.b.h., 1902.

Si la Shoá fue y es un quiebre para la historia (con todo lo que ello significa y contienen) del hombre moderno y del pueblo judío, el Estado de Israel no lo es menos. No es posible leerlo y analizarlo sin pensar en una identidad judía hacia adelante ya que el problema mesiánico tampoco está resuelto con la declaración soberana sobre este territorio. Una identidad que ya no se la observa, solamente, con el problema del conflicto de identidades en el seno de lo que llamamos “lo judío”, diaspórico o israelí, sefardí o askenazí, del Este o del Oeste, y que exige redefinir la pregunta cada día de lo que significa ser judío. Sino que también exige comprender el alcance de la significación y extensión del conflicto identitario en toda su complejidad: hacia una Europa que no puede olvidar y que se recrudece frente al otro, así como también redefine lo judío y lo israelí a partir de aquellos que han quedado subyugados bajo la soberanía del nuevo Estado: los palestinos, los árabe-israelíes y el mundo judío no israelí.