

ETNICISMO JUDIO

SALO W. BARON

Como todas las demás combinaciones cristianas del universalismo y el particularismo, la de la Iglesia Rusa se remonta a las enseñanzas tempranas de los profetas israelitas. En verdad, el nacionalismo judío ha sido una fase integral de la totalidad de la historia de las interrelaciones entre la religión y el nacionalismo, independientemente de la cantidad de judíos que lo aceptaran o repudiaran. Durante alrededor de tres mil años el pueblo judío ha representado una síntesis de internacionalismo y nacionalismo, con lo que ilumina notablemente la historia y el juego recíproco establecido entre ambos en los diferentes períodos históricos.

El impacto del secularismo y el nacionalismo modernos y del nuevo Sionismo “político” ha impreso un nuevo giro a la antigua relación. La Construcción de un hogar nacional judío en Palestina ha tenido intensas repercusiones a todo lo largo y ancho del mundo. Inversamente, el antisemitismo moderno, que utilizaba la cuestión judía como instrumento de la política nacionalista así como de la política internacional del poder, ha puesto de relieve, a causa de su misma difusión y virulencia, un aspecto negativo de las animosidades religiosas y nacionales. Al mismo tiempo, movimientos migratorios sin precedentes pusieron al pueblo judío en contacto íntimo con todas las variedades del pensamiento nacional y religioso. Reflejando en muchos aspectos las ideologías conformadas bajo las condiciones peculiares de sus medios cambiantes, y prestando a menudo ayuda en la formulación de las nuevas teorías nacionalistas, diversos sectores del judaísmo se lanzaron a la búsqueda de un sistema de principios racionales que les fuera propio, para así mantener en el plano mundial su unidad ética y religiosa.

1. RAICES ANTIGUAS

Algunas peculiaridades del nacionalismo judío se remontan hasta los propios orígenes del pueblo. El más grande logro de la profecía israelita fue el monoteísmo ético universal, basado en la supremacía de la religión sobre el estado y el territorio. Bajo la intensa presión de una extraordinaria situación mundial y de tensiones domésticas peculiares, los profetas separaron el destino ineluctable de su pueblo – al que alababan como el portador elegido del mensaje universal de Dios – de los destinos del país de ese pueblo. Los profetas recordaban constantemente a los israelitas que originalmente habían venido de Caldea y que habían pasado largo tiempo en la servidumbre bajo los egipcios; que el milagroso Exodo de los israelitas de Egipto, las migraciones en el desierto y la revelación sinaítica habían dado forma tanto a su nacionalidad como a su religión fuera de los confines de Palestina; que el hecho de que los israelitas hubieran adquirido la Tierra Santa era consecuencia de un privilegio otorgado por la Divinidad, y no una conquista debida a la propia fuerza o el propio mérito de los israelitas. Ningún otro pueblo sobre la tierra tuvo que escuchar exhortaciones proféticas tales como las

que le fueron atribuidas a Josué mismo, el gran conquistado: “Y Yo (El Señor) te he dado una tierra por la que no te esforzaste, y ciudades que tú no construiste, y habitas en ellas; comes de viñedos y olivares que tú no plantaste”¹¹. Con un entusiasmo que a menudo se ha calificado de desleal, pero que la historia futura ha demostrado que fue la principal salvaguardia de la supervivencia judía, estos dirigentes inmortales no consideraban al enemigo victorioso de otro modo que como “la vara de la ira del Señor”, y el derrumbe de su propio país como parte de la divina guía que se ejerce sobre la historia. Al mismo tiempo, proclamaban que el pueblo judío debía ser preservado y lo sería, hasta el final de los días.

De este modo los profetas, legisladores y sacerdotes de Israel llegaron a predicar también el “monoteísmo histórico”, o sea, la doctrina de que Dios, al revelarse a Sí Mismo y al operar a todo lo largo de la historia de la humanidad y del propio pueblo de estos profetas, legisladores y sacerdotes, les enseña a domeñar las fuerzas de la naturaleza. Los profetas, legisladores y sacerdotes reinterpretaron, en particular, las festividades religiosas de su pueblo de modo tal que éstas quedaran purificadas de su trasfondo natural y de que se les prestara alguna nueva significación histórica. La tradicional festividad de la primavera, por ejemplo, se transformó para ellos, en la celebración de Pésaj, de la libertad ganada por medio del Exodo. La festividad de la cosecha recibió un nuevo significado, al transformarse en una conmemoración de la migración a través del desierto. Incluso el día semanal de descanso del pueblo recibió una nueva dimensión, a causa de su asociación tanto con la Creación como con el Exodo. De modo similar, según enseñaron estos maestros, las lealtades religiosas y étnicas debían necesariamente ir más allá del apego “natural” al estado y al territorio. Los profetas, legisladores y sacerdotes no se opusieron, por supuesto, a la autodeterminación política de su pueblo. Pero hallaban palabras duras para castigar los abusos de la política del poder y de la monarquía, de las desigualdades sociales y de la degradación de los miembros más pobres de una comunidad esencialmente igualitaria, situaciones éstas que aparecían a los ojos de los defensores del orden establecido como consecuencias naturales del gobierno del estado y de la propiedad de la tierra. Racionalizando –evidentemente- la debilidad política de su pueblo, cuando se la comparaba con las poderosas Asiria y Babilonia y el potente Egipto, predicaron:

“El Señor no colocó Su amor sobre vosotros ni os eligió porque fuérais más en número que cualquier otro pueblo – porque vosotros érais los menores en número de todos los pueblos- sino que fue porque el Señor quiso mantener el juramento que El había hecho a vuestros padres que el Señor os rescató con mano poderosa, y os redimió de la casa de servidumbre, de las manos de Faraón, rey de Egipto”²

Los profetas y sacerdotes israelitas pueden así ser conceptuados como los primeros exponentes de un nacionalismo cultural y religioso en el que la cultura era equiparada con la religión, y en el que todas las aspiraciones políticas eran consideradas secundarias.

A través de otra concatenación de circunstancias históricas, la caída de Jerusalén fue seguida, en el lapso de unas pocas décadas, por una restauración parcial³. La mayoría de los exilados permanecieron en la Dispersión, pero aquéllos que retornaron fundaron un hogar nacional que gozó permanentemente de autogobierno étnico y religioso. El nuevo régimen “teocrático” (designación aparentemente acuñada por Josefo), con control espiritual sobre una muy extensa Diáspora, tenía muy pocos signos de los indicadores característicos del nacionalismo político. Bajo la conducción de sus sacerdotes y escribas, la Segunda Mancomunidad Judía fue un estado controlado por la religión (en un grado mayor) que lo era habitual en la antigüedad; y, al ser tal, fue un prototipo de la Ginebra de Calvino, sólo que tuvo más éxito y fue más duradero. A pesar del interludio del estado soberano macabeo por espacio de ochenta años, la Segunda mancomunidad Judía subrayó así el desapego del pueblo por la idea aceptada de un estado que lo invadiese todo. También prestó ayuda a las masas judías de la Diáspora para que resistiesen la absorción completa, y para que fortalecieran sus vidas como minoría étnico-religiosa permanente. Así preparadas, esas masas resistieron la segunda caída de Jerusalén sin sufrir cambio fundamental alguno en su ideología o en su estructura organizativa.

Bajo la intensa tensión del exilio, esas masas desarrollaron una nueva forma de organización, que fue la comunidad de la Diáspora, que las ayudó a sobreponerse a las enormes fuerzas centrífugas características de su existencia de minoría. Centrada alrededor de la sinagoga, que por primera vez separaba la adoración divina de las amarras territoriales de un templo, la comunidad postexílica desarrolló un extenso sistema educacional que, incluso antes del final de la Segunda Mancomunidad, condujo al establecimiento de escuelas públicas regulares para niños de seis o siete años de edad. Los rabinos antiguos y medievales se anticiparon largamente a Rousseau y a Herder en el empeño de remarcar la significación nacional, así como religiosa, de la educación popular. Ya en el siglo I el filósofo Filón y el historiador Josefo se jactaban ante sus lectores griegos de la gran familiaridad que los niños judíos tenían del amplio espectro de la ley judía⁴.

La crecientemente poderosa organización comunal proveyó a los judíos de ese mínimo de coexistencia política sin la cual ni siquiera su vida étnico-religiosa hubiera podido durar mucho tiempo. Ese mínimo sirvió de sustituto sumamente efectivo de su inexistente estado, de igual manera que su concentración segregada (de los que hay testimonios esporádicos en la Antigüedad, pero que llegaron a ser un rasgo permanente en las Edades Medias de la Cristiandad y del Islam) les proporcionaron algo que se aproximaba a territorios contenidos en sí mismos. Estos improvisados expedientes sólo

acentuaron la voluntad fundamental de sobrevivir del pueblo que desafiaba el deseo “natural” de las mayorías nacionales de los diversos países, que era el de asimilarlos por medio de la conversión religiosa. Una y otra vez ese pueblo abandonaba prestamente residencias que había retenido por siglos y se lanzaba a deambular hacia otras tierras, llevando consigo su herencia espiritual y étnica, que había sido sometida a diversos refinamientos en el curso de sus perennes migraciones.

Ese peculiar nacionalismo étnico-religioso se complementó con un genuino internacionalismo político, el cual –al ser, nuevamente, efecto tanto de las circunstancias como de la adaptación consciente- ayudó a reforzar el universalismo religioso judío. Aunque admitían, por lo general, que la anormalidad de la vida de la Diáspora era el resultado de los pecados de sus antepasados, los pensadores judíos no condenaban esta situación..., sino que la consideraron meramente como un expediente o recurso temporario, dispuesto por la divinidad. En todo momento, a partir de Jeremías, los judíos habían aprendido a orar por el bienestar de los países en que residían, y a menudo confundían el bienestar de los hombres y las clases que controlaban esos países con el bienestar de los países mismos. Esta es la razón por la cual sus plegarias a favor del poder real y el frecuente apoyo financiero que dieron al mismo, los sumieron a menudo en considerables dificultades durante los períodos de cambios violentos e hicieron de ellos blancos particulares del ataque de las fuerzas revolucionarias. Al mismo tiempo, el hecho de que se encontraran viviendo entre muchas naciones y credos a todo lo largo y ancho del mundo entonces conocido, condicionaba el bienestar de los judíos al de toda la humanidad.

“Todos los pueblos del mundo deberían saber (escribió Azariah da Rossi, historiador judío del siglo XVI) que en tanto que nosotros, los remanentes de Israel, vivamos en calidad de extranjeros y residentes temporarios en una tierra que no es nuestra, estamos obligados, de acuerdo con las palabras de los profetas y la costumbre de nuestros padres –que es ley-, a rezar por la paz del reino que nos gobierna. Especialmente en una época como ésta, cuando nuestros pecados han provocado nuestra dispersión hacia los cuatro sectores del mundo, nosotros también debemos invocar al Cielo para que otorgue la paz al universo entero, de modo que ningún pueblo levante su brazo contra otro”.

Incluso en la Edad Media, cuando la guerra era considerada una actividad normal y se aludía a la primavera como la estación en que los reyes van a la misma, los judíos, apoyándose tanto en razones ideológicas como egoístas, se veían inducidos a rogar fervientemente por la preservación de la paz⁵.

El mismo mesianismo judío tenía todas las características de una síntesis de nacionalismo étnico-religioso y de internacionalismo político. La esperanza de que

hubiese en última instancia una milagrosa restauración que los devolviese a Palestina era la contraparte necesaria de la resignación política del judaísmo en los períodos antiguo y medieval. Sin una esperanza de esta clase, el pueblo judío, a pesar de su orientación apolítica y de los sustitutos apolíticos existentes, difícilmente podría haber capeado las tormentas recurrentes de la persecución y la intolerancia. En períodos de crisis, los anhelos mesiánicos a menudo asumían formas exageradas, grotescas inclusive. Una y otra vez ciertos entusiastas religiosos o falsarios, sicópatas o místicos genuinos, creyeron ser los instrumentos elegidos por la Divinidad para la redención, y estuvieron dispuestos a enfrentar las consecuencias. Según Maimónides, un gobernante yemenita le pidió a uno de estos potenciales salvadores que probara que esa misión sobrenatural le había sido asignada. Sin ostentación alguna, el salvador en ciernes se ofreció para que le cortasen la cabeza, tan seguro estaba de que sobreviviría milagrosamente... Comunidades enteras cedían a menudo a este frenesí mesiánico.

“Hace alrededor de un milenio, la sofisticaba judería de Bagdad, con sus comerciantes y diplomáticos, sus médicos y sus hombres de ciencia, se expuso resueltamente y sin vacilaciones a ponerse en ridículo ante sus vecinos, cuando pasó una noche subida a los techos, esperando que la venida del Redentor –predicha para esa noche– dotara súbitamente de alas a todos para que volasen hasta la Tierra Santa. Cuando los primeros rumores de la aparición del falso Mesías, Shabbetai Tzvi, alcanzaron Hamburgo, los fríos banqueros y hombres de negocios de esa comunidad, ostensiblemente inmersa en el capitalismo, convocaron inmediatamente a una reunión y decidieron despachar emisarios para que rindieran homenaje al nuevo rey de Israel”⁶

La restauración a Palestina era, por supuesto, más que una mera aspiración política. Incluso aquellos rabinos que intentaban bajar el tono de las exorbitantes esperanzas, y que esperaban que la era mesiánica sólo acarrearía para el pueblo judío la liberación de la dominación extranjera, admitían que, en sus efectos finales, abriría el camino hacia una religión verdaderamente universal e instauraría el reinado universal de la paz y la justicia entre los hombres. En su formulación más moderada y más cargada de autoridad (la efectuada por Maimónides), la esperanza mesiánica significaba que

“Los sabios y profetas no han anhelado que llegaran los días del Mesías para que los judíos gobernasen al mundo, ejercieran su dominio sobre los paganos o recibiesen el homenaje de las naciones, ni tampoco para que comieran y bebieran y disfrutaran de la vida. Anhelaron al Mesías solamente para que los judíos pudiesen verse en libertad de dedicarse al estudio y a la sabiduría, sin la interferencia de un opresor y perturbador, de modo que pudieran

asegurarse de lograr la vida en el mundo por venir... Y en esa época no habrá hambre, ni guerra, ni envidia, ni rivalidad, porque habrá abundancia de todas las cosas buenas y todas las mercaderías inapreciables estarán tan fácilmente al alcance de la mano como el polvo, de modo que la única preocupación del mundo será la búsqueda del conocimiento de Dios. De este modo los judíos se transformarán en grandes sabios, al comprender los misterios de la existencia, y alcanzarán el conocimiento de Dios hasta el límite de la capacidad humana”.

Por el otro lado, la imaginación popular se desbocaba enloquecida en sus descripciones del advenimiento de la nueva y milagrosa era que pondría fin a la lucha por la subsistencia. La significación universal de una restauración de los judíos a Palestina era también ampliamente reconocida en el mundo cristiano, que a menudo consideraba que esa restauración era un preliminar indispensable de la segunda y final venida de Cristo⁷.

2. EMACIPACION Y ASIMILACION

Este equilibrio –más bien precario, pero efectivo- entre el nacionalismo étnico-cultural, el universalismo religioso y el internacionalismo político, se vió súbitamente perturbado por las revoluciones Francesa y Norteamericana. El nuevo estado, crecientemente monolítico e igualitario, desplazó gradualmente a las divisiones corporativas de la sociedad medieval. También se comenzó a ver con resentimiento a la comunidad judía de tipo antiguo, a la que se consideraba una supervivencia anacrónica de la era corporativa. Curiosamente, los mismos factores culturales, económicos y políticos que explican el surgimiento del nacionalismo europeo contribuyeron en gran medida a negar legitimidad al nacionalismo judío. Los dirigentes revolucionarios franceses dejaron perfectamente en claro, en largos debates, que esperaban que los ciudadanos judíos fueran miembros hechos y derechos de la nacionalidad francesa, tanto en lo político como en lo cultural. El Conde Clermont Tonnere, girondino, al hablar en representación de la mayoría progresista de la Asamblea Nacional, abogó por la plena igualdad de derechos para los judíos considerados como individuos, pero también abogó para que no se les otorgase ningún derecho como grupo nacional. Se aconsejó a los judíos que abandonasen su peculiar situación de “estado dentro del estado”, del que tan amargamente se quejaban los opositores antisemitas y clericales de la igualdad judía; se aconsejó que dejasen de lado sus leyes separadas y sus instituciones de autogobierno y que aceptasen inequívocamente la cultura nacional francesa, en todas las áreas excepto en lo concerniente a la disparidad puramente religiosa de los judíos. De otra manera –agregó Clermont-Tonnere, como correspondía a un fiel discípulo de Rousseau -, “¡que así lo digan” (que se niegan) “y que entonces sean proscriptos!”⁸.

Cuando, en los años que siguieron, la Revolución se vio finalmente arrastrada a suprimir todas las religiones establecidas y sustituírlas por la Religión de la Razón, los judíos se vieron enfrentados con la alternativa de sufrir la persecución religiosa, o bien perder completamente su identidad como tales. En el plazo de pocos años vieron a su gobierno, cuyas ideas progresistas y humanitarias muchos de ellos habían compartido de un modo exultante, negarse a reconocerlos como grupo ni nacional ni religioso. Antes de que pasase mucho tiempo los judíos escucharon a un funcionario del gobierno en Estrasburgo expresar, de un modo más bien crudo, las ideas de muchos fanáticos adherentes a la nueva fe.

“Existe entre estas gentes (declaró el funcionario) la ley inhumana de ejecutar una operación sangrienta en todos los niños varones después del nacimiento, como si la naturaleza no fuera perfecta. Llevan largas barbas por ostentación, y para remedar a los patriarcas, cuyas virtudes no han heredado. Hacen usa de un lenguaje que no conocen y que hace ya largo tiempo está muerto. Por lo tanto, pido a la Comisión Provisional que les prohíba estas prácticas, y que ordene que se haga un auto de fe en honor de la Verdad con todos los libros hebreos, y particularmente con el Talmud, cuyo autor tuvo el descaro de permitirles a estas gentes que prestasen a precios de usura, a hombres que profesan un credo diferente”.

Algunos judíos, especialmente en las comunidades más ortodoxas de Alsacia y Lorena, estaban preparados para soportar la nueva intolerancia religiosa como otro episodio más en las ya viejas persecuciones que habían sufrido a lo largo de los siglos. Otros, como Jean Mendes en París, compartieron la suerte de algunos compatriotas católicos, al sufrir martirio religioso. Pero hubo también muchos que alegremente consagraron sus sinagogas para que sirvieran de templos de la Razón, o que entregaron sus libros religiosos para que se los quemara en hogueras públicas⁹. En el abrazo humanitario de todas las razas, credos y nacionalidades, parecía ciertamente que hubiese resonado el toque de difuntos para todas las formas organizadas de la vida judía.

Bajo el régimen del Directorio y de Napoleón las religiones establecidas recibieron nuevamente pleno reconocimiento legal. Pero además de transformarse – como ocurrió también a otras confesiones- en un grupo religioso controlado por el estado más que en un grupo religioso autogobernado verdaderamente, la comunidad judía tuvo que consentir, como principio fundamental, en dejar de lado todas esas peculiaridades “nacionales” que la habían segregado de los demás franceses. El Sanhedrín de París, teatralmente convocado, que estaba destinado por su nombre y por su pompa exterior a hacer renacer la memoria de la antigua legislatura de la judería mundial, debía ayudar a desnacionalizar el credo judío. En medio de sus esforzadas

campañas, Napoleon sustraía tiempo libre para dictar las preguntas que el Ministro de Cultos debía someter a la consideración de los dirigentes judíos, y dictaba también las respuestas que el Ministro debía asegurarse de conseguir. Si los deseos del Emperador hubiesen sido cumplidos plenamente, el Sanhedrín hubiera debido decretar que uno de cada tres matrimonios contraídos por judíos debían ser realizados con un miembro de la fe cristiana. Este golpe dictatorial abortó, por supuesto. La Asamblea Judía meramente concedió la validez legal de los matrimonios mixtos, pero negó el permiso para que los rabinos oficiaran en tales matrimonios. En todos los demás aspectos, sin embargo, la Asamblea Judía aceptó claramente la ideología gubernamental de que la nueva época, aunque toleraba la disparidad religiosa, exigía de los judíos una rendición incondicional ante el nacionalismo político y cultural francés¹⁰.

Así, bajo la gran fanfarria de la igualdad, la libertad y la fraternidad, se hizo entrar en escena la era de la emancipación judía combinada con la asimilación étnica judía. En Europa, país tras país fue extendiendo a los judíos la igualdad de derechos, de modo de facilitar su incorporación a la mayoría nacional. Otros, detuvieron temporariamente la concesión de la igualdad, hasta que los judíos demostraran, por medio de una completa reeducación y la adopción del lenguaje y las costumbres de su medio, que estaban preparados para la asimilación. Por supuesto, estas ideas nunca se expresaban en los crudos términos de un condicionamiento legal. No hay pruebas históricas que den fundamento al “mito del contrato” que, inventado en los últimos años del siglo XIX por quienes lanzaban su anzuelo a la pesca de judíos, sostenía que éstos habían aceptado un arreglo contractual con los gobiernos emancipatorios por el que se disponía que los judíos aceptarían la asimilación como precio por la igualdad¹¹. Sí existió en mayor o menor grado en las mentes progresistas, tanto de judíos como de cristianos, un nexo ideológico entre la emancipación y la asimilación. Ese nexo sigue estando muy vivo todavía entre los liberales de ambas religiones en muchos países occidentales.

Los reajustes religiosos que resultaron de este estado de cosas fueron lentos y dolorosos. El movimiento de la Reforma, aunque germinó principalmente a partir de desarrollos internos del Judaísmo, fue considerado por muchos de sus partidarios como el instrumento más efectivo para ajustar el Judaísmo a la nueva situación nacional. Aunque de ningún modo negaba la unidad religiosa de todo Israel ni la ininterrumpida continuidad de la herencia judía¹², el movimiento de Reforma eliminó la mayoría de las leyes ritualistas que habían ayudado a segregar a los judíos de sus vecinos no judíos, redujo al mínimo las plegarias en hebreo y reinterpretó la esperanza mesiánica de modo tal de despojarla de la idea de una restauración física a Palestina. De esta manera, el judío de la Reforma, a mediados del siglo XIX, se sentía plenamente preparado para formar parte integrante de la mayoría nacional. Incluso judíos conservadores de diversos matices se convencieron a sí mismos y persuadieron a sus vecinos de que su credo y ritual tradicionales pertenecían exclusivamente a ese dominio de la religión en el que hace ya mucho que la ley pública ha reconocido la libertad de conciencia individual. En

su apresuramiento por absorber las culturas nacionales de su medio, muchos jóvenes judíos negligieron su educación religiosa, y a menudo consideraron que las descollantes contribuciones hechas por individuos judíos a las ciencias y las artes de Occidente eran un testimonio incontrovertible de su propia y completa asimilación cultural.

Estas profesiones de fe eran indudablemente sinceras, y fueron aceptadas como tales por las alas liberales de la opinión pública no judía. Sin embargo, no pudieron impedir el recrudescimiento de antiguos prejuicios antijudíos e incluso la emergencia de un nuevo tipo de antisemitismo post-emancipatorio. Los sectores que hostigaban a los judíos, que antes se habían quejado del separatismo de estos últimos, se sentían ahora amargamente resentidos al ver los grandes grupos de estudiantes judíos que había en las universidades y a causa de los numerosos escritores, artistas, científicos y periodistas que eran judíos. La “dominación” judía de la cultura nacional se convirtió entonces en un slogan del Antisemitismo. La creciente participación judía en las profesiones llamadas “liberales” también provocó celos económicos, con lo que se exacerbaron aún más los antagonismos alimentados históricamente por la desproporcionada participación de los judíos en el comercio y en la actividad bancaria. Olvidando las peculiares causas históricas y sociológicas de esta situación, y pasando por alto la existencia de millones de judíos sumidos en la pobreza, las masas occidentales contemplaban con asombro el constante ascenso de la casa Rothschild hasta llegar a una posición líder en la conducción de la política europea. Theodor Mommsen tuvo razón sin duda alguna al afirmar que “el desarrollo de la casa Rothschild es más importante para la historia mundial que la evolución interna del estado de Sajonia”¹³. Aunque para el pueblo judío los Rothschild constituyeron por lo general más un lastre que un factor político positivo, las masas europeas tendieron indiscriminadamente a prestar oídos a agitadores y fanáticos que denunciaban a “la banca judía internacional” como vehículo principal de la pretendida marcha judía hacia la dominación mundial. El resultado de todo esto fue que, en toda circunstancia en la que se planteara una disparidad religiosa de cualquier tipo, incluso después de que un individuo se hubiera hasta convertido al cristianismo, en algunos casos se seguía sospechando que los judíos mantenían una clase especial de solidaridad grupal, y que revelaban en su comportamiento ciertas características que los apartaban del resto de la población. Por más que sostuvieran de viva voz lo contrario, una gran parte de la opinión pública no judía simplemente se negaba a reconocer que asimilación judía fuese un hecho consumado, o a creer que era posible que se efectivizará en un futuro previsible.

Si la eliminación del nacionalismo religioso judío había así demostrado su futilidad, los compromisos impuestos al universalismo religioso judío, aunque menos obvios, eran igualmente profundos e infructuosos. Los reformistas más ardientes creyeron sinceramente que, al eliminar los ingredientes nacionalistas de su fe, quedaría enfatizado el contenido universalista de la misma. Incluso un erudito y pensador de la talla de Abraham Geiger no fue capaz de percibir la falacia que significaba esta posición en una época de nacionalismo en ascenso creciente. Al comentar, en 1870, las

importantes asambleas judías de Leipzig y Filadelfia, Geiger declaró creer “la evolución cultural está ahora volviéndose consciente de su carácter humanitario general. El Judaísmo debe también dejar de lado sus limitaciones nacionales y, seguro de sus eternos contenidos, franquear sin vacilaciones los amplios portales de la humanidad”. En opinión de Geiger y de sus seguidores, la principal justificación que tenían los judíos para perseverar en su disidencia religiosa era que ellos tenían la “mision” de sostener la pureza del monoteísmo ético entre las naciones. Un escritor secular como Jakob Wasserman, de un modo algo más realista pero no menos terco, sostenía apasionadamente: “Para mí el judío de la Dispersión es el judío del destino. Esta es mi inquebrantable convicción, a pesar de todos los males y de todos los sufrimientos. Existen muchas naciones, pero, ¡ay!, los judíos no deben ser una nación. Y pueden ser solamente un pueblo entre los pueblos. (...)”¹⁴.

Pocos de estos hombres comprendían la naturaleza anacrónica de una misión como ésta en una época histórica sobreexcitada de nacionalismo. Todavía concebible en la Edad Media, un acercamiento religioso y cultural con la humanidad o con la civilización occidental en sentido amplio ya no podría ser alcanzado; solamente podía concretarse con una sección particular del nacionalismo. Por lo tanto, y a pesar de todas las profesiones de fe humanitarista, por más genuinamente que se las sintiera, la asimilación judía avanzó rápidamente no en dirección de una humanidad abstracta, sino de sus segmentos nacionalistas empíricos.

De haberse completado, es evidente que este proceso hubiera despojado al Judaísmo tanto de sus características universalistas como de sus ingredientes nacionalistas, y hubiera atentado contra su misma razón de ser. Más aún, al hacer de los judíos miembros de las diversas nacionalidades occidentales exclusivamente, este proceso hubiese fragmentado la unidad de Israel y convertido al pueblo judío en compartimientos estancos de franceses, alemanes, ingleses, norteamericanos, etc., que no estarían relacionados entre sí por nada especial salvo por un decreciente apego a la creencia y observancia de algunas tradiciones pálidas reflejos de un pasado común. Esta hubiera sido una solución viable, pero en el ámbito de los hechos históricos lógicamente demostró ser totalmente irreal.

Los judíos de los diversos países no solamente se mantuvieron unidos por una poderosa tradición y por vínculos emocionales que resultaban incomprensibles a los teóricos judíos occidentales, que no tenían contacto con las masas orientales, sino que dicha solidaridad se veía reforzada constantemente por el incesante flujomigratorio; por la lucha en pro de la igualdad de derechos, en la que los judíos occidentales emancipados prestaban ayuda a sus correligionarios orientales, menos afortunados; por las obras de solidaridad judías interterritoriales y finalmente –pero no en último lugar– por el más o menos universal prejuicio antijudío. “Esparcidos por la superficie del globo entero”- escribió Abraham Benisch en un memorándum que presentó en 1842 al gobierno británico –“los judíos siguen formando en sus sentimientos religiosos una

unidad inquebrantable, y un beneficio otorgado a cualquiera de ellos llena los corazones de todos, incluso los de aquéllos a quienes separa un océano, de un común sentimiento de agradecimiento”¹⁵. La experiencia había enseñado a los judíos que el destino que les cupiese en cualquier país estaba hondamente afectado por los desarrollos que se produjesen en otras tierras, por más distantes que estuviesen. Solamente los ciegos o los indiferentes podían seguir creyendo que la solución total del problema judío podía ser alcanzada dentro de las fronteras de una nación en particular.

3. VARIEDADES DE LA AFIRMACION NACIONALISTA

A partir de esta situación judía internacional e interna nació el nuevo nacionalismo judío. Su surgimiento ha sido atribuido con frecuencia, especialmente por parte de sus opositores, a una reacción judía al antisemitismo moderno. Es indiscutible que el nuevo modo pseudo-científico de agitación antijudía que imperó en la década de 1870 en Alemania, así como la desarrollada por Drumont y los nacionalistas integrales de Francia y los pogroms rusos de 1881-1905, instigados por el gobierno, fueron todos factores que ayudaron a minar la creencia de los liberales judíos en la eficacia de la asimilación. En el período prenazi, que fue relativamente tranquilo, incluso se podían oír diversas paráfrasis de una ultracaritativa caracterización del antisemitismo que lo presentaban como una “sociedad internacional de benevolencia para la preservación del Judaísmo”¹⁶.

Una influencia tal de fuerzas externas, acaloradamente desmentida a menudo por los nacionalistas judíos, no tiene por qué asombrar a nadie que esté familiarizado con el enorme impacto que estas fuerzas tienen sobre los destinos de cualquier pueblo. Sin compartir por ello necesariamente la doctrina de Ranke sobre la primacía que los asuntos extranjeros tienen en general sobre los domésticos, los historiadores han comprendido desde largo tiempo atrás que muchas situaciones e ideologías domésticas fueron influenciadas, directa o indirectamente, por tendencias paralelas u opuestas del exterior. Incluso Norteamérica, separada por miles de millas de cualquier vecino poderoso, ha reaccionado frecuentemente y en profundidad frente a desarrollos “extranjeros”. ¿Cuál hubiera sido la historia reciente de EE.UU. de no haber mediado el desarrollo a escala mundial de las artes y ciencias, de una depresión económica que abarcó al mundo entero, de los factores que arrastraron a Norteamérica a la vorágine de dos guerras mundiales?. Es evidente que una minoría sensible que viviendo una vida dispersa entre diversas mayorías nacionales tiene que responder todavía más directamente a influencias externas como éstas, y particularmente a la gran amenaza del antisemitismo.

Al mismo tiempo, numerosos, aunque a menudo contradictorios, factores internos, favorecieron de igual modo el surgimiento de un fuerte movimiento nacional judío. El tremendo crecimiento de la población judías, especialmente en Europa Central y Oriental, había obligado a los dirigentes de esa población a buscar nuevas vías de salida para la emigración. Aproximadamente uno de cada tres judíos de los que vivían

en Europa durante la generación que precedió a la Primera Guerra Mundial abandonó el viejo continente para dirigirse al extranjero. Cuando millones estuvieron en marcha, las viejas esperanzas del pueblo de ser restituido a Palestina también asumieron una forma más tangible. De igual modo, la progresiva secularización de la vida occidental los afectó crecientemente. Después de haber abandonado sus creencias tradicionales sin por ello compartir las de otros credos, muchas almas perdidas deambulaban por toda el área de la existencia judía en busca de nuevas raíces. Estos hombres se sentían particularmente molestos ante la doctrina del “pueblo elegido” que para algunos parecía ser pura arrogancia. Otros se mostraban de acuerdo con Heymann Steinthal, el famoso etnopsicólogo, cuando explicaba así el significado de esa doctrina:

“Nos llamamos a nosotros mismos el pueblo elegido, no para indicar la altura en la que nos hallamos o en la que nos encontramos alguna vez, sino para visualizar constantemente el quiasmo que hay entre nuestras carencias y la vida modelo que los profetas bosquejaron para nosotros. La fealdad de cada acto de vulgaridad y rudeza nos parecerá más repulsiva desde el momento en que debemos admitir que esa fealdad ha sido encontrada en un ‘reino de sacerdotes’; e incluso las virtudes a las que podamos sentir que tenemos derecho de llamar nuestras resultan demasiado poco ante las demandas de una ‘nación santa’”.

Pero incluso estos hombres se arrebataban frente al hecho de tener que llevar la carga sin creer en las sanciones sobrenaturales que la motivaban, o sin esperar las compensaciones sobrenaturales que acarrearía llevarla. Estos hombres anhelaban dolorosamente transformarse en gente “normal”, con tareas normales, no sacerdotales, y con la posibilidad de permitirse legítimamente caer en todas la fragilidades humanas¹⁷.

El nacionalismo secular, similar en su naturaleza a las saludables lealtades culturales de los demás pueblos, parecía ofrecer la mejor solución para aquellos que consideraban que sus vidas sin raíces eran una amenaza para sí mismos y para su ambiente. Estos hombres vieron los desastrosos efectos psicológicos que tenía sobre muchos individuos judíos lo que nosotros, quizás con poca caridad, hemos llamado “marranismo invertido”, o sea la necesidad de pertenecer nominalmente al grupo judío meramente porque el mundo exterior se negaba a abrirles caminos aceptables de escape. De igual modo, la aguda desilusión provocada por la indiferencia con que la sociedad circundante reaccionó a la asimilación, la percepción de que incluso un siglo después de las revoluciones Francesa y Norteamericana muchos europeos y norteamericanos seguían denunciándolos como “extranjeros”, condujo a muchos a buscar soluciones más eficaces.

La intensificación de los movimientos nacionalistas de Austria-Hungría y de Rusia, que en esa época abarcaban el grueso de la judería mundial, terminó por dar el

golpe de gracia a esta situación. Además de su impacto directo sobre el pensamiento judío, las controversias nacionalistas, cada vez más agudizadas, colocaron a los judíos en una posición extremadamente incómoda. Si en Bohemia, por ejemplo, los judíos tomaban partido por los alemanes –como muchos de ellos lo hicieron, por razones culturales e históricas–, la totalidad de la judería bohemia se transformaba en blanco de los chauvinistas checos. Si, por otra parte, unos pocos judíos suscribían el programa checo, se los denunciaba como traidores a la Kultur superior alemana y a la unidad del Imperio Austríaco. En estas circunstancias, a menudo pareció más conveniente sostener la propia neutralidad declarando pertenecer a un tercer grupo: el grupo nacional judío.

También la asimilación cultural, que había atraído a muchas de las mejores mentes judías en los casos en que se trataba de la absorción de una cultura mundial como la inglesa, la francesa o la alemana, sonaba muchísimo menos fascinante en algunas de las áreas atrasadas de los Balcanes o de Rusia. Si bien algunos judíos rusificados condenaban la emigración judía en masa como una traición a la “Madre Rusia”, había muy poca recompensa intelectual en el caso de un judío ruso que tuviese que transformarse en un nacionalista letón, lituano o estoniano. Estas nacionalidades apenas acababan de comenzar a desarrollar literaturas modernas, que no podían compararse ni siquiera con los logros de las letras idish, relativamente jóvenes y modernas. ¿Cómo podía esperarse que los judíos abandonasen en pro de estas pobles culturas su milenaria herencia hebraica? La asimilación puramente política podía haber sido viable todavía, si no hubiese sido porque coincidió con el cambio de énfasis en el nacionalismo, de lo político a lo cultural, tanto en el Imperio Austro-Húngaro como en el ruso, cambio que fue estimulado por las enseñanzas de los socialistas austríacos Renner y Bauer. La mayoría de los judíos europeos hubiesen tenido o no intención de transformarse algún día en una nacionalidad política en su sentido más estricto, erigiendo un estado que le fuera propio, comenzó ahora a afirmar que su cultura nacional era distinta de las de todos los demás grupos culturales y lingüísticos.

Sin embargo, las complejidades de la situación judía, que surgían de la extraordinaria herencia de una religión universalista-étnica, de la ubicuidad de la dispersión judía y de las vastas diferencias en las presiones ambientales, condujeron a una gran diversidad de formulaciones nacionalistas y antinacionalistas. Prácticamente todos los matices del pensamiento nacionalista y cosmopolita están representados en las ideologías judías desarrolladas durante los ochenta años que pasaron desde que la obra Roma y Jerusalén (1862), de Moisés Hess, diera el toque de atención para la solución de este “último problema del nacionalismo”. Una escisión fundamental se desarrolló desde temprano entre los así llamados “nacionalistas de la diáspora” y los sionistas y otros sostenedores de ideas territorialistas.

Los nacionalistas de la diáspora encontraron influyentes voceros entre los publicistas de clase media como Simón Dubnow, pero su fuerza principal radicaba en los grupos proletarios, especialmente el Bund. Dubnow y sus camaradas creían en la

igualdad esencial del destino judío en los diversos períodos y los distintos países. Desarrollando lentamente su doctrina de nacionalidad a lo largo de las líneas del socialismo austríaco, y sosteniendo que, a pesar de las diversidades locales, el pueblo judío había mantenido su esencial “comunidad de destino y cultura”, Dubnow y los suyos insistían en el derecho del pueblo judío a una evolución cultural sin frenos. La mayoría de estos hombres adoptaron también la doctrina de Ajad Haam, que sostiene que toda nación posee una voluntad innata de sobrevivir que asume diferentes formas en los diferentes períodos. Después de haberse expresado largo tiempo por medio de formas religiosas, esa voluntad nacional estaba ahora buscando preservar los valores culturales judíos por medio de instituciones seculares autogobernadas. La autonomía comunal –sostenía Dubnow- ha caracterizado siempre la historia de la judería de la Diáspora. Sin embargo, en lugar de la vieja comunidad religiosa debe ser construida una nueva comunidad nacional que, igualmente dotada de la autoridad de la ley pública, tendría a su cargo en forma exclusiva la educación y la cultura judías. “Sóis hijos de vuestro pueblo en la medida en que ayudáis a construirlo” (aquí, un juego de palabras entre “banin” y “bonim”), “en la medida en que combináis fe con hechos y lucháis con la máxima devoción por la supervivencia de vuestro pueblo y de su autonomía interna en todas las tierras en que está disperso”¹⁸.

Algunos grupos extremistas, como el Partido Populista de Noah Prilucki, pedían que los estados multinacionales tales como Rusia y Austria-Hungría se transformasen en federaciones de grupos nacionales principales, divididos no de acuerdo con pautas territoriales, sino culturales. Sus parlamentos federales debían ser electos por medio de curias nacionales, que abarcarían los miembros votantes de cada nacionalidad, sin tomar en cuenta su lugar de residencia. Otros, más moderados, deseaban confiar las relaciones exteriores, los asuntos militares y los temas fiscales a órganos legislativos y ejecutivos elegidos conjuntamente por todos los pueblos federados, pero demandaban que cada nacionalidad tuviera autonomía completa en el uso de su lenguaje y ejerciese pleno control de sus instituciones culturales y educativas, a través de asignaciones estrictamente proporcionales provenientes del presupuesto gubernamental para el área educativa. “Los judíos”, -proclamaba Dubnow- “iguales ante la ley civil, deben alcanzar también la igualdad nacional dentro de aquellos límites que sean compatibles con la integridad de un estado dado”. Derechos de minoría de este tipo – creía Dubnow – podrían ser establecidos no solamente en los países étnicamente heterogéneos de Europa central y Oriental, sino a todo lo largo y ancho del mundo, dondequiera que los judíos viviesen en cantidades significativas. Haciendo uso de la terminología hegeliana, Dubnow reiteraba a menudo que estaba convencido de que la “tesis” medieval de la autonomía judía sin igualdad había sido seguida por la evolución antitética de la igualdad sin autonomía, en la Era de la Emancipación. Había llegado, por lo tanto, el momento para una “síntesis” entre ambos términos: igualdad con autonomía. Dubnow respondía a sus críticos durante la turbulenta década de 1930, que la Emancipación “trajo consigo asimilación, pero también otorgó libertad y dignidad humanas; revivió en el judío el sentimiento de ser un hombre libre. La tarea de nuestro gran movimiento

nacional durante el último medio siglo ha consistido en nuestra lucha por la emancipación sin asimilación, por la combinación de los derechos civiles y nacionales”¹⁹.

Los Socialistas judíos fueron aún más lejos. Al sistema democrático de igualdad civil y política, querían superponer la igualdad económica de todos los hombres, incluyendo a los judíos. También la paz entre los grupos nacionales se veía asegurada, según creían, por el cese de la lucha de clases. Si bien algunos consideraban que las aspiraciones nacionales eran un obstáculo para la realización de su programa socialista supranacional, otros admitían la necesidad de que los acercamientos a las masas de trabajadores estuvieran por lo menos diferenciados nacional y lingüísticamente. Arón Liberman, pionero del Socialismo judío, a quien en 1878 una corte de Viena pidió que declarase su religión, replicó concisamente: “Soy un socialista... judío por nacionalidad, pero no pertenezco a ningún grupo confesional”. Sin embargo, Liberman encontró aconsejable publicar en 1877 un periódico en hebreo, Ha-Emet (La Verdad), para la propagación de sus ideas socialistas entre los trabajadores judíos.

“No fue el amor por nuestro pueblo (declaraba enfáticamente Liberman) lo que nos ha impulsado a publicar este periódico, sino el amor por los hombres en general y por nuestros connacionales en particular, ya que estos últimos son también hombres: solamente esto nos indujo a dirigirnos a ellos en un lenguaje que comprenden y a transmitirles a través del mismo el valor de la verdad”²⁰.

Se puede dudar de la eficacia de la propaganda en hebreo entre los trabajadores judíos de Viena o de Londres, donde vivía Liberman, pero no se puede negar que la mayoría de los trabajadores judíos de Rusia y Polonia entendían muy poco ruso o polaco, y que solamente el idish podría ayudar a difundir entre ellos el credo socialista. Principalmente para cumplir este propósito utilitario, en 1897 se fundó el Bund. Sin embargo, sus líderes tuvieron que luchar larga y duramente para justificar ante el Partido Socialista Ruso su organización “separatista”. Este no sólo se sentía resentido por la pérdida de influyentes miembros judíos, sino que también sospechaba que el Bund era un camouflage que escondía tras esa máscara lingüística aspiraciones nacionalistas hondamente enraizadas. En un principio, la mayoría de los mismos socialistas judíos pensaba como la hacía en esa época Vladimir Iojelson, quien tiempo más tarde recordó ese modo de pensar:

“Manteníamos una actitud negativa hacia la religión judía, como lo hacíamos ante todas las religiones. Considerábamos que la jerga (idish) era un lenguaje artificial, y que el hebreo era un lenguaje muerto, de interés solamente para los letrados. Las creencias nacionales, las tradiciones nacionales y el lenguaje nacional no nos

parecían, en general, valiosos para nosotros, desde el punto de vista común de la humanidad. Pero éramos asimilacionistas sinceros, y teníamos puestas nuestras miras en el Iluminismo ruso para la salvación de los judíos... Se debe confesar también que la literatura rusa, que implantó en nosotros el amor por la cultura rusa y por el pueblo ruso, también había implantado en nosotros, hasta cierto punto, la concepción de que los judíos no eran un pueblo, sino una clase parásita”.

Sin embargo, antes de que pasase mucho tiempo, estos revolucionarios prácticos se enteraron de que su separación de los modos judíos de vida había abierto una brecha entre ellos y los obreros judíos de Rusia y Galitzia. Comprendieron también que, además de compartir la lucha de clases en general, la clase obrera judía debía conducir una batalla específica contra la discriminación antijudía, y que, a pesar de las convicciones igualitarias de los dirigentes ilustrados, el común de los trabajadores no judíos manifestaba a veces sentimientos antisemitas hechos y derechos. Una observación minuciosa reveló también que, para decirlo con una cita de Iuli Martov (Zederbaum), “una clase obrera que se contenta con la suerte de ser una nación inferior, no se alzarán para luchar contra la suerte de serlo... El crecimiento de la conciencia nacional debe correr parejo con el de la de clase”²¹.

El mismo Martov puede haber cambiado más tarde de modo de pensar y haberse pasado a la facción Iskra dentro del Partido Socialista Ruso, facción que se transformó en el opositor principal del “separatismo” judío; pero su compañero socialista Jaim Zhitlovsky intentó consistentemente armonizar el nacionalismo judío y el internacionalismo marxista. Sus ideas, formuladas por primera vez en su ensayo Un judío a los judíos (1892), se hicieron cada vez más corrientes en los círculos del Bund, enfrentados a la marea creciente de los sentimientos nacionalistas y sionistas que crecía entre los judíos rusos. Vladimir Medem se transformó pronto en el más descollante expositor ruso del papel de la Social-Democracia en la solución de las cuestiones nacionales. Todavía en 1922 atacaba vigorosamente al nacionalismo diaspórico de Dubnow como nacionalismo de clase media; también atacó a todos los matices del [Sionismo, así como combatió particularmente la idea de una Kulturgemeinschaft judía de nivel mundial. Señaló que había muy poca comunidad de cultura entre los judíos franceses y los búlgaros, y que “se está formando un tipo de judío norteamericano que se hace más y más divergente de la judería rusa que muy bien podría formar un nuevo tipo nacional”. Al mismo tiempo defendió firme e inmoviblemente el derecho de los judíos rusos a la existencia nacional y a la autodeterminación. El Bund que reclamaba que Rusia fuera “reconstruída como una federación de nacionalidades con completa autonomía para cada una, independientemente del territorio en que ésta se halle localizada”. Aunque todavía negaba que fuera oportuno entablar la lucha por el reconocimiento de los derechos nacionales judíos, desde ese momento en adelante el Bund continuó defendiendo las aspiraciones judías de lograr garantías de minoría. A

causa de este punto, el Bund se escindió, en 1903, del Partido Socialista Ruso. Mantuvo su posición incluso después de su retorno al seno de la organización socialista mayor, en 1907, que, por su parte, demostraba una mayor comprensión por lo menos respecto a los derechos de otras minorías nacionales²².

4. RENACIMIENTO SIONISTA

Había, por otra parte, muchos nacionalistas judíos, tanto proletarios como de clase media, que sostenían que, incluso si pudiesen asegurarse universalmente los derechos nacionales de las minorías – de lo que ellos dudaban seriamente -, el status del pueblo judío seguiría siendo altamente anormal. Otras nacionalidades, que vivían en masas compactas, constituían la mayoría por lo menos en sus regiones particulares. Dejando aparte residuos étnicos menores fruto de otras situaciones históricas, como era el caso de los gitanos, solamente los judíos constituían una minoría universal y permanente. Incluso en las áreas donde su presencia era masiva representaban tan sólo entre un 5 y un 13 por ciento de la población total.

El status de minoría permanente implicaba más que la mera inferioridad numérica. La evolución del nacionalismo moderno había demostrado ampliamente la inestabilidad de las fronteras políticas. La elevación de muchas nacionalidades pequeñas a un status de soberanía actuaba como inspiración para los grupos étnicos territorialmente segregados, que tenían la esperanza de que algún día también ellos, como resultado de procesos históricos todavía imprevisibles, alcanzarían la soberanía política, o llegarían a ser miembros semisoberanos de federaciones mayores. Solamente los judíos tenían vedado el sueño de la independencia política en los países en que se habían establecido. Además, el denso asentamiento territorial había probado largamente ser el medio más funcional para salvaguardar la identidad nacional. Por más grande que hubiera sido el éxito de los procesos de germanización o rusificación entre las clases altas y en las ciudades de Bohemia, los países bálticos y Ucrania, el sentimiento nacional había sobrevivido entre las masas de campesinos, para florecer y fructificar en culturas nacionales de plena envergadura en la era del nacionalismo consciente. Por otra parte, los judíos, por ser una permanente minoría urbana, estaban expuestos en todas partes a avasalladoras fuerzas de amalgama que amenazaban fragmentar la unidad de la comunidad judía mundial. La gran presión de la población y la necesidad imperiosa de una reestratificación económica – imposible en el seno de los pueblos de la Europa Centrooriental, crecientemente superpoblados y necesitados de tierras -. Agregaron a estas consideraciones ideológicas una nota realista de inmediatez y urgencia.

Por lo tanto, filántropos y nacionalistas comenzaron a dirigir con anhelo sus miradas a las vastas áreas sin explotar del Viejo y del Nuevo Mundo, donde colonias agrícolas judías estrechamente ligadas parecían poder prometer un rápido alivio. Sin embargo, más allá de los beneficios inmediatos de la reconstrucción, los nacionalistas vieron perspectivas de una solución territorial permanente para la cuestión judía. A todo

lo largo del siglo XIX, tanto visionarios como endurecidos hombres de negocios, idealistas como promotores egoístas, e incluso algunos individuos abiertamente antisemitas, imaginaron proyectos para trasplantar millones de judíos a alguna de las regiones subdesarrolladas. Un nacionalista alemán como Karl Freiherr vom Stein, un revolucionario ruso como Pavel Ivanovich Pestel y un socialista francés como Charles Fourier, estuvieron todos de acuerdo – basándose en gran medida en premisas antisemitas o anticapitalistas – en que era deseable trasladar a la mayoría de los judíos europeos a un país que les perteneciera. Entre los judíos, atrajo enorme atención el proyecto Ararat del Juez Imanuel M. Noah, en 1827 – aunque fue más una artimaña publicitaria que un esfuerzo realista. El proyecto de Jacques Altaras, que consistía en trasplantar a los judíos rusos a Argelia, condujo en 1846 a que éste sostuviera negociaciones –abortadas – con el gobierno ruso. Solamente el movimiento Am Olam, en las décadas de 1880 y 1890, logró establecer una cantidad de colonias agrícolas judías en los Estados Unidos. Aunque también el movimiento Am Olam quedó atascado e inmovilizado por las dificultades naturales y la falta de personal adecuadamente preparado, ayudó a preparar el camino para la participación de la judería norteamericana en asuntos agrícolas²³.

El proyecto más ambicioso y mejor dotado de este tipo fue el iniciado en 1891 por la Jewish Colonization Association (JCA) del Barón Maurice de Hirsch. Su grandioso plan de transferir alrededor de 2.500.000 judíos rusos a la Argentina en un plazo de un cuarto de siglo terminó en un fracaso, pero la Asociación logró adquirir tierras y ayudar en la colonización, o al reajuste económico de judíos de diversos países, incluyendo Palestina. Finalmente, en 1903 el gobierno británico ofreció oficialmente a la Organización Sionista –que en ese entonces tenía solamente unos pocos años de existencia – una parte del Africa Oriental británica (Uganda) para que fuera colonizada como hogar territorial judío. Theodor Herzl y otros dirigentes occidentales se sintieron tentados a aceptar esa oferta, por lo menos como un paso preliminar hacia la restauración final de los judíos a Palestina. Pero Herzl y los demás dirigentes tuvieron que ceder ante la ola de protesta. Sin embargo, una minoría conducida por Israel Zangwill se escindió de la Organización Sionista y formó la Jewish Territorial Organization (JTO), para continuar la búsqueda dirigida a establecer un estado judío en cualquier parte de la superficie del globo. En tanto que algunos territorialistas extremistas descartaban a Palestina a causa de sus inadecuados recursos naturales y su amplia población árabe, el mismo Zangwill simplemente creía que los judíos se beneficiarían grandemente si tuvieran una preparación previa en otra comunidad autogobernada. En respuesta a un cuestionario, escribió con grandilocuencia que en última instancia “si la mayoría de los judíos retornara a Palestina, las naciones que abandonen sufrirán una inmensa pérdida en lo político, económico y espiritual, en tanto que por su parte los judíos sentarán los cimientos de un estado que en un plazo de un siglo o dos hará recordar “a gloria que fue Grecia y la grandeza que fue Roma”²⁴.

El ideal de Palestina, por sí solo, reflejaba los antiguos y seculares anhelos del pueblo judío. Desde épocas antiquísimas, generación tras generación de judíos piadosos habían venido haciendo peregrinaciones a la Tierra Santa. Algunos se establecieron allí permanentemente, para poder ser enterrados en el suelo santo y así ser librados de la mística migración clandestina, que de otra manera hubiera debido preceder a su resurrección corpórea en Palestina con el advenimiento del Mesías. James Finn, cónsul británico en Jerusalén en la década de 1850, a quien se vio a menudo enredado en controversias religiosas locales, observó con impaciencia que “la cantidad (de judíos rusos) que se traslada a Jerusalén en busca del inestimable privilegio de ser enterrados allí, se ha hecho alarmante”. La judería de la Diáspora prodigaba su dinero y sus estudios a este remanente judío de Sión que se renovaba constantemente, y que – dado que estaba constituido en gran medida por estudiosos y devotos – de ningún modo podía mantenerse a sí mismo. La Jaluká (distribución de ayuda a estas personas) estaba sujeta a muchos abusos y a mucha mala administración, pero ayudaba a mantener un vínculo vital y permanente no sólo entre la Tierra Santa y las comunidades de la diáspora, sino también en la mutua relación entre ambas²⁵.

Estas lealtades tan profundamente enraizadas explican la respuesta inmediata de las masas judías a los llamados que Hess y Pinsker lanzaron convocando a la acción nacional. En su calidad de médico, Leo Pinsker se sintió sacudido hasta lo más hondo por las manifestaciones de sicopatología de masas que se evidenciaron en las revueltas antijudías en Rusia, en 1881. En su obra Auto-Emancipación analizó brillantemente los efectos psicológicos permanentes del antisemitismo en la era de la Emancipación. Pinsker llegó a regañadientes a la conclusión de que solamente el abandono completo de la asimilación – y la asimilación era una idea que él había abrazado durante muchos años –, junto con la formación de una nación judía que se gobernase a sí misma en una tierra que le fuese propia, podrían proveer la antitoxina necesaria²⁶. Se unió a la organización “Amantes de Sión”, que unos pocos años antes había comenzado lentamente a establecer a judíos en Palestina – tarea en la que se vio asistida por los esfuerzos paralelos pero más puramente filantrópicos del Barón Edmond de Rothschild. Estas corrientes, junto con otras de menor cuantía y otras de mínimo caudal, se unieron en un ancho torrente de sionismo político bajo la colorida dirección de Theodor Herzl.

De las sombrías meditaciones que suscitó en Herzl el asunto Dreyfus, nació el folleto Un Estado Judío (1896), el cual, a pesar de sus excentricidades ocasionales, se transformó en un clásico del Sionismo político. Su punto de partida era el antisemitismo. La cuestión judía –sostenía Herzl–, ese residuo de la Edad Media, todavía “existe dondequiera que los judíos vivan en cantidades conspicuas. Allí donde no existe, la llevan ellos en el curso de sus migraciones”. Cualquiera persona que intentase comprender el complejo fenómeno del antisemitismo desde el punto de vista judío, pero que lo hiciese sin miedo u odio, tenía que llegar –creía Herzl– a la inevitable conclusión de que la cuestión judía era esencialmente una cuestión nacional más que social o religiosa. Por lo tanto, la cuestión judía podía ser resuelta solamente “haciendo

de ella una cuestión política mundial, que debía ser discutida y controlada por las naciones civilizadas del mundo, reunidas en asamblea”. La asimilación había probado ser totalmente ineficaz. Podía tener éxito solamente si se daba un proceso continuo y en gran escala de matrimonios intergrupales, lo que dependía no solamente de que existiese una habilitación legal para contraer matrimonio fuera del propio grupo (habilitación denegada, por ejemplo, a la judería austríaca), sino también de que se manifestase en los pueblos mayoritarios un deseo ampliamente difundido de entablar vínculos matrimoniales mixtos con judíos. No había señales de que se diera ningún deseo ampliamente difundido de este tipo. Un decreto húngaro, reciente en aquel entonces, que legalizaba los matrimonios entre judíos y cristianos, había conducido irónicamente a la unión de un judío bautizado con una judía creyente. Por lo tanto –declaraba Herzl-, la única respuesta era la creación de un estado judío.

“Somos un pueblo único; nuestros enemigos han hecho de nosotros un solo pueblo, a pesar de nosotros, como ha ocurrido repetidas veces en la historia. La desdicha nos une unos a otros, y, una vez unificados así, de súbito descubrimos nuestra fuerza. Sí, somos lo suficientemente fuertes para formar un estado, y un estado modelo. Poseemos todos los recursos humanos y materiales necesarios para ese propósito”

Para calmar las aprensiones de diversas naciones que temían que un éxodo súbito de financieros y hombres de negocios judíos pudiese dejar tras sí un vacío económico y provocar dislocaciones de largo alcance, Herzl abogaba por una evacuación gradual y bien planeada, bajo la administración de una Sociedad de Judíos que actuaría como Gestor Judaeorum. Con el apoyo de la opinión mundial y de gobiernos comprensivos, esta sociedad llevaría a cabo ambiciosos proyectos de colonización por medio del instrumento que le proveería una “Compañía Judía”, la cual, en el proceso de edificar el nuevo Estado Judío, intentaría apartarse de los numerosos defectos de la sociedad moderna. Por lo tanto – concluía Herzl triunfalmente-, “se ofrecerán plegarias por el buen éxito de nuestro trabajo en templos y también en iglesias, porque nuestra empresa aliviará una carga que durante largo tiempo ha pesado sobre todos los hombres... El mundo se verá liberado por nuestra libertad, enriquecido por nuestra riqueza, magnificado por nuestra grandeza²⁷ .

Esta línea de pensamiento era, por supuesto, más territorialista que Palestinocéntrica. De hecho, Herzl osciló durante largo tiempo entre aceptar cualquier país adecuado, o insistir en el antiguo suelo patrio. Pero cuando, fenomenalmente, tuvo éxito en convocar, en el plazo de dos años, el Primer Congreso Sionista en Basilea (1897), el sentimiento propalestino de los doscientos delegados no admitió discusión alguna sobre el tema. Las deliberaciones en comités y sesiones públicas se limitaron esencialmente a detalles de organización y de formas de expresión. El Programa de

Basilea, adoptado por el Congreso (...) decía que el objetivo de la nueva organización era “establecer para el pueblo judío un hogar, pública y legalmente asegurado, en Palestina”.

Los delegados tenían en mente el postulado de un Estado Judío. Pero como esta meta solamente podía ser alcanzada por medio del tortuoso camino de la negociación diplomática con el Sultán especialmente, se dio preferencia al equívoco término “Hogar”. Su ambigüedad hizo de esta designación un blanco fácil para críticos tales como Ajad Haam, que la ridiculizó motejándola de “monumento de diplomacia”²⁸. Esta frase debió también causar innumerables complicaciones en años más recientes. Sin embargo, en 1897 no solamente ayudó a reconciliar diferencias de opinión entre los delegados, sino que también sirvió para granjearse el apoyo de hombres de estado y de publicistas que se habían negado a abogar por un Estado Judío antes de que la colonización masiva demostrase la capacidad de los judíos para construir una economía autosuficiente y una sociedad autónoma en aquella tierra largamente dejada de lado. La oferta británica de Uganda puso fin a la discusión. El estallido de protestas de los viejos sionistas; particularmente en Rusia, fue tan fuerte que pareció poner en peligro su misma condición de dirigente. Para asombro de éste, incluso los dos delegados de Kishiñev, que acababa de ser devastada por un pogrom sangriento, votaron por la negativa. Herzl salvó su autoridad, y con ella la unidad del Movimiento, tan sólo mediante un absoluto rechazo de la propuesta británica, que anteriormente había considerado un magnífico logro político.

A pesar de su fracaso inmediato, la propuesta fue verdaderamente un gran éxito diplomático. Las espectaculares negociaciones de Herzl con el Sultán, el Káiser y otros gobernantes, no condujeron en realidad a ninguna parte. En la Puerta, Herzl empeñó en vano su gran encanto personal y su profunda convicción idealista en contra de los ardidés de la diplomacia oriental. El gobierno turco estaba interesado en asegurarse un amplio préstamo para reforzar el tambaleante Imperio, a la vez que se empeñaba en dar a cambio lo mínimo posible. Guillermo II disfrutó entusiastamente de la histriónica actuación de reunirse con un gran dirigente judío y discutir con él la reparación histórica de un antiguo daño. Pero, como otros monarcas y hombres de estado, tenía un fácil subterfugio para evitar tomar la iniciativa al declarar que una actitud así de su parte podría ser malinterpretada como un intento de obligar a emigrar a sus súbditos judíos. Solamente el gobierno británico, por incitación del Ministro de Colonias, Joseph Chamberlain, se atrevió a hacer una oferta pública. Quizás el gobierno británico se sentía confiado en sí mismo, a causa de su largo historial de combates contra el antisemitismo en escala mundial. En aquellos días de acerbo sentimiento antibritánico entre los sionistas, puede muy bien recordarse, como lo hizo notar Joseph Klausner, que “ningún país europeo había atenido hombres de estado con una comprensión de la idea mesiánica judía tal como la que caracteriza a los de Gran Bretaña, y ninguna literatura europea ha hecho aparecer en escena a poetas que sueñen con el canto de nuestra restauración como la literatura inglesa”²⁹. La propuesta sobre el Africa Oriental

Británica, que reconocía oficialmente a la Organización Sionista, colocó a la misma en el mapa diplomático del mundo, por decirlo así. También inició esa larga cadena de negociaciones que, durante los turbulentos años de la Primera Guerra Mundial, condujeron a la Declaración Balfour y, consiguientemente, al mandato británico sobre Palestina.

Este no es el lugar para narrar las largas vicisitudes del Sionismo político. Cuando las negociaciones diplomáticas ofrecieron pocas perspectivas, especialmente después de la muerte de Herzl, la Organización Sionista retornó a la tarea “práctica” de la reconstrucción de Palestina iniciada por los “amantes de Sión”. Por otra parte, cuando la Primera Guerra Mundial y la subsiguiente disolución del Imperio Otomano abrieron oportunidades nuevas e inesperadas, la acción diplomática cobró preeminencia sobre todos los demás esfuerzos. Por supuesto, el ritmo de la acción diplomática a menudo no podía satisfacer las ardientes expectativas. Vladimir Zabolinsky, especialmente, se transformó en el abanderado de los movimientos cuyo objetivo era obtener una decisión rápida. Desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial Zabolinsky combatió la “neutralidad” oficial que había asumido necesariamente la Organización Sionista, oponiéndose a ella con partidarios que reclutaba por igual tanto en las Potencias Centrales como en las Aliadas. El y sus asociados unieron su suerte a la de los Aliados, organizaron una Legión Judía que luchó junto a los británicos en Gallípoli y Palestina, y tuvieron la esperanza de obtener una pronta recompensa con el establecimiento formal de un Estado Judío. Así nació el Partido Revisionista, que creía en la acción directa y, si era necesario, en la supresión militar de toda oposición árabe. Solamente como una idea tardía y adicional abogó también por la adopción de ciertas medidas internas destinadas a eliminar la lucha de clases (y esto fue algo a lo que ese partido se vio compelido por la firme oposición que los sindicatos presentaban a los métodos “no democráticos” del Revisionismo), y destinadas también a promover el control totalitario como medio de lograr una acción más eficaz. A menudo se motejó de “fascista” a este partido, aunque evidentemente no abrigaba ninguno de los ideales fascistas de sociedad corporativa, expansión imperial y desigualdad racial. La agitación desencadenada por el Revisionismo causó mucho embarazo en la organización madre, la cual, en 1935, opuso finalmente severas trabas a sus actividades. Los revisionistas devolvieron el golpe mediante la formación de una Nueva Organización sionista propia, y algunos de ellos adoptaron también el nombre de Partido del Estado Judío. La brecha no se cerró totalmente hasta 1946³⁰.

Los sionistas “culturales” opusieron diferentes objeciones a los métodos del Sionismo político. Incapaces de abandonar enteramente la idea de una misión judía, los sionistas “culturales” concebían la construcción de una tierra patria judía como un esfuerzo humanitarista de gran envergadura. Ya Moisés Hess, “el Rabino socialista”, había escrito; “Estamos en vísperas del Shabat de la historia, y debemos prepararnos para nuestra última misión”. Hess creía que el profético “fin de los días” no iba a ser el fin escatológico del mundo, sino el período del más alto logro humano. Las enseñanzas

de Spinoza y los triunfos igualitarios de la Revolución Francesa ya habían abierto las puertas a este período, pero quedaba librado al arbitrio del pueblo judío hacer que esos tiempos llegasen finalmente a fructificar. “Cuando me esfuerzo por la regeneración de mi propia nación” – exclamaba Hess – “no por ello renuncio a mi aspiración humanitaria”, porque el nacionalismo moderno era en esencia solamente una reacción “contra las tendencias niveladoras de la industria y la civilización modernas, que amenazan matar toda fuerza de vida orgánica originaria, al introducir un mecanismo inorgánico uniforme”. Respondiendo a Gustave d’Eichtal, quien demandaba una nueva síntesis de Judea, el mundo helénico y Roma, Hess expresó su credo:

“También nosotros creemos en la revivificación del genio de nuestra raza, al que le falta solamente un centro de actividad donde pueda reunirse un núcleo de personas dedicadas a la misión religiosa de Israel, de modo que esas personas puedan desde allí hacer que se desarrollen nuevamente los eternos principios que unen a la humanidad con el Universo, y al Universo con su Creador. Esas personas se redescubrirán mutuamente algún día, en el antiguo Estado de Israel. Para lograr este propósito, o tiene importancia el número de personas. El Judaísmo nunca ha estado representado por un pueblo numeroso; el becerro de oro siempre atrajo a la mayoría, y solamente un puñado de Levitas mantuvieron viva en su antiguo hogar la llama santa de nuestra religión”³¹

La idea de que Palestina debía ser el centro cultural de la judería mundial fue desarrollada mas plenamente por Ajad Haam (Asher Ginzberg). Hasta Herzl comprendía, como lo expresó ante el Primer Congreso Sionista, que “el Sionismo es un retorno al Judaísmo, incluso antes de retornar a la tierra judía”. Pero, aún si no lo consideráramos, como lo sostenía Ajad Haam, un mero oportunista político, Herzl, al hablar así, se refería fundamentalmente al retorno de los hijos descarriados, los asimilados, al seno de la nación judía. Ajad Haam fue más allá al demandar la solución de los problemas que afectaban "al Judaísmo, en primer lugar; y en última instancia los problemas de los judíos se solucionarán por sí mismos". Para Ajad Haam, la cultura judía corporizaba el impulso biológico de autopreservación que caracteriza a todo grupo nacional vivo, impulso para el cual todas las formas de existencia nacional son medios mas que fines. Las anclas territoriales eran importantes, pero también lo eran el lenguaje y la religión. La autopreservación podía incluso asumir formas tan paradójicas como lo hizo cuando, para sobrevivir a la Emancipación, el Judaísmo occidental aceptó la asimilación étnica a cambio de poder continuar dedicándose sin trabas a la prosecución de su misión en pro del monoteísmo ético. Sin embargo, los efectos que este imposible compromiso tuvo sobre la psique judía generaron solamente “esclavitud espiritual en medio de libertad política”, y comparada con esa esclavitud la opresión política de la judería de Europa Oriental era, decididamente, el mal menor. Para restablecer el equilibrio era indispensable un centro espiritual en Palestina. Ajad Haam, como Hess,

no estaba interesado en los números, y a menudo remarcó la imposibilidad física de que Palestina absorbiera algo más que una fracción de la judería mundial.

“Después de dos mil años de indecible miseria y sufrimiento (declaraba también Ajad Haam), no es posible que el pueblo judío se satisfaga con obtener al fin la posición de una nación pequeña e insignificante, con un estado lanzado como una pelota de un lado a otro por sus poderosos vecinos, y que mantenga su existencia solamente por medio de virajes diplomáticos y de una continua sumisión servil ante los favorecidos por la fortuna”.

Pero incluso un uno por ciento de la población judía – creía Ajad Haam -, podría regenerar al pueblo íntegro, si ese uno por ciento fuese adecuadamente seleccionado y estuviese guiado por una prudente dirección en Palestina. Un renacimiento así volvería a subrayar la adhesión de Israel a los principios de la justicia, y lo acercaría a la realización de su sueño profético de vivir como un “reino de sacerdotes”, para beneficio propio y del mundo en general³².

El Sionismo Cultural tenía muy intensas afinidades con el Nacionalismo de la Diáspora, ya que también estaba interesado en la preservación de la cultura de ésta como un fin en sí misma. También Herzl, después de un tiempo, comenzó a aconsejar a sus seguidores que “conquistaran las comunidades”; pero para él esto era solamente una estrategia política para derrocar a las conducciones acérrimamente antisionistas de las comunidades, y para utilizar sus grandes recursos financieros y educativos en la realización de su programa sionista. Para Ajad Haam, la reconstrucción de la vida comunal judía y la exhaustiva reforma de la educación judía eran postulados fundamentales, tanto mas vitales cuanto que solamente ellos podían prometer el rejuvenecimiento de la vida judía en escala mundial. Muchos de los simpatizantes de Ajad Haam, trabajando dentro de la Organización Sionista y dirigidos por Martín Buber y Berthold Feiwel, subrayaron con éxito, a partir de 1902, la Gegenwartsarbeit en la Diáspora³³.

El prolongado fracaso de las tratativas diplomáticas, exacerbado por la controversia sobre el proyecto Uganda, concluyó con los argumentos a favor de las negociaciones. Como el Bund, los sionistas rusos no lograron al principio entusiasmarse por la lucha en pro de los derechos nacionales de las minorías, ya que veían en esa lucha una peligrosa desviación del objetivo palestino que ellos consideraban esencial. Pero también ellos cambiaron de idea en los años 1903 a 1905. La Conferencia de Helsinki de los Sionistas Rusos, que se reunió en 1906, adoptó una resolución que pedía que

“... los órganos de autogobierno nacional posean el derecho de fundar, conducir y mantener todo tipo de instituciones que sirvan a los fines de; 1) la educación nacional; 2) la salud nacional; 3) la

ayuda mutua y sindical; 4) la emigración, y 5) los asuntos religiosos; como así también posean el derecho de emitir, de acuerdo con las leyes del Estado y de la Provincia (respectiva) ordenanzas y reglamentos para sus instituciones”.

Durante la Primera Guerra Mundial, el siempre creciente impulso hacia la autodeterminación nacional encontró una respuesta tan entusiasta en las comunidades de Europa Oriental, que la Organización Sionista Mundial, aunque concentrándose en la realización de la Declaración Balfour, se vio forzada a asumir también la conducción de la lucha por los derechos de la minoría judía. Su “Manifiesto de Coppenhague”, de octubre de 1918, ratificado finalmente en 1921 por el Congreso Sionista reunido en Carlsbad, ofreció una exposición altamente autorizada de las salvaguardias que se pedían³⁴.

Los sionistas proletarios, que representaban diversas combinaciones de Sionismo y Socialismo, cooperaron en general con los Sionistas culturales tanto en la lucha por los derechos judíos en la Diáspora como en la colonización práctica de Palestina, por más que fuesen pequeñas y estuvieran llenas de defectos, “hacían más para iluminar la nación judía que un millar de programas y negociaciones diplomáticas bellamente fraseadas”. Al mismo tiempo, como verdaderos marxistas que eran, Borojov y sus compañeros creían en la inevitabilidad de una revolución mundial, que sería lo único que podía preparar el camino para dar una solución final a la cuestión judía. Pero Borojov y los suyos estaban de acuerdo con Martov en que “quien no tiene dignidad nacional no puede tener dignidad de clase”. Vieron con especial alarma las incipientes señales de discriminación antijudía entre los obreros no judíos. Cuando, después de prolongadas negociaciones, los tejedores gentiles de Bialistok admitieron en su seno a unos pocos camaradas judíos por “piedad socialista”, algunos dirigentes del Bund saludaron este acuerdo como una victoria socialista. Borojov, sin embargo, lo denunció vigorosamente como un “numerus clausus en las fábricas”. Por lo tanto, Borojov y los suyos llegaron a esta dolorosa conclusión, como lo habían hecho los sionistas de clase media:

“La condición de Galut (Diáspora) de la nación judía no es solamente trágica, sino que es también una condición sin esperanza. Nuestra tragedia galútica no es temporaria sino permanente. No luchamos por una causa judía; sufrimos en aras de intereses extranjeros. No somos dueños de nuestra propia tierra, y estamos olvidados por este mundo colosal que tiene sus propios problemas.

Nuestro destino esta siempre determinado por el de otras naciones... Nosotros, los socialistas-sionistas, estamos convencidos de que nuestra libertad depende en primer lugar de la autoayuda nacional de las masas judías”³⁵.

Otra rama del Sionismo Obrero estaba representada por Aarón David Gordon. El hecho de que se la designe frecuentemente como “nacional-socialismo” no debe confundirla con el Nazismo alemán, ya que no tenía ninguno de los rasgos raciales, fascistas o militaristas característicos del Nazismo. Pero su Socialismo era también claramente antimarxista. Como discípulo tanto de los profetas como de Tolstoi, Gordon rechazaba la idea de la lucha de clases, y denunciaba tanto al capitalismo como al Marxismo, a los que consideraba dos facetas de la misma civilización mecanicista. “El Socialismo” –declaraba – “es exactamente lo opuesto del Nacionalismo. Está enteramente basado en la técnica y la industria, en tanto que el Nacionalismo está enteramente basado en la vida y en la creación”. Por otra parte, la cristiandad supranacional había fracasado porque había arrancado de la doctrina del amor, esto es, con la cúspide del logro humano, en lugar de colocarla como su meta última, meta que la humanidad debía esforzarse por alcanzar a través de su devenir histórico.

“En el Nacionalismo hay un momento cósmico, para expresar que el espíritu natural del suelo patrio se ha combinado con el espíritu de la nación. Y esto es esencial. Es el cimiento mismo del alma nacional; y en esto radica la diferencia entre la nación, que es un cuerpo orgánico y creativo, y la sociedad, que es una entidad mecánica e inestable”.

Pero así como un individuo, para vivir con justicia, debe actuar como un ser humano, del mismo modo las naciones deben humanizarse y evitar el derramamiento de sangre y la mutua degradación. “Nosotros fuimos los primeros en decir que el individuo fue creado a imagen de dios; nosotros debemos ampliar este concepto, diciendo que, de la misma manera, la nación debe estar formada a imagen de Dios”. Un tan pleno desarrollo de la personalidad humana judía, así como de la nación judía humanizada, era posible solamente en Eretz Israel, el único lugar donde los judíos podían alcanzar las “insondables profundidades” de experiencia necesarias para edificar un centro espiritual muchísimas veces superior al puramente racional y “visible” concebido por Ajad Haam³⁶.

Gordon vivió como predicaba. A la edad de cuarenta y ocho años se desarraigó de Rusia y, sin compulsión externa, se estableció en Palestina. Su modo de vivir agregó un matiz fascinante a su organización, Hapoel Hatzaír (El Joven Obrero). Después de haber batallado frontalmente y durante largo tiempo con la organización marxista Ajdu ha-Avodá (unidad del Trabajo), los Jóvenes Obreros comprendieron, a pesar de las protestas de Gordon, la necesidad de una unidad en la acción que trascendiera las diferencias ideológicas. Finalmente, en enero de 1938 las dos fracciones se unieron en la Histadrut (Federación General de Trabajadores Hebreos), la cual, a causa de su abrumadora importancia en la construcción de Palestina, fue llamada – y no injustificadamente – “una mancomunidad o república sindical en potencia”. Uniendo en su programa práctico las diversas combinaciones de Sionismo y Socialismo formuladas

tanto por los discípulos de Borojov como por los de Gordon, la Federación ayudó a construir las colonias judías colectivistas que, por ser a menudo abiertamente anticomunistas, dieron una nueva coloración comunal a la empresa sionista entera. También fomentó muchos otros esfuerzos cooperativos, los cuales, aunque dejaban amplio lugar para la empresa privada y para una economía de lucro, sentaron los cimientos de una sociedad social-demócrata, que puede todavía servir de modelo para el Cercano Oriente entero y aún más allá. La filosofía de la Federación estuvo bien reseñada en las palabras de Schlomo Schiller, uno de los dirigentes sindicales pioneros en Palestina:

“La síntesis de los dos elementos, el nacionalista y el sionista, ahora será capaz ciertamente de enmendar los defectos de ambos bandos. La idea socialista, que es defensora de la justicia (...) no permitirá que nuestro movimiento nacional degenera en un chauvinismo estrecho de mente. Por otra parte, la conciencia nacional de los obreros, el saber que un pueblo entero golpea a las puertas de un país al que nadie les abrirá paso, el sentimiento de que, tal como están las cosas en el momento presente, cada día que se permite pasar sin alcanzar logros prácticos significa una pérdida irreparable para la nación y su futuro (...) todo esto no permitirá que los obreros lleguen a sumergirse en el ‘mundo tal como es’”³⁷

A pesar de estas serias divergencias de opinión, expuestas a menudo con considerable calor y mutua animosidad, el Sionismo ha llegado a ser el más representativo de los tipos de Nacionalismo judío. Gradualmente fue sometiendo casi toda la oposición fuera de la Unión Soviética, y se ha transformado también en el movimiento intelectual más influyente y más profundo de la historia judía moderna. Sus ideas se esparcieron mucho más allá de la judería occidental, y penetraron en las colectividades judías del Yemen, el Kurdistán y Bujara, aisladas durante tanto tiempo. Después de asegurarse el reconocimiento internacional, ha construido un hogar nacional judío con métodos tan novedosos, y enfrentándose a dificultades tan asombrosas, que hubieran superado los recursos físicos y espirituales de muchos otros pueblos. Se ha embarcado en la aventura de construir un estado sin el respaldo del poder estatal, de colonizar sin poseer la plena posesión de la tierra natal, y de reclutar mano de obra y conseguir fondos sin tener posibilidad alguna de imponer obediencia a su autoridad. Ha tenido éxito en invertir una corriente de escala mundial, la que va del campo a la ciudad, de la agricultura a la industria y los oficios, y convirtió a miles de profesionales especializados en granjeros y constructores de caminos. (...)

Todas estas cosas son ideales. Como todos los ideales, pueden resultar degradados por el contacto con la realidad. Como ideales, también trascienden evidentemente la nacionalidad judía, y están destinados a servir a la causa de toda la humanidad³⁸

5. CONTROVERSIAS RELIGIOSAS Y SOCIALISTAS

Estos ideales son claramente una revivificación de la vieja combinación de nacionalismo y universalismo, revestidos de un aspecto moderno y secular. En este aspecto hay poca distinción entre el Sionismo político y el cultural, ya que incluso el primero es en cierta medida esencialmente no político, en tanto que tiene muy poca comprensión “de la esencia del poder y de la lucha por el poder”³⁹. La mayoría de los Sionistas políticos en realidad abrazan una causa ética, y apelan a la conciencia del mundo a favor de las multitudes sufrientes y los valores culturales judíos. Por otra parte, los sionistas culturales también han llegado a reconocer la necesidad de métodos políticos para la construcción de un “centro cultural”. Y fue el dirigente de los sionistas culturales, Jaim Weitzman, quien, en circunstancias propicias, realizó el programa político de modo mucho más pleno que cualquiera de los dogmatistas políticos de la era pre-balfouriana. La posición oficial de la Organización Sionista, que refleja la perfecta aleación de los programas político y cultural, está bien reseñada en el memorándum que envió la Organización Sionista al Consejo de la Liga de las Naciones, presentado en julio de 1922, en vísperas de que esta confirmara el mandato palestino.

“Hubiera sido un profundo error (decía el memorándum) considerar el Movimiento Sionista como un intento artificial de revertir el curso de la historia, y de restaurar las condiciones políticas que existían cuando el Estado Judío desapareció. Si ahora los judíos piden una oportunidad de reconstruir su hogar nacional, basan su pedido no solamente en la existencia de un Estado Judío en la antigüedad remota, sino en la inamovible concentración en Palestina de las esperanzas y plegarias judías, desde el momento de la dispersión hasta el día de hoy. La conexión entre los judíos y Palestina no se ha roto jamás... Los judíos están persuadidos de que solamente en Palestina es posible que vivan su vida corporativa como tales y alcancen su plena envergadura de pueblo en perfecta armonía con su medio. Ellos están no menos firmemente persuadidos de que va a favor de los intereses del nuevo orden mundial que la discordia en el suelo judío sea resuelta. El genio hebreo, restaurado en su suelo ancestral, debe tener asegurada la oportunidad de contribuir específicamente, una vez más, al acervo universal”⁴⁰.

Remarcar los aspectos humanitarios de su movimiento era, por supuesto, algo característico de la mayoría de los nacionalistas en las etapas tempranas, “heroicas”, de sus respectivos movimientos. La ideología de Fichte, con su énfasis sobre la Mentschenheitsnation alemana como nación sin estado ni historia política, que a partir de su ideal, “Tu serás”, debía crear tanto un estado como una nueva historia, tocó, de hecho, una cuerda sensible también entre los nacionalistas judíos. Sin embargo, en el caso judío, las antiguas tradiciones de la profecía israelita y los viejos ideales

mesiánicos prestaban una peculiar coloración a las declaraciones de fe humanitarista de este tipo.

El Movimiento Sionista fue solamente una consecuencia de la tradicional idea mesiánica judía, por lo tanto, a pesar de su secularización exterior, de su expreso intento de “normalizar” la existencia judía en el mismo nivel de las demás naciones, y de su empeño de unir al pueblo íntegro, desde los ortodoxos a ultranza hasta los agnósticos extremistas. No es nada asombroso, entonces, que esta concepción haya sido criticada a menudo por diferentes sectores religiosos, por ser solamente eso, una derivación de la idea mesiánica tradicional. El programa de Basilea de 1897 suscitó inmediatamente una áspera protesta del Comité Ejecutivo de la Asamblea Rabínica Alemana.

- “1. Los esfuerzos de los así llamados Sionistas (escribieron los cinco Rabinos portavoces de la Asamblea) para erigir en Palestina un estado nacional judío, son contrarios a las esperanzas mesiánicas judías, tal como están expresadas en las Escrituras y en fuentes religiosas posteriores.***
- 2. El Judaísmo impone a sus adherentes la obligación de servir con devoción al país al cual pertenecen, y de promover los intereses nacionales del mismo, de todo corazón y con toda su fuerza.***
- 3. Sin embargo, no hay conflicto entre esta obligación y los nobles esfuerzos que apuntan a una colonización agrícola de Palestina, ya que estos esfuerzos no tienen conexión alguna, cualesquiera que fuese, con el establecimiento de un estado nacional”.***

Durante largo tiempo los judíos reformistas, en particular, vieron en el Sionismo el abandono de la misión religiosa del Judaísmo y la negación de su verdadero universalismo religioso. “Aquel que, por cuestión de principios, reserva las enseñanzas básicas del Judaísmo solamente para el pueblo judío” – dijo el distinguido filósofo Hermann Cohen -, “niega al hacerlo así al único y sólo Dios de la humanidad mesiánica”. Por otra parte, la neo-ortodoxia de Frankfurt se opuso violentamente a la rebeldía tan extendida entre los colonos judíos de Eretz Israel y tolerada por las instancias sionistas. Es verdad que las prescripciones bíblicas referentes al año sabático, diezmo, etc., fueron consideradas como un serio impedimento para una economía agrícola moderna y dejadas de lado por la mayoría de los pioneros, con el tácito consentimiento de los funcionarios de la Organización Sionista a cargo de la colonización. Para Isaac Breuer, la expresa indiferencia religiosa del Movimiento Sionista constituía una negación completa de la verdadera esencia de la nacionalidad judía que, como una Religionsnation muy peculiar, siempre había estado centrada alrededor de su ley religiosa⁴¹.

La ortodoxia de Europa Oriental fue siempre más Israelocéntrica. Recordaba los exaltados elogios que habían hecho llover sobre aquel país tanto sus maestros jasídicos como sus líderes rabínicos. Las inspiradas palabras, por ejemplo, de Rav Ver, el gran Predicador de Mezerich: “Sion es la esencia misma del mundo, la sangre vital del universo; esa es la razón por la que contiene una porción de todos los países, y cada uno de ellos extrae su alimento y su sangre vital de la parte que tiene en Sion”⁴². Pero por lo menos en las etapas tempranas del Movimiento Sionista, los ortodoxos se opusieron violentamente a la secularización del mesianismo y a la expectativa de que la restauración del pueblo en Eretz Israel podía ser lograda sin la intervención sobrenatural de un redentor personal.

Curiosamente, los cristianos píos rara vez se opusieron al Sionismo una vez que sus aprensiones en relación con los Santos Lugares fueron mitigadas. Las viejas profecías concernientes a la segunda venida de Cristo, combinadas con un sentimiento de culpa por las persecuciones antijudías y una preocupación humanitarista por un pueblo sufriente, crearon, a menudo, una actitud abiertamente prosionista. Los trescientos veinte signatarios cristianos del memorial entregado a Lord Palmerston el 2 de marzo de 1841 expresaron creencias que eran compartidas por muchos católicos tanto como por muchos protestantes.

“Sus Memorialistas (escribieron) solicitan venia para recordar a Su Señoría que la Tierra de Palestina fue concedida por el Soberano del Universo a los descendientes de Abraham hace alrededor de cuatro milenios como posesión permanente e inalienable, y ni conquistas ni tratados entre hombres pueden afectar el Título de los descendientes de Abraham a esa Tierra. También ha decretado El que ellos volverán a su país, y que los Gentiles constituirán un medio para su restauración”.

La famosa declaración, emitida más tarde por otro Ministro de Relaciones Exteriores británico, Lord Arthur James Balfour, fue saludada con aprobación general por distinguidos eclesiásticos de muchos países. El obispo anglicano de Chelmsford declaró: “Desde un punto de vista religioso, creo que la decisión del gobierno inglés en relación con el futuro de la Tierra Santa es no sólo el mas interesante, sino también el más importante de los incidentes de la guerra que ha sido registrados hasta el momento”⁴³. (...)

El constante crecimiento del Movimiento Sionista y el hecho de que (fue) satisfaciendo, cada vez en mayor medida, las verdaderas necesidades del pueblo, tanto materiales como espirituales, fue silenciando paulatinamente la oposición de muchos sectores religiosos judíos. En 1902 la judería ortodoxa organizó una facción sionista especial, la así llamada Mizraji, bajo la conducción del Rabino Isaac Reines, que propagó una forma religiosa de Sionismo ya preanunciada por los precursores sionistas

Alkalai, Kalischer y Mohiliver⁴⁴. Incluso muchos de los que se habían mantenido apartados de la Organización Sionista, comenzaron a colaborar con ella en la realización práctica de su programa.

También el Judaísmo Reformista, que por mucho tiempo fue uno de los principales opositores del Sionismo, ha ido abandonando en gran medida su oposición. La Conferencia Central de Rabinos Norteamericanos (de la corriente reformista), que desde el Primer Congreso Sionista hasta el Tratado de Versalles a menudo había hecho escuchar su voz en oposición al sionismo político, incluyó en la década del treinta al himno sionista en su himnario, y adoptó una resolución por la que suscribió el Programa Sionista. Si bien este pronunciamiento militante indujo a la minoría opositora a formar una nueva organización, el antisionista American Council for Judaism – (fue innegable) que en la década del cuarenta la enorme mayoría de los judíos estuvo a favor de mantener abierta Palestina a una irrestricta inmigración judía, y apoyo incluso, a la creación del Estado Judío en Palestina, como instancia final. Una encuesta efectuada en noviembre de 1945 por Elmo Roper mostró que el 80,1% de los judíos de Norteamérica favorecía a un Estado Judío, en tanto que solamente 10,5% se oponían a su formación⁴⁵.

Durante toda su historia, la principal oposición al Sionismo provino de aquellos grupos secularistas que anhelaron la reconstrucción de la vida judía bajo un nuevo orden social. A lo largo de los años, algunos socialistas y comunistas condenaron al Sionismo, incluyendo sus ramas obreras, calificándolo de burgués y reaccionario. Algunos invocaron el internacionalismo marxista, y sostuvieron que el pueblo judío había sido siempre solamente una comunidad religiosa. El nuevo orden social – afirmaron -, eliminaría todos los “opios” religiosos y el prejuicio antijudío moriría por sí mismo. Por lo tanto, los judíos debían abstenerse de agregar otra fuente de perturbación a un mundo ya convulso y por una acre lucha nacionalista. Otros, interpretando literalmente las airadas observaciones de Karl Marx en sus tempranos ensayos “Sobre la Cuestión Judía”, afirmaron que el Judaísmo había sido meramente la superestructura ideológica de una peculiar función económica judía. La eliminación de esa función económica que el nuevo orden traería aparejada provocaría, por lo tanto, el derrumbe de la superestructura. Un comunista judío de Austria, Otto Heller, publicó en 1931 un volumen que predecía, en relación con este tema, la próxima “declinación del Judaísmo”⁴⁶.

Por el contrario, los comunistas judeo-rusos reconocieron tempranamente el sentimiento avasalladoramente nacionalista que predominaba en las masas judías de Rusia. Más del 90% de todos los votos judíos emitidos en la última elección “libre” de 1917 se volcaron a los candidatos nacionalistas, sionistas principalmente. Aunque se oponían vigorosamente al Sionismo, tanto los comunistas judíos como el gobierno se vieron obligados a reconocer a los judíos como una minoría nacional con derecho a las prerrogativas políticas que el nuevo régimen había concedido a todas las minorías nacionales. Para Lenin, esto significó, desde una perspectiva dialéctica, un salto mortal.

Antes de su elevación al poder había negado durante mucho tiempo la existencia de una nacionalidad judía, y en numerosos artículos escritos de 1903 a 1914 había incitado a los obreros judíos rusos a abandonar el Bund y unirse al Partido Socialista Ruso. Con su acostumbrado vigor, Lenin había acusado a esos obreros:

“Los judíos, en el mundo civilizado, no son una nación; según afirman Karl Kautsky y Otto Bauer la mayoría de ellos han sido asimilados. Los judíos de Galitzia y Rusia no son una nación; infortunadamente siguen siendo una casta. Esta es la conclusión de gentes que están indiscutiblemente bien informadas sobre la historia de los judíos.

¿Qué nos indican estos hechos? Señalan que la ‘asimilación’ puede ser denunciada solamente por los pequeños burgueses reaccionarios judíos, que desean hacer retroceder la rueda de la historia y obligarla a moverse, no desde las condiciones de Rusia y Galitzia hacia las condiciones de París y Nueva York, sino en la dirección opuesta”.

Sin embargo, después de 1917 tanto Lenin como Stalin, en consonancia con la política general de apaciguar a las minorías nacionales seguida por ambos, promovieron un extenso sistema escolar nacional judío que comprendía desde escuelas primarias hasta “sectores” en universidades y academias de ciencia, y también desarrollaron en las áreas de asentamiento judío masivo tribunales especiales formados por judíos y soviets judíos. Alentaron además la colonización agrícola en densos nucleamientos de habla idish, (...). Finalmente, como contraparte del mandato británico en Palestina, el régimen soviético invitó a su judería a desarrollar Birobidján en territorios del Lejano Oriente soviético, y transformarlo en un Estado judío que posteriormente llegaría a funcionar como una república más de la U.R.S.S. Al mismo tiempo, se fue desalentando completamente todo cultivo de la religión judía, de la cultura hebrea y del Sionismo⁴⁷.

Incluso fuera de la Unión Soviética diversos movimientos socialistas (judíos) se transformaron en los más grandes rivales del Sionismo, (...) Ya fuera en sus aspectos internacionalista como en los asimilacionistas, el Socialismo, con su fervor religioso y sus esperanzas mesiánicas, llegó a ser un factor que iba mucho más allá de su fuerza numérica tanto en la vida judía como en general. Antes de 1939, el Comunismo⁹ ejercía en Rusia un dominio indisputado sobre alrededor de 3.000.000 de judíos, o sea un quinto de la judería mundial. Hoy en día la Unión Soviética y sus satélites abarcan quizás el 30% de la población judía total. Hablando en términos religiosos, puede considerarse al movimiento comunista como un nuevo cisma judío de enormes proporciones, y prever la ruptura final de la unidad judía como resultado de enfrentamientos sectarios que superan en violencia a las controversias fariseico-saduceas o las rabínico-karaítas. (...)

(...) La supervivencia de un fuerte sentimiento sionista dentro de la Unión Soviética, a pesar de haber (sido puesto) fuera de la ley durante un cuarto de siglo*, es un hecho afirmado por muchos observadores. De acuerdo con el informe de un periódico, cierta vez los alemanes engañaron a la población judía de una comunidad ocupada de Crimea para que se presentase en masa, para ser enviada supuestamente a Palestina. Se dice que a la hora fijada se reunieron todos los judíos sin excepción, y así se transformaron en fáciles víctimas de los escuadrones de exterminio nazi⁴⁸.

Por otra parte, una inconsistencia fundamental en el comportamiento de los sionistas arroja una luz característica sobre su supuesto secularismo empedernido. El primer censo checoslovaco de 1921, que reveló que once residentes de Praga y centenares más en todo el país estaban registrados como pertenecientes a la “nacionalidad” judía y a la “religión” Católica Apostólica Romana, fue un golpe sorpresivo para los dirigentes sionistas. Otros seis “nacionales” judíos de Praga afirmaron que profesaban el Protestantismo o la Ortodoxia Griega⁴⁹. Durante largo tiempo los sionistas había recibido con los brazos abiertos a judíos que no tenían afiliación religiosa alguna, pero en el caso de conversos a otra fe habían puesto límite a esa apertura y se habían negado a recibirlos. Mucho antes de que el “racionalismo” se transformase en la gran amenaza para la judería mundial, la opinión sionista estaba en contra de la apostasía religiosa, considerándola una traición también contra la causa nacional judía. Esto hubiera sido ilógico si el criterio excluyente hubiera sido la ascendencia étnica, y no la religión. Pero era un reflejo ineludible de la semiconsciente comprensión que tenía el pueblo judío de que, por más “secularizado” que estuviese, seguía siendo una “nacionalidad religiosa” que se gloriaba de su pasado religioso y que se mantenía unida gracias a una religión común. El pueblo judío sabía que, por más debilitada que estuviese su fe por desarmonías sectarias y una indiferencia grandemente extendida, la abrumadora mayoría de sus miembros continuaba entrando después de su nacimiento en el pacto de Abraham, y que después de la muerte seguían hallando descanso en un cementerio religioso judío. Así, los judíos daban testimonio involuntario de la fuerza de sus inmemoriales vínculos religiosos en los momentos más críticos de la vida y de la muerte.

Por estas razones, el muy debatido conflicto entre la religión judía y el Nacionalismo Judío ha llegado a ser, hoy en día, casi carente de sentido. En tanto que la fe judía siga estando en gran medida restringida a los descendientes de judíos, en tanto que el Judaísmo siga evitando transformarse nuevamente en una religión misionera activa que intente convertir grandes masas gentiles, y en tanto que los judíos, con excepciones individuales, se nieguen a adoptar otras religiones y sigan adhiriendo formalmente al credo de sus antepasados, o profesen la indiferencia religiosa; en tanto todos estos factores actúen, el Judaísmo de cualquier matiz que sea, seguirá apareciendo ante los judíos, y todavía más ante sus vecinos, como una religión étnica, por más peculiar y única que sea. Estas apreciaciones prácticas tan difundidas recibieron un

* A la fecha de escribirse este libro (N. Del T.).

severo golpe, pero nunca fueron completamente abandonadas, ni siquiera después de las revolucionarias transformaciones acarreadas por la larga pesadilla del Nazismo y de la Segunda Guerra Mundial.

6. EL IMPACTO DE LAS GUERRAS

La Primera Guerra Mundial había súbitamente llevado al programa nacional judío más cerca de su realización que lo que nadie, antes de 1914, podía, razonablemente, haber esperado. El surgimiento del sentimiento nacionalista a todo lo largo y ancho de Europa Central y Oriental, la desintegración de los imperios Austro-Húngaro y Otomano, la separación de las provincias occidentales de la Rusia Zarista, y la vigorosa adopción del principio de la “autodeterminación de los pueblos” por parte de los dirigentes progresistas, de Wilson a Lenin, fueron todos hechos que abrieron nuevas oportunidades para salvaguardar los derechos nacionales de las minorías tanto por medio de constituciones locales como de tratados internacionales.

Los delegados de la judería de Europa Oriental que se presentaron ante la Conferencia de Paz de París, se mostraron suficientemente unánimes en sus demandas a favor de derechos de minoría nacional para Polonia, Checoslovaquia, Rumania, los países Bálticos, etc. En esta empresa se vieron vigorosamente apoyados por la judería norteamericana y, en un grado menor, por la británica. Algunos dirigentes norteamericanos, como Louis Marshall, eran, personalmente, antinacionalistas, pero evitaron hacer valer sus opiniones personales en los acuerdos que afectaban a sus correligionarios de Europa Oriental. Bajo esas peculiares circunstancias históricas, el liderazgo judío estaba en posición de defender eficazmente la causa de todas las minorías nacionales. Las Potencias Aliadas y Asociadas, incluyendo a las recién surgidas Polonia y Checoslovaquia, anexaron tantos territorios como les fue posible reclamar de acuerdo con el principio de nacionalidad. De esa manera sólo un número limitado de connacionales quedaron sujetos a la soberanía de otros estados. Las principales minorías fueron reclutadas de las derrotadas Potencias Centrales (alemanes, austríacos, húngaros, búlgaros y turcos), cuyos delegados tuvieron poca influencia en la Conferencia de Paz, y se dedicaron principalmente a negociar en esas condiciones los acuerdos territoriales más favorables. Estaban mucho más interesados en impedir la transferencia de connacionales a otras soberanías, que en proteger los derechos de esos connacionales en las nuevas unidades políticas que iban surgiendo. Sólo los judíos estaban seguros de retener su condición de minoría, sin que importasen los nuevos límites. Como los judíos tenían correligionarios influyentes en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia e Italia, se transformaron involuntariamente en punta de lanza del movimiento destinado a asegurar derechos nacionales domésticos por medio de acuerdos internacionales. En estas condiciones fueron elaboradas las famosas cláusulas de minorías de los Tratados de Paz de 1919, que constituyeron una innovación significativa en el derecho público internacional. Los judíos sólo fueron mencionados específicamente en los tratados polaco y turco. Las salvaguardias especiales para la

estructura educacional judía y la observancia del Shabat en Polonia fueron consideradas necesarias “en vista del desarrollo histórico de la cuestión judía y de la gran animosidad suscitada por ella” en ese país. Pero se acordó que los derechos judíos serían igualmente protegidos por medio de las cláusulas más generales de los demás tratados⁵⁰.

El programa sionista hizo todavía progresos más considerables. Los grandes sufrimientos de las masas judías, cuyo suelo natal de la Europa Oriental había sido convertido en un sangriento campo de batalla, hicieron doblemente imperativa la emigración judía. El hemisferio occidental se iba haciendo cada vez menos hospitalario para la inmigración en gran escala. Por su parte, la disolución del Imperio Otomano abría perspectivas incalculables para el asentamiento judío en Palestina. El gobierno británico, especialmente, pronto comprendió los beneficios que podría obtener de su apoyo a la causa sionista. Desde hacía un siglo existía una tradición de interés motivado tanto por razones humanitarias y religiosas como por consideraciones imperiales hacia la comunidad judía de Palestina. Ahora, en su lucha de vida o muerte contra las Potencias Centrales, Gran Bretaña había tenido la urgente necesidad de contar con el apoyo de la judería mundial, y esperaba asegurárselo con la emisión de la Declaración Balfour. El gobierno británico estaba, por supuesto, muy al tanto de la así llamada correspondencia MacMahon de 1915-16 y sus promesas a los árabes, a quienes los ingleses habían incitado a rebelarse contra los turcos en los inicios de la guerra. Pero Gran Bretaña pronto reconoció que “era vital ganarse las simpatías de la comunidad judía”. Así lo reconoció (el 19 de junio de 1936) el Primer ministro de Guerra David Lloyd George en el Parlamento. En una fecha tan tardía como el 3 de junio de 1940, el dirigente laborista Noel Baker, mientras pedía en el Parlamento una moción de censura a la regulación de tierras en Palestina puesta en práctica por el gobierno, citó una afirmación hecha siete años antes por Winston Churchill, otro miembro del Gabinete de Guerra. Churchill había dicho que la Declaración Balfour había sido emitida frente a “la dura necesidad de la guerra, con el objetivo de promover la victoria general de los Aliados, y por cuya Declaración se esperó y se recibió una valiosa e importante ayuda”. Lloyd George subrayó esta cita exclamando; “¡Escuchas! ¿Escuchad!”. Por otra parte también hay que reconocer que Arthur James Balfour obró también por una fuerte tendencia idealista, pues consideraba que la restauración judía en Palestina constituía un punto decisivo de la historia humana. De acuerdo con su nieta, la señora de Dugdale, Balfour afirmó durante su última enfermedad que “nada de lo que él había hecho o intentado hacer resultaría de valor más permanente para el mundo que el apoyo que había prestado a la causa nacional judía”⁵¹.

El gobierno británico no accedió, por supuesto, a satisfacer todas las demandas sionistas. Pronto se supo (el mismo Ajad Haam hizo un gran alboroto en torno a ello⁵²) que los británicos se habían negado a aceptar la fórmula sionista que postulaba a “Palestina como el hogar nacional del Pueblo Judío”. En lugar de ello, los británicos prometieron solamente intentar asegurar un hogar nacional judío en Palestina. Esta fórmula era equívoca no solamente en el término “hogar”, herencia de la estudiada

ambigüedad del programa de Basilea, sino que también evitaba delimitar fronteras. A decir verdad, muy pronto el Tratado de Paz de San Remo, y el consecuente mandato emitido por la Liga de las Naciones, abrieron amplias posibilidades para limitar los alcances de la fórmula. Con el cercenamiento, en 1922, de las zonas correspondientes a Transjordania y Palestina Occidental, la potencia mandataria dio el primer paso en la reformulación de sus compromisos al respecto. El Libro Blanco (de 1922) que condensa la nueva política británica consignaba también que los judíos, aunque volvían a Palestina “por derecho y no por tolerancia”, no debían esperar que Palestina fuese “tan judía como Inglaterra era inglesa”. Más aún, la misma Declaración Balfour ya había tomado provisiones para que la construcción de un hogar nacional judío no pudiese “perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina”. Como cualquier otro mandato, el de Palestina imponía a la potencia mandataria la obligación de desarrollar en dicho territorio instituciones de autogobierno. Si esas instituciones de desarrollaban plenamente antes de que los judíos llegasen a ser la mayoría de la población, la legislatura – predominantemente árabe – podría rápidamente prohibir la inmigración judía, y anular todas las otras medidas tomadas para establecer un hogar nacional judío. En virtud de estas numerosas contradicciones y ambigüedades, la administración local tenía mucha libertad para interpretar al mandato de modo menos favorable a las aspiraciones judías que el modo en que había sido originariamente concebido en el mandato.

Este no es el lugar para describir en detalle las vicisitudes tanto del proceso de construcción de la Palestina judía, como de las luchas por los derechos de la minoría judía en Europa. Como ya antes había ocurrido a menudo, las exageradas expectativas generales por una gran guerra tuvieron que ser atemperadas para adecuarlas a la realidad. En Europa las mayorías nacionales se negaron, como regla general, a actuar de conformidad con las resoluciones sobre las minorías establecidas en los tratados, incluso si lo habían firmado de buen grado. Dos de los principales infractores, Polonia y Rumania, sostuvieron a menudo que habían firmado los tratados bajo coacción. Los redactores de los tratados de paz tampoco habían previsto sanciones específicas. La Liga de las Naciones desperdició varios años discutiendo el procedimiento a seguir para tratar los reclamos elevados por aquellas minorías que se sentían agraviadas. A su vez los gobiernos involucrados podían acompañar cada una de esas peticiones con cualquier respuesta que les pareciese conveniente. Tampoco podía evitarse con facilidad que esos gobiernos emprendieran acciones punitivas contra los peticionantes, quienes, al no ser miembros oficiales de la Liga, nunca tuvieron igual representatividad.

La misma Liga, debilitada por la no-cooperación de los Estados Unidos y la prolongada exclusión de Rusia y Alemania, nunca pudo justificar plenamente el tratamiento discriminatorio que se aplicaba a los pocos estados miembros que se sometían a las provisiones para minorías de los Tratados de Paz, en tanto que el grueso de los miembros de la Liga había retenido plena soberanía en sus asuntos domésticos. La muy debatida “universalización de los derechos de las minorías”, al igual que el

prometido desarme general, se vio frustrada por una oposición vocinglera que se negaba a entregar un solo palmo de su soberanía. Hombres de estado no europeos de tanta influencia como Mello-Franco, del Brasil, encontraron a menudo vigorosas palabras de condena para todo intento de extender a otras tierras las disposiciones de los tratados de paz. Evaluados retrospectivamente, los temores de Mello-Franco no estuvieron totalmente desprovistos de fundamento. Si hubiese otorgado dichos derechos a sus tres minorías más grandes, las formadas por los alemanes, los italianos y los japoneses, el Brasil habría fortalecido durante la Segunda Guerra Mundial a las fuerzas favorables al Eje⁵³. El resultado final fue que solamente Checoslovaquia y Estonia, entre todos los signatarios, intentaron cumplir con las obligaciones derivadas de sus respectivos tratados. En 1934 el Coronel Joseph Beck de Polonia sorprendió a sus colegas de la Liga al declarar, en obvia referencia a la minoría judía, que su país ya no seguiría cooperando con los órganos de la Liga en los problemas relacionados con las minorías nacionales

Esta falta general de consideración por los derechos de las minorías contribuyó significativamente a la progresiva declinación de la judería europea. Por otra parte, la colonización judía de Palestina hacía constantes progresos, a pesar de todos los obstáculos que le colocaba en el camino la administración del mandato británico, que le era cada vez menos favorable. El constante crecimiento de la colonización judía de Palestina fue posible gracias al esfuerzo casi sobrehumano de miles de pioneros, y por incontables sacrificios del pueblo judío todo⁵⁴. Sin embargo, el status internacional del hogar nacional se fue deteriorando gradualmente. Las diferencias históricas, culturales y económicas que existían entre los países de lengua árabe que se entendían desde Irak y Marruecos, no evitaban que los entusiastas nacionalistas árabes proclamarán la unidad de una nación panárabe, y que insistiesen en el control irrestricto de dicha nación sobre la totalidad de Palestina. Quizás en el futuro los historiadores lleguen a probar que el Sionismo fue el más importante de los factores, si se lo toma aisladamente, que influyeron en el surgimiento del movimiento panárabe, ya que reiteradamente los pueblos han alcanzado su unidad con mayor facilidad a partir de una plataforma negativa que de una positiva.

Al mismo tiempo, los auspicios británicos enredaron al Sionismo en las controversias históricas del Imperio Británico. La Unión Soviética, por ejemplo, uno de los mayores enemigos del poder imperial británico, condenó durante largo tiempo al Sionismo, calificándolo de aliado del imperialismo británico. La retirada general del Imperio se vio acelerada por las aspiraciones que la Italia fascista tenía sobre el Cercano Oriente, y más todavía por el hecho de que la Alemania nazi reasumiera el histórico Drang nach Osten. En los últimos años de la década de 1930, el poderío británico en el Cercano Oriente se vio seriamente minado por los eficaces llamados que dirigían los nazis y los fascistas al Nacionalismo árabe, ya que se combinaba ahora con una ferviente judeo y anglofobia. La administración Chamberlain intentó seguir durante mucho tiempo, tanto en Europa como en el Cercano Oriente, la fútil línea del

“apaciguamiento”, y el Libro Blanco de 1939 no fue más que otro poco rescatable hito de esa política, poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Incluso la Comisión Permanente de Mandatos de la Liga tuvo que condenarlo por ser contrario a las disposiciones del mandato⁵⁵.

La guerra no hizo cambiar inmediatamente esta política para el Cercano Oriente, a la vez que afectó catastróficamente a los judíos de Europa. Como la guerra se libró entre una potencia declaradamente antijudía y la alianza democrática, no se necesitó ningún esfuerzo para asegurar la buena voluntad judía a favor de la causa aliada. Incluso los ciudadanos judíos de países neutrales no tuvieron otra alternativa que luchar contra Hitler. De hecho, la insidiosa propaganda nazi había tenido tan resonante éxito en su esfuerzo de presentar la guerra como consecuencia de las actividades de “los judíos atizadores de guerras”, que a menudo Roosevelt y Churchill sintieron el temor de reforzar las posibilidades de sus enemigos si tomaban posiciones junto a los judíos. Más aún, en el juego realista de la política de poder, los judíos no tenían ningún quid adicional que ofrecer a cambio del quod del apoyo aliado activo⁵⁶.

La manifiesta debilidad política del pueblo judío no permitió que hubiese oportunidad de emitir otra Declaración Balfour, o que se reiterasen los objetivos últimos de aquella. Por el contrario, la línea política de ir reduciendo las promesas de la Declaración continuaba entonces en pleno auge. Muchos hombres de estado británicos creían que el interés imperial británico radicaba ahora en explotar a pleno los recursos petrolíferos del Cercano Oriente, eliminando del Levante a Francia y deteniendo la amenaza de expansión rusa. La posibilidad de alcanzar todos estos objetivos dependía, en opinión de esos hombres de estado, del logro de un pleno acuerdo con los Estados Arabes. Por lo tanto, esos hombres de estado ayudaron a organizar la Liga Árabe, que hizo de pantalla para transferir de control francés a control británico los estados “independientes” de Siria y Líbano, y ayudaron a erigir una barrera, edificada sobre temores religiosos y de clase, contra la penetración soviética. Estas consideraciones realistas de largo alcance han tenido, sin duda, muchísimo más peso en las sucesivas administraciones británicas que el declarado temor de un levantamiento armado árabe inmediato⁵⁷.

Sin embargo, al efectuar un examen más detenido se hace evidente que, al aliarse con los Estados Arabes actuales, los británicos se apoyan en las clases que están ahora en el poder, especialmente en los así llamados effendis. Pero por ese mismo hecho hacen el juego a los propagandistas soviéticos entre las masas campesinas y entre el naciente proletariado industrial. De igual modo, las muy matizadas estructuras religiosas y étnicas del Cercano Oriente promueven los intereses rusos, en vista de la tremenda fascinación que el tratamiento que la Unión Soviética da a las minorías nacionales ejerce en todos los grupos minoritarios asiáticos.

Quizás la penetración de los Estados Unidos en el Cercano Oriente, y especialmente en la política de Palestina, tal como la ejemplifica la reciente Comisión de Investigación Anglo-Norteamericana, pueda ayudar a alterar el rumbo sin esperanza de la política imperial británica. Los Estados Unidos habían tenido durante largo tiempo un genuino interés en los asuntos del Cercano Oriente. En agosto de 1921 el Secretario de Estado Charles Evans Hughes pidió para su país una voz igual a la de los demás en todas las decisiones que se tomaran sobre los territorios que anteriormente habían sido otomanos, a causa de la contribución de los Estados Unidos a la victoria sobre Alemania⁵⁸. Aunque los Estados Unidos pronto se retiraron de la participación activa en los asuntos internacionales, firmaron un tratado con Gran Bretaña para la salvaguardia de los derechos de los nativos de ambos países bajo el mandato de Palestina. Las experiencias de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial y su actual asunción de un papel descollante en los asuntos mundiales, combinados con intereses específicos tales como la explotación de los campos petrolíferos del Cercano Oriente y la satisfacción de las demandas por las que clamaba la amplia población judía norteamericana, han creado un cierto contrapeso para la política británica, contrapeso que puede hacerse sentir cada vez más en los años venideros.

Sea cual fuere el resultado de las deliberaciones internacionales, los judíos tanto de Palestina como de Europa están decididos a continuar con la construcción de su hogar nacional. Tienen el apoyo activo de la judería mundial, la cual, en su abrumadora mayoría, favorece por lo menos la inmigración judía irrestricta. El exterminio de más de cinco millones de correligionarios y la reducción del número total de los judíos en más de una cuarta parte, ha convencido a los judíos de todo el mundo de que, por lo menos biológicamente, habían perdido la guerra a pesar de la victoria militar y política de la alianza democrática, de la cual, en cierto sentido, los judíos habían sido los más tempranos miembros. Las “derrotadas” naciones del Eje no han perdido, por cierto, nada que se parezca a una cuarta parte de sus habitantes. Hoy en día hay en el mundo alrededor de cuatro millones más de japoneses que los que había en 1937, durante el así llamado “incidente de China”. Antes de que pase mucho tiempo probablemente habrá más alemanes en Europa Central que los que había en 1939. Sin embargo, el pueblo judío tiene muy pocas probabilidades de recuperarse biológicamente en el futuro cercano. Esta inmensa tragedia ha hecho que la mayoría de los judíos conscientes desesperen de que exista cualquier futuro para los centros de cultura judía de Alemania y Polonia, de siglos de existencia, en tanto que los extremistas prevén el éxodo judío final de todos los países de la Diáspora.

En estas circunstancias, los derechos de la minoría judía en Europa Oriental hubieran perdido buena parte de su significado, incluso si las perspectivas generales que existen hoy en día para esos derechos fuesen mucho más prometedoras de lo que son. La tendencia que prevalece en toda Europa, al Oeste de la línea Curzon, es asegurar la homogeneidad nacional, si es necesario mediante la deportación en gran escala de las minorías. Checoslovaquia, que antes había sido una fiel adherente de las disposiciones

para minorías, ahora es la que establece el ritmo en la evacuación de alemanes y húngaros. Su venerable presidente, Eduard Benes, que durante cuarenta años había sido un elocuente defensor de los derechos de las minorías, ha señalado claramente que ha cambiado de idea. Por ejemplo, en una entrevista otorgada el 10 de agosto de 1945 al corresponsal de la Agencia Telegráfica Judía, Benes afirmó sin rodeos:

“El establecimiento de un Hogar Judío en Palestina es una necesidad para todas las naciones, porque el antisemitismo es un fenómeno social lamentable, pero prácticamente inevitable. No se desvanecerá hasta la creación de un país judío que otorgue ciudadanía a toda la judería. Sería difícil repatriar allí a todos los judíos, pero podría hacerse pronto, por lo menos en lo que respecta a los judíos europeos. Aquellos que no quieran partir hacia Palestina deberán ser asimilados completamente al pueblo del país en el que quieran vivir, o vivir en ese país como ciudadanos de un estado extranjero”.

Esta tendencia puede no ser permanente, pero ciertamente debe ser tenida en cuenta como factor fundamental en la conformación del status que tendrá la judería de Europa Oriental en la próxima generación⁵⁹.

7. LA MISION JUDIA

Sea lo que sea que el futuro pueda encerrar para la realización del ideal sionista o de los derechos de minoría judíos, no hay duda alguna de que durante el medio siglo pasado el nacionalismo judío y, especialmente, el sionismo, han transformado profundamente la fisonomía espiritual y material del pueblo judío. También han contribuido con un capítulo nuevo y digno de nota al desarrollo tanto del nacionalismo como de la religión. Como está en sus primeras etapas de aspiración, más que de realización, el sionismo tiene todavía la grandiosidad de otros movimientos nacionales “heroicos”, y lleva las señales de la ideología revolucionaria de Fichte y de Mazzini. ¿También él se deteriorará con el correr del tiempo? ¿También él degenerará en un nacionalismo integral como el de un Maurras o un Rosenberg?

Por supuesto, es demasiado temprano para juzgar. Los antisionistas señalan el crecimiento del movimiento revisionista y los actos “terroristas” de los fanáticos palestinos como presagios de una futura degeneración tal. Sin embargo, muchos sionistas sostienen esperanzadamente que su caso es diferente, no sólo por la milenaria tradición de la ética judía y las extraordinarias experiencias históricas de su pueblo, sino también a causa de que las realidades contemporáneas y en perspectiva son diferentes. Sostienen que incluso después del establecimiento de una república judía, la judería palestina se vería confrontada por una fuerte minoría árabe y rodeada por grandes estados árabes. Durante muchas generaciones por venir, la mayoría del Pueblo Judío seguirá viviendo fuera de Palestina, en calidad de minoría dependiente de la buena

voluntad de las mayorías. Es seguro que esa buena voluntad se verá afectada, positiva o negativamente, por lo que la judería palestina pueda hacer en relación con su propia minoría árabe. Por lo tanto, estos sionistas confían en el élan creativo de su pueblo, para que encuentre algunas respuestas sin precedentes. Creen que, así como sus antecesores proféticos, actuando por necesidad, descubrieron memorables enfoques nuevos que resultaron vitales para la totalidad de las civilizaciones occidentales, los judíos de una nueva Palestina, actuando bajo la tensión impuesta por nuevas y enormes dificultades, ayudarán a crear algunas formas nuevas que sirvan para salir de la presente crisis mundial.

Por supuesto, ésta es la vieja idea religiosa de la “misión judía”, a la que se hace volver a la vida. Por más vocingleras que sean las protestas de que no es así, esta moderna traducción de la antigua esperanza mesiánica no es sino otra ilustración del hecho fundamental de que la religión y el nacionalismo no son para los judíos categorías contrastantes y en conflicto, como a menudo parecen serlo en el mundo moderno en sentido amplio, sino que son una extraordinaria integridad orgánica. De hecho, se puede dudar legítimamente de que estos términos correspondan genuinamente a la realidad judía. Después de todo, la Biblia, el más religioso de todos los libros, no tiene palabra para decir “religión”. Tampoco la tiene el Talmud, esa otra autorizada expresión del judaísmo tradicional. Cuando los hebreos modernos comenzaron a buscar una designación de lo que sus vecinos dieron en llamar religión, tuvieron que tomar prestada la palabra “dat”, que originariamente significaba algo más emparentado con la ley y las costumbres. El judaísmo ha sido verdaderamente más un modo de vida que un sistema de creencias y doctrinas. Desde Mendelssohn los teólogos y filósofos judíos de la religión han desarrollado un debate, todavía inconcluso, sobre si su fe reconoce algún tipo de dogmas. Un modo de vida tan bien definido como éste podía naturalmente ser particularista, es decir, estar basado en un grupo étnico particular de adherentes, en tanto que su superestructura doctrinal fuera plenamente universalista:

“Para el judaísmo la existencia del pueblo judío es esencial e indispensable no solamente para su realización en la vida, sino también para su idea misma; no solamente para su realidad, sino también para su potencialidad. La religión judía es inconcebible sin el “pueblo elegido”. Tampoco podría, como las demás religiones, ser trasplantada del pueblo judío a otro pueblo”⁶⁰.

Por otra parte, hay incontables judíos que ni profesan ni practican su religión, y que sin embargo se consideran a sí mismos como tales, y son considerados así por sus vecinos. Al mismo tiempo, como nacionalidad, el pueblo judío – o por lo menos su mayoría no palestina -, carece de algunos de los criterios usuales de lenguaje, territorio y estabilidad. Tiene que apoyarse enormemente en su herencia religiosa, como principal base positiva para su unidad. Esta herencia se ve reforzada por una cierta comunidad de ascendencia física que, lejos de ser “racial” en sentido técnico –incluso el antiguo Israel

era ya una mezcla racial de grupos étnicos que hablaban una diversidad de dialectos semíticos y no míticos, sin embargo ha ayudado a mantener los vínculos históricos con un centenar de generaciones anteriores. Esta extraordinaria combinación de sustancial continuidad física y cultural dentro de gran diversidad territorial, de particularismo y universalismo religiosos, de obvia insuficiencia nacional y altas aspiraciones mesiánicas, a menudo ha desafiado la clasificación de acuerdo con las categorías habituales de pensamiento, y ha sido una fuente de irritación tanto para los teóricos sociales como para los prácticos. Pero es en esta misma singularidad de la etnicidad religiosa judía, que a menudo ha sido fuente de gran sufrimiento para los mismos judíos y una cierta molestia para sus vecinos, donde muchos judíos ven su más grande desafío, y una oportunidad de hacer reales algunos de aquellos antiguos sueños que siempre han parecido justificar la misión de su pueblo sobre la tierra.

¿Cuánto tiempo serán capaces de continuar, o cuánto tiempo se les permitirá continuar, en este mundo cada vez más unitario, aunque desgarrado por luchas nacionalistas? ¿O finalmente se darán por vencidos y, excepto el puñado salvado en Sión, rendirán su identidad y su misión mesiánica a las fuerzas avasalladoramente asimilatorias de sus respectivos medios? Incluso el más extremista de los secularistas judíos respondería a esto con alguna profesión de fe, más que con lógica pura.

NOTAS

¹ Josué 24, 13. Que la autoría de esta afirmación sea de Josué ha sido discutido por los críticos bíblicos modernos, pero hay consenso casi general en que su origen es pre-exílico. Ver también Deut. 6, 10-11. Incluso más tarde, algunos descendientes de canaanitas disputaron a los judíos la posesión de Palestina. Ver Hans Lewy, "Ein Rechtsstreit um den Boden Palastinas im Altertum", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXVII (1933), pp. 84-99 y 172-180.

² Deut. 7, 7-8. El mandamiento de descansar el shabat está justificado en Ex. 20, 11, por la referencia al descanso de Dios después de seis días de creación, pero Deut. 5, 15 habla solamente de su propósito social, el cual, sin embargo, debe recordar a todo israelita su liberación del yugo egipcio. El significado y las implicancias del "monoteísmo histórico" de Israel están explicados brevemente en la obra del autor *Social and Religious History of the Jews*, I, pp. 4 y ss. En este trabajo el lector encontrará (especialmente en su tercer volumen) una documentación más abundante sobre la evolución tanto del nacionalismo judío como de la religión judía.

³ Hoy en día hay pocos estudiosos que sigan dudando de la historicidad ya sea del exilio como de la restauración. Dudas de este tipo han sido proclamadas con mucha erudición e ingenio, especialmente por Charles C. Torrey, en sus *Ezra Studies*, Chicago, 1910; *The Second Isaiah*, Nueva York, 1928; *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven, 1930, y en "Certainly Pseudo Ezekiel", *Journal of Biblical Literature*, LIII (1934), pp. 291-230. Si bien la evidencia literaria, por la misma naturaleza de las fuentes bíblicas, no puede ser absolutamente concluyente, las excavaciones arqueológicas de la década de 1920 demostraron claramente que Palestina había sufrido grandes pérdidas de población en el siglo VI a. De C., que podían ser explicadas solamente por una destrucción en gran escala y deportación. Ver William F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, 3ª. Ed., Nueva York, 1935, pp. 169 y ss., 218 y ss. Tampoco hay duda alguna sobre la existencia de una vasta y creciente dispersión judía, incluso antes de la caída de Jerusalén, ni de la persistencia de la dispersión después de la restauración. Ver Antonin Causse, *Les dispersés d'Israël: les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme*, París, 1929. Infortunadamente, la vida de la dispersión en la edad postexílica está casi completamente envuelta en la oscuridad, rota solamente por ocasionales luces que emanan de los registros de la obra de Esdras y Nehemías en Palestina, o que provienen de los papiros arameos que ilustran la vida de una colonia militar judía bastante atípica en Elefantina, Egipto.

⁴ Philo Judaeus, *Opera*, ed. Por Th. Mangey, Londres, 1742, VI, p. 204; Josefo, *Contra Apión*, II, pp. 18 y 175, en *Works*, ed. Por H. Thackeray y Ralph Marcus, Londres, 1926 (Loeb Classical Library), I, pp. 362 y 88. Ver Nathan Morris, *The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*, Londres, 1937, y Nathan Drazin, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.*, Baltimore, 1940. Los antecedentes preexílicos tanto de la organización comunal exílica como de la sinagoga (regionalismo geográfico de Palestina, vasto autogobierno municipal, culto sin imágenes, y la centralización deuteronomica de la adoración), son discutidos en plenitud por el presente autor en *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, 3 vols., Filadelfia, 1942, I, pp. 31 y ss., 55 y ss.; III, pp. 6 y ss., 10 y ss. Incluso críticos tales como Siegmund Mowinckel, que creen que el problema de la adoración sin imágenes no había recibido decisión hasta los días de Amós y Oseas (ver su "¿A que moment le culte de Jahvé a Jérusalem est-il officiellement devenue un culte sans images?", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, IX, 1929, pp. 197-216), conceden la necesidad de varias generaciones para una preparación tal de la comunidad exílica. En su obra *Du groupe ethnique a la communauté religieuse*, París, 1937, Antonin Lcause defiende la tesis de que la nacionalidad judaica preexílica fue transformada en una comunidad judía puramente religiosa después del 586. Esta idea pasa por alto la etnicidad básica de la misma comunidad de la Diáspora, y tiene menos justificación, incluso, que la opinión, hace ya largo tiempo descartada, de Theodor Mommsen, quien creía que los judíos habían dejado de ser un grupo nacional después de la segunda caída de Jerusalén, en el 70 a. De C. Ver Jean Juster, 2 vols., París, 1914, II, pp. 19 y ss.

⁵ Azariah de' Rossi, *Meor Eynaim* (Luz de los Ojos, una colección de ensayos históricos), ed. Por David Cassel, Vilna, 1864-66, p. 446, que cita muchas fuentes antiguas. En un largo discurso, Solomon Ephraim Lentshits, un predicador del siglo XVII, argumentaba a favor de la paz entre las naciones a causa de que todas tenían ascendencia común en Adán y Eva. Sin embargo, Lentshits concedía la permisibilidad de las guerras entre diferentes profesiones de fe —una reflexión característica de aquella era de guerras religiosas. Ver su *Olelot Ephraim* (Homilías), Amsterdam, 1710, Nl. 374. Ver también Moses Sofer en su *Hatam Sofer* (Responso), VI, p. 86, fo. 28b.

⁶ Maimónides, "Epístola sobre astrología" ed. Por Alexander Marx en "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", *Hebrew Union College Annual*, III (1926), pp. 356 y ss.; Salo W. Baron, "Prospects of Peace in Palaestine", en *The Near East: Problems and Prospects*, ed. Por Philip W. Ireland, Chicago, 1942, pp. 109 y ss. Ver también Iacov Mann, "Los movimientos mesiánicos durante las Primeras Cruzadas" (en hebreo), *Hatekufá*, XXIII (1925), pp. 243-61; XXIV (1928), pp. 335-358; y, más en general, Julius H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, Filadelfia, 1906; Hugo Gressmann, *Der Messias*, Gotinga, 1929; Joseph Klausner, *Harraión haNesguhpu beUsraek* (La Idea Mesiánica en Israel), 2ª. Ed., Jerusalén, 1927; y Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel, From the First through the Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1927.

⁷ Maimónides, *Mishné Torá* (Código de Leyes), final. La predicción de Isaías del "resto" que "volverán" (10, 22), reforzada por San Pablo (Romanos 9,27), ejerció una poderosa influencia en las mentes pías, tanto católicas como protestantes. Incluso Duns Scoto, aunque afectado por la extendida agitación en pro de la expulsión de los judíos de Inglaterra, pudo sugerir simplemente que "podría

ser suficiente permitir que algunos de ellos permaneciesen segregados en alguna isla para observar su ley, de modo que puedan dar cumplimiento a aquella profecía de Isaías”. Sententiae, IV, dist. 4, pr. 9 en Opera Omnia, París, 1891-95, XVI, p. 489. Ver Salo W. Baron, “The Jewish Factor in Medieval Civilization”, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XII (1942), pp. 36 y ss. Ver también Louis Finkelstein, “Some Aspects of Early Rabbinic Nationalism”, The Brandeis Avukah Annual of 1932, ed. Por Joseph Shalom Shubow, Boston, 1932, pp. 78-96; Martin Buber, “The Beginnings of the National Idea”, Review of Religion, X (1945-46), pp. 254-65 (analizando las enseñanzas del rabino del siglo XVI Loewe ben Betzalel); N.M. Gelber, Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695-1845, Viena, 1927; Sokolow, History of Zionism, passim; Francesco Ruffini, “Alessandro Manzoni e il Ritorno d’Israele”, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, LXV (1929-30) pp. 167-94 y 224-30.

⁸ Discurso de Clermont-Tonnere ante la Asamblea Nacional, del 23 de diciembre de 1789, reproducido en Revue des grandes journées parlementaires, ed. Por Gaston Lebre y G. Labouchere, I (1897), p. 10. La Revolución Francesa ofrece una conveniente ilustración de las principales corrientes emancipatorias a causa de su espectacular reversión de las condiciones y correintes previas, sus claras y tajantes discusiones sobre la cuestión judía y su inmediata influencia sobre el status de la mayoría de la judería mundial, que vivía en el continente europeo. Además de la literatura enumerada en la History de Baron (III, pp. 146 y ss.), ver estudios recientes tales como los de S. Psener, “The Immediate Economic and Social Effects of the Emancipation of the Jews in France”, Jewish Social Studies, I (1939), pp. 271-326; Adolt Kober, “The French Revolution an the Jews in Germany”, ibid., VII (1945), pp. 291-322; Di Idn in Frankraij (Los Judíos en Francia), ed. Por Elías Tscharikover, 2 vols., Nueva York, 1942. Pero esta evolución venía siendo presagiada durante largo tiempo por nuevos desarrollos sociales, económicos y políticos en Holanda y en los países anglosajones. Bajo el impacto de la Revolución Comercial, el Iluminismo y las Guerras de Religión, hubo enfoques evidentes nuevos de la cuestión judía en las propuestas de Hugo Grotius para la admisión formal de los judíos en Amsterdam, en 1617, en la Ley de Naturalización para las colonias norteamericanas de Gran Bretaña en 1740, en la “Ley de los Judíos” de Pelham, de 1753, y finalmente en la constitución de los Estados Unidos. Ver obras más recientes tales como Geschiedenis der Joden in Nederland, ed. Por Hendrik Brugmans y A. Frank, Vol I, Amsterdam, 1940, y Cecil Roth, History of the Jews in England, Oxford, 1941, pp. 149 y ss.

⁹ Robert Anchel, Napoléon et les Juifs, París, 1928, pp. 14 y ss., y 18; Ernest Ginsburger, Le Comité de surveillance de Jean-Jacques Rousseau, Saint-Esprit-Les-Bayonne, París, 1934; idem, “Les Juifs de Peyrehorade”, R{evue des petudes julves. No especificado, IV (1938), pp. 35-69.

¹⁰ Esta idea clave, anunciada por los serviles oradores de la Asamblea de Notables Judíos y el Gran Sanedrín, pronto invadió la correspondencia entre el recientemente creado Consistorio Central de París y sus dependencias en Francia, Italia y Holanda, e influyó también en las juderías de otras tierras. Ver, por ejemplo, el memorándum presentado a Napoléon durante su visita a Amsterdam, en 1811, por un dirigente del Iluminismo Holando-Judío, y publicado en el apéndice de la obra de S. W. Baron “Moses Cohen Belifante” (en idish), Yivo Bleter, XIII (1939), pp. 441 y ss. (ver también idem, en Historia Judaica, V, 1943, pp. 1-26). La posterior glorificación rabínica de la Revolución Francesa está ilustrada por la colección de B. Mossé La Revolution francaise et le rabbinat francais, Aviñon, 1890.

¹¹ Ver las breves observaciones de Harry Sacher en su Jewish Emancipation – the Contract Myth, Londres, 1917. Por supuesto, muchos gobiernos continentales intentaron promover la asimilación judía, especialmente en sus etapas tempranas, mediante una diversidad de estimulantes legislativos. Ver la breve reseña de Kurt Stillschweig, “Jewish Assimilation as an Object of Legislation”, Historia Judaica, VIII (1946), 1-18.

¹² La Primera Conferencia Rabínica Alemana, reunida en Brunswick en 1844, que era solamente una continuación del Sanedrín de París, sostenía una curiosa ilustración de ambas afirmaciones. En forma similar, la reunión preliminar de 1889 de Detroit, que preparó el camino para la Conferencia Central de Rabinos Norteamericanos, aceptó el trabajo de la conferencia de Brunswick y de otras conferencias alemanas como base para su propio programa “en un esfuerzo por mantener en ininterrumpida sucesión histórica la expresión formulada del pensamiento y la vida judíos de cada era”. Ver la resolución publicada en el Yearbook de la Conferencia Central, I (1890-91), p. 4.

¹³ Theodor Mommsen, Auch ein Wort uber unser Judentum, 3ª. Impresión, Berlín, 1880, p. 8.

¹⁴ Abraham Geiger, “Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia”, Judische Zeitschrift fur Wissenschaft una Leben, VIII (1879), p. 2; Jakob Wasserman, “Der Jude der Bestimmung”, en Antisemitismus und jüdisches Volkstum (Sonderheft de Der Jude), Berlín, 1925, p. 85. Ver también el credo autobiográfico de Wasserman, Mein Weg als Deutscher und Jude, Berlín, 1921.

¹⁵ Salo W. Baron, “Abraham Benisch’s Project for Jewish Colonization in Palestine (1842)”, en Jewish Studies in Memory of George A. Kohut, ed. Por Baron y Alexander Marx, Nueva York, 1935, pp. 78 y ss.

¹⁶ No existe todavía ninguna historia erudita abarcativa del antisemitismo moderno. Aparte de algunos buenos artículos de enciclopedia que proveen de datos bibliográficos, se pueden mencionar especialmente W. Ten Boom, Die Entstehung des Modernen Rassen-Antisemitismus (bonders in Deutschland), Leipzig, 1928; Israel Schapira, Der Antisemitismus in der franzosischen

Literatur, Berlín, 1927; Roberto Mazzetti, L'antiebraismo nella cultura italiana dal 1700 al 1900. Antologia storica, Módena, 1939; y, más en general, Hugo Valentin, Antisemitism, Historically and Critically Examined, traducción inglesa, Nueva York, 1936; Jews in a Gentile World, ed. Por Isaac Graber y Stuart H. Britt, Nueva York, 1942; y Essays in Antisemitism, ed. Por Pinson. La literatura sobre el antisemitismo, en pro del antisemitismo y en contra del antisemitismo, compensa con su asombrosa cantidad su carencia de cualidades eruditas. Ver, por ejemplo, la lista de los títulos más significativos publicados en el corto lapso de dos años, en la Bibliography of Jewish Social Studies, 1938-39, de Salo W. Baron, Nueva York, 1941, pp. 112 y ss., 236 y ss. Aquí se ha tratado al antisemitismo meramente como trasfondo del surgimiento del nacionalismo judío moderno, aunque por supuesto ejerció una poderosa influencia en otras fases del pensamiento y la vida judíos, así como del pensamiento y la vida no judíos. En 1848 Gabriel Riesser, constante defensor de la emancipación judía, declaró en la Asamblea Nacional de Frankfurt (de la cual pronto llegaría a ser el segundo presidente), que “no se debe pensar que pueden promulgarse leyes excepcionales (contra un grupo en particular) sin causar una peligrosa ruptura en el sistema íntegro de la libertad”. Ver sus Gesammelte Schriften, ed. Por M. Isler, 4 vols., Frankfurt, 1868, IV, 410. En épocas más recientes, M. Muller-Claudius, observando los efectos adversos de la creciente propaganda antisemita en Alemania antes del ascenso de Hitler al poder, escribió sucintamente: “El antisemitismo no solamente ejerce injusticia contra el judío, sino que también provoca enfermizos efectos biológicos en la misma persona que ejerce el odio. Prepara el terreno para un estado mental patológico”. Ver su “Antisemitismus als Angriff auf die Seele”, Der Morgen VII (1931), 157. Se necesitó una guerra mundial para hacer aprender a todos los pueblos occidentales estas dos lecciones.

¹⁷ Heymann Steinthal, “Das ausgewählte Volk” (1890), en Ueber Juden und Judentum, Vorträge und Aufsätze, ed. Por Gustav Karpeles, 3ª. Ed., Berlín, 1925, p. 13. Ver también otros diversos fragmentos pertinentes, seleccionados de escritos judíos y cristianos, en Die Lehren des Judentums, ed. Por Simon Bernfeld et al., 5 partes, Berlín y Leipzig, 1923-28, IV, 153 y ss. En 1897, al comentar sobre el papel del “judío eterno”, Theodor Herzl señaló que los modernos movimientos migratorios judíos habían reducido a pigmeos, por comparación de cantidades, las famosas migraciones de los bárbaros que habían marcado el cambio de los tiempos de la antigüedad a los tiempos medievales. Ver sus Zionistische Schriften, ed. Por Leon Kellner, 2 vols., 2ª. Ed., 1920, I, 166.

¹⁸ Dubnow, “Foundations of Jewish Nationalism”, Reflex, I, parte 4, (1927), 47; idem, “El misterio y la ley de la supervivencia del pueblo judío” (en hebreo), Heatid, IV (2ª. Impresión, 1923), 117. Este último ensayo apareció como parte de un simposio sobre el futuro del judaísmo. El mismo Dubnow estableció sucintamente las afinidades, así como las diferencias, entre sus ideas y las de Ajad Haam, en su ensayo en hebreo sobre “La negación o afirmación de la Diáspora en la doctrina de Ajad Haam”, Hashiloaj, XXX (1914), 206-10. Dubnow había desarrollado previamente sus ideas generales sobre el nacionalismo judío en sus Pizmá o stárom i nóvom evréistvie (Cartas sobre judaísmo antiguo y moderno, 1897-1907), que aparecieron por primera vez en su mensuario Voskjoed, y fueron reimprimadas en forma de libro en San Petersburgo en 1907. Fueron después traducidas al hebreo por A. Levinson, Tel Aviv, 1937. La interpretación autonomista que hace Dubnow de la historia judía subyace también en su Weltgeschichte des jüdischen Volkes (10 vols., Berlín, 1925-29) y en sus numerosos otros escritos, enumerados en la bibliografía compilada por Josef Meizl y publicada en Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag, Berlín, 1930, pp. 266 y ss. Ver también su autobiografía, completada unos pocos años antes de su muerte a manos de asesinos nazis en Riga, y publicada por primera vez en ruso (2 vols., Riga, 1934-35). Fragmentos en alemán, titulados Mein Leben. Y adaptados por Elías Hurzwick, aparecieron en Berlín en 1937, y fueron seguidos por una versión completa en hebreo.

¹⁹ Dubnow, Pizmá, p. 83; idem, “¿Qué debemos hacer en los días de Hamán?” (en idish), Oifn Scheidweg, II (París, 1939), 6. Ver también su reseña en idish de la Social and Religious History en Di Tzukunft, XLVII (1937), pp. 765 y ss.

²⁰ N.M. Gelber, “Der erste Sozialist in der hebraischen Literatur”, en Aus Zwei Jahrhunderten. Beiträge zur neueren Geschichte der Juden, Viena, 1877, introd. (también nueva edición, Tel Aviv, 1938). Ver también Dov (Bernard) Weinryb, “La evolución ideológica de A.A. Liberman” (en hebreo), Zion, IV (1939), 317-48; Borys Sapir, “Liberman et le socialisme russe”, International Review for Social History, III (1938), 25-88.

²¹ Iojelson y Martov, citados por Koppel S. Pinson en su “Arkady Dremer, Vladimir Medem and the Ideology of the ‘Bund’”, Jewish Social Studies, VII (1945), 235 y ss. Ver también Arcady: Ensayos dedicados a la memoria de Arcady Kremer (en idish), Nueva York, 1943, y las memorias de miembros tempranos menos importantes, tales como las Zijroines fun a idishen sotsialist (Reminiscencias de un socialista judío), 3 vols., Varsovia, 1922-25; las Zijroines fun a bundist (Reminiscencias de un miembro del Bund), de Hillel Katz Bloom, Nueva York, 1940; y, más en general, la voluminosa colección del Instituto Científico Idish, Historische Schriften (Estudios Vivo de Historia), vol. III: El Movimiento socialista entre los judíos hasta 1897, ed. Por F. Kursky, A. Menes, A. Rosin, E. Tscharikover, Vilna, 1939 (especialmente el artículo introductorio de Menes).

²² Zhitlovsky, Gezamelte Schriften (Obras reunidas), 10 vols., Nueva York, 1912-19 (VI, 13-55: “Un judío a los judíos”); Medem, “La nación judía mundial” (1911), en sus Zijroines un artiklen (Memorias y Ensayos), Varsovia, 1918, pp. 100 y ss.; idem, Sotsialdemokratiia i natsionalnii voprós (La socialdemocracia y la cuestión nacional), 2ª. Ed., San Petersburgo, 1906; Pinson, en Jewish Social Studies, VII, 248, nota 38; Oscar I. Ianowsky, The Jews and Minority Rights (1898-1919), Nueva York, 1933, pp. 79 y ss.

²³ La sugerencia de Stein, de poblar la costa norafricana con judíos, en Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, ed. Por Anna von Sydow, 7 vols., Berlín, 1907-16, V, 228; Pavel I. Pestel, Russkaia Pravda (Verdad rusa), San Petersburgo, 1906, pp.

50 y ss.; Charles Fourier, Le nouveau monde industriel et societaire, París, 1829; Mordecai M. Noah, Discourse on the Restoration of the Jews, Nueva York, 1845; Isaac Goldberg, Major Noah; American Jewish Pioneer, Filadelfia, 1936, pp. 189 y ss.; Saul M. Ginsburg, “Jacques Altaras, el predecesor del Barón de Hirsch” (en ídish), en Historische Verk (Obras Históricas), 3 vols., Nueva York, 1937, II, 203-19; Gabriel Davidson, Our Jewish Farmers, Nueva York, 1943, pp. 194 y ss. Ver también Israel M. Lubin, Zur Charakteristik und zur Quellenanalyse von Pestel’s “Russkaia Pravda”, Hamburgo, 1930, p. 26, nota 2; Gelber, Zur Vorgeschichte, pp. 56 y ss.; Edmund Silberner, “Charles Fourier on the Jewish Question”, Jewish Social Studies, VIII (1946), 245-66; y, más en general, Jacob Lestchinsky, “Judische Wanderungen und Staatstraume im Lichte der Vergangenheit”, Monatsschrift Fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXV (1932), 429-43; Abraham G. Duker, “Jewish Territorialism: An Historical Sketch”, Contemporary Jewish Record, II, parte 2 (1939), 14-30

²⁴ Zangwill, en Werner Sombart, A. Landsberger y otros, Judentaufen, Munich, 1912, p. 144; *ídem*, Speeches, Articles and Letters, ed. Por Maurice Simon, Londres, 1937; *ídem*, The Voice of Jerusalem, Nueva York, 1921, especialmente pp. 263 y ss. Ver también Margit Freund, Israel Zangwills Stellung zum Judentum, Diss., Berlín, 1927. Puede notarse también que Hertzl, cuando presentó el proyecto Uganda al Congreso Sionista, el 22 de agosto de 1903, dejó perfectamente en claro que el Africa Oriental Británica “no es Sión y nunca puede llegar a ser Sión. Es meramente una medida de colonización provisional, pero –y esto debe advertirse– sobre una base nacional y de autogobierno ... Es y debe seguir siendo una medida de emergencia, que debe remediar la actual impotencia caótica de todas las empresas filantrópicas, y debe obviar la pérdida de sectores esparcidos de la raza”. Curiosamente, incluso en Uganda había ya “nativos” blancos que, de acuerdo con Zangwill (Voice, p. 277) “no podrían haber alcanzado a llenar una iglesia de pueblo” pero que sin embargo se oponían a la inmigración de ““udíos extranjeros”” Ver Jacob de Haas, Theodor Herzl, 2 vols., Chicago, 1927, II, 162, 198 y ss.

²⁵ James Finn, Stirring Times or Records from Jerusalem Consular Chronicles of 1853 to 1856, ed. Por su viuda, 2 vols., Londres, 1878, I, 113. Ver también Albert M. Hyamson, The British Consulate in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine, 1838-1914, y la literatura enumerada por S.W. Baron en Community, III, 213 y ss.; y, por él y Jeannette M. Baron, en “Palestinian Messengers in America, 1849-79; A Record of Four Journeys”, Jewish Social Studies, V (1943), 115-62, 225-91.

²⁶ Leo Pinsker, Auto-Emancipation, traducción al inglés nuevamente publicada, junto con varios discursos y cartas, en Road to Freedom, con una Introducción de B. Netanyahu, Nueva York, 1944; Alter Druianov, “Pinsker y su período” (en hebreo), Hatekufá, XII (1921), 214-50; XIII (1921), 275-320; XVI (1922), 308-25 (incompleto). Hay una vasta literatura que trata sobre los proyectos tempranos de restauración judía a Palestina, y otras fases de la actividad y el pensamiento sionista. También en esta área Napoleon hizo historia de un modo espectacular, cuando durante su campaña en el Cercano Oriente, en 1799, “emitió una proclama invitando a todos los judíos de Asia y Africa a reunirse bajo su bandera, para reestablecer la antigua Jerusalén”. Ver el informe de Constantinopla en el Moniteuroficial del 28 de Germinal de 1799. Para algunas pruebas (más bien dudosas) en apoyo de esto, ver Franz Kobler, “Napoleon and the Restoration of the Jews to Palestine: Discovery of an Historical Document”, New Jedaia, XVI, (1940), 189-90. Este manifiesto y la siguiente convocatoria de un Sanedrín judío hecha por el Emperador provocaron una impresión profunda incluso en la lejana Virginia, tal como lo ilustra el debate de un periódico local. Ver Joseph J. Shulim, “Napoleon I as the Jewish Messiah: Some Contemporary Conceptions in Virginia”, Jewish Social Studies, VII (1945), 275-80. Ver también, en general, Sokolow, History of Zionism; *ídem*, Jibat Zion (The Love of Zion) ... 1840-1897, Jerusalén, 1941; Gelber, Zur Vorgeschichte; Adolf Bohm, Die zionistische Bewegung, vols. I-II, Berlín, 1935-37 (hasta 1925); la valiosa colección de material de fuentes hecha por Alter Druianov en su Ktavim le toldot jibat Zion ve-ishuv Eretz Israel (Documentos para la historia de “Amor de Sion” y Colonización de Palestina), 3 vols., Odesa-Tel Aviv, 1918-32; y por Ben-Zion Dinaburg en su Séfer hatzionut (El libro del Sionismo, Antología), Vol. I, Tel Aviv, 1938; y otros escritos enumerados por Baron en Social and Religious History, III, 167 y ss.; y su Bibliography of Jewish Social Studies, pp. 126 y ss., 240 y ss.

²⁷ Herzl, A Jewish State: an Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question, en traducción inglesa revisada, con notas de Jacob de Haas, Nueva York, 1904, pp. 4 y ss., 24 y ss., 9 y ss., 101 y ss. Herzl concedió prestamente la importancia del impacto del Asunto Dreyfus en la súbita reversión de sus ideas más tempranas, que eran asimilacionistas. En 1899 explicó: “El caso Dreyfus corporiza más que un error judicial; corporiza el deseo de la vasta mayoría de los franceses de condenar al judío, y de condenar todos los judíos en este judío único... cuando un pueblo que en todo otro aspecto es tan progresista y tan altamente civilizado puede dar un giro tal, ¿qué debemos esperar de otros pueblos?”. Citado por Alex Bein en su Theodor Herzl: A Biography, traducción inglesa, Filadelfia, 1940, pp. 115 y ss. Las reiteradas definiciones hechas por Herzl del nacionalismo judío enfatizaban igualmente esta fuerza negativa de cohesión: “Una nacionalidad es un grupo histórico de gentes que están unidas de modo demostrable y que se mantienen juntas a causa de un enemigo común”. Ver su réplica a “El ‘National-Judentum’ del Dr. Gudemann” (1897), *íbid.*, p.157, etc. Sin embargo, Max Nordau, su más íntimo colaborador, estaba esencialmente justificado al afirmar que “en el caso de la mayoría de los sionistas, el antisemitismo fue solamente un estímulo que los incitó a reflexionar sobre su relación con las naciones, y su reflexión los ha llevado a resultados que deben seguir siendo para ellos una posesión intelectual y espiritual permanente, incluso si el antisemitismo desapareciese por completo del mundo”. Ver su Zionism: Its History and Its Aims, traducción inglesa, Londres, 1905, pp. 7 y ss.

²⁸ Ajad Haam (Asher Ginzberg), “‘Estadualidad’ y Colonización de Palestina” (en hebreo, 1898), en su Al parashat derejim (En la Encrucijada: Ensayos Reunidos), 4 vols., 3ª. Ed., Berlín, 1921, II, 36. Este fue el segundo de los tres ensayos de Ajad Haam publicados bajo el impacto del Programa de Basilea. Somanete puede conseguirse en traducción inglesa el primero, en Ten Essays of Zionism and Judaism, Londres, 1922, pp. 32-35.

²⁹ Joseph Klausner, “Byronismo en la poesía hebrea moderna” (en hebreo), Melilá, I (1944), 152-65. Ver También Albert M. Hyamson, British Projects for the Restoration of the Jews, Londres, 1917 (también en una versión documentada más plenamente, en las Publications of the American Jewish Historical Society, XXVI, 1918, 127-64)

³⁰ Vladimir Zhabotinsky, Mediná ivrit (Un estado judío: la solución de la cuestión judía), Tel Aviv, 1937; ídem, The Story of the Jewish Legion, traducción inglesa, Nueva York, 1945; ídem, Evidence Submitted to the Palestine Royal Commission, House of Lords, February 11, 1937, on behalf of the New Zionist Organization, Londres, 1937; ídem, The Jewish War Front, Londres, 1940. Ver también la biografía escrita por Shalom Schwartz, Zhabotinsky, lohem ha-umá (Zhabotinsky, el Guerrero del Pueblo), Jerusalén, 1943. En su “Zionism Reconsidered”, Menorah Journal, XXXIII (1945), 162-96, Hannah Arendt sugiere correctamente que “el programa revisionista, que durante tanto tiempo fue repudiado, ha resultado finalmente victorioso”. Evidentemente, la victoria de un ala radical dentro de cualquier movimiento, aunque sea temporaria, de un ala radical dentro de cualquier movimiento, es, más que la excepción, la regla histórica. Ciertamente, el impacto combinado de los estragos de la guerra, la ineludible necesidad de la emigración judeo-europea a Palestina y la terca resistencia británica a ello, han reforzado en gran medida la creencia en los programas extremistas.

³¹ Moises Hess, Rome and Jerusalem: A Study in Jewish Nationalism, traducción inglesa con notas de Meyer Waxman, Nueva York, 1943, pp. 48, 54 y ss., 112 y ss., 138; ídem, Reseña de la obra de Gustave d’Eichtal Les Trois grands peuples méditerranéacs et le Christianisme, en Archives israélites, XXVI (1865), pp. 485 y ss. (también en sus Judische Schriften, ed. Por Theodor Zlocisti, Berlín, 1905, p. 78). Ver, en general, la biografía escrita por Zlocisti de Moses Herr, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875, Berlín, 1921; y Martin Buber, “Moses Herr”, Jewish Social Studies, VII (1945), 137-48

³² Ajad Haam, Al parashat derajim, I, 84 y ss., 120 y ss.; II, 29 y ss.; III, 53; IV, 160. Ver, en general, la breve biografía en hebreo de Ajad Haam, Jerusalén, 1927; y Iejeskel Kaufman, “Las principales enseñanzas de Ajad Haam”, (en hebreo), Hatekufá, XXIV, (1925), 421-39

³³ El énfasis que colocaba Ajad Haam tanto sobre el hebreo como sobre el centro palestino naturalmente lo hizo entrar en agudo conflicto con los nacionalistas de la Diáspora, idishistas en gran medida. Sin embargo, Haam cooperó con ellos en tareas prácticas inmediatas tales como organizar la autodefensa armada judía durante la masacre de 1903. Ver “La circular secreta de Ajad Haam”, publicada en hebreo por Simon Dubnow (consignatario), ibid., pp. 416-20; Bohm, Die zionistische Bewegung, I, 297 y ss.

³⁴ Ianowsky, Jews and Minority Rights, pp. 110, 272 y ss.

³⁵ Ver Borojov, Nationalism and the Class Struggle. A Marxist Approach to the Jewish Question. Selected Writings, traducción inglesa con Introducción de Abraham G. Duker, Nueva York, 1937, pp. 83, 85 y ss., 91 y ss., 96 y ss. Existe una colección posterior de ensayos en el original idish bajo el título Poalé Zión Schriften, 2 vols., Nueva York, 1920-28. Ver también los escritos de otros dirigentes sionistas sindicales tales como Jaim Arlosorf, Kitve, ed. En hebreo por J. Steinberg, 7 vols., Tel Aviv, 1934-35; y Najman Sirkin, Kitve, ed. Por Berl Katzenelson y Yehuda Kaufman, Vol. I, Tal Aviv, 1939.

³⁶ A. D. Gordon, Kol Kitve (Escritos reunidos), 5 vols., Tel Aviv, 1925-30, II, 36, 43 y ss.; IV, 255; V, 14. Ver también sus Selected Essays, traducción inglesa con un esbozo biográfico de Aizik Silberschlag, Boston, 1939; Natan Rotenshtrej, Ha-Uma be-torató shel A. D. Gordon (La nación en la doctrina de A.D.G.), Jerusalén, 1942; Reuben Wallenrod, “The Teachings of A. D. Gordon (1856-1922)”, The Kvtza: The Structure, Problems and Achievements of the Collective Settlements in Palestine, traducción inglesa, Nueva York, 1942

³⁷ Solomon Schiller, Principles of Labor Zionism, Nueva York, 1928, pp. 9 y ss. Ver también las publicaciones, más recientes, de la Organización Poalé-Zión-Zeire Zión, Palestine and Jewish Freedom: A Symposium, Nueva York, 1942; y The Jewish Frontier Anthology, 1934-1944, Nueva York, 1945. La oposición algo doctrinaria de Gordon a que se designara a su propio movimiento como “socialista”, y a cooperar con otros partidos socialistas, suscitó la ira incluso de un amigo tan íntimo como el novelista I. J. Brenner. Admitiendo las deficiencias de discípulos que se ocultaban tras lemas altisonantes, Brenner censuró la insistencia de su amigo en llamar a su apasionado odio del parasitismo y su intensa creencia en la necesidad de nacionalizar todos los medios de producción, “nacionalismo” en vez de “socialismo”. “Es una terquedad no menos extraño, bordeando el pecado, que uno adhiera con toda su fuerza a un contenido en particular y repudie violenta y airadamente la palabra que describe ese contenido”. Ver “Sobre disputas terminológicas” (en hebreo), Ialkut ajdut ha-avodá, I (1929), 51. La tendencia religiosa –aunque perfectamente no ortodoxa – dentro del sionismo sindical, apareció también en las famosas colonias colectivas de Palestina. Después de unos pocos meses en varias de esas colonias, un reciente visitante inglés se sintió grandemente impresionado por el espíritu verdaderamente religioso de autosacrificio imperante en esas colonias. El visitante se sintió particularmente “impresionado por el paralelo con la vida monástica en el esquema cristiano de las cosas”. C. Witton Davies, “Impressions of Life in a Jewish Settlement in Palestine”, Christendom, XIV (Oxford, 1946), 209. Ver también el breve análisis de Shalom Wurm, The Kvtza: The Structure, Problems and Achievements of the Collective Settlements in Palestine, traducción inglesa, Nueva York, 1942.

³⁸ Ver Robert Weltsch, “Zionismus als unendliche Aufgabe”, en *Der Jude*, Sonderheft V: Zu Martin Bubers fünfzigstem Geburtstag, Berlín, 1928, p. 37: “Lo que hemos entendido por sionismo nunca fue una única empresa económica-política o práctica – de este mundo. Buber expresó por cierto la convicción profunda de la psique nacional judía cuando remarcó que de ningún modo nuestro ideal podía ser la creación de un nuevo y mezquino estado nacional. A partir de las enseñanzas de Ajad Haam hemos aprendido definitivamente que el sionismo político, si se mide cuantitativamente, puede resolver solamente una pequeña fracción de la cuestión judía, pero que desde el punto de vista de la cualidad un asentamiento judío en Palestina puede ser de inmenso valor para la judería mundial”.

³⁹ Adolf Grabowsky, “Das Schicksal Palastinas und die Krise des Zionismus”, *Zeitschrift für Politik*, XIX (1929-30), 530. Incluso los revisionistas, cuya comprensión de la necesidad de la política de poder Grabowsky admira, fueron solamente “los Don Quijote del Sionismo” (ibíd., p. 537). Incluso hoy en día la crítica de Grabowsky no está completamente vacía de mérito, aunque a menudo exagera y en muchos puntos esenciales ha resultado desautorizado por los sucesos posteriores.

⁴⁰ Esta afirmación fue subrayada dos años más tarde en *The Establishment in Palestine of a Jewish National Home* memorándum presentado por la Organización Sionista a la secretaría general de la Liga de las Naciones para la Información de la Comisión Permanente de Mandatos (Ginebra), 1924, p. 5.

⁴¹ La protesta rabínica publicada en el *Berliner Tageblatt* es citada por Herzl en su réplica titulada “Protestrabbiner”, *Zionistische Schriften*, I, 211 y ss.; Hermann Cohen, “Religion und Zionismus” en sus *Jüdische Schriften*, ed. Por Bruno Strauss, 3 vols., Berlín, 1924, I, 323; Isaac Breuer, *The Jewish National Home*, traducción inglesa, Frankfurt, 1926. Ya en 1886 Leo Pinsker tuvo que defenderse de la acusación de favorecer a los librepensadores en Palestina. Ver especialmente su carta a los “Amantes de Sión” de Bialistok, publicada por Druianov en sus *Ketahim*, I, 635 y ss. Sea lo que fuere que uno piense sobre la autenticidad de esta carta (ver la nota del editor sobre ello), no hay duda de que los ataques de antiguos dirigentes ortodoxos, tales como el rabino Samuel Mohilewer, contra la evidente “neutralidad” de Pinsker en asuntos religiosos, acarrearón la renuncia de este último a la presidencia del Comité de Odesa, en 1887. Pero desde entonces el debate entre los “Amantes de Sión” y sus sucesores sionistas ha continuado.

⁴² Ver (Baer) de Meserich, *Or Torá* (Comentario jasídico sobre los cinco libros de Moisés), Koretz, 1804, sección *Va-Era*.

⁴³ Sokolow, *History of Zionism*, II, 408; *Great Britain, Palestine and the Jews: A Survey of Christian Opinions*, Londres, 1918, p. 5.

⁴⁴ Ver Isaac Reines, *Or Jadash al Tzion* (Nueva Luz sobre Sión), Vilna, 1902; Iehuda Leb Fishman, *The Misrachi Movement*, traducción inglesa, Nueva York, 1928; ídem, “La división entre los Mizrahi y la ‘Agudá’” (en hebreo), *Sinaf*, III (1938), 187-192; Moses Ostrowsky, *Toldot hamizrahi be-Eretz Israel* (Una historia de los mizrahi en Paletina), Jerusalén, 1944. Ver también la antología de Abraham Bick, *Exponents and Philosophy of Religious Zionism*, Brooklyn, 1942.

⁴⁵ Berl Harold Levy, *Reform Judaism in America: A Study in Religious Adaptation*, Nueva York, 1933, pp. 131 y ss.; Elmer Berger, *The Jewish Dilemma*, Nueva York, 1946 (una exposición de la filosofía antisionista del American Council); Elmo Roper, “U.S. Jews’ Stand on Palestine”, *New York Herald Tribune* del 22 de noviembre de 1945. El problema llegó a su clímax en 1942, cuando como resultado de la posición pro-sionista de la mayoría de la Conferencia Central, noventa rabinos reformistas publicaron una declaración oponiéndose al sionismo político. En respuesta, una declaración conjunta de 831 rabinos ortodoxos, conservadores y reformistas, declaró que “el sionismo no es un movimiento secularista. Tiene sus orígenes y sus raíces en los textos religiosos cargados de autoridad del judaísmo... El antisionismo, no el sionismo, es un apartamiento de la religión judía”. Ambas declaraciones han sido reimprimadas en *Jewish Post-War Problems. A Study Course*, Unit VI: Palestine in the New World, ed. Por Abraham G. Duker y otros, Nueva York, 1943, pp. 58 y ss. Para Alemania bajo Hitler, ver por ejemplo, Ignaz Maybaum, “Zionismus und Zionsliebe”, *Der Morgen*, XIII (1938), 510-16; ídem, “Der Zionismus als sekularer Idealismus und als religiöse Bewegung”, *ibid.*, XIV (1938), 5-14.

⁴⁶ Karl Marx, “On the Jewish Question”, versión inglesa en *Selected Essays*, traducida por H. J. Stenning, Londres, 1926, pp. 40-97; Otto Heller, *Der Untergang des Judentums. Die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus*, Viena, 1931. Las expresiones agudamente antijudías de Marx, doblemente notables en un judío de nacimiento, descendiente de un antiguo linaje de rabinos y dirigentes comunales (ver Bernard Wachstein, “Die Abstammung von Karl Marx”. *Festkrift... Professor David Simonsen*, Copenhagen, 1923 pp. 277-89), han intrigado a muchos estudiosos. Ver, por ejemplo, Solomon F. Bloom, “Karl Marx and the Jews”, *Jewish Social Studies*, IV (1942), 3-16.

⁴⁷ V. I. Lenin, “The National Spectre of Assimilation” (1913), selección en traducción inglesa, en *Lenin on the Jewish Question* (colección de ensayos), Nueva York, 1934, p. 15. No existe ninguna declaración comprensiva y autorizada de la doctrina de los comunistas judíos. Los numerosos ensayos sobre el tema revelan grandes divergencias e inconsistencias, totalmente explicables por el impacto combinado de la súbita ruptura con la herencia judía y las dinámicas transformaciones en la actitud soviética general hacia el nacionalismo y el patriotismo. Ver, como ejemplo de curiosa dialéctica intrapartidaria, B. Akselrod e I. Gershenbaum, “Contra el nacionalismo burgués” (en *idish*), *Oifn Visenshaftlejn Front* (III-IV, Minsk, 1933, 80-99), escrito antes del renacimiento nacionalista general en la Unión soviética. Las vicisitudes de los sionistas, y especialmente de los Jóvenes Pioneros sionistas

(Hejalutz) en los primeros años del régimen soviético, son contadas con considerable documentación en la obra de Dan Pines He-Jalutz be-kur ha-mahapeijá (El Jalutz en el crisol de la revolución), Vol. I: 1917-24, Tel Aviv, 1938.

⁴⁸ No tenemos ningún estudio absolutamente objetivo del status judío en la Unión Soviética. Quizás es posible que no lo haya, tomando en cuenta las presiones ideológicas que hay en el país y la limitada información disponible fuera de él. Los tratamientos relativamente más completos del tema son los de Iarmolinsky, Jews and Other Minor Nationalities, *passim*; Otto Heller, Untergang, pp. 175 y ss.; Abraham Heller, Die Lage der Juden in Russland von der Märzrevolution 1917 bis zur Gegenwart, Breslau, 1935; Iacob Lestchinsky, Das sovietische Yidentum (Soviet Jewry: Past and Present), Nueva York, 1941; y L(ev) Zinger, Dos banaite folk (El pueblo renacido: números y hechos concernientes a los judíos de U.R.S.S.), Moscú 1941. Sin embargo, incluso en el momento de su publicación la mayoría de estas obras estuvieron sujetas a numerosas restricciones, tanto eruditas como de partido. Hoy en día resultan todavía menos adecuadas, ya que la guerra y los desarrollos de post-guerra en la Unión Soviética y su nueva actitud tanto hacia el nacionalismo como hacia la religión, son factores que han afectado profundamente a la judería rusa. En principio se vio grandemente incrementada por la expansión territorial de la Unión Soviética en 1939, que agregó alrededor de un millón y medio de ciudadanos judíos de las áreas anexadas, además de varios cientos de miles de refugiados venidos de Polonia occidental; pero luego la población judía soviética sufrió severamente los estragos nazis. De los 5.344.828 judíos que se estima vivían en el área ampliada, en 1941 (ver el “Mapa de las Nacionalidades Soviéticas” de Lamont, en su Peoples of the Soviet Union, p. 212), sobrevivieron quizás solamente la mitad o menos. La información fragmentaria que puede conseguirse al presente no permite hacer una apreciación objetiva del status actual de los judíos, ni hacer un razonable balance de las corrientes ideológicas que prevalecen entre ellos.

⁴⁹ Ver Karl Brum, “Das jüdische Prag der Gegenwart in Zahlen”, Montasschrift für Gescg. Und Wissenschaft des Judentums, LXXXIII (1929), pp. 361 y ss. Estas manifestaciones de extremismo etnicista fueron confirmadas por los censos contemporáneos de Polonia y de otros países de Europa Oriental.

⁵⁰ Carta de Clemenceau a Paderewsky, del 24 de junio de 1919. Ver Ianowsky, Jews and Minority Rights, pp. 264 y ss.; E. Landauer, Das geltende jüdische Minderheitenrecht. Mit besonderer Berücksichtigung Osteuropas, Leipzig, 1924; Kurt Stillschweig, Die Juden Osteuropas in den Minderheitenverträgen, Berlín, 1936; *ídem*, “Die nationalitätenrechtliche Stellung der Juden in den surrischen und osterreichischen Nachfolgestaaten während der Weltkriegsepoche”, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXXII (1938), pp. 217-48; *ídem*, “Die nationalitätenrechtliche Stellung der Juden in der Tschechoslovaeci”, Historia Judaica, I (1938), pp. 39-49. La extensa literatura sobre los problemas de la minoría etá reseñada por Iaacov Robinson en Das Minoritätenproblem und seine Literatur, Berlín, 1928. Esta reseña bibliográfica necesitaría de otro volumen que la pusiera al día, que llenaría una laguna muy notable.

⁵¹ The Royal Institute for International Affairs, Great Britain and Palestine, 1935-39, edición revisada, Londres, 1939, p. 9; New Judea, XVI (1939-40), pp. 86 y ss.; señora de Edgar Dugdale (Blanche E. C. Dugdale), en su Prólogo a The Balfour Declaration: Origins and Background, Londres, 1940. Aunque a menudo, en controversias previas, se habían hecho referencias a la Correspondencia Mac Mahon, ésta fue publicada por el gobierno británico recién en 1939 (Cmd. 5957), en relación con la Conferencia de Mesa Redonda de Judíos y Arabes, de Londres, la cual, a causa de las negativas de estos últimos, nunca se reunió para deliberar conjuntamente. Sin embargo, dio como resultado la publicación del Libro Blanco antisionista, de 1939. N. M. Belber, en Hatzarat Balfour ve-toldoteja (Historia de la Declaración Balfour), Jerusalén, 1939, relata la historia de las declaraciones que condujeron a la Declaración Balfour tan plenamente como es posible sin tener acceso a los archivos británicos u otros gubernamentales. Contra el trasfondo de una evolución histórica de un siglo, la posición árabe se establece muy elaboradamente en la obra de George Antonius The Arab Awakening: The Story of the Arab Natinal Movement, nueva impresión, Nueva York, 1946. Ver también Paul L. Hanna, British Policy in Palestine, con una introducción de Josephus Daniels, Washington, 1942.

⁵² Ver la Introducción de Ajad Haam a la tercera edición de su Al parashat derajim, pp. XX y ss., o los fragmentos seleccionados de la misma, en traducción inglesa, titulados “Build Palestine on Realities”, Commentary, I, parte 6 (abril. 1946), p. 55.

⁵³ También fue por moción del Brasil que en 1938 la Conferencia Panamericana de Lima resolvió radicalmente que “el sistema de protección de las minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, no puede tener ninguna aplicación de clase alguna en América, donde las condiciones que caracterizan a los grupos conocidos como minorías, no existen”. Citado por John P. Humphrey en The Inter-American System: A Canadian View, Toronto, 1942, p. 162.

⁵⁴ De la vasta literatura que existe sobre el tema de la colonización judía de Palestina, ver especialmente Abraham Revusky, Jews in Palestine, 3ª. Ed., Nueva York, 1945; Alex Bein, Toldot ha-hitiashbut hatzionit (Historia de la colonización sionista desde el período de Herzl hasta hoy), Jerusalén, 1943; y Gerhard Muenzner, Jewish Labour Economy in Palestine, Londres, 1945 (en colaboración con Ernst Kahn). Ver también las publicaciones enumeradas en la obra de Baron Bibliography of Jewish Social Studies, pp. 180 y ss., 249 y ss.; y el reciente estudio exhaustivo de Palestine, patrocinado por la Fundación Esco para Palestina y publicado en 2 volúmenes, New Haven, 1947.

⁵⁵ Los sionistas se han rehusado firmemente a reconocer la validez del Libro Blanco de 1939 (Cmd. 6019). Tuvieron el apoyo de exponentes tan venerables de la concordia internacional como Lord Robert Cecil, quien, además de otras personas, declaró, en una

carta dirigida al Times de Londres el 12 de Abril de 1940, que “aquéllos que han protestado repetidas veces contra la política establecida por el Libro Blanco, no deben en modo alguno considerarse restringidos por sus disposiciones”.

⁵⁶ A pesar de que carecen de reconocimiento, los judíos palestinos, como el resto de la judería mundial, contribuyeron significativamente a la victoria aliada. Además de las terroríficas pérdidas judías en la Europa ocupada por los nazis, las grandes comunidades judías de los Estados Unidos y de la Unión Soviética prestaron servicio, según parece en gran número, en las fuerzas armadas de sus países, sufrieron más víctimas y recibieron más condecoraciones por su valor que lo que era de esperar de acuerdo con su fuerza numérica. De modo similar, la judería palestina movilizó sus recursos económicos y de mano de obra para la prosecución exitosa de la guerra. Casi todos sus jóvenes varones, y muchas mujeres jóvenes, se ofrecieron como voluntarios para el servicio militar. Tanto como fueron admitidos por los británicos lucharon valientemente en el Norte de Africa y en Italia, sea que se les permitiese o no prestar servicios en la brigada judía especial. Ver, por ejemplo, las conmovedoras Letters from the Desert de Moshé Mosenson, en traducción inglesa, con una introducción de Shlomo Grodzensky, Nueva York, 1945; y la breve reseña de la Agencia Judía de El esfuerzo económico de la guerra de la Palestina judía, Jerusalén, 1946.

⁵⁷ Sin embargo, esta amenaza siempre proporcionó una excusa ya preparada de antemano. La Comisión King-Crane, enviada por el presidente Wilson en 1919 para investigar las condiciones en el mismo lugar de los hechos, llegó a lafa el 10 de junio. Dos días más tarde ya expresó sus dudas de que “aquí ningún funcionario británico o norteamericano cree posible llevar a cabo el programa sionista, excepto por medio del apoyo de un gran ejército”. Ver Harry N. Howard, “An American Experiment in Peace-Making; The King-Crane Commission”, The Moslem World, XXXII (1942), pp. 132 y ss. Sin embargo, los anales históricos indican que un mero despliegue de firmeza, tal como el que tuvo lugar bajo el régimen de Lord Plumer (1923-28), bastó para mantener el orden, en tanto que una política vacilante alentó, en última instancia, la revuelta árabe de 1936-38. A pesar del fuerte respaldo proporcionado por el Eje, esta revuelta fue rápidamente sofocada cuando Gran Bretaña demostró verdadera determinación, respaldada por la presencia de solamente 16.000 soldados, comandados por el General Dill.

⁵⁸ Ver Quincy Wright, Mandates under the League of Nations, Chicago, 1930, p. 54. Reuben Fink, en su America and Palestine, Nueva York, 1944, presenta con documentación detallada la actitud general norteamericana hacia la construcción del suelo patrio judío en Palestina.

⁵⁹ Las ideas más optimistas expresadas hasta fechas tan tardías como 1943 por quienes contribuyeron al volumen ¿Were Minorities Treaties a Failure?, ed. Por Jacob Robinson, Nueva York, 1943, han sido desmentidas en gran medida por los sucesos posteriores.

⁶⁰ Baron, Social and Religious History, I, 3.