

Entre el iluminismo y la Shoá: paradojas del encuentro entre los judíos y la modernidad

Alejandro Dujovne

CEMICI-Universidad Nacional de Córdoba.

Doctorando en ciencias sociales, IDES-UNGS. Becario doctoral Conicet.

Introducción

La compleja historia de la relación entre los judíos y la modernidad constituye un lugar privilegiado desde el cual observar las tensiones, límites y contradicciones en el interior de los discursos nacidos de la Ilustración, y de las transformaciones políticas iniciadas en el siglo XVIII. Si bien la ineludible presencia de la Shoá, la acuciante necesidad de comprender qué sucedió y cómo pudo suceder otorgan a este singular problema otro cariz¹, resulta posible y, hasta cierto punto necesario, proponer un abordaje que soslaye del análisis histórico a esta tragedia. En orden a restituir la historicidad de cada fenómeno estudiado, considero fundamental evitar -excluir no significa negar-, de manera consciente, el riesgo siempre latente del deslizamiento hacia lecturas teleológicas de la historia. Movido por esta idea me interesa proponer una particular aproximación al problema de la relación entre los judíos y la modernidad.

Resultante de la veloz apertura de la durante siglos cerrada red de comunidades

autónomas, el mundo judío moderno debe hacer frente a un Estado que reclama el monopolio de la esfera pública, y a dos de los valores centrales que nutren el pensamiento y la política de la época: el universalismo secular y la ciudadanía nacional. Los nuevos programas de los Estados nacionales se orientaban a "dar origen a sociedades que estuvieran más integradas orgánicamente, más niveladas, políticamente, que fueran jurídicamente iguales y (en cuanto a idioma y cultura nacionales) culturalmente homogéneas, y que estuvieran en todo caso unidas a un territorio del que se hacía una nueva definición como espacio natural de la nación" (Karady, 2000: 48). Victor Karady destaca los puntos de los programas de los Estados nacionales que en alguna medida concernían a los judíos:

1. Abolición de los privilegios y del rígido orden económico feudal contrario a la unificación y apertura de los mercados. Vía que abre a la posibilidad del ascenso económico.

2. Transformación de las relaciones de autoridad y el prestigio social en favor de los subprivilegiados. Las oportunidades de ascenso social se individualizan, comenzando a aparecer como resultante del mérito personal.

3. Eliminación o reducción de la influencia de las corporaciones que median entre el Estado y la población, tales como las iglesias y los gremios, laicizando las instituciones públicas. Esta "tendencia a la secularización resultó por lo general favorable a los judíos, al debilitar los centros de poder que en la mayoría de los casos les habían sido hostiles. Pero al mismo tiempo, minó los fundamentos de la vida comunitaria judía, sobre todo la autonomía jurídica, y a veces

¹ Hannah Arendt expone con lucidez el desafío que la Shoá plantea a la capacidad de comprensión humana: "la comprensión no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros -ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad- cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta", Hanna Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Tomo I, Taurus, Madrid, 1999, p.17.

también política, de sus comunidades, al obligar a sus miembros a definir de nuevo sus vínculos sociales” (Karady, 2000: 50).

4. Homogeneización cultural de los Estados nacionales. Todos los ciudadanos deben participar, al menos simbólicamente de la lengua nacional, la literatura nacional, de los sistemas educativos nacionales, etc.

El descubrimiento de un mundo con coordenadas preestablecidas y el reconocimiento de las escasas posibilidades de impactar sobre ellas no implicó, tal como cierto espíritu romántico podría querer, la violenta acción unilateral de fuerzas externas sobre idílicas comunidades medievales: el ímpetu homogeneizador del Estado coincidió con la decisión de muchos judíos de abandonar la creciente pobreza, violencia y encierro de los *Shtetl*². No obstante, y aquí reside el centro de nuestro interés, la transición resultó problemática.³ Karady sostiene que los proyectos de “nacionalización cultural” significaban para los judíos afectados una imposición donde “casi siempre se los invitaba a ‘aculturarse’ y, en caso de negarse, tenían que pagar el precio. Se les discriminó entonces, política o socialmente, de una nueva forma: como inmigrantes o extranjeros. Se sabe en todo caso que esta imposición podría interiorizarse totalmente y que ceder a ella podía vivirse como liberación” (Karady, 2000: 51).

Frente a aproximaciones generales a la historia judía europea que intentan dar cuenta de procesos de largo plazo buscando

constantes o proponiendo interpretaciones bajo las cuales subyace cierto esencialismo, resulta apropiado realizar un estudio que, como el de Joan Scott, nos permita restituir la historicidad y la complejidad a cada momento y a cada hecho. La pertinencia del trabajo de Scott para nuestro tema particular de investigación no sólo radica en esta posibilidad epistemológica. Tanto la fuerte coincidencia teórica entre su problema de investigación y el planteado aquí, como la capacidad heurística de su correspondiente estrategia metodológica, resulta apropiado para el tipo de aproximación que proponemos.

Scott estudia las tensiones y conflictos en torno a la naturalización de las diferencias sexuales desde la Revolución Francesa hasta la sanción del voto femenino a mediados del siglo XX en Francia. El análisis de diferentes nociones de mujer en distintos períodos históricos, puestos en juego a través de cuatro casos de mujeres que luchan en pos del sufragio femenino, le permite afirmar que la diferencia sexual es un concepto en disputa, tal como los de raza y etnia -dos de las categorías comúnmente presentes en el caso judío. Su estudio demuestra que los parámetros desde los cuales se piensa a la mujer cambian de un momento histórico a otro, y que aquello que a primera vista aparece como una unidad, es decir, como una lucha coherente y acumulativa a lo largo de las décadas, no es sino una sucesión de rupturas y emergencias de nuevos sistemas discursivos. En nuestro caso podemos observar un proceso similar alrededor de la noción de “cuestión judía”⁴. Los sentidos atribuidos a la idea de “cuestión judía”, vale decir, el sentido y lugar asignados a los judíos, en términos de situación problemática, de anomalía, así como a la

² Ídish, plural de Shtetl: aldea judía de Europa central y del este.

³ El sociólogo brasileño Bernardo Sorj (1993) describe al judaísmo moderno a través de los siguientes caracteres:

a- Procura la absorción, integración y legitimación del judaísmo en los valores modernos, mostrando que el judaísmo es capaz de convivir y expresarse en términos “universales”.

b- La construcción de una coherencia discursiva, capaz de sintetizar al judaísmo con la modernidad, incluso a costa de renegar de gran parte de la tradición, intentando colocar al judaísmo en el interior de los movimientos ideológicos de la modernidad.

c- El judaísmo moderno fue un judaísmo político, encuadrado en los grandes movimientos ideológicos de la época.

d- Emerge el problema de la esencia judía: ¿qué es lo esencial del judaísmo?, ¿qué es ser judío?, ¿cuál es el mínimo?

e- El judaísmo moderno es autojustificador, pues procura fundamentar el derecho de existencia del pueblo judío, tanto a través de la idea de aporte a la humanidad como de imposibilidad de asimilación.

f- El judaísmo moderno es vivido como una crisis individual, una crisis de identidad entre tradición y modernidad. Bernardo Sorj, *Judaísmo e Modernidade. Metamorfoses da Tradição Messiânica*, Imago, Rio de Janeiro, 1993.

⁴ Si bien “está fuera de duda que la violencia antijudía y los conflictos sociales o las disputas ideológicas en torno a la presencia judía forman parte de las grandes peculiaridades de la historia de todo el continente, desde la cristianización del Imperio Romano en el siglo IV hasta nuestros días”, la “versión moderna de la cuestión judía data –de acuerdo a Arendt– de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión” Víctor Karady, *Los Judíos en la Modernidad Europea. Experiencia de violencia y utopía*, Siglo XXI, Madrid, 2004, p.109. La primera referencia conocida de la noción de “cuestión judía” se halla en los debates en Inglaterra acerca de la Declaración de los judíos de 1753, por la cual se permitiría a los judíos naturalizarse. No obstante ello, es con las discusiones acerca de la emancipación judía en Alemania en el siglo XIX, que el término gana mayor difusión.

acción a seguir ante ellos, en la Europa de los Estados nacionales, variaron de una geografía a otra, de un tiempo a otro, e incluso de un partido político o sector social a otro. Las posturas pendularon entre un polo "asimilacionista", presente en gran parte del discurso liberal y marxista, pasando por la ambigua idea de "integración", hasta los extremos de la expulsión, propias del romanticismo populista de corte nacionalista de fines del siglo XIX, y de la aniquilación total, sello del nazismo.⁵ De hecho, no resulta casual que el proyecto de destrucción total del pueblo judío, de una vez y para siempre, llevase el nombre de *endlösung*, esto es, la "solución final" a la "cuestión judía".

Las cuatro militantes escogidas por Scott se inscriben en cuatro momentos históricos definidos por marcos discursivos filosófico-políticos diferentes. La clave de su análisis yace en las contradicciones internas de sus discursos derivadas del sentido otorgado a la diferenciación sexual y, por ende, al rol de la mujer. Contradicciones, "paradojas" en palabras de la autora, que por su misma existencia crean las condiciones para la prédica y la lucha feminista. En este sentido, la capacidad de agencia de estas militantes está dada por las posibilidades, límites y contradicciones que el discurso ideológico-político de cada momento provee. El discurso de la democracia política del período estudiado equiparaba individualidad a masculinidad. La paradoja central de esta lucha residía en que, en orden a protestar contra la exclusión de las mujeres, las militantes feministas debieron actuar en su representación y de esta manera invocar aquella diferencia que se pretendía negar. Así, afirma Scott, las definiciones de las feministas pendularon entre la idea de una igualdad con los hombres y la diferencia con ellos, entre la adopción de la identidad social atribuida y el simultáneo rechazo de dichas

definiciones. La relevancia analítica de estas militantes se encuentra en su fuerza como contrapuntos ideológico-políticos que develaron y tensionaron las ambigüedades y contradicciones que permitían actualizar la exclusión femenina de la ciudadanía francesa.

La cercanía entre estos casos y los diversos esfuerzos intelectuales y políticos de filósofos, religiosos o dirigentes judíos por incorporar al colectivo hebreo dentro de la arrolladora corriente de la modernidad, ya sea como ciudadanos de pleno derecho o como connacionales, posibilita aquí, con todas las mediaciones correspondientes, el uso de esta perspectiva. El discurso político dominante en cada ocasión (liberal, nacionalista o marxista) definió los parámetros dentro de los cuales sus voceros legítimos, así como los propios judíos, se posicionaron, midieron y actuaron. Éstos, llegados desde el margen y marginados, no tuvieron la capacidad para imponer los lineamientos discursivos desde los cuales pretender su integración. Sí, por el contrario, su propia existencia definida en tanto alteridad expuso las contradicciones y tensionó, al igual que la presencia política de las mujeres, las estructuras de estos discursos. Las tendencias homogeneizantes de los Estados nacionales modernos se vieron enfrentadas a la presencia de un grupo que fue clasificado alternativamente o de manera simultánea como "pueblo", "nación", "religión", "casta", o "raza". Como ya señalamos, las posturas se desplazaron, de acuerdo a la matriz ideológica, entre su incorporación al cuerpo de la ciudadanía nacional, con todos los equívocos y ambivalencias posibles, y su exclusión. En ambos sentidos la alteridad constituyó el factor central desde el cual se pensó a los judíos: su integración como grupo exótico pudo suponer en un caso, y para orgullo de los filósofos ilustrados, la constatación de la vocación universalista del iluminismo, o bien, su definición como "nación dentro de la nación" o "cuerpo extraño dentro del organismo nacional", implicó por oposición la autoafirmación nacional o racial.

Cuatro casos

Si bien Scott toma cuatro momentos dentro de la historia francesa, la lucha por el

⁵ El caso de la Polonia de entreguerras, en tanto Estado multiétnico, representa en una primera instancia una expresión distinta. La inclusión de los judíos al conjunto social polaco en términos de minoría nacional, al lado de las otras minorías como los alemanes, ucranianos y bielorrusos, dotada de cierto grado de autonomía para ocuparse de un conjunto de funciones, encarna un tipo organización política, social y cultural diferente. No obstante, si se observan los conflictos políticos e ideológicos de la época, se contempla que las líneas de tensión y los problemas en juego no resultan muy distintos a los de los Estados-nación modernos de Occidente.

voto femenino no fue exclusividad de las feministas de este país. En efecto, el desarrollo y éxito de esta reivindicación coincide en el tiempo en parte importante de las democracias occidentales. De esta manera la especificidad histórica de las cuatro mujeres seleccionadas, construida en la investigación a través de las posibilidades discursivas existentes en cada momento dentro de Francia, no impide tener presente que el problema último excede los límites del país gallo. Sin lugar a duda concentrar el foco de atención dentro de un mismo país posibilita poner en discusión cierta noción de continuidad, de linealidad, entre eventos cuyo desarrollo cronológico tiende a presentárenos como resultantes de una evolución. No obstante, escoger en el presente estudio casos situados en países y tiempos diferentes permite problematizar lo que comúnmente se vislumbra como una unidad: el judaísmo como un todo extendido por los distintos rincones de Europa enfrentado a un discurso moderno que lo cuestiona, exceptuando situaciones de extrema radicalidad, en términos similares. De esta manera propongo aquí abordar a través de la singularidad histórica de cuatro casos el modo particular en que se manifestó la relación entre judaísmo y modernidad en distintas geografías de Europa entre mediados del siglo XVIII y primeros años del XX. Cabe advertir, por último, que dado el carácter de primera aproximación que tiene el presente estudio, sólo esbozaré los núcleos centrales de las paradojas abordadas sin pretender penetrar en toda su complejidad discursiva, ni extraer de cada una de ellas más que un par de las múltiples derivaciones posibles. Moisés Mendelssohn y la "Ilustración Judía" en la Prusia del siglo XVIII, el "Gran Sanhedrín" en la Francia napoleónica, el Bund y la propuesta nacional en el seno del marxismo ruso, y el proyecto estatal de Teodoro Herzl de fines del siglo XIX, serán nuestros casos de estudio.

Moisés Mendelssohn y la Ilustración judía

"Lo que la sociedad no judía exigía era que el recién llegado 'estuviese educado' como ella misma y que, aunque no se

comportara como un judío 'ordinario', fuese y produjera algo fuera de lo ordinario, dado que, al fin y al cabo, era un judío. Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática" (Arendt, 1999: 108). Así describe Hannah Arendt la atmósfera que debieron enfrentar los primeros judíos que se acercaron a la sociedad berlinesa de mediados del siglo XVIII. Bajo las pretensiones universalistas del optimista discurso ilustrado yace la primera paradoja que hemos de analizar: la apertura social a los judíos es posible en tanto éstos son judíos, al tiempo que, contradictoriamente, se les exige se conviertan en lo que la sociedad de acogida es. Moisés Mendelssohn, padre del iluminismo judío (*Haskalá*), será quien, enmarcado por las tensiones y contradicciones del discurso filosófico de la época, intentará a través de su vida y obra, abrir la sociedad alemana al colectivo judío. Es él quien habrá de hacer frente a la exigencia de ser aceptado en tanto distinto, pero a costa de eliminar la distinción.

Antes de las sucesivas particiones de Polonia (1772, 1793 y 1795), el número de judíos en la Confederación Germánica era bajo en comparación al siglo XIX, en el que éstos llegan a representar más del 60% del total presente en los países occidentales. Tanto en la Confederación como en el Imperio Austrohúngaro la "política judía" persiguió un triple objetivo: "limitar drásticamente el número de judíos; someter a los judíos no obstante admitidos a una explotación económica máxima en 'beneficio del Estado' y reglamentar autoritariamente el funcionamiento de las comunidades" (Karady, 2000: 72). El judío que vivía en las grandes ciudades de Europa Central, como es el caso de Berlín, pertenecía a una elite económica que el poder político y social aceptaba. Su escaso número y status económico y, en muchas ocasiones, cultural, hacían de la persona hebrea un elemento exótico que convocaba las miradas germanas. Sin embargo, la etapa de las cultas veladas en los salones de las mujeres judías y de la pasión por este pueblo se desvaneció de manera abrupta ante la entrada de los judíos del este que la partición de Polonia propició. Tal vez estos nuevos migrantes, pobres, observantes

de los preceptos religiosos, de extraña vestimenta y largas barbas, recién salidos de los guetos y antiguas comunidades, eran, a los ojos alemanes, “demasiado” judíos. Pero para comprender la acción y los dilemas filosóficos de Mendelssohn no conviene exceder el tiempo del frágil idilio.⁶

El pensador berlinés que más explícitamente abordó la “cuestión judía” y propuso políticas concretas para la integración social y emancipación política de los judíos durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue el archivero y consejero real Christian Wilhelm von Dohm. *Sobre la mejora civil de los judíos*, texto publicado por Dohm en 1781, es un claro ejemplo de las tensiones entre las distintas posturas en torno a la “cuestión judía”. El autor, por un lado, no sólo no objeta nada a la religión judía en cuanto tal, sino que además destaca un conjunto de rasgos positivos de este pueblo (astucia, agudeza, laboriosidad, constancia, y la facultad de salir adelante en toda situación), pero, por otro, luego de afirmar que la historia ha “deteriorado moralmente” a los hebreos (atraso cultural, falta de formación, nocividad e improductividad sociales) propone una acción educadora que los libere de sus caracteres negativos y apela a que éstos compartan la cultura de la mayoría.⁷ Mientras que, en primer término, “lo judío” es una especificidad deseable que permite evidenciar el ímpetu integrador del discurso ilustrado, en un segundo momento, la dimensión universalista de la misma filosofía convoca a que “lo judío” sea educado y se aproxime a la noción abstracta, genérica, de ser humano que, casualmente, coincide con la autorepresentación de la alta cultura germana.

⁶ El 11 de marzo de 1812, bajo el fuerte influjo de las corrientes ilustradas francesas, se promulgó el edicto que proporcionó a los judíos igualdad jurídica con los demás ciudadanos y la supresión de las limitaciones profesionales. Aunque con posterioridad fue parcialmente anulado.

⁷ Zygmunt Bauman sostiene que primero en la Edad de la Razón, pero luego con más fuerza aun tras la Revolución Francesa, “...la “educación” representaba un proyecto para hacer que la formación del ser humano fuera de la total y exclusiva responsabilidad de la sociedad en su conjunto, y especialmente de sus legisladores. La idea de la educación significaba el derecho y el deber del estado de formar (el concepto alemán de *Bildung* es que el que mejor transmite la noción) a sus ciudadanos y guiar su conducta. Representaba el concepto y la práctica de una sociedad administrada” Zygmunt Bauman *Legisladores e Intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997, p. 103.

La fuerza de la figura de Mendelssohn reside tanto en la originalidad y posterior trascendencia de su pensamiento como en lo que su vida representó para sus contemporáneos judíos y no judíos. Erudito y profundo pensador, Mendelssohn parte de las tesis de la historia de Lessing para imaginar el nuevo lugar que le cabe ocupar al judaísmo. La distinción entre “verdades eternas” y “verdades históricas” sienta las bases para definir un núcleo duro de la religión, el “contenido eterno”, y relativizar la necesidad del Talmud y del cumplimiento estricto de las 613 leyes religiosas. La fórmula “gentil en la calle, judío en el hogar” marca la irreductible distancia con la vida impregnada de religiosidad que desconocía la división entre público y privado de las comunidades judías tradicionales. Por otra parte, Arendt sostiene que el significativo rol social y político jugado por su propia vida se halla en que Mendelssohn “no sólo está prácticamente de acuerdo en todas las cuestiones teóricas con los promotores de la asimilación, con Dohm y Mirabeau: para éstos, igual que para los judíos, él ha sido y es la prueba de que los judíos pueden y deben mejorar, de que bastaría con transformar su posición social para convertirlos en miembros social y culturalmente productivos de la sociedad burguesa” (Arendt, 2004: 116).

Tal vez, toda la tensión que su filosofía procuraba superar podría resumirse en el esfuerzo por dar cumplimiento a su dramática expresión: “adaptaos a las costumbres y a las circunstancias del país al que os hayáis trasladado; pero permaneced fieles a la religión de vuestros padres. ¡Llevad ambas cargas como podáis!” (en Arendt, 2004: 117).

Napoleón y el Gran Sanhedrín

“A los judíos como nación debe negárseles todo; a los judíos como individuos todo debe concedérseles”, declaró el diputado Stanislas de Clermont-Tonnere en medio del fragor de la Revolución Francesa. Los jacobinos no tienen dudas al respecto: si bien los judíos son considerados aliados naturales frente al poder de la Iglesia, su particularismo

irrita la sensibilidad ilustrada jacobina y, por lo tanto, éste debe ser minimizado y ordenado, para bien de la nación francesa, desde el Estado. En enero de 1790, el gobierno emancipa a los judíos del sur de Francia, que, a diferencia de los judíos de Alsacia-Lorena quienes hablaban ídish y cumplían de manera ortodoxa los preceptos religiosos, eran considerados "franceses" y menos religiosos. Casi dos años después, la igualdad jurídica alcanza al más numeroso grupo de Alsacia-Lorena. El ímpetu homogeneizador de las leyes emancipatorias fue implacable: se cierran sinagogas y se prohíbe el ejercicio de la religión.

Si Mendelssohn es el primer judío que procura dilucidar el problema de la inclusión social de su pueblo dentro de la Europa ilustrada, los judíos franceses son quienes por primera vez deben enfrentar los dilemas de la integración política hebrea en un Estado nacido de las ideas revolucionarias. A diferencia del primero que elabora sus ideas y prácticas en un clima favorable, carente de urgencias, los judíos franceses sienten la dura acción de las sucesivas intervenciones estatales. Pero, si bien el triunfo final del centralizado Estado francés sobre la tradición autonomista de las comunidades hebreas de Alsacia-Lorena y la consiguiente integración jurídica y política de sus miembros resultaba en gran medida previsible, el proceso no estuvo exento de contradicciones. La inicial supresión de la autonomía y reorganización comunitaria jacobina se vio frustrada por su incapacidad de dar respuesta a las necesidades y tradiciones judías. Esta situación, sumada al creciente odio de los agricultores alsacianos contra sus acreedores judíos, lleva a Napoleón a prestar nueva atención a este grupo que parecía resistir al férreo control estatal. La acción de Napoleón abre al menos dos paradojas. Una pone en contradicción al propio discurso revolucionario, y la otra, inescindible de la primera, implica una fuerte contradicción en el seno de la vida judía.

En 1806 las autoridades francesas presentan 12 preguntas a los Estados Generales del judaísmo cuyas respuestas son dadas al año siguiente por una reunión de notables sabios y rabinos judíos, que se denomina "Gran Sanhedrín" en directa alusión a la asamblea homóloga que guiaba los destinos del pueblo judío en la Antigüedad. El gobierno pretende obtener

respuestas que le permitan ordenar la vida comunitaria bajo dirección del Estado. La apertura a todos los grupos sociales a la ciudadanía francesa celebrada por los filósofos y políticos ilustrados va de la mano con la idea y la práctica de su propio rol como legisladores de esa integración. Era desde el Estado que la apertura e integración debía deliberarse y ejecutarse. La anomalía de un grupo social y culturalmente distante que no se amolda al trazado señalado por el poder político obliga a Napoleón, por su misma existencia en territorio francés, a otorgarle voz, a hacerlo partícipe, aunque fugaz y débilmente, del proceso de incorporación a la nación francesa. La primera paradoja se encuentra pues, en el reconocimiento de los judíos como sujeto activo por parte de un discurso que hace del pueblo un objeto pasible de ser ordenado autoritariamente "desde arriba".

La segunda paradoja evoca la tensión vivida por Mendelssohn en su esfuerzo por hacer de la vida judía algo aceptable a los ojos de "los establecidos" (en el sentido dado por Elías). Las preguntas formuladas apuntan a develar a quién corresponde la lealtad judía: al Estado y la nación francesa ante todo o al judaísmo en cuanto religión y nación. El segundo interrogante es un claro ejemplo de la atención prestada al problema jurisdiccional: "¿La religión judía permite el divorcio?, ¿es el divorcio válido sin la sanción de un tribunal civil o en virtud de la leyes entra en contradicción con el código francés?"; la octava pregunta plantea esta cuestión a la luz del liderazgo rabínico: "¿Qué jurisdicción de policía ejercen los rabinos entre los judíos?, ¿y qué poder judicial ejercen entre ellos?"; en tanto la cuarta pone de manifiesto el problema de la adhesión nacional: "¿Son los franceses hermanos a los ojos judíos o son extranjeros?"; la quinta profundiza el sentido de ésta: "¿En cualquiera de los dos casos, qué conducta les determina su ley para con los franceses que no son de vuestra religión?". Todas las respuestas dadas intentan demostrar el natural acoplamiento entre la religión judía -en todo momento se prioriza esta definición antes que una nacional- y la nación francesa. Ello es así aun a costa de contribuir a la ratificación de la destrucción de la autonomía comunal.⁸

⁸ El siguiente fragmento de la respuesta a la octava pregunta expone de forma abierta este mecanismo: "Cuando los

La experiencia inmediata de la violencia revolucionaria y la más lejana de permanente negociación con los poderes para lograr cierta seguridad y un mínimo reconocimiento dentro del esquema medieval, los condujeron a aceptar principios y prácticas claramente contrarias a su forma tradicional de vida. Una vez más, para ser aceptados como judíos debían renegar de costumbres y valores que hasta allí eran constitutivos de "lo judío".

Las medidas tomadas por Napoleón luego de recibir las respuestas no carecieron de autoritarismo. Además del establecimiento de la Constitución consistorial por la cual se ordenaba desde el Estado la vida judía en el país, se dictaron una serie de decretos que "obligaban a los judíos a la asimilación y a la movilidad profesional", establecían "la condonación de las deudas que hubieran de pagarse a los judíos, la introducción de los apellidos, la prohibición de residencia, en especial para Alsacia, el servicio militar obligatorio sin posibilidad de sustitución" (Karady, 2000: 67-68).

El Bund, entre la nación y marxismo

En el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, llevado a cabo en Bruselas y Londres en 1903, los votos de los delegados, influenciados por la presencia e ideas de Lenin, eliminaron la paradoja planteada por el Bund al optar por resguardar uno de los términos de la contradicción y eliminar el otro. El Bund, la Liga de los Trabajadores Judíos de Polonia, Rusia y Lituania, nacido en 1897 de las particulares condiciones políticas, sociales y económicas de la vida judía en la "zona de residencia", franja occidental del imperio zarista donde los

israelitas fueron totalmente dispersos, ellos formaron pequeñas comunidades en aquellos lugares donde les era permitido se establecieran en cierto número. En algunas ocasiones, en esas circunstancias, un rabino y dos otros doctores formaban una especie de tribunal, llamado *Beth Din*, esto es, Casa de Justicia; el rabino cumplía funciones de juez, y los otros dos eran sus asesores. Las atribuciones, y mismo la existencia de esos tribunales, han dependido siempre, hasta el día de hoy, de la voluntad de los gobiernos bajo los cuales los judíos han vivido, y del grado de tolerancia que han gozado. Desde la revolución, esos tribunales rabinicos están totalmente suprimidos en Francia e Italia. Los judíos, elevados a la categoría de ciudadanos, se atuvieron en todo a las leyes del Estado" (citado en Sorj, 1993: 111-112)

judíos debían vivir, expresa en dicho congreso la necesidad de crear un partido marxista ruso federado en el que cada nación estuviese representada en su especificidad.⁹ En un país multinacional como lo era el imperio zarista, tal consideración no era menor. Esta situación planteaba una paradoja teórica y otra práctica. En términos teóricos, la perspectiva marxista, bajo la interpretación de Lenin y Trostsky, reducía la confrontación esencial del capitalismo a la oposición entre burguesía y proletariado, rechazando cualquier otro principio de división. De allí se comprende que la exigencia de reconocimiento de especificidades nacionales por parte de los trabajadores judíos en el seno del futuro Partido Comunista tensionara la fundante noción de proletariado y con ella la de gran parte del sistema ideológico. A ello se añade, en el nivel de la práctica, la imposibilidad, expresada por Lenin, de conciliar la estrategia de una sólida vanguardia revolucionaria que guiaría verticalmente un proletariado unificado en pos de sus objetivos con un partido descentralizado en federaciones¹⁰.

Enzo Traverso señala que en el citado Congreso el dilema quedó planteado de manera tajante: ¿el Bund debía ser un partido obrero judío o una organización particular del POSDR, encargada de la

⁹ Para Vladimir Medem, líder intelectual y político del Bund, la nación, más que una formación socioeconómica, era "una unidad cultural, no abstracta, suspendida en el vacío y superestructuralmente autosuficiente, sino anclada en una sociedad históricamente dada y, en cierta manera, modelada por los conflictos sociales. La nación era (...) ante todo la cultura nacional, percibida como una categoría vinculada y no mecánicamente subordinada, según la visión marxista vulgar, a la estructura económica", Enzo Traverso, *Los Marxistas y la Cuestión Judía*, Del Valle, Buenos Aires, 1996, p. 172.

¹⁰ Aun cuando he señalado aquí la contradicción entre la idea de proletariado universal y el reconocimiento de particularidades nacionales dentro de la teoría y la práctica marxista, como paradoja central que permite adentrarse en el particular mundo de los judíos dentro de la experiencia de la modernidad, resultaría posible problematizar también la contradicción entre las posturas de la línea dominante del marxismo ruso que promovían la asimilación judía y la posición antiasimilacionista de Vladimir Medem. Traverso sostiene que para Medem el asimilacionismo "no era más que "un nacionalismo de apropiación", ya que desembocaba en la desaparición de las minorías nacionales. Esta precisión estaba implícitamente dirigida contra los marxistas rusos de *Iskra*, partidarios de la asimilación judía que, en su lucha contra el "nacionalismo del Bund", no hacían más que reproducir una tendencia típica del nacionalismo gran ruso" Enzo Traverso, *Los Marxistas y la Cuestión Judía*, Del Valle, Buenos Aires, 1996, p. 177.

propaganda entre los trabajadores de lengua ídish? La negativa a aceptar la propuesta del Bund implica no sólo la consolidación de una visión homogeneizante del proletariado y la concentración del poder en manos de la elite revolucionaria, sino también la salida de esta organización de las filas del Partido. Quince años después, bajo el gobierno de la triunfante Revolución de Octubre, el Bund es proscrito en territorio ruso y se ve obligado a concentrar sus actividades en Varsovia. De acuerdo con el historiador italiano, la división de 1903 “no fue el fruto ni de la voluntad sectaria del Bund ni de los ultimatós burocráticos de la socialdemocracia rusa, como algunas interpretaciones historiográficas parecieran sugerirlo. De una manera más simple, fue el producto de la separación económico-estructural y nacional del proletariado judío de la zona de residencia respecto del proletariado ruso” (Traverso, 1996: 170)

Los desarrollos teóricos de Vladimir Medem, máximo referente intelectual del Bund, desde los cuales enfrentó a la ortodoxia marxista bolchevique, se corresponden con las singularidades del proletariado judío de Europa oriental. En efecto, de acuerdo a Traverso, sus especificidades culturales se encuentran ligadas a su religión y a su lengua, reforzadas por su separación estructural del proletariado ruso. “Esta concentración de los trabajadores judíos en una especie de “gueto socioeconómico” constituyó la raíz material del nacimiento de un movimiento obrero judío particular. En esas condiciones, la integración de los obreros judíos al proletariado ruso era imposible: las barreras étnicas entre rusos, polacos y judíos parecían infranqueables. En el seno de la comunidad judía, en cambio, la divergencia de clase era mucho más suave... En consecuencia, la formación de una conciencia de clase entre los trabajadores judíos estuvo marcada desde el principio por un carácter nacional bien preciso. La comunidad judía de Europa oriental no fue tocada más que indirectamente por el proceso de industrialización capitalista del imperio” (Traverso, 1996: 164-165). De esta manera, afirma el autor, en “Lituania y, en términos más generales, en toda la zona de residencia, la intelligentsia judía no podía acoger al marxismo ni como teoría del desarrollo capitalista, ni como teoría de la revolución

permanente. Se trataba de dos orientaciones estratégicas que encontraban como agente social al proletariado industrial ruso, mientras que una de las características principales del *shtetl* era la exclusión del proletariado judío de la industria mecanizada. (...) El anclaje social de los judeo-marxistas (...) era el de un proletariado estructuralmente marginal y étnicamente homogéneo; su anclaje cultural, el de una minoría nacional extraterritorial” (Traverso, 1996: 162)

Teodoro Herzl, el Estado Nacional como solución a la “Cuestión Judía”

Basta una pequeña aproximación a las paradojas que Herzl y el sionismo ponen en juego para desbaratar las aparentes similitudes con los casos antes abordados. No es el discurso ilustrado, liberal o marxista, el que entra en tensión aquí cuando la alteridad se hace presente. En todo caso, la biografía de Herzl, y con él las de toda una generación de judíos del imperio austrohúngaro, revela el éxito final de la asimilación judía al mundo liberal burgués. Antes de erigirse en el padre del sionismo moderno, este hijo de una familia burguesa nacido en Hungría en 1860 adopta el camino de las letras para consagrarse a temprana edad en el mundo de la alta cultura vienesa. Si en los casos anteriores la “cuestión judía” manifiesta los límites de los discursos ilustrados para integrar la diferencia, aquí es el nacionalismo romántico el que vuelve a plantear la “cuestión” para impugnar al liberalismo.

A pesar que el nacionalismo no es un discurso filosófico moderno en sentido estricto, tiene como condición para su existencia a la modernidad: la nación, en tanto *comunidad imaginada* (Anderson, 2000), y el liberalismo y socialismo como discursos ante los cuales reacciona el romanticismo, son elementos de la modernidad. Pero aquí no importan las contradicciones posibles dentro del discurso nacionalista, sino la paradoja discursiva e histórica del sionismo en cuanto ideología nacional judía. De manera inversa a Mendelssohn y al Sanhedrín, quienes deben ceder su particularidad para integrarse a

sociedades y Estados fuertemente homogeneizadores, Herzl, un refinado y cosmopolita hombre de letras, habrá de reivindicar la especificidad judía desde un discurso nacionalista para preservar el liberalismo europeo. Tesis que Schorske plantea en los siguientes términos: "la concepción sionista de Herzl puede incluso comprenderse mejor considerándola un intento por resolver el problema liberal a través de un nuevo Estado judío, así como por resolver el problema judío a través de un nuevo Estado liberal" (Schorske, 1981: 164).

Los judíos austríacos y húngaros de la segunda mitad del siglo XIX no sólo participaron plenamente de la vida cultural y profesional de Viena y Budapest, destacándose en el teatro, la literatura y la prensa, sino que, más aún, fueron el grupo nacional del multinacional imperio más leal al liberalismo y al emperador. Mientras el liberalismo impregnado del cosmopolitismo vienés se convertía en el refugio que finalmente encontraron los judíos luego de las diversas y traumáticas travesías geográficas y culturales, las naciones que conformaban el Imperio se empeñaban cada vez más, hacia finales de siglo, en reivindicar en términos políticos su especificidad en desmedro del poder liberal y centralizador de la monarquía vienesa. En ese marco, el ataque del populismo nacionalista de Viena contra el liberalismo y, en mayor o menor medida, contra el emperador, adquiere toda su fuerza política cuando descubre y utiliza al antisemitismo como factor ideológico cohesivo y movilizador. Los temores de Herzl ante esta radicalización antisemita confluyen con la indignación y angustia que siente al presenciar el paródico juicio emprendido contra Alfred Dreyfus en Francia.

El caso de Herzl nos permite plantear tres tipos de paradojas. La primera discursiva, y las otras dos, históricas. La contradicción discursiva se halla en que a pesar de que el sionismo se presente como una reivindicación nacionalista judía que defiende la especificidad de esta "nación" frente al antisemitismo creciente en Europa, tanto la dimensión romántica como la específica judía constituyen elementos menores dentro del proyecto. Es el pensamiento liberal el que lo domina. El "deseo" como motor político, la preocupación por la bandera, himno, etc, resultan herramientas provenientes del romanticismo

que Herzl utilizará para avanzar hacia el proyecto moderno, liberal, de un Estado-nación propio. A través del romanticismo, el liberalismo recibe golpes arrolladores y la "cuestión judía" se renueva peligrosamente. Herzl, un judío ilustrado, construirá el sionismo como una doble respuesta a estos embates. La constitución de un Estado-nación judío donde implantar una república liberal, revela la distancia cultural y temporal con el judío religioso de las comunidades del este europeo. El "Estado Judío" de Herzl, libro fundacional del sionismo, se asemeja más a un proyecto organizacional de un Estado moderno que a un escrito romántico dispuesto a destacar las virtudes inherentes de una nación.¹¹

La segunda paradoja se presenta dentro de la historia judía. El sionismo, un proyecto liberal impregnado de elementos románticos, en algún caso extraído aisladamente de la tradición judía, se convierte en la ideología política judía dominante. En otras palabras, el sionismo primero y el Estado de Israel luego, proyectos cuyas raíces se hunden en el pensamiento ilustrado y, en cierto grado, en el Romanticismo, se transforman en el Siglo XX en uno de los parámetros centrales para definir la judeidad.¹² La tercera contradicción se manifiesta en el seno de la historia de las ideas. Resulta paradójico el hecho que una ideología que originariamente tiende a homogeneizar los particularismos, en este caso el judaísmo, bajo un pretendido universalismo, tal como vimos en los casos anteriores, haya intentado ser salvada por parte de uno de los grupos a los que en el siglo XVIII e inicios del XIX se le negó, en nombre de esa ideología, la expresión política y cultural de su singularidad.

¹¹ Que Herzl viera "con disgusto a los judíos en conjunto, en tanto física y mentalmente malformados por el ghetto", revela hasta qué punto la ideología sionista era tributaria de corrientes ilustradas, ajenas a la propia tradición judía. El antecedente de Dohm antes citado es uno de los muchos casos donde la idea de "normalización" se encuentra presente.

¹² Se puede alegar aquí con justa razón la centralidad que la idea del retorno a la "tierra prometida" guarda dentro de la tradición religiosa judía. No obstante, la fuerza movilizadora de tal símbolo demostró ser más efectiva dentro de los grupos secularizados, distanciados o enfrentados a la religión, que en los sectores religiosos ortodoxos. Lo cual demuestra que las interpretaciones implican valoraciones muy distintas de acuerdo a quien realice la apropiación.

Algunas consideraciones finales

En el primer caso, los judíos son definidos como un grupo condicionado por la historia que debe ser normalizado a través de la educación y la cultura propias de la sociedad alemana para ser aceptados por ésta. En el del Gran Sanhedrín es un Estado nacional el que intenta normalizar una religión y diluir la especificidad de un pueblo para homogeneizar la Nación. En el caso de Medem y el Bund los judíos son subsumidos dentro de la categoría homogeneizadora de proletariado. En el de Herzl y el sionismo, la inclusión colectiva dentro de las sociedades circundantes se muestra a sus ojos ya imposible, pues el discurso nacionalista los excluye. En los dos primeros casos los judíos serán quienes realicen el esfuerzo de conciliar su especificidad tradicional con las exigencias que los discursos modernos de los "establecidos" plantean para participar de su sociedad o su nación. En el tercer y cuarto caso la redefinición del lugar de los judíos se

produce exclusivamente desde categorías ajenas a la propia tradición. Tanto la idea de nación dentro del marxismo como el proyecto de un Estado liberal, coexistiendo a la par de otros Estados-Nación, se nutren de discursos no judíos para pensar la alteridad judía.

Aun cuando en todos los casos estudiados la "cuestión judía" se hace presente como una anomalía que debe ser resuelta, las paradojas analizadas revelan, al igual que en el formidable trabajo de Scott que aquí tomamos como modelo de investigación, los diferentes significados que adquirió la "cuestión" en cada circunstancia. Constatación que reafirma la necesidad de abordar analíticamente la relación entre los judíos y la modernidad respetando la singularidad histórica de cada proceso. Sin embargo, y a diferencia de las situaciones que debieron enfrentar las feministas francesas, algunas de las paradojas tratadas fueron resueltas mediante la transformación o eliminación de uno de los términos en contradicción.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (2000), *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah (1999), *Los Orígenes del Totalitarismo*. Tomo I, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah (2004), *La Tradición Oculta*, Paidós, Buenos Aires.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Legisladores e Intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Karady, Victor (2000), *Los Judíos en la Modernidad Europea. Experiencia de violencia y utopía*, Siglo XXI, Madrid.
- Scott, Joan W. (1996), *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press.
- Schorske, Carl E. (1981), *Viena Fin-de-Siècle*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Sorj, Bernardo y Grin, Mónica (1993), *Judaísmo e Modernidade. Metamorfoses da Tradição Messiânica*, Imago, Rio de Janeiro.
- Traverso, Enzo (1996), *Los Marxistas y la Cuestión Judía*, Del Valle, Buenos Aires.