

Israel

La tierra más disputada



Del sionismo
al conflicto
de Palestina

Joan B. Culla - Adrià Fortet

PENÍNSULA

Israel. La tierra más disputada

Del sionismo al conflicto de Palestina

Joan B. Culla

Adrià Fortet

© Herederos de Joan B. Culla, 2024

© Adrià Fortet Martínez, 2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Primera edición: marzo de 2024

© Raval Edicions, SLU, Pòrtic

© del mapa, Àlvar Salom, 2024

© de esta edición: Edicions 62, S.A., 2024

Ediciones Península,

Diagonal 662-664

08034 Barcelona

edicionespeninsula@planeta.es

www.edicionespeninsula.com

MARIA GARCÍA - fotocomposición

Impresión y encuadernación: Liberdúplex

Depósito legal: B. 3.169-2024

ISBN: 978-84-1100-225-7

Printed in Spain - Impreso en España



Índice

Introducción	15
1. UN HIJO DE EUROPA (1850-1904)	21
Los retos de la modernidad	21
El protosionismo	30
Theodor Herzl	40
2. RETORNO A LA TIERRA Y DESCUBRIMIENTO DEL OTRO (1882-1920)	63
La primera reinstalación judía y el mito del país vacante	63
«...Otra vaca, otro dunam...»: el sionismo sintético	74
El tiempo de las promesas	82
3. CON EL ARADO Y EL FUSIL (1920-1945)	109
Al amparo de la <i>Union Jack</i>	109
Dos sociedades en colisión	126
Entre Hitler y el <i>Libro Blanco</i>	143
4. EL REPARTO (1945-1949)	159
La agonía del Mandato británico	159

La «cuestión de Palestina» en la arena internacional	174
Guerra, independencia y anexión	186
5. CONSOLIDARSE EN EL RECHAZO (1949-1967)	217
La demografía como política	217
Una democracia exótica	230
Paz perdida, guerra ganada	252
6. GOLIAT SUPLANTA A DAVID (1967-1982)	267
Una victoria demasiado perfecta	267
La sombra del desastre	293
La paz equívoca	319
7. ENTRE BEIRUT Y KUWAIT (1982-1990)	347
El Líbano, de la tentación al trauma	347
La gran coalición y el futuro de los Territorios	359
Nuevos retos palestinos	369
8. EL ESPEJISMO DEL COMPROMISO (1990-1996)	385
Un nuevo contexto mundial y regional	385
Años de diálogo y esperanza	401
El proceso de paz descarrila	413
9. LA DIALÉCTICA INFERNAL (1996-2003)	427
Netanyahu y la paz obstruida	427
Barak y la paz rehusada	440
La Intifada, o la espiral de los extremismos	459
10. LA TENTACIÓN UNILATERAL (2003-2009)	489
Sharon y la fijación de las fronteras	489
La pesadilla libanesa, de nuevo	501
Un naufragio inevitable	510

11. UN OASIS EN MEDIO DE LA TORMENTA	
(2009-2018)	527
Paz mediante la fuerza	527
Navegando la Primavera Árabe	539
Un enemigo común	567
12. CRISIS POLÍTICA Y FRACTURA SOCIAL	
(2018-2023)	595
Muchas elecciones, poca democracia	595
Una paz inesperada	608
Tierra quemada	622
Epílogo. Ajedrez letal	647
Notas	661
Bibliografía y otras fuentes	745
Índice onomástico	763

Un hijo de Europa (1850-1904)

LOS RETOS DE LA MODERNIDAD

Esta historia no comienza en las montañas de Galilea, ni tras los muros de Jerusalén, ni en las orillas del Jordán, sino en el centro mismo del continente europeo que, durante la segunda mitad del siglo XIX, acoge alrededor del 85 % de los entre ocho y diez millones de judíos del mundo. Si, para todas las sociedades continentales, aquella es una centuria de transformaciones revolucionarias en el terreno político —con el triunfo casi general del liberalismo y la eclosión del socialismo—, en el económico —con la expansión imparable del capitalismo industrial—, en el social —con los procesos de secularización, de urbanización, de proletarización, con el aumento espectacular de la movilidad humana...—, en el cultural —con el avance de la alfabetización y de la enseñanza, el desarrollo de la prensa, las nuevas tecnologías en la transmisión de noticias...—, el impacto de estos cambios gigantescos tenía que ser aún más traumático para una comunidad tan anómala como la judía, hecha de pedazos, sin una base territorial, sin instituciones políticas, marcada por siglos de persecución, de discriminación o de ostracismo.

Iniciado con la Revolución francesa, el proceso de emancipación política de los judíos de la Europa occidental y central

ha derribado los muros de los guetos; pero el gueto no era solo un recinto de reclusión, era también el refugio de valores, de tradiciones, de certezas inmutables; fuera del gueto, los judíos resultan mucho más permeables a las influencias exteriores y se ven brutalmente interpelados por las grandes mutaciones del siglo. Desde la Ilustración —que ha tenido una brillante versión judeoalemana bajo el nombre hebreo de Haskalá—, la religión retrocede en todas partes frente a la razón y la ciencia, y las sociedades se secularizan, y las creencias sobrenaturales empiezan a ser un hecho individual, no social.

Pero, entonces, ¿qué pasa con los judíos, para los cuales la fe ha sido durante dos milenios la base de la identidad, y la religión, una especie de «patria portátil»? Si, como sostienen muchos ilustrados hebreos de cultura germánica, el judaísmo se reduce a una religión privada, desnuda de cualquier carácter identitario, en ese caso los conceptos de pueblo judío y, todavía más, de nación judía dejan de tener sentido. Ahora bien, ¿será posible persuadir a unos cuantos millones de personas —sujetas a condiciones políticas, económicas y sociales muy diversas, pero en general poco confortables— para que abjuren de un sentimiento unitario de pueblo, y ello en medio de esta Europa que bulle de efervescencia «nacionalitaria»? Cuando todo el mundo, desde los irlandeses hasta los búlgaros, de los alemanes a los finlandeses, de los polacos a los serbios, pugna por alcanzar su plena «realización nacional», ¿los judíos deben renunciar a ello? ¿Cuáles deben ser, pues, su papel y su destino en el mundo moderno?

Esta clase de interrogantes recibieron, a lo largo de seis o siete décadas, un amplísimo abanico de respuestas, tan amplio como variadas eran las situaciones y las expectativas de una u otra comunidad, de este o de aquel individuo; tan amplio como cambiantes eran las circunstancias político-sociales de un país a otro y de un instante a otro; tan amplio como intenso es el gusto por la discusión, por la crítica y la discrepancia

en la idiosincrasia judía. Sin incurrir, empero, en una casuística excesiva, las reacciones del judaísmo europeo ante las oportunidades y las amenazas del ochocientos se pueden resumir en media docena de modelos de conducta.

En la Europa occidental, en aquellos países como Francia, Gran Bretaña, Alemania o Austria, donde la completa igualdad jurídica de los judíos con el resto de los ciudadanos parece una conquista alcanzada o inminente, la apuesta predominante es la asimilación social, cultural y política. En la estela de la Haskalá o Ilustración judía, decenas de miles de hebreos liberales y cultivados adoptan fervorosamente la lengua y el patriotismo del país donde viven: «¡Queremos pertenecer a la patria alemana!», clama el jurista judío hamburgués Gabriel Riesser (1806-1863); obligado por el cambio de soberanía de su Alsacia natal a escoger entre la ciudadanía francesa y la alemana, el industrial de Mulhouse, Raphaël Dreyfus, opta en 1872 por Francia, y uno de sus hijos, Alfred, refuerza la adhesión a la República abrazando la carrera militar.¹ En toda el área citada, la nueva burguesía abandona gradualmente el hebreo, incluso en la sinagoga, mientras se multiplican los matrimonios mixtos y proliferan los intelectuales descreídos.

Una parte de estos judíos asimilacionistas cultivan aún la ilusión de la simbiosis judeoeuropea, de la compatibilidad entre ser judío, como individuo, y, como ciudadano, ser alemán o francés o inglés. Rechazando una ortodoxia que encuentran —con no poca razón— apolillada, rutinaria y fósil, promueven una religión mosaica modernizada y racionalizada, un judaísmo edulcorado y cada vez menos judío, mientras aplauden las reformas litúrgicas y rituales que hacen de muchas sinagogas lugares cada vez más parecidos a los templos protestantes.

Otros hebreos son más expeditivos y, viendo en el bautismo el irrevocable certificado de admisión en la civilización occidental, el trampolín hacia el reconocimiento social, la garantía contra discriminaciones y recelos, se inclinan por el cambio

de religión. «Apenas un diez por ciento de todos los sabios que han salido de familias judías desde 1812 han permanecido fieles al judaísmo», escribía a mediados de siglo el ya citado G. Rieser² para subrayar la magnitud del fenómeno entre las élites de la inteligencia. En efecto, si Moses Mendelssohn (1729-1786) había sido el máximo y más admirado exponente de la Ilustración judía, cuatro de sus seis hijos se convirtieron, y sus nueve nietos ya son todos cristianos excepto uno. Idéntica trayectoria siguen el poeta romántico Heinrich Heine, converso al protestantismo en 1825, o la familia del abogado de Tréveris, Heinrich Marx —incluido el hijo Karl, de seis años de edad— que se han bautizado en 1824. En 1817, Isaac d'Israeli, un escritor inglés de ideas volterianas y origen sefardita pasado por Italia, decide procurar a sus dos hijos adolescentes una vida más fácil y los hace bautizar en la fe anglicana; los neófitos se llaman Sarah y Benjamin, y este último llegará, medio siglo más tarde, a destacadísimo primer ministro de la reina Victoria.

Más hacia el este de Europa, donde la densidad de población judía es muy superior y las condiciones políticas y sociales que soporta mucho más difíciles, se podría decir que el entorno hostil y lo angosto de las perspectivas asimilacionistas preservan y hasta refuerzan la identidad judía. Allí, en Polonia y en Rusia, la secularización y la modernidad suscitan en el mundo judío instruido una renovación cultural que, bajo el nombre de *Hohmat Israel* (Sabiduría o Inteligencia de Israel), pivota sobre la utilización del hebreo escrito para usos profanos (literarios, periodísticos...) y posee una transparente dimensión nacional y liberadora, aunque todavía no política. Críticos con la rígida ortodoxia rabínica, intelectuales como David Gordon (1831-1886) —el presunto creador de la palabra *leumi*, 'nacional' en hebreo—, Peretz Smolenskin (1842-1885) o Moses Lilienblum (1843-1910) afirman que la emancipación debe tener también una vertiente colectiva, y promueven la adaptación gradual del judaísmo al mundo de las naciones.

Smolenskin, en concreto, afirma el carácter nacional de la identidad judía —«durante cuatro mil años hemos sido hermanos e hijos de un pueblo. Tal unidad puede provenir solamente de un sentimiento fraternal, de un sentir nacional que hace que cada persona que ha nacido judía declare: “soy hijo de este pueblo...”»³—, carácter que debe suplir el papel cohesionador de una religión en declive, y considera que el territorio no es el criterio esencial de la nación; son más importantes los atributos culturales (la lengua hebrea), la herencia espiritual y ética, el sentimiento de pertenencia. Como muchos otros elementos cultivados y emprendedores entre los cinco millones largos de súbditos hebreos del zar Alejandro II, Smolenskin desea para su pueblo la autonomía cultural y lingüística en el seno de una Rusia evolucionada.

Sin embargo, el emperador reformista Alejandro II cae asesinado en marzo de 1881 por la bomba de un revolucionario y, acto seguido, se desata sobre el país un huracán reaccionario, tradicionalista y antioccidental. «Represivo contra la sociedad rusa, Alejandro III —el nuevo zar— lo fue tanto o más hacia las comunidades no rusas del imperio y los miembros de las confesiones extrañas a la Ortodoxia.»⁴ Para los judíos, que ocupan el peldaño más bajo en la jerarquía étnica y se concentran en las ciudades de una Zona de Residencia obligatoria comprendida entre Cracovia y Vitebsk, entre Kovno y Odesa, para los judíos secularmente estigmatizados como usureros, deicidas y subversivos, el magnicidio de 1881 tiene unas consecuencias catastróficas.

La palabra rusa «pogromo» (de *po*, ‘completamente’, y *gromit*, ‘destruir’) evoca de manera muy pálida la oleada de terror y de sangre que golpeará a las comunidades judías de Ucrania occidental, Polonia, Bielorrusia y Lituania durante más de un año, hasta mediados de 1882. El balance cuantitativo de los 259 pogromos que se registran es de casi cien muertos, cientos de heridos y de mujeres violadas, miles de casas y negocios

saqueados o arrasados. El trauma moral, no obstante, resulta devastador: más que la violencia de las multitudes fanatizadas, son la pasividad cómplice de las autoridades zaristas y el silencio complaciente de las élites rusas lo que provoca, entre los hebreos del imperio, el desmoronamiento de la confianza en la propia emancipación y la integración dentro de una Rusia capaz de progresar. Dado que, después de las algaradas antisemitas, nuevas discriminaciones, expulsiones y restricciones (domiciliarias, educativas, profesionales) acentúan todavía la atmósfera de miedo, de vulnerabilidad y de penuria en el seno de las comunidades judías, crece la sensación de que ningún judío está ya seguro en lugar alguno del inmenso país; de que, en Rusia, no hay futuro para los judíos.

Al nivel de las minorías ilustradas, el dramático impacto de los pogromos de 1881-1882 acelera —como veremos después— la cristalización doctrinal del nacionalismo judío, la emergencia del protosionismo organizado; frente a la gravedad de la agresión, se impone una respuesta nacional, se precisa una política judía autónoma que movilice a las masas propias y no confíe en la buena voluntad de los demás. Esta, sin embargo, es una réplica elaborada y gradual, a medio o largo plazo, y muchísimos judíos aterrados y desvalidos no pueden esperar tanto, de modo que optan por una solución inmediata, instintiva y apolítica: la huida. De hecho, la emigración judía desde el Imperio ruso no era algo nuevo; la presión demográfica dentro de la comunidad (con tasas de crecimiento anual de hasta el 4 %) y la asfixia económica en la Zona de Residencia ya han empujado a muchos miles de hebreos, durante las décadas anteriores, hacia la Europa central y occidental, hacia las zonas suburbanas de ciudades como Viena o Budapest, hacia el Marais parisino o el East End londinense.

Pero ahora los pogromos dan a la emigración aires de éxodo bíblico: solo durante el período de los alborotos antisemitas de 1881-1882 huyen precipitadamente de Rusia en-

tre 30.000 y 40.000 hebreos; desde ese momento y hasta 1914, casi tres millones de judíos abandonarán la Europa oriental en busca de la seguridad física, de los derechos civiles y de un porvenir menos mísero. Marchan, naturalmente, los más pobres, familias enteras que desoyen las consignas de permanencia de los notables comunitarios, pero hallan el auxilio de organismos filantrópicos y comités caritativos judeo-occidentales, como la Alliance Israélite Universelle. Este flujo migratorio, que las convulsiones rusas engrosan hasta niveles espectaculares (100.000 individuos solo el año 1891, 125.000 en 1906...), vierte más de dos tercios de su caudal humano en los Estados Unidos de América, y el resto en Argentina, Canadá, Sudáfrica, Australia... o la Europa occidental, que de escala de tránsito se convierte, a veces, en destino definitivo. En todo caso, se trata de un movimiento demográfico crucial para la configuración del judaísmo contemporáneo, puesto que desplaza su centro de gravedad desde el Este hacia el Oeste y propicia una fecunda mezcla entre corrientes culturales y políticas judías muy aisladas hasta entonces.

Sin embargo, la emigración está lejos de ser la respuesta universal al antisemitismo por parte de una comunidad judeorrusa en que la fuerte natalidad compensa con creces el drenaje de los que se van. Sometidos a una doble opresión —individual y colectiva, como súbditos de la autocracia y como miembros de un grupo discriminado— y poseedores de una instrucción media o superior que acentúa en ellos la conciencia de los agravios sufridos,⁵ muchos jóvenes estudiantes y trabajadores judíos depositan sus esperanzas emancipatorias en la lucha por los derechos civiles y políticos sobre el terreno, en una revolución que transforme Rusia, y se incorporan en gran número a los movimientos subversivos antizaristas. El fenómeno, que se convertirá en uno de los tópicos predilectos del repertorio antisemita, tiene un fundamento cuantitativo innegable: entre 1884 y 1890, de los 4.307 revolu-

cionarios fichados por la Okhrana o policía política imperial, 579 son judíos (esto es, el 13,5 %, cuando los hebreos representan apenas el 4 % de la población total); durante el convulso año 1905, un 37 % de los deportados a Siberia por «activismo revolucionario» son judíos.

Este compromiso político con el marxismo admite, empero, dos variantes, según si toma o no en cuenta el particularismo nacional y cultural de los hebreos rusos. Una porción de la juventud judía militante, la más asimilada y de extracción más acomodada, considera que el antisemitismo zarista es solo una faceta más del sistema reaccionario que la inminente revolución derribará para abrir paso a la nueva sociedad libre e igualitaria, en el seno de la cual el judaísmo está destinado a desaparecer lo mismo que tantas otras antiguas identidades de clase, de creencia o de origen étnico.⁶

Así pues, rechazan la necesidad de una plataforma revolucionaria específicamente hebrea y, desde 1898, se enrolan en el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, del cual algunos de estos activistas llegarán a ser altos dirigentes, aunque sea bajo seudónimos o alias que disimulan su ascendencia judía: Lev Davidovich Bronstein, conocido como Trotsky; Iulii O. Cederbaum, conocido como Julius Martov; Lev Borisovich Rosenfeld, conocido como Kamenev; Grigori E. Radomylsky, conocido como Zinoviev; Meier Vallach, conocido como Maksim Litvinov; Karol Sobelsohn, conocido como Karl Radek; Salomon Abramovich Dridzo, conocido como Alexander Losovsky, o Lazar Mosseyevich Kaganovich, entre muchos otros.

Otros jóvenes marxistas, más impregnados de la rica tradición cultural judeorrusa, más sensibles a la dramática condición del proletariado hebreo en las ciudades de la Zona de Residencia, creen que los judíos son —como los polacos, los finlandeses o los georgianos— un grupo nacional específico dentro del mosaico ruso, que la clase obrera judía no puede

delegar la propia emancipación a otros, y que el objetivo común de la revolución en Rusia requiere un partido socialista judío que tenga como vehículo la lengua (el yiddish o judeoalemán) de aquellos a quienes pretende movilizar. Este partido será la Unión General de los Obreros Judíos de Rusia, Polonia y Lituania, en yiddish *Der Algemayner Yiddisher Arbeiter Bund in Lito, Poyln un Rusland* o, simplemente, el Bund, constituido clandestinamente en Vilna el otoño de 1897 bajo la inspiración principal del estudiante de ingeniería Arkadi Kremer.

Expresión de un socialismo nacional y contrario a la asimilación, pero no nacionalista, el nuevo grupo considera que para los judíos, nación sin territorio, la vía de la normalización colectiva no pasa por dotarse de un Estado burgués propio —cosa ni posible, ni conveniente—, sino por obtener una plena autonomía nacional-cultural, con el yiddish como elemento vertebrador y las tesis austromarxistas de Otto Bauer como referente, en el seno de una federación rusa.⁷

Aun cuando, medio año después de nacer, el Bund ya brinda un apoyo decidido a la creación del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (el POSDR, del cual constituye una sección autónoma) y a pesar de la franca hostilidad de los bundistas hacia la coetánea eclosión del sionismo político, la izquierda rusa no tardará en volverse contra el partido judío, acusándolo de «separatista», de «particularista» y de dividir a la clase trabajadora. «La idea de una “nación judía” contiene un carácter manifiestamente reaccionario», escribe Lenin.⁸ Más ingenioso, pero no más exacto, Georgii Plekhanov define a los bundistas como «sionistas que temen marearse...».

A la escalada verbal sigue la ruptura orgánica: el verano de 1903, durante el segundo congreso de la socialdemocracia rusa —aquel que consumará la división entre bolcheviques y mencheviques—, el Bund abandona el POSDR para convertirse en un temible competidor de este, tanto en la captación del proletariado judío como en el seno de la mal avenida fami-

lia marxista de Rusia: en 1905, el Bund ya suma 35.000 miembros, cuatro veces más que los socialdemócratas por las mismas fechas; en enero de 1917, el partido bolchevique solo reúne a 958 judíos sobre 23.000 militantes, mientras que el Bund llega a los 40.000.⁹

El asimilacionismo burgués occidental, el nacionalismo cultural del Hohmat Israel, la emigración trasatlántica de masas, el asimilacionismo revolucionario de matriz marxista, el autonomismo socialista del Bund...; he aquí el repertorio de respuestas que los dilemas de la modernidad suscitan entre los judíos de Europa a lo largo del siglo XIX. Este es el contexto, y estos, los competidores en medio de los cuales surge, también, el sionismo.

EL PROTOSIONISMO

Según uno de sus más acreditados estudiosos,¹⁰ la palabra «sionismo» fue pronunciada por vez primera en público durante una velada de debate, en Viena, el 23 de enero de 1892. Sin embargo, la idea sionista es infinitamente más antigua que el vocablo; en la medida que se la puede asociar con una nostalgia de origen religioso —«el año próximo, en Jerusalén...»—, con la creencia mesiánica en el retorno a Sión, esta idea resulta tan milenaria como la misma diáspora judía. Ahora bien, ni la antigüedad de este sentimiento, ni la persistencia de un vínculo emocional entre los judíos dispersos y la vieja tierra de Israel tuvieron consecuencias prácticas hasta bien entrado el siglo XIX, bajo los efectos de la secularización y del contacto entre el mundo hebreo y las grandes corrientes ideológicas europeas de la época (el liberalismo, el nacionalismo, el socialismo...).

Paradójicamente, muchos de los primeros proyectos o sugerencias de una restauración territorial judía en Palestina surgen de autores cristianos. La atmósfera cultural del ro-

manticismo, el componente milenarista dentro del protestantismo anglosajón (que vincula el segundo advenimiento del Mesías y la instauración del Reino de Cristo con la previa reunión de los judíos en Tierra Santa), y también la decrepitud del Imperio otomano, que espolea las ambiciones estratégicas de Occidente sobre el Oriente Próximo, todos estos factores están detrás de una serie de propuestas e iniciativas de naturaleza muy diversa: las gestiones del conde de Shaftesbury y del coronel Charles Henry Churchill cerca del gobierno británico, entre 1839 y 1854, con vistas a promover la reinstalación de judíos en Palestina y en la perspectiva de crear allí un Estado protegido por las potencias; la aparición de obras literarias que evocan o propugnan el establecimiento en Palestina de un centro nacional, de una patria para los judíos (*Alroy* en 1833, *Coningsby* en 1844 y *Tancred* en 1847, tres novelas de Benjamin Disraeli, *La femme de Claude*, popular pieza teatral estrenada por Alexandre Dumas hijo en 1873, la novela de 1876 *Daniel Deronda*, de la escritora inglesa George Eliot...); las tesis del francés Ernest Laharanne, alto funcionario de Napoleón III, autor en 1860 del libro *La nouvelle question d'Orient: empires d'Égypte et d'Arabie; reconstitution de la nationalité juive*, donde contempla la creación de un gran Estado árabe y de un Estado hebreo —la Nueva Judea— sobre los territorios asiáticos del Imperio turco; la actuación del aventurero inglés sir Lawrence Oliphant, que a partir de 1879 estimula el asentamiento de judíos rusos y balcánicos en las dos orillas del Jordán con el propósito de que fortalezcan la posición otomana frente al expansionismo zarista, o el memorial titulado *Palestine for the Jews*, que poco antes de 1900 hacen llegar al presidente de los Estados Unidos más de cuatrocientas personalidades norteamericanas encabezadas por el evangelista William Blackstone.¹¹

Estos planteamientos, y otros semejantes formulados también por autores hebreos desde el primer tercio del siglo XIX,

son a veces lúcidos en el análisis del problema judío en Europa, y alguno resulta incluso profético, o suscita, ocasionalmente, cierto debate; pero, en general, se trata de elucubraciones librescas, tan artificiales como los falansterios y las icarias del coetáneo socialismo utópico, prematuras con relación al estado de la conciencia social judía de aquel momento y desprovistas de cualquier perspectiva práctica.

Es aún en este estadio de la teoría sin la acción donde debemos situar la figura de Moses Hess (1812-1875) y su contribución doctrinal pionera al protonacionalismo judío. Alemán de Renania asimilado y descreído, socialista hegeliano seducido durante un tiempo por Marx y seguidor de Lassalle después, Hess regresa, hacia 1860, cual hijo pródigo a sus raíces judías y, a la luz del proceso unificador italiano, escribe *Roma y Jerusalén. La última cuestión de nacionalidades*, que se publicará en 1862. Las ideas esenciales del libro son la afirmación de la persistencia, irreductible, de la identidad judía y de su carácter nacional, un análisis muy pesimista sobre el antisemitismo europeo —del que anticipa el recrudescimiento y la mutación racista—, y la propuesta, como única vía de normalización nacional, del retorno a la tierra, a Palestina, que la decadente Turquía cederá a cambio de dinero. Según Hess, que no espera una emigración generalizada, bastará con que una parte de las masas judías orientales, del «proletariado» hebreo, se instale en la antigua patria para levantar allí un Estado, un Estado profundamente socialista con valor de modelo universal.¹²

A pesar de que las tesis de Hess no tienen ninguna influencia inmediata —de su libro, con una tirada de 1.500 ejemplares, se han vendido solo 160 copias un año después...—, otras voces precursoras del sionismo se levantan, por la misma época, en diversos lugares de Europa. Desde una lógica religiosa, el rabino sefardí de Bosnia, Yehudá Hai Alkalai (1798-1878) publicó en 1845, en hebreo, *Minbat Yehudá* [La

ofrenda de Judá], donde intenta dar una dimensión activa y terrenal al proceso mesiánico de la Redención —«la Redención comenzará gracias a los esfuerzos de los propios judíos; estos deben organizarse y unirse, tienen que elegir líderes y abandonar los países del exilio»— y propone no solo una compañía de colonización que arriende Palestina al sultán turco, sino también la recuperación del hebreo como lengua oral y cotidiana y la elección de una asamblea constituyente judía.

Es también desde la ortodoxia de donde parte otro rabino prenatalista, el asquenazí Zvi Hirsch Kalisher (1795-1874), natural de Poznanía y autor, en 1862, del libro *Drishat Zion* [En búsqueda de Sión], en el que se puede leer:

Debemos imitar el ejemplo de italianos, polacos y húngaros, que sacrifican sus vidas y haciendas en la lucha por la independencia nacional, mientras nosotros, que tenemos como heredad la más gloriosa y santa de las tierras, carecemos de espíritu y permanecemos silenciosos. ¡Deberíamos avergonzarnos de nosotros mismos!

Compartiendo con Alkalai la idea de que la salvación celestial requiere preparativos humanos, Kalisher también propugna la repoblación judía de la tierra de Israel a través de la agricultura cooperativa, y se halla, junto con el rabino húngaro Yosef Natonek (1813-1892), entre los pocos religiosos que ven compatible la restauración política de Israel con las enseñanzas de la Torá, cosa que les convierte en antecesores lejanos del sionismo religioso.¹³

En medio de todas estas disquisiciones teóricas, empiezan a surgir también las iniciativas prácticas tendentes a hacer de Palestina el núcleo de la recuperación nacional o, por lo menos, un refugio para los hebreos discriminados en el Viejo Continente, mientras crece entre las élites comunitarias de

Europa occidental una corriente filantrópica que se propone mejorar la situación material de los judíos ya residentes en el país de los antepasados, de aquellos 15.000 o 20.000 individuos devotos y tradicionales que forman lo que se denominará «el viejo *yishuv*»¹⁴ y que, entregados a la oración y al estudio de los textos sagrados, viven miserablemente de la caridad del judaísmo mundial.

Si la Sociedad Alemana para la Colonización de Palestina, fundada en Frankfurt del Oder en 1860, se ha disuelto cinco años después sin ningún resultado tangible, por esas fechas el impulso y los donativos de benefactores como sir Moses Montefiore o los Rothschild crean en Jerusalén un asilo para ancianos, un hospital o un molino, y pronto el deseo de procurar a los judíos de Tierra Santa una actividad productiva y dignificadora se encamina hacia el cultivo de la tierra. Para hacerlo posible, la Alliance Israélite Universelle establece en 1870, cerca de Jaffa, la escuela agrícola y explotación experimental de Mikvé Israel (La esperanza de Israel), que será largamente deficitaria; bajo esta influencia, un grupo de jóvenes judíos de Jerusalén crea en 1878 la colonia agrícola de Petah Tikvá (La puerta de la esperanza), abandonada cuatro años más tarde a causa de la malaria y de la dureza del trabajo. En cualquier caso, otras empresas, incluso particulares, toman el relevo; por ejemplo, la fundación en agosto de 1882, al sudoeste de Jaffa, del núcleo llamado Rishon LeZion (El primero de Sión), a cargo de trece familias judeorrasas. De este modo, mientras proliferan los rumores y los proyectos más o menos fantasiosos de compra masiva de tierras en Palestina y de migraciones a gran escala, la mirada del judaísmo europeo hacia la tierra de Israel ha empezado a cambiar, y la actitud con que algunos hebreos deciden instalarse allí, también. Así lo percibió el cónsul de Francia en Jerusalén que, en un informe enviado a París el 18 de enero de 1877, explica:

Un gran número de judíos, la mayoría originarios de las provincias polacas de Rusia, viene desde hace algún tiempo a establecerse en las ciudades, principalmente en Jerusalén. Mucha gente piensa aquí que esta inmigración está determinada por no sé qué quimérica esperanza de reconstruir, en un futuro más o menos lejano, el antiguo reino de Israel.¹⁵

Sobre tan modestos precedentes lo mismo doctrinales que empíricos, los pogromos rusos de 1881-1882 actuarán como un brutal pero efectivo factor de maduración de las ideas, de las posiciones y de las conductas en el camino desde el proto-sionismo hacia el sionismo. El mismo otoño de 1881, el escritor y nacionalista cultural Moses Lilienblum ya acusa el impacto radicalizador de la violencia antisemita cuando afirma:

Somos extranjeros no solo en Rusia, sino en toda Europa, pues no es aquí donde nació nuestro pueblo. [...] Sí, este es el secreto de todas nuestras miserias durante el exilio... Somos extranjeros despreciados, elementos exteriores, huéspedes indeseables... Cuando la fe dominaba, éramos extranjeros en Europa a causa de nuestras creencias; ahora que domina el nacionalismo, somos extranjeros a causa de nuestra raza. Así es: somos semitas en medio de los arios, somos una tribu palestina de Asia en los países de Europa.¹⁶ Necesitamos un rincón que sea nuestro; necesitamos Palestina.¹⁷

Con menor efusión lírica, Leo Pinsker (1821-1891) llegará a conclusiones todavía más contundentes. Médico culto y acomodado en Odessa, condecorado por sus servicios sanitarios en el ejército zarista durante la guerra de Crimea y entusiasta de la asimilación de los hebreos en la cultura rusa, la conmoción por las agresiones que siguen al asesinato de Alejandro II empuja a un Pinsker ya sexagenario a un cambio de perspectiva, que plasma inmediatamente por escrito en el

opúsculo *Autoemancipación. Una advertencia a sus hermanos por un judío ruso*, publicado sin nombre de autor y en alemán en Berlín, en septiembre de 1882. Expuestas con la claridad y la frialdad de un análisis clínico, sus tesis son que la emancipación y la asimilación han fracasado; que la judeofobia es una aberración, sí, pero hereditaria e incurable mientras persistan sus causas, y que estas se hallan en las grandes anomalías de la existencia judía.

El judío es considerado por los vivos como un muerto, por los autóctonos como un extranjero, por los indígenas sedentarios como un vagabundo, por la gente acomodada como un mendigo, por los pobres como un explotador millonario, por los patriotas como un apátrida y por todas las clases como un competidor al que detestan.¹⁸

Para estos males, ¿qué tratamiento? El doctor Pinsker prescribe, ante todo, reconquistar la autoestima, el orgullo y la dignidad; insta a los judíos a dejar de ser objetos pasivos del desarrollo histórico —siempre a la espera de que otros les otorguen derechos, o de que el Mesías los redima...— y a convertirse en elementos activos, capaces de autodeterminarse y de decidir su futuro colectivo. Un futuro que pasa por «la reconstrucción de la nación hebraica, de un pueblo vivo sobre la tierra propia. [...] Necesitamos una sede extensa y productiva, un lugar de reunión bien nuestro para acabar, de una vez para siempre, con nuestro eterno vagar».¹⁹ Este territorio, esta patria que normalizará la existencia nacional judía, ¿debe situarse forzosamente en Palestina? No para el secularizado Pinsker: «Quizá la Tierra Santa volverá a ser nuestra. Si es así, tanto mejor. Pero antes que nada debemos determinar —y este es el punto central— qué país nos es accesible, y puede al mismo tiempo ofrecer a los judíos de todas las latitudes que tienen que abandonar sus hogares un refugio seguro e

incuestionable».²⁰ Importa, en todo caso, que la disyuntiva entre una zona de América o un pedazo del Oriente Próximo otomano la resuelvan órganos representativos (un Congreso Nacional, un Directorio...) y, sobre todo, que el conjunto de los hebreos escuche la consigna final del panfleto: «Ayudaos, y Dios os ayudará».

A diferencia de las de un Moses Hess dos décadas atrás, las ideas planteadas por Pinsker en 1882 no constituyen ya una rareza solitaria, sino que hallan entre las capas instruidas del judaísmo oriental bastantes receptores propicios, y en el conjunto de las comunidades hebreas, un clima de efervescencia colectiva, de búsqueda febril de salidas a la ratonera en que se ha convertido el imperio de los Romanov. Intelectuales adscritos hasta entonces al culturalismo de Hohmat Israel, como los ya citados Smolenskin o Lilienblum, dejan de considerar quimérica la restauración nacional en el país de los antepasados. En Viena, el jovencísimo estudiante Nathan Birnbaum (1864-1937) funda en 1883 con algunos compañeros, originarios como él del este, la asociación universitaria nacionalista Kadima (Adelante); dos años más tarde, empieza a publicar la revista bimensual en alemán *Selbst-Emanzipation* (*Autoemancipación*, como el folleto de Pinsker), subtitulada *Órgano de los nacionalistas judíos*, propagadora de un meditado proyecto de creación de un Estado judío en Palestina, y en cuyas páginas se imprimirá por primera vez, a partir de 1890, la palabra «sionismo». Incluso entre los tradicionales hebreos balcánicos, comienzan a surgir ideas atrevidas; por ejemplo, la del sefardita búlgaro Reuven Yitshak Perahia, que en 1890 envía a París, a la Alliance Israélite Universelle, un plan ingenuo y visionario para reunir en Jerusalén, bajo una organización cooperativa y mutualista, a todos los judíos del mundo.²¹ En definitiva, el impacto o el eco de la crisis rusa de 1881-1882 hacen cristalizar en Europa oriental un sionismo ambiental, espontáneo, del que Leo Pinsker deviene en inopinado portavoz.