

PRODUCCIÓN DISCURSIVA ACERCA DEL CONFLICTO EN MEDIO ORIENTE
LAS AFINIDADES ENTRE EL JUDAÍSMO ORTODOXO Y EL ALA
DERECHISTA DEL SIONISMO

Damián Setton

Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)

eldaset@yahoo.com.ar

Resumen

El artículo analiza las relaciones de afinidad entre la ortodoxia religiosa judía y el sionismo de derecha en la construcción del sentido acerca del conflicto en Medio Oriente entre palestinos e israelíes. Tomando como caso de estudio el movimiento religioso Jabad Lubavitch, analiza los discursos movilizados en torno a dos momentos en la historia del conflicto: los acuerdos de Oslo firmados entre Israel y la Organización de Liberación de Palestina en 1993 y la guerra entre Israel y el Hezbollah en 2006. Estos ejemplos muestran cómo el proceso de revitalización de la ortodoxia en el campo judaico, protagonizado por movimientos que se definen a sí mismos como a-políticos, conlleva la puesta en escena de discursos políticos afines a la derecha sionista. A través de esta articulación de referentes simbólicos los grupos religiosos construyen el trazado de los límites del judaísmo.

Palabras clave: Judaísmo, Ortodoxia, Sionismo, Discursos.

Introducción

La historia de la relación entre el sionismo y la ortodoxia religiosa judía está marcada por articulaciones y tensiones, afinidades y diferenciaciones, que muchas veces conllevan la dificultad de comprender cuál es el papel que los judíos ortodoxos asumen frente al sionismo (1). Es evidente que ni el sionismo ni la ortodoxia son campos homogéneos, sino espacios de lucha por la definición de los referentes que hacen a la identidad judía. No hay un sólo sionismo ni una sola ortodoxia, como no hay un judaísmo, sino judaísmos, en plural, que se relacionan entre sí de diversas maneras. En definitiva, el papel del sociólogo es analizar la acción de los propios actores sociales insertos en el proceso de construcción de aquello que denominamos judaísmo. A la vez, las relaciones entre sionismo y religión son sumamente complejas, y no es nuestro objetivo profundizar en ellas. Oposiciones y afinidades diversas marcan las articulaciones entre estas dos matrices de construcción de la identidad, las cuales, en su interior, también están signadas por la diversidad y el conflicto (2).

El conflicto en Medio Oriente entre el Estado de Israel y el movimiento nacional palestino, junto a un proceso de revitalización religiosa que impacta en el mundo judío a nivel global, vuelven a poner en escena la pregunta por las relaciones que los judíos ortodoxos establecen con el sionismo (o los sionismos) y el Estado de Israel. El crecimiento de las corrientes ortodoxas (Aviad, 1983, Danzger, 1989, Podselver, 2002, Topel, 2005, Lehmann y Siebzeher, 2006) el debilitamiento del sionismo en tanto referente identitario en la construcción de la identidad judía (Brauner, 2002) y la continuación de un conflicto que luego del fracaso de los acuerdos de Oslo parece no encontrar solución, impactan en el campo judaico, en el espacio de construcción de la identidad y de puesta en circulación de discursos tendientes a la producción de lo judío. Aquí podemos observar que la reproducción de una identidad judía basada en matrices religiosas se realiza en la internalización de una definición del conflicto en Medio Oriente. Esta definición retoma una serie de referentes históricamente movilizados por otros productores de discurso, esta vez identificados con la derecha sionista.

Siguiendo a Peleg (2005), entendemos por sionismo de derecha un campo político fundado sobre los principios enunciados por Vladimir Jabotinsky (1880-1940) y sostenidos, aunque con modificaciones, por sus seguidores, Menajem Beguin (1913- 1992) y Benjamin Netanyahu. Estos principios se resumen en el reclamo por un Estado judío extendido sobre ambos márgenes del río Jordán, es decir, en el concepto de Gran Israel en tanto principio identitario del judaísmo (3), y en el énfasis en el poder, entendido como el árbitro central en la vida política y social. Heredero de Jabotinsky, Beguin define el credo de la derecha sionista a través de cinco puntos básicos: la fuerza militar como el principal instrumento en las relaciones entre las naciones, el derecho de la nación a todo el territorio habitado en el pasado, la percepción del mundo no judío como inherentemente hostil al judaísmo, la deshumanización del palestino y del árabe y el desprecio hacia las leyes internacionales. Este credo, como veremos, es pasible de ser adoptado por quienes no se definen a sí mismos como sionistas, sino que incluso construyen su identidad judía en el interior de movimientos religiosos que rechazan las pretensiones identitarias del sionismo.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el Estado de Israel ha sido un referente central en la construcción del sentido acerca del judaísmo (Azria, 2003). Parece impensable la existencia de un proyecto identitario que pretenda integrar el campo judaico sin definir una posición con relación a Israel. En el caso que analizaremos, la ortodoxia religiosa moviliza una serie de significados en

torno al Estado de Israel que, lejos de reflejar la posición que esta corriente defendió en los inicios de los movimientos nacionales judíos, centrada en una feroz oposición al sionismo, encuentra afinidad con los referentes propios del sionismo de derecha. Por consiguiente, debemos distinguir entre sionismo e israelismo. El Estado de Israel es un referente identitario también para quienes no se definen como sionistas.

El trabajo de campo que ha conducido a este artículo se realizó en la ciudad de Buenos Aires como parte de una tesis doctoral sobre del movimiento religioso ortodoxo *Jabad Lubavitch*. Por consiguiente, a los fines de analizar la relación entre ortodoxia y derecha sionista, tomaremos como caso de estudio. Los discursos movilizados por este grupo en particular. Si bien hemos realizado el trabajo de campo en Buenos Aires, *Jabad* es un movimiento transnacional cuya postura respecto a Israel se construye a través de discursos que circulan más allá de las fronteras nacionales. El hecho de tomar a *Jabad* como caso de estudio se justifica desde el momento en que es una de las principales fuerzas en el proceso de revitalización de la ortodoxia en el campo judaico argentino, así como de otros contextos nacionales. El proyecto identitario *jabadiano* se centra en el concepto de retorno a las fuentes, es decir, la adopción de un estilo de vida basado en el cumplimiento de los preceptos religiosos. Esta centralidad que va adquiriendo lo religioso en las modalidades de construcción de la identidad judía en Argentina y en otras partes del mundo va acompañada de una toma de posición política con relación al conflicto en Medio Oriente, la cual no se define a sí misma como sionista pero encuentra afinidades con cierta forma de sionismo. Así, se observa el modo en que los movimientos religiosos constituyen instancias de movilización de ideologías políticas, incluso cuando se definen a sí mismos como apolíticos.

El artículo analiza los discursos puestos en circulación por *Jabad Lubavitch* a raíz de dos momentos históricos en la relación entre el Estado de Israel y el “mundo árabe”: los acuerdos de Oslo firmados en 1993 y la guerra contra el Hezbollah en 2006. El objetivo es indagar en los motivos puestos en escena, observando las afinidades con las categorías estructurantes del campo de la derecha sionista. La elección de estas fechas se debe a que representan dos instancias contrastantes en la historia del conflicto en Medio Oriente. Por un lado, la percepción de que una paz permanente entre israelíes y palestinos es posible y se está alcanzando. Por el otro, una guerra que las instituciones centrales de la comunidad judía en Argentina definieron como justificable, consensuando respecto a la futilidad de cualquier tentativa de negociación (4). Esto nos permite observar una continuidad, en el discurso de la ortodoxia, en su oposición a los acuerdos de paz, que no responde a los vaivenes de éxitos y fracasos en las negociaciones en el Medio Oriente. El rechazo del líder de *Jabad*, Menajem Mendel Schneerson (1902-1994), a los acuerdos de Camp David con Egipto en 1978, muestra que la posición de *Jabad* no se adapta a los éxitos o fracasos de la diplomacia, sino que se asienta en motivos que construyen un discurso ideológico fuerte.

Revitalización religiosa: ¿qué lugar le queda al sionismo?

A partir de la segunda mitad de la década del setenta, lo religioso irrumpe en el espacio de la política (Kepel, 1995) y la sociedad civil (Casanova, 1994). Los debates en torno al “retorno de lo sagrado” se multiplican entre los sociólogos, que comienzan a debatir intensamente el paradigma de la secularización (Bell, 1977, Wilson, 1979, Hervieu-Léger, 1990, Berger, 2001). En el mundo judío, este proceso ha significado el crecimiento de las corrientes ortodoxas en detrimento de las formas laicas o religioso-liberales de construcción del judaísmo.

En Argentina, el debilitamiento del sionismo en tanto referente identitario ha abierto el camino al desarrollo de una tendencia que se venía perfilando desde los años cuarenta y cincuenta, cuando numerosos judíos, especialmente jóvenes, encuentran que la religiosidad de sus padres no responde a los estándares que ciertas figuras llegadas del exterior consideran adecuados. En 1955 llega a Buenos Aires el emisario de *Jabad Lubavitch*, rabino Dovber Baumgarten, quien reúne en torno suyo a jóvenes provenientes de familias religiosas pero que, como recientemente explicó uno de ellos, se estaban descarriando paulatinamente. Dos años después llega el rabino Ekshtein, que funda una *yeshivá* (escuela religiosa) que responde a la ideología del movimiento jasídico *Satmer*. Por su parte, sectores de la comunidad sefardí radicalizan sus posiciones religiosas formando el movimiento *Shuba Israel* (Brauner, 2009). Estos diferentes sectores irán, con el tiempo, incorporando a judíos socializados en ambientes seculares que encontrarán en ellos el espacio para redefinir, a partir de un lenguaje religioso, su identidad judía. Se trata de proyectos identitarios que rechazan el sionismo por considerarlo una forma de secularización del judaísmo. El más activo de ellos ha sido, sin duda, *Jabad Lubavitch*, quien actualmente cuenta con casi treinta sedes en el país y manifiesta una importante presencia en el espacio público. A la vez, los movimientos sionistas irán perdiendo adherentes y presencia en el espacio público.

Ante este panorama, ¿cuál es el lugar que le queda al sionismo y al Estado de Israel en el universo de referencias que construyen lo judío? En la década del cincuenta, el sionismo alcanzó una posición hegemónica, desplazando al proyecto icufista centrado en un conjunto de referentes identitarios movilizados desde una matriz antisionista de significado vinculada al comunismo soviético (Bell, 2003, Svarch, 2005). En los años ochenta, el sionismo comienza a verse jaqueado por otro tipo de definiciones de lo judío, esta vez centradas en discursos movilizados por la ortodoxia religiosa. Pero si bien el sionismo ha perdido el lugar

hegemónico, en tanto referente a la hora de construir la identidad judía, en el sentido de que el sujeto sionista, el “nuevo judío”, no parece ser el pivot de un proyecto identitario que movilice a amplios sectores de la comunidad, Israel sigue estando en el centro de las preocupaciones de los judíos argentinos. En Buenos Aires y Gran Buenos Aires, el 61% de la población que se autodefine como judía acuerda con la frase “Israel es el centro de todos los judíos no importa en qué país se encuentren” (Jmelnizky y Erdei, 2005). No obstante, la misma encuesta refleja la conciencia de que los destinos de Israel y de los judíos argentinos corren por carriles diferentes. Ante la frase “Los judíos en la Argentina y en Israel comparten un mismo destino y un futuro en común”, el 34% acuerda, el 13% es indiferente y el 45% está en desacuerdo. Estos datos reflejan que uno de los principales motivos del sionismo, aquel que vincula los destinos de Israel con los del resto de la judeidad, no concita la mayor parte de las adhesiones.

El conflicto en Medio Oriente es sentido por la comunidad judía de la Argentina como una presencia constante. En parte, esta sensación se fortalece ante las movilizaciones protagonizadas por sectores de la comunidad árabe e islámica, apoyadas por partidos políticos de una izquierda que se reivindica heredera del leninismo, así como por ciertas corrientes del Peronismo. La presencia de banderas del Hezbollah en dichas manifestaciones provoca una sensación de vulnerabilidad frente lo que, dentro del campo judaico, se percibe como un aumento del antisemitismo.

Los años ochenta están marcados por el crecimiento de sectores de la ortodoxia que, solidarios con Israel, cuestionan la pretensión del sionismo de constituirse en referente hegemónico. Pasamos así del sionismo al israelismo. Es decir, el sionismo ya no construye identidad. No obstante, las identidades judías que se construyen a partir de los referentes religiosos implican adhesiones profundas al Estado de Israel en afinidad con formas de sionismo ancladas en la derecha del espectro político. El israelismo es adoptado por quienes, sin definirse sionistas, ven el conflicto en Medio Oriente a través de la afinidad entre las categorías del discurso religioso y de la derecha sionista.

La Declaración de Principios de Oslo

Tomando como eje de análisis el editorial publicado en *Jabad Magazine*, órgano de prensa del movimiento *Jabad*, tras al firma de los acuerdos de Oslo, nos concentraremos en los términos que utiliza el firmante, el Director General de *Jabad* de Argentina, rabino Tzvi Grunblatt. Aquí, se observa la interpenetración de legitimidades religiosas con motivos propios del universo de sentido de la derecha sionista, aunque los lubavitchers no se definan como miembros de esta corriente política. Legitimidades religiosas que actualizan la evidencia de que el problema no concierne a un Estado sino a una categoría que le antecede históricamente: el pueblo judío. Legitimidades religiosas que se expresan en la mención al código de leyes judío, el *Shulján Aruj*, que estipula el deber de asegurar las vidas: “ante todo debemos asegurar las vidas. Es decir, no podemos permitir ninguna situación que aumente la probabilidad de riesgo real aunque los cálculos políticos digan que vale la pena el riesgo” (Grunblatt, 1993: 4). Por consiguiente, si el acuerdo de paz pone en peligro vidas judías, como sostiene el editorial, manifestar la oposición al mismo se constituye en un deber *halájico* (5), es decir, religioso. Por el momento, el editorial no nos habla de tierras sagradas, sino que retoma el argumento (secular) de la seguridad, que sostiene que la entrega de territorios coloca a Israel en una situación de vulnerabilidad respecto a posibles ataques de los árabes, y lo articula con el deber, anclado en las fuentes tradicionales del judaísmo, de proteger las vidas. Así, la razón de la oposición al acuerdo no es la oposición a la paz: “Estamos a favor de la paz pero contra este acuerdo. ¿Por qué? Muy simple: porque es muy peligroso. Pone vidas judías (y árabes) en peligro” (Resaltado en el original).

La definición de los actores del conflicto

La capacidad de crear cosas con palabras es una propiedad del ejercicio de la violencia simbólica, terreno en el cual se lucha por imponer las definiciones legítimas de la realidad (Bourdieu, 1971). En este sentido, las palabras no son inocentes e intercambiables, sino que forman parte de un entramado discursivo complejo donde discursos y contradiscursos se entremezclan. El modo de hacer referencia a una situación o a los actores involucrados implica, antes que un uso indistinto de las palabras, elecciones ideológicas. Es así como el ejército israelí es mencionado con sus siglas oficiales (*Tzahal*, *Tzavá Haganá Leisrael* - Fuerzas de Defensa de Israel). Esta denominación da cuenta de la proximidad del emisor del discurso respecto a Israel y de la adopción de un elemento del relato fundador sionista: la idea de “la santidad de las armas”. Esta denominación, que había sido adoptada desde la fundación del Estado, se reveló problemática tras las consecuencias de la guerra de 1967. Luego de la guerra, Israel se inserta territorios con una importante población árabe-palestina, que comienza a vivir bajo ocupación militar. El término “defensa” introducido en la denominación del ejército israelí se vuelve problemático en la medida en que la imagen pública de Israel se trastoca de Estado pequeño, asediado por potencias árabes, a la de Estado “seguro de sí mismo y dominador”, tal como había afirmado en esos días Charles De Gaulle. Con la Guerra del Líbano de 1982, el mito de la santidad de las armas se desmorona en el mismo Israel, donde sectores de la población comienzan a considerar desmedida la política militar respecto a los

palestinos que se encontraban en el Líbano. En efecto, el avance sobre Beirut no podía ser justificado desde la óptica de la defensa de la frontera israelí y la necesidad de expulsar a los palestinos nucleados en la OLP (Organización para la Liberación de Palestina), tal el argumento inicial para justificar la ofensiva. En este contexto, la utilización del término *Tzahal* por parte de la prensa judía ortodoxa significa la construcción de una contra imagen que contesta las representaciones que definen a Israel como potencia atacante. Refleja la apropiación del relato sionista oficial, por ejemplo, cuando enfatiza en que el conflicto de 1967 se trató de una guerra defensiva impuesta.

En contraposición a esta imagen de Israel, la palabra “terrorista” es la que se utiliza para definir al Otro. Esta denominación, combinada con la utilización del término *Tzahal*, contribuye a la formación de una definición de la situación donde los actores son nombrados bajo la estructura de una estricta dicotomía. Si tomamos en cuenta cuáles son las acciones y responsabilidades que estructuran el relato del editorial, estas últimas recaen sobre los palestinos terroristas. Israel aparece como víctima que se defiende, de ahí que la temática de la seguridad se identifique con el lado israelí. Cuando se habla de la seguridad de los árabes, el actor que aparece como responsable del peligro que estos corren es la OLP. No obstante, no se especifica a qué árabes hace referencia el discurso, si a los ciudadanos israelíes o a quienes viven en los territorios que pasarían a estar administrados, tras la firma de los acuerdos de Oslo, por la Autoridad Palestina.

La reducción de la complejidad

En sus estudios sobre la cobertura televisiva de la Intifada palestina, Cohen, Adoni y Nossek (1993) señalan que la complejidad, que junto a la intensidad y la posibilidad de solución, es una de las dimensiones de los conflictos, comprende la cantidad de partes involucradas, la naturaleza de los problemas (económicos, ideológicos), la historia, los antecedentes, la duración y las posibles consecuencias. Analizando el modo en que Grunblatt presenta los hechos relativos al conflicto entre israelíes y palestinos, podemos dar cuenta de un proceso de reducción de la complejidad que apunta a la construcción de una dicotomía radical donde el sujeto palestino es sometido a un proceso de unidimensionalización.

Con relación a los procesos de reducción de la complejidad, Elías sostiene que “[s]e puede observar siempre de nuevo que los miembros de grupos que son más *poderosos* que otros grupos interdependientes, creen de sí mismos que son humanamente *mejores* que los otros” (Elías, 1998: 81, resaltado en el original). Observando el editorial, Tzvi Grunblatt, al explicar por qué los judíos se han equivocado en la firma del acuerdo, señala que “el deseo de paz es una debilidad (sana) del pueblo judío, y el desgaste de más de cuarenta años de guerra hace perder los ‘reflejos’ a cualquiera. Ni qué hablar a los judíos, quienes no soportan ver la sangre de nadie derramada” (Grunblatt, 1993: 30, resaltado en el original). Aquí, el rabino hace referencia a la comunidad imaginada que constituye el pueblo judío, atribuyéndole una característica particular. Se observa entonces la definición de un atributo grupal en términos de un esencialismo positivo que hace de los judíos una entidad humanamente superior, mientras que a la mayor parte de los palestinos se le atribuyen características destructivas. En efecto, Grunblatt señala que, aquellos que “han asesinado niños”, aunque hayan cambiado de mentalidad, “no dominan sobre todas las facciones palestinas (ni sobre los cientos de) miles de palestinos que regresarían de acuerdo al Tratado)” (Grunblatt, 1993: 30). De este modo, la imagen del Israel vulnerable se refuerza por la amenaza de un aluvión palestino que, bajo una mentalidad sanguinaria, colmaría los dominios del Estado de Israel.

Los problemas puestos en escena son, básicamente, de orden pragmático (la seguridad). No obstante, la descripción del lado enemigo muestra la existencia de un problema mayor. Al describir al Otro como una entidad fija cuyo único e invariable objetivo es la destrucción de Israel, el problema adquiere mayor profundidad. Ya no se trata de una cuestión de encontrar el mejor acuerdo para garantizar la seguridad de Israel, sino que hay un Otro que aprovechará cada movimiento en procura de la paz para alcanzar su objetivo destructivo. El Otro es retratado como el portador de una naturaleza dañina, y en ese sentido, el problema se vuelve prácticamente irresoluble.

El aumento de la complejidad se encuentra en relación directa con la profundidad temporal. La presentación del conflicto se vuelve más compleja en la medida en que el relato se aleja en el tiempo (Cohen, Adoni y Nossek, 1993). En este caso, la historia que aparece en el editorial da cuenta de un pasado reciente. El acontecimiento más lejano es la guerra de 1956, lo que impide ahondar en la profundidad y complejidad del conflicto. Pero a la vez, la historia narrada es la de un Israel que, habiendo buscado la paz con sus vecinos, sólo ha encontrado guerras. Las acciones israelíes reflejan buenas voluntades, mientras que las acciones bélicas habrían sido impuestas por el comportamiento de los árabes. Es así como “[e]n 1956 devolvieron el Sinaí para tener que reconquistarlo en 1967” (Grunblatt, 1993: 30). El uso del verbo “tener” da cuenta de cómo Israel conquistó un territorio por razones de fuerza mayor, mientras que su devolución en 1956 habría sido un gesto de generosidad. A la vez, las firmas de acuerdos de paz (los antecedentes requeridos en el análisis de acuerdo con el modelo de Cohen, Adoni y Nossek) habrían sido violadas por los árabes con consecuencias desastrosas: “En 1970 firmaron el cese de fuego con Egipto durante la Guerra de Desgaste en el Canal

de Suez, para que a las 12 horas Egipto emplazara las baterías con cohetes tierra-aire Sam 6 que costaron tantas vidas en 1973” (Grunblatt, 1993: 30). Se reproduce, en este relato histórico, la imagen de un árabe en el cual no se puede confiar y con el cual no es posible negociar. De este modo, las posibles consecuencias son negativas en todo sentido.

Quizás pueda señalarse una mención indirecta a un acontecimiento histórico anterior a la guerra del Sinaí. Se trata del regreso de Arthur Chamberlain a Inglaterra, anunciando la paz tras haber negociado con la Alemania de Hitler. Cuando Grunblatt desea que los políticos israelíes no se conviertan en los Chamberlain de 1993, no sólo está recordando, aunque no lo mencione explícitamente, un hecho histórico, sino que está homologando a la OLP con el partido nacionalsocialista alemán. En efecto, la ceguera de Chamberlain sería la de los políticos israelíes, ceguera que se debe a que los interlocutores de ambos comparten la misma naturaleza.

Los elementos mencionados por Cohen, Adoni y Nossek aparecen perneados por una concepción esencialista del Otro. Así, tanto la historia como la naturaleza del problema se comprenden desde esta esencialización que contribuye a la reducción de la complejidad.

El exterior

La definición de la situación respecto al conflicto en Medio Oriente, aportada por el editorial, se ancla en una forma de ver las relaciones entre los judíos y los no judíos que remite a diferentes planos de las relaciones humanas. Básicamente, se reproduce, a escala de las relaciones internacionales, una dicotomía entre el judío y el Otro a través de la cual se construye el sentido tanto de la historia como de las relaciones cotidianas.

La relación con el exterior es una problemática clásica en el judaísmo, que trasciende y penetra el discurso sobre el conflicto en Medio Oriente. Desde una cosmovisión religioso-ortodoxa, el exterior es el espacio de una otredad que se revela peligrosa para la supervivencia del judaísmo. Esta peligrosidad supone la atracción que el Otro ejerce sobre el judío. Dicha atracción provocaría el deseo, por parte del judío, de complacer a la otredad, llegando a perder su especificidad judía a través de la asimilación.

Por otro lado, la otredad se revela peligrosa en tanto busca eliminar a los judíos por medio de la violencia. Ambas formas de peligrosidad, aquella que recurre a la violencia y que se encarna en el nazismo, los pogromos, la inquisición, la Intifada, y otra más sutil, que apela a la seducción, confluyen en la construcción de una imagen negativa del exterior.

En el editorial firmado por Grunblatt, el exterior asume ambas dimensiones. El Otro destructivo, encarnado en el mundo árabe, y el Otro seductor que conduce a la asimilación. Ese Otro seductor aparece como aquello que limita el accionar del pueblo judío a través de las presiones internacionales. Es la opinión pública mundial, que no parece comprender al pueblo judío. Cuando el judío pretende complacer al Otro, se pone a sí mismo en peligro: “lo que debe quedar en claro es que el gobierno Israelí se equivoca muchas veces por la presión de la opinión pública mundial” (Grunblatt, 1993: 30). Desde este punto de vista, en afinidad con los postulados de la derecha sionista, se concluye que los judíos deberían actuar de acuerdo con sus propios intereses, sin prestar atención al exterior.

Aquí se introduce el concepto de pueblo elegido. El rabino Manis Friedman, de la sección *Jabad Lubavitch* de Estados Unidos, declaraba, en una conferencia, que Israel debía comportarse, al nivel de las relaciones con otros Estados, en tanto representante del “pueblo elegido”. Remitiéndose al rescate de Entebe, manifestó cómo, en aquella ocasión, Israel se había comportado como tal. Esto significa que había intervenido por su propia cuenta, sin prestar atención a las repercusiones internacionales que pudieran generarse a raíz de la intromisión en el territorio de otro Estado soberano. En esa ocasión, expresó el rabino, “el mundo amó a Israel”. Pero cuando Israel intenta ser complaciente con los requerimientos del mundo, cuando devuelve territorios o se somete a las exigencias del lado árabe, ese mismo mundo revela su faz antisemita. De acuerdo con la visión del rabino, el mundo espera que los judíos se comporten como el pueblo elegido, de ahí que sea en esas ocasiones en las que Israel adquiere una imagen positiva ante los demás. Del mismo modo, en un artículo sobre los acuerdos de Camp David, Menajem Mendel Schneerson, líder del movimiento *Lubavitch*, afirmaba que la soledad de Israel se debía a su deseo de complacer a las potencias mundiales, situación antagónica con el deber de comportarse como el pueblo de Dios: “veamos a qué nos ha llevado nuestra cobarde sumisión hasta el presente: quisimos creer que de bajar la cabeza ante las exigencias de los Estados Unidos nuestras buenas relaciones estarían aseguradas. Y lo que sucedió es precisamente lo opuesto. Cedimos todo y nuestra relación con la Unión se deterioró drásticamente. Nunca antes estuvieron los Estados Unidos tan cercanos a la posición árabe y nunca antes Eretz Israel (6) se sintió tan aislada” (Anónimo, 1984: 10).

De esta manera, la dialéctica se cierra. El mundo es aquello que limita el accionar de Israel. Frente a esto, Israel tiene dos opciones. La primera es adaptarse al mundo, lo que tendrá consecuencias negativas para sí mismo. La segunda opción es actuar por cuenta propia. Esto no sólo será beneficioso para sí, sino que hará que el resto del mundo apruebe sus acciones.

La desconfianza en lo político y la reivindicación de lo militar

El discurso de *Jabad Lubavitch* se relaciona con el de la derecha sionista al introducir la desconfianza respecto a la política. En la tensión entre lo político y lo militar, se decanta por este último. El político es definido como débil, dispuesto a ceder a las presiones exteriores. Las decisiones políticas suelen conducir al desastre, a la vez que el político aparece, básicamente, como aquel en el cual no es posible confiar (dice que no va a ceder territorios, y termina por cederlos). En contraposición a este actor, aparece el militar, cuyas opiniones, no escuchadas por los políticos, son las acertadas: “Víspera de Yom Kipur era inminente el ataque contra Israel, y la opinión militar era de movilizar de inmediato y atacar preventivamente. Sobre ello prevaleció la decisión política de no movilizar (para no crear pánico) y no atacar antes (para no recibir la crítica mundial), decisión equivocada que costó miles de vidas. Lo mismo ocurrió durante la invasión al Líbano en 1982, en la Guerra de Paz para Galilea. En vez de liquidar los centros terroristas palestinos en un plazo breve, como era la intención militar, prevaleció la decisión política de no “ir hasta el final” –con la consecuente desastrosa ocupación del Líbano y sus innumerables víctimas–” (Grunblatt, 1993: 30). Los militares, aquí, aparecen como un cuerpo al cual no se ha prestado atención: “Altos militares israelíes declararon que no han sido consultados sobre los términos del acuerdo ni antes, ni durante ni después del mismo” (Grunblatt, 1993: 30).

Habíamos mencionado que, en el sistema de categorías de la derecha sionista, el poder (militar) es posicionado como el árbitro de la vida política. La postura del movimiento *Jabad* se ancla en esta misma percepción. De ahí que Schneerson soliera aconsejar a los políticos israelíes que sólo un ejército poderoso podía garantizar la paz al disuadir a los árabes de atacar a Israel. Como me explicaba un rabino de *Jabad*, la única solución al conflicto era la “mano dura”. Esto era así porque “Esav odia a Iacob”. Esav y Iacob, en el relato bíblico, son los hijos de patriarca Itzjak, hijo de Abraham. La narración de la rivalidad entre ambos hermanos habilita una percepción esencialista de los conflictos políticos modernos al homologar a Israel con Iacob y al resto de las naciones con Esav.

Vitalidad y decadencia

“Queda por analizar el hecho de un pueblo que entrega voluntariamente el corazón de su tierra. La tierra donde vive desde hace 3.700 (!) años, a partir de Abraham, Isaac y Iacob!, donde están enterrados nuestros abuelos y bisabuelos desde hace miles de años!”, sostiene Grunblatt (resaltado en el original). Aquí, el problema es identitario. El pueblo judío expresa su decadencia al haber abandonado sus raíces. En este contexto, los pioneros de los movimientos de rejudización se conciben como aquellos cuyo esfuerzo conducirá a la regeneración del pueblo, preludio para la regeneración de la humanidad. Cuando Grunblatt hace referencia al pueblo que entrega sus tierras, está definiendo el problema en términos que superan lo político y lo militar. El pueblo judío entrega sus tierras porque no está afirmado en sus raíces. El reencuentro con estas es la tarea de los movimientos que intentan conducir a los judíos hacia el retorno a las fuentes.

El discurso de la decadencia es el de aquellos que aspiran a una revolución en la existencia de los judíos. Fue el discurso de los primeros sionistas, ahora es el de los movimientos que se identifican con la corriente ortodoxa. Por consiguiente, para *Jabad Lubavitch*, los temas que aparecen al estudiar el conflicto en Medio Oriente se comprenden cuando el análisis se coloca más allá de la visión del movimiento respecto al Medio Oriente y se dirige hacia la representación que reproducen respecto al pueblo judío como una totalidad en crisis que debe ser regenerada (7).

Legitimaciones

Nos detendremos en las consideraciones que llevan al rabino de *Jabad Lubavitch* a oponerse a los acuerdos. El objetivo es observar los diferentes niveles de legitimación a los que apela el discurso, a fin de analizar las tensiones entre lo universal y lo particular que existen en la puesta en escena de la imagen del movimiento *Lubavitch*.

El discurso comienza con una apelación a lo universal, la defensa de la vida. En este sentido, su anclaje en una temática recurrente del discurso sionista, como es el tema de la seguridad, remite a esta preocupación humanista que, no obstante, no deja de estar en permanente tensión con una lógica particularista. En efecto, el imperativo de protección de las vidas se inclina, a veces, hacia la defensa de las vidas judías. Si bien se mencionan las vidas de los árabes, son las primeras las que reclaman mayor atención. En el primer párrafo, la negativa al acuerdo se manifiesta en la preocupación por las vidas judías que pone en peligro. En el segundo párrafo, vuelve a mencionarse este problema apareciendo, esta vez, junto al sustantivo “vidas”, el adjetivo “árabes”... entre paréntesis.

De esta tensión entre universalismo y particularismo, se pasa a las consideraciones pragmáticas, reflejadas en el problema de la seguridad. Si bien, para Grunblatt, el problema de la seguridad impregna casi la totalidad del editorial, finaliza apelando a dos formas de legitimidad, una histórica y otra religiosa. A esta legitimidad histórica (el haber habitado en la tierra durante 3.700 años), se adhieren las consideraciones religiosas: “La tierra, que Di-s, Creador del mundo, entregó al Pueblo de Israel, como consta en la

Biblia, en Pacto Eterno” (Grunblatt, 1993: 30).

Sin embargo, el menor énfasis puesto en estas dos legitimaciones da cuenta de un intento por parte de *Jabad* de mostrar, en este contexto específico, su cara más pragmática, más digerible por una comunidad judía que en Argentina es mayoritariamente laica. El discurso de *Jabad* podría haber estado más ligado a la perspectiva religiosa, enfatizando más en el concepto de tierra prometida que en el de la seguridad, o incluso señalando que los límites actuales del Estado no corresponden al de *Eretz Israel*. No obstante, estas consideraciones fueron dejadas de lado en el discurso, lo que da cuenta de un intento de *Jabad* por acercar sus argumentos al marco de sentido de una población judía laica antes que a un grupo religioso-ortodoxo.

El proyecto identitario supone la formación de discursos donde se seleccionan determinados elementos a ser dichos, manteniendo otros en el silencio. Es así como *Jabad*, siendo un movimiento religioso- ortodoxo, utiliza sus medios de prensa para dar una imagen de sí mismo que responda a las expectativas de un público laico. De ahí el menor énfasis en las legitimaciones religiosas que en las pragmáticas, si bien las anteriores aparecen al final del artículo, lo cual compensa el menor espacio que se le ha dedicado en la totalidad de este. A la vez, esta puesta en escena no implica la renuncia a una ideología mantenida a lo largo de la historia del conflicto en Medio Oriente, centrada en la sacralidad de la tierra y el deber de mantenerla en manos judías.

La guerra contra el Hezbollah

El conflicto con el Hezbollah en 2006 colocó a *Jabad* en el campo de una movilización de discursos tendientes a exponer, hacia judíos y no judíos, las justificaciones de una acción que colocaba a Israel en una difícil posición debido a las bajas humanas del lado árabe, la destrucción de infraestructura en el Líbano y la desproporción de fuerzas. *Jabad Lubavitch* editó, en su página *La Enseñanza Semanal* N° 631, un artículo titulado “¿La respuesta de Israel no es desproporcionada?”, el cual ofrecía una serie de justificaciones a las acciones israelíes en el Líbano, respondiendo a las “preguntas morales provocadas por esta guerra” (Moss, 2006:1). El breve artículo estaba dividido en cuatro puntos, cada uno de ellos encabezado por una pregunta. A la pregunta de si era posible justificar la muerte de civiles, se respondía que el culpable de esas muertes era el Hezbollah, que utilizaba a los civiles como escudos humanos. Respecto a la desproporción de la respuesta militar israelí, se argumentaba que la respuesta de Israel era defensiva, por lo que la acción de Israel no estaba destinada a responder a una acción realizada previamente por el Hezbollah, sino a prevenir futuros ataques. La tercera pregunta indagaba en la posibilidad de que Israel, con el bombardeo sobre la población civil, estuviera creando más terroristas. Aquí, el autor sostenía que no eran los sentimientos de rabia y miedo ante los ataques israelíes los que creaban a un terrorista, sino “[...] una cultura de muerte y una educación de odio [...]” Finalmente, se preguntaba si usando la violencia Israel era mejor que sus enemigos. Aquí el autor se explaya más en las diferencias entre Israel y el Hezbollah. Israel actúa defensivamente, Hezbollah busca la destrucción de Israel independientemente de lo que este haga. La violencia es parte de la identidad del Hezbollah, mientras que el ejército israelí se denomina Ejército de Defensa, siendo la guerra un último recurso. Para Hezbollah, la guerra es santa, para Israel, es necesaria cuando los ciudadanos están siendo amenazados. Así, para Israel la guerra era moral, pero no santa: “Un soldado moral dispara por obligación, los guerreros santos disfrutaban el dolor infligido al enemigo”.

Los temas que recorren el artículo no responden a un sistema de categorías religioso, sino que reproducen los componentes de discursos políticos centrados en la guerra preventiva y el choque de civilizaciones. Este marco de construcción del sentido se reprodujo durante los bombardeos de Israel sobre Gaza en 2009. *La Enseñanza Semanal* N° 753, bajo el título “El embajador de Israel”, era la reproducción, levemente modificada, de la analizada previamente.

Al analizar el período de gobierno de Benjamin Netanyahu (1996-1999), Peleg (2005) da cuenta de ciertos cambios en la derecha sionista. Para Netanyahu, el odio de los palestinos hacia Israel es parte del odio que sienten por occidente. Esta geografía imaginaria que distingue, en clave huntingtoniana, un oriente de un occidente definidos bajo un paradigma culturalista, es enfatizada en la década del noventa por la derecha sionista, que reemplaza la desconfianza *beguiniana* hacia las naciones por su alineamiento a los Estados Unidos. A la vez, mantiene la creencia en la primacía de las armas y la postura de disuasión.

El discurso *jabadiano* apela a lo religioso cuando debe dar cuenta de las formas en que los judíos tienen de intervenir en el conflicto. Desde esta perspectiva, el compromiso con el Estado de Israel se expresa a través del cumplimiento de los preceptos divinos (*mitzvot*). En una carta firmada en julio de 2006 por los rabinos Grunblatt y el director del rabinato de Jabad Lubavitch, Yosef Feigelstock, dirigida a los “hermanos judíos”, se expresaba la preocupación respecto a los acontecimientos que se estaban viviendo en Israel y se explicaba cómo podrían ayudar los judíos de todo el mundo a través del cumplimiento de preceptos religiosos. Los hombres eran instados a colocarse los *tefilín* (8) y las mujeres a encender las velas de *shabat* (9). A la vez, se solicitaba realizar el precepto de *tzedaká* (donaciones) y aumentar el recitado de salmos, especialmente los capítulos 20, 22, 142 y 150. En *La Enseñanza Semanal* N° 630 del 21 de julio de 2006, se les sugería a las personas que estudiaran *Torá*, rezaran, hicieran actos de caridad, encendieran las velas de *shabat*, colocaran los *tefilín* y las *mezuzot* (10). Esta identificación con Israel

es paralela a una concepción de la historia donde los resultados se determinan de acuerdo con la voluntad divina, la cual puede ser influenciada por los actos religiosos de los judíos devenidos en “soldados” que, en cierta manera, participan en el frente de batalla.

Conclusión

El caso que hemos analizado muestra el modo en que las identidades religiosas movilizan discursos políticos, incluso cuando dichos movimientos religiosos se definen como apolíticos. Esta movilización se realiza a la par de una definición no política de los referentes que estructuran la visión del mundo de la derecha sionista. Estos se definen, más que como políticos –y por consiguiente propios de una corriente específica del espectro político israelí– como judíos. Así, esta movilización de significados expresa una estrategia de trazado de los límites en torno al judaísmo, donde el no compartir estos postulados implicaría quedar fuera del espacio de lo judío. *Jabad* define como judío a todo aquel nacido de madre judía, independientemente de su ideología. Sin embargo, distingue entre el “judaísmo auténtico” y el resto de los “falsos judaísmos”. Si bien el “judaísmo auténtico” es definido como aquel que se basa en la centralidad de la *halajá*, se observa cómo la reproducción de un discurso en torno al conflicto en Medio Oriente traza los límites del judaísmo, de manera que quienes no comparten los argumentos expuestos, se colocan por fuera del judaísmo “auténtico”. Los temas que dan forma a un discurso sobre el conflicto en Medio Oriente son atravesados por un proceso de sacralización, dejando de ser objeto de debate para imponerse como verdades indiscutibles.

En su libro sobre el rechazo de la ortodoxia al sionismo, Rabkin cita constantemente a líderes religiosos que critican al sionismo por considerarlo una perversión del judaísmo. La lectura de su libro puede llevar a confusión. Podría interpretarse que, actualmente, la misma ortodoxia mantiene sus banderas antisionistas. Estas son levantadas, actualmente, por el minoritario grupo *Naturei Karta*. No obstante, las citas que Rabkin hace de los líderes de *Jabad Lubavitch* anteriores a la creación del Estado de Israel no traducen la posición actual de *Jabad* respecto al tema. Evidentemente, un movimiento militantemente antisionista no podría encontrar un espacio de legitimidad en el campo judaico argentino, y quizás en el de ningún lugar del mundo. Si *Jabad* ha logrado estar en el centro del proceso de revitalización de lo religioso es, en parte, debido a que sus posturas se enmarcan en la legitimación de Israel como Estado nación moderno. Este cambio en su postura tradicional, ¿significa un triunfo del sionismo? Es común escuchar que la ortodoxia viene ganándole la partida a los sectores seculares. Pero este “triunfo” sólo parece ser posible en la medida en que deja de articular uno de los principales motivos constitutivos de la ortodoxia: la oposición a la idea de un Estado moderno gobernado por judíos. Pero por otro lado, la redefinición de la relación entre ortodoxia y sionismo ha sido posible en la medida en que el sionismo ha cedido su lugar de referente hegemónico en la construcción de la identidad judía. El debilitamiento del sionismo habilita la construcción de nuevas afinidades sobre la base del israelismo, es decir, de la identificación con Israel pero dentro de un proyecto identitario construido en torno a la divinidad como eje de la definición del judío.

Notas

1. Existe una amplia literatura sobre los aspectos históricos de las relaciones entre sionismo y ortodoxia. Entre ellas cabe destacar a Bauer, 1991, Goetschel, 1993, Friedman, 1995, Ravitzky, 1996, Kriegel, 2000, Efron, 2003, Rabkin, 2008.
2. Dentro de la ortodoxia la división principal se ha dado entre mitnagdim y jasidim (Heilman, 1994). Dentro del sionismo, podemos encontrar diversas corrientes, que van del sionismo socialista de Borojov al revisionismo de Vladimir Jabotinsky.
3. El reclamo por el control territorial sobre el Gran Israel se mantiene durante los gobiernos de Beguin y Netanyahu, aunque el territorio en cuestión se reduce a la margen occidental del Jordán, ocupada por Israel en la guerra de los Seis Días en 1967.
4. Cabe señalar que la posición de las instituciones centrales no agota la totalidad de las reacciones que fueron expresadas en el campo judaico, donde otros sectores se posicionaron en la defensa de una salida negociada.
5. *Halajá*: corpus de preceptos religiosos.
6. El término *Eretz Israel* designa la tierra prometida. La elección de este término, en vez de Estado de Israel, da cuenta de la posición a-sionista del emisor del discurso y del énfasis en la definición del problema no como un conflicto político entre Estados sino entre el pueblo judío y sus enemigos.
7. Cabe señalar que las percepciones de *Jabad* respecto al pueblo judío son más complejas. En efecto, el proceso de retorno a las fuentes mostraría una revitalización del judaísmo que contrastaría con la decadencia. Considero que hay una tensión permanente entre ambos términos.
8. Filacterias que se colocan en el brazo y la cabeza durante la plegaria matutina.
9. Día sagrado.
10. Pergaminos con fragmentos de la *Torá* que se colocan en las jambas de las puertas.

Bibliografía

- Anónimo “El tratado (¿de paz?) de Camp David”, en *Conversaciones con la juventud*, año V n. 49, octubre 1984, pp. 9-13.
Anónimo, “¿Cómo podemos ayudar”, en *La enseñanza semanal*, Nº 630, 21 de julio de 2006, p. 1

- AVIAD, Janet. *Return to Judaism. Religious renewal in Israel*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1983.
- AZRIA, Régine. *Le judaïsme*, París, La découverte, 2003
- BAUER, Julien. *Les partis religieux en Israel*, París, PUF, 1991.
- BELL, Daniel "The return of the sacred? The argument on the future of religion" *British journal of sociology* 28 (4), 1977, pp. 419-449.
- Bell, Lawrence "Bitter conquest: Zionist against progressive Jews and the making of post-war Jewish politics in Argentine", *Jewish History*, 17, 2003, pp. 285-308.
- BERGER, Peter "La désécularisation su monde" en Berger, Peter (dir.). *Le réenchantement du monde*, París, Bayard, 2001, pp. 13-36.
- BOURDIEU, Pierre "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie* (París) Vol XII, 1971, pp. 295-334.
- BRAUNER, Susana "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa" en *La religión en tiempos de crisis Actas de las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires, CEIL-PIETTE, 2002.
- BRAUNER, Susana. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires, Lumiere, 2009.
- CASANOVA, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 1994.
- COHEN, Akiba, ADONI, Hanna y HILLEL, Nossek, "Televisión News and the Intifada: A comparative study of social conflict" en A. Cohen and G. Wolsfeld, (Ed.), *Framing the Intifada*, Norwood New Jersey, Ablex, 1993, pp. 116-142.
- DANZGER, Herbert. *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*, New Haven & London, Yale University Press, 1989.
- EFRON, Noah, *Real Jews. Secular Vs Ultra-Orthodox and the struggle for jewish identity in Israel*, New York, Basic Books, 2003.
- ELIAS, Norbert. "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados", en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santa Fe de Bogota, Norma, 1998, pp. 81-138.
- FRIEDMAN, Menachem. "The structural foundation for religio- political accommodation in Israel: fallacy and reality" en Troen, Ilan y Lucas, Noah (ed.) *Israel, the first decade of independence*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 51-81.
- GOETSCHEL, Roland. "La diabolisation du sionisme dans les écrits de R Joel Teitelbaum, Maitre des Hassidim de Satmar" en PATLAGEAN, Évelyn et LE BOULLUEC, Alain, *Les retours aux écritures. Fundamentalismes présents et passés*, Louvain-París, Peeters, 1993, pp. 133-155.
- GRUNBLATT, Tzvi. "¿Paz o grave equivocación?" *Jabad Magazine* N° 37, 1993, pp. 1 y 30.
- HEILMAN, Samuel. *Defensores de la fe*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. "Religion et modernité", en AAVV *La religion au Lycée*, París, Les éditions du CERF, 1990, pp. 11-27.
- JMELNIZKY, Adrián y ERDEI, Ezequiel. *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*, Buenos Aires, AMIA, 2005.
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- KRIEGEL, Maurice. "Orthodoxie (Ultra-)" en BERNAVIE, Elie y FRIEDLANDER, Saul *Les juifs et le Xxeme siècle. Dictionnaire critique*, París, Calman-Levy, 2000.
- LEHMAN, David y SIEBZEHNER, Batia. *Remaking israeli judaism. The challenge of Shas*, London, Hurst Company, 2006.
- MOSS, Aaron. "¿La respuesta de Israel no es desproporcionada?" en *La enseñanza semanal*, N°631. 28 de julio de 2006, p. 1.
- MOSS, Aaron. "El embajador de Israel" *La enseñanza semanal*, N° 753. p. 1, 16 de enero de 2009.
- PELEG, Ilan. "The Zionist right and constructivist realism. Ideological persistence and tactical readjustment" *Israel studies* 10 (3), 2005, pp. 127-153.
- PODSELVER, Laurence. "La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne" en *Annales Histoire, Sciences sociales* N° 2, 2002.
- RABINOWICZ, Tzvi. *Hasidism in Israel*, Northvale, New Jersey, Jerusalem, Jason Aronson INC, 2000.
- RABKIN, Yakov. *Contra el Estado de Israel. Historia de la oposición judía al sionismo*, Buenos Aires, Martinez Roca, 2008.
- RAVITZKY, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996.
- SVARCH, Ariel. *El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)*, tesis. Departamento de Historia- Universidad Torcuato Di Tella, 2005.
- TOPLE, Marta. *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2005.
- WILSON, Bryan. "The return of the sacred" *Journal for the scientific study of religion*, 18 (3), 1979, pp. 268-280.

DAMIÁN SETTON

Es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (cotutela con École des Hautes Études en Sciences Sociales, París). Es docente en el seminario Sociología de la Religión y la materia Sociología del Medio Oriente en la UBA. Coordina el Grupo de Estudios Judíos del IDES. Ha escrito varios artículos sobre judaísmo ortodoxo, tema en el cual se especializa.