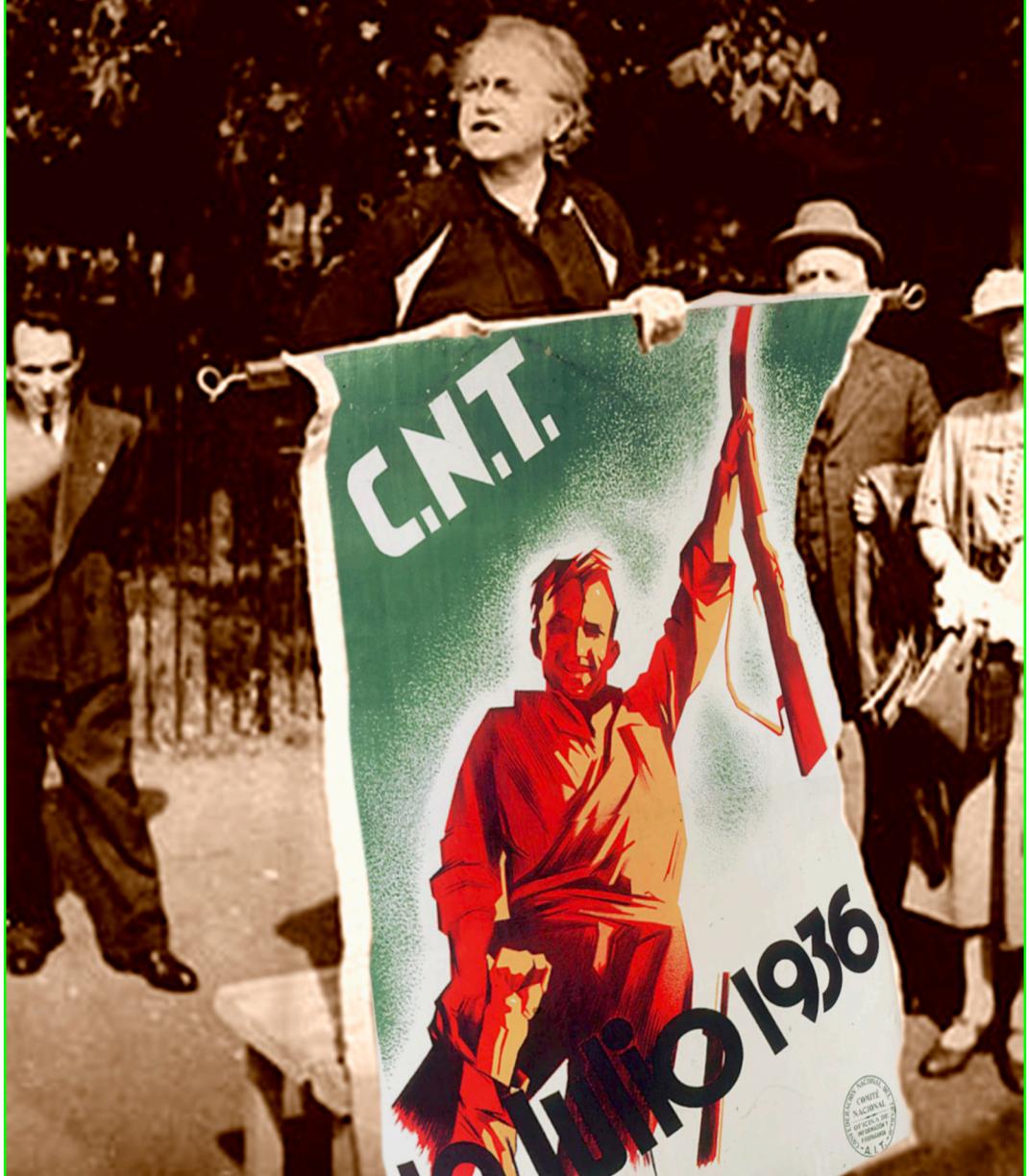


EL ANARQUISMO EN EL ESPEJO JUDÍO

Yago Mellado López



Presentación

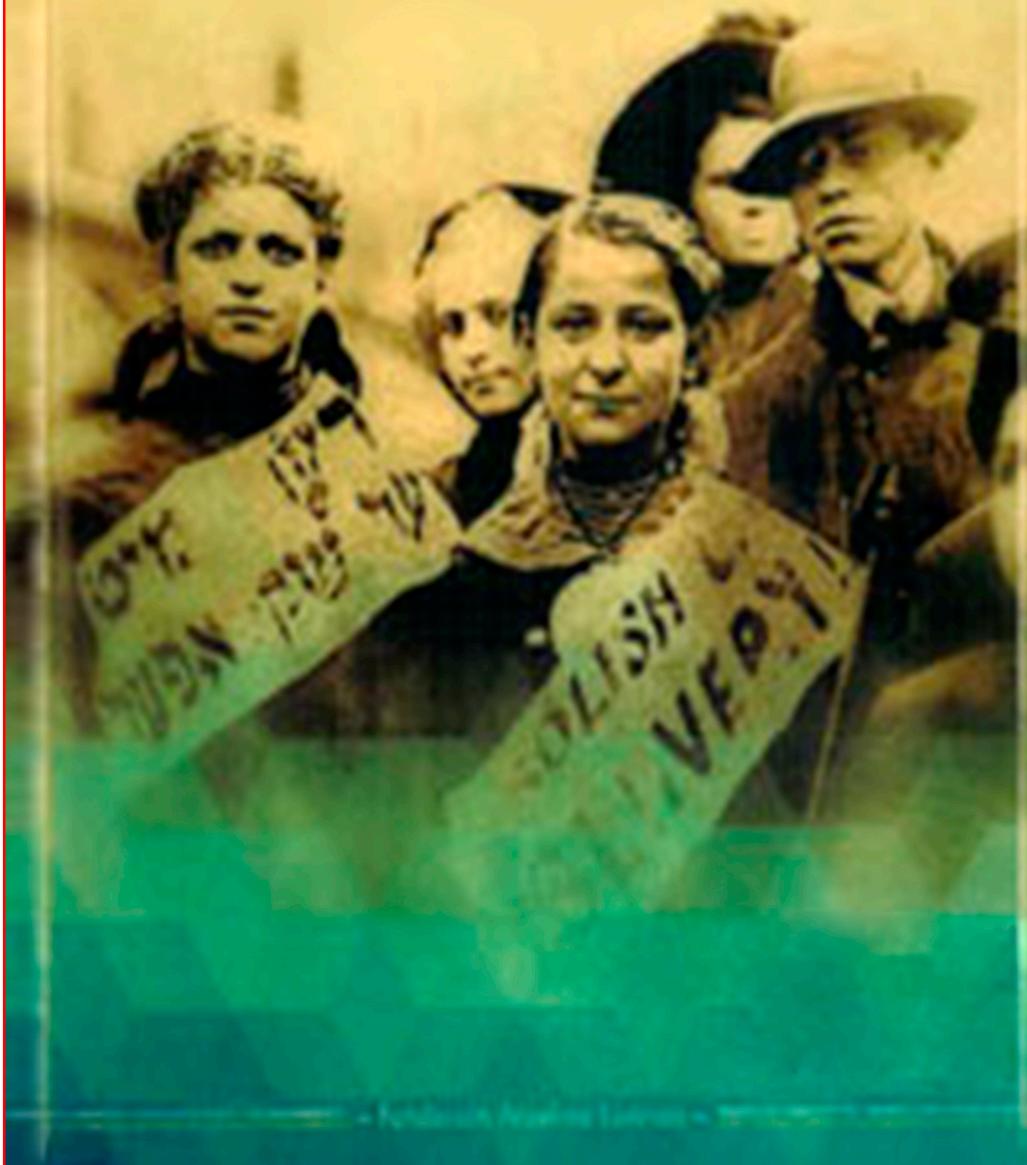
En esta investigación se aborda la confrontación del anarquismo y la politización de la identidad judía. Se efectúa analizando la participación judía en el interior del movimiento y el pensamiento anarquista, los posicionamientos anarquistas ante el avance del antisemitismo y del sionismo y finalmente los intentos de hacer encajar en el pensamiento libertario la categoría nacional.

La investigación se divide en dos partes. En los capítulos 2, 3 y 4 analizaremos respectivamente el a priori internacionalista libertario, el proceso de politización de la población judía europea y, finalmente, los debates teóricos y los recursos pragmáticos resultantes de este encuentro, incidiendo en las dificultades para extraer de ellos una vía teórico—política propia.

En la segunda parte (capítulos 5 y 6) centraremos nuestra atención en el acercamiento entre el pensamiento libertario y el sionismo. El capítulo 5 aborda la obra de Gustav Landauer y de Martin Buber, responsables de una relectura nacional—comunitaria del pensamiento libertario. Y el capítulo 6 nos permitirá analizar las derivas de esta concepción a través del communalismo de los kibbutzim en Palestina.

EL ANARQUISMO EN EL ESPEJO JUDÍO

Yago Mellado López



Yago Mellado López

EL ANARQUISMO EN EL ESPEJO JUDÍO



Tesis doctoral UPF / 2013

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

*A Abu y Juan,
que se mantienen sin vacilar en medio de la tormenta.*

*Y a Tíscar que se agarra a la vida,
empujándonos a todos a una revolución sin vuelta atrás.*

Contenido

AGRADECIMIENTOS

PREFACIO

1. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

PARTE I: LA FUGA INTERNACIONALISTA

2. VECTORES DEL INTERNACIONALISMO

3. EL ANTISEMITISMO Y LA POLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA

4. NI ANTISEMITAS, NI SIONISTAS: EL ANARQUISMO A LA DEFENSIVA

PARTE II: LA FUGA NACIONAL-COMUNITARIA

5. BUBER Y LANDAUER: HACIA UN ANARQUISMO NACIONAL

6. LOS KIBBUTZIM EN LA DERIVA DEL YISHUV

7. CONCLUSIONES

ANEXO I. Contexto histórico

ANEXO II. Grupos anarquistas judíos

ANEXO III. Periódicos anarquistas judíos

ANEXO IV. Vínculos entre el sionismo y los kibbutzim

GLOSARIO

BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

La cantidad de obstáculos que han surgido a lo largo de la tesis habrían hecho imposible su finalización si no hubiera sido por la abundante ayuda con la que pude contar. Quiero agradecer especialmente...

A José Antonio Zamora, por su total confianza en plena zozobra, por su ayuda a darle relieve y profundidad al trabajo y por una disponibilidad y un acompañamiento que han sido claves para poder llevarlo a término. Y con él también a Rosario y a José que han aceptado amablemente cedernos varios de sus días de descanso para los intercambios.

A mis padres Juan y Pilar, sin cuyo apoyo en estos dos últimos años este cierre habría sido imposible.

A Ferran Requejo, por la acogida al primer proyecto sobre Hannah Arendt e Isaiah Berlin y por el apoyo y la confianza que no ha dejado de ofrecer a pesar de las ausencias, los silencios y finalmente los cambios de rumbo.

A Paco Fernández Buey por su dirección tristemente truncada y que, aún tejida entre las angustias, me aportó el entusiasmo para no abandonar el proyecto.

A María Sabiote, por sus lecturas atentas y las críticas pertinentes y por una escucha y unas aportaciones sin las que la reflexión en muchos casos habría quedado incompleta o directamente inexistente.

También a quienes contribuyeron en uno u otro momento del

trayecto de la tesis: a Uri Gordon, que me abrió una innumerable cantidad de pistas de investigación; a Yolanda

Onghena, cuya intuición de lo intercultural sigo explorando; a Montserrat Ribas por las ayudas puntuales pero siempre atentas a lo largo del trayecto; a Marianne Enckell por sus amables envíos desde el CIRA; a Sonia Arribas, Rafael Cejudo, Ángel Calle, Jean—Marc Izrine, Javier Roiz, Pierre Sommermeyer, Frank Mintz, Jesse Cohn, Martha Ackelsberg, Ruth Kinna, Benjamin Franks... y también a Isabelle Delcroix que aportó buena parte del combustible para embarcarme en la tesis.

También a los lectores, críticos y correctores de todo o parte del trabajo: Javier Arias, Juan Ariza, Enrique Díaz Álvarez, Alberto Matarán, Juan Mellado, Luis Villodres, Luis Alfonso Herrera, Alejandro Ruíz—Huerta, y muy especialmente a Marina Fuentes—Guerra y Daniel Moral en su entusiasta lectura, corrección de estilo y pesca de erratas.

A todos aquéllos que pasaron por el Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales de la Fundación CIDOB, que me aportaron la base silenciosa sobre la que toda la investigación está construida. Al Departamento de Derecho Mercantil de la UCO y muy concretamente al profesor Juan Ignacio Font Galán por su acogida y confianza incondicional en la fase cordobesa.

La tesis habría sido otra sin la participación y el aprendizaje ya imborrable en la Cooperativa La Gleva y en el Ateneu Rosa de Foc; y muy especialmente en el intenso proceso de género durante el curso 2008—09, que sigue constituyendo un horizonte determinante de la reflexión. Pero también quiero agradecer por lo que me aportaron a los horteras en la colorida aventura de l'Hort Comunitari de Gracia (Xavis, Lauras, Edu, Gilad, Bea, Lise y Andrés), a l'Ateneu Popular Sant Roc (por su compromiso sin reservas), al 15M—Córdoba (y concretamente a los bulevarianos por su alegre perseverancia), a la

Casa de (des)Aprendizaje (aún por reinventar), al Grupo de Trabajo de la Auditoría de la Deuda de Córdoba (a pesar de los atranques), al Grupo de Apoyo de los Represaliadxs de la Velá (por su incansable constancia) y a la Casa Azul (por alegrarnos la calle y la ciudad).

También a Alodia Boix, Nicole Harpigny y Katalina López Sako, por el acompañamiento y por su ayuda para desentrañar nudos y bloqueos.

Finalmente a todos aquéllos que con su presencia y acompañamiento han hecho el trayecto más fácil y más hermoso y a quienes han estado apuntalando en lo cotidiano:

Ali, Luna, Araceli, Aurora e Isabel, Bárbara, Émilie, Cris, Blanca, Bego, Carmen y Andrés, Curra, Chepe y Elena, David y familia, Elenazul, Juan, Filo y Pablo, Javi S., Josep, Juanma y Ana, Julia, Julio, África y sus panes, Isabelle, Isabel, Johan, John—Arthur, Kikón, Kitins, Mael y Amaya, Lourdes (tan lejos y tan cerca), Luisa, Malole, Sra. María, Marisa, Lupe y Pedro, Paqui, Olga y los Ros, Rodrigo, Silvi, Thomas, Tomás, Marino y Marta (imuchas veces su nombre!), Serafín, Sivan... y Mina (y Nano).

PREFACIO

El anarquismo yiddish y la participación de militantes de origen judío en el movimiento anarquista ha sido objeto de investigación fundamentalmente desde el punto de vista histórico, aunque a menudo ha quedado invisibilizado detrás del radicalismo político en general, sin un análisis específico. A pesar de ello, sí hay trabajos que se han adentrado en su estudio, directa o indirectamente, o bien como parte del movimiento obrero general o del movimiento obrero judío en particular o bien al hilo del estudio del movimiento anarquista (Avrich, 2004; Boulouque, 2003, 2008 y 2009; Brossat y Klingberg, 2009; Cohn, 2005; Fishman, 2004; Furia Apátrida 2007 y 2011; Izrine, 1998a y 1998b; Lévy, 2004; Maitron, 1951; Minczeles, 2010; Smith, 1999, Zimmer, 2010). Y también ha sido abordado de manera más o menos indirecta a través de las biografías (o autobiografías) de algunos de sus protagonistas (Boulouque, 2001; Goldman, 1996; Horrox, 2011; Rocker, 2005; Souchy, 1999; Oriol, 2003, etc.).

Es destacable en todo caso el creciente interés en la cuestión, como se puede comprobar en las fechas de las publicaciones citadas. Merece la pena señalar en ese sentido el esfuerzo por volver a poner en el debate académico a algunos de sus autores, mediante traducciones, publicaciones de textos inéditos y reediciones de algunos de sus textos principales (cfr. Landauer, 2010, 2009a, 2009b y 2005; Mühsam, 2011), así como el congreso internacional que tuvo lugar en Venecia en el año 2000 bajo el título “L'anarquico i l'ebrei. Historia di un incontro” cuyas ponencias fueron publicadas varios años más tarde (Bertolo, 2008) o la colección “Yiddishland” abierta por la editorial Syllepse en 2009.

Este trabajo es, por lo general, fruto de una vocación militante por una recuperación de la memoria del movimiento obrero. Más allá de este círculo de afinidad, la investigación académica sí se ha ocupado de la experiencia comunal de los *kibbutzim* en Palestina como experimento sociológico¹. Sin embargo, resulta sorprendente que hasta hace tan sólo algunos años apenas se haya abordado directamente las raíces anarquistas no sólo de la organización *kibbutznik*, sino del horizonte ideológico de los primeros *kibbutzim*.

Los *kibbutzim*, como tendremos ocasión de ver, experimentan un distanciamiento de la vinculación libertaria a partir de los años 20. Y a su vez, el pensamiento anarquista internacional se irá distanciando progresivamente de la experiencia comunal sionista y reafirmándose progresivamente en el antisionismo que le caracteriza actualmente. De ahí que el vínculo teórico entre la experiencia *kibbutznik* y el anarquismo haya quedado especialmente desdibujado. En esa línea, es especialmente relevante el esfuerzo realizado por Iaacov Oved (2000) y por James Horrox (2010) por explorar y documentar esta vinculación ideológica.

Si dejamos ahora a un lado el trabajo por la recuperación de la memoria histórica y nos adentramos en el ámbito teórico encontramos ya un vacío más marcado. La reflexión teórica resultante de la experiencia anarquista de la politización judía está realmente aún por explorar, descifrar y debatir para poder iniciar un proceso de reflexividad a partir de ella.

Algunos pasos sí han sido dados. Desde el ámbito de la filosofía política es importante destacar concretamente el trabajo realizado por Michael Lowy (1997) sobre la vinculación de la *intelligentsia* judía alemana con las tendencias radicales, a través de una perspectiva mesiánico—libertaria. Y de menor extensión, pero no de

1 Para una bibliografía sobre el movimiento *kibbutzim* puede consultarse Bertolo (2008)

menor interés, son algunos de los trabajos citados anteriormente que, desde el enfoque biográfico, se adentran en uno u otro de los ejes principales del pensamiento de algunos de sus protagonistas.

En el contexto específico de la teoría política, la escasez de investigaciones es, si cabe, aún más pronunciada. Merecen ser destacados los artículos de Mina Graur (1994) y Uri Gordon (2007). El primero es responsable de la reconstrucción de las posiciones de autores clásicos del anarquismo en relación con la cuestión nacional judía y el segundo se encarga de ampliar este trabajo dando testimonio de la vigencia actual de las ideas anarquistas en el Estado de Israel. Aparte de estos dos trabajos, la reflexión específicamente teórico—política brilla fundamentalmente por su ausencia. Y esta ausencia es especialmente significativa en un momento en el que, por el contrario, la teoría anarquista y la teoría sobre el anarquismo están experimentando una vitalidad de la que carecían en las últimas décadas.

En efecto, en los últimos años desde el ámbito académico se está llevando a cabo una tarea no sólo de recuperación y estudio de buena parte del pensamiento anarquista clásico, sino que se están abriendo los grandes nudos teóricos de la tradición libertaria a examen, actualizándolo y poniéndolo en diálogo con las corrientes contemporáneas de pensamiento. Aquí cabe destacar concretamente el trabajo de la *Anarchist Studies Network*, una red de investigadores en anarquismo lanzada desde la Loughborough University y asociada a la *Political Studies Association*, pero existen otras con una vocación semejante como la *North American Anarchist Studies Network*, así como algunas nuevas estrategias de apoyo a la investigación como el *Institute for Anarchist Studies*.

Asimismo han surgido algunas revistas que han difuminado la frontera entre el activismo y la academia como *Réfractions*, *Anarchist Developments in Cultural Studies*, o la propia *Anarchist Studies*, vinculada a la *Anarchist Studies Network*. Desde el ámbito

editorial también se ha notado un cambio cualitativo importante. La consolidación y surgimiento de proyectos dedicadas a dar cobertura editorial a estudios vinculados al movimiento libertario como AK—press (1987) o PM Press (2007)². También en los últimos años hemos visto publicarse una serie de compilaciones en el ámbito teórico—político que reflejan la vitalidad de la investigación en curso sobre el anarquismo, resultantes fundamentalmente de estos círculos de investigación. Caben señalar en este sentido, *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age* (Manchester University Press, 2004), *An Anarchist FAQ* (AK Press, 2007), *Contemporary Anarchist Studies. An introductory anthology of anarchy in the academy* (Routledge, 2009), *Anarchism and Moral Philosophy* (Palgrave, 2010), *Continuum Companion to Anarchism* (Continuum, 2012).

Encontramos así un marcado contraste entre ese resurgir del estudio del anarquismo y la ausencia de estudios respecto a la cuestión judía. Esta carencia ya fue acertadamente señalada en buena parte de su significación a raíz de la publicación de las actas del mencionado congreso de Venecia del año 2000 por Pierre Sommermeyer (Sommermeyer, 2009). Y es una ausencia especialmente destacable en el caso europeo, en donde seguir reflexionando políticamente resulta difícil sin tener en cuenta el trasfondo de esa fractura o fracaso de la racionalidad política ilustrada en el siglo XX, radicalmente vinculada al exterminio de la alteridad judía (Mate, 2008).

El anarquismo teórico tiene ahí pues una deuda pendiente, aún más necesaria por cuanto tampoco el anarquismo ha sido ajeno a las seducciones del (pseudo)anticapitalismo antisemita. Su silencio teórico (más allá de lo histórico) preocupa, desde luego, porque

2 En el ámbito español, aunque aún con una marcada orientación histórica merece destacarse el trabajo de la Fundación Anselmo Lorenzo, la Editorial Malatesta, Virus Editorial, entre muchas otras pequeñas editoriales.

parece significar una incapacidad (o al menos un escaso interés) para hacer una reflexión propia sobre un acontecimiento que ha marcado radicalmente el pensamiento político contemporáneo. Pero este silencio es doblemente sorprendente cuando, más allá del acontecimiento ineludible del antisemitismo y la Shoah uno observa una paradójica vinculación con la experiencia de los *kibbutzim*. Sigue patente hoy en día la simultánea seducción de su modelo comunitario de manera acrítica sin que parezca plantear dificultades el reivindicar ciertas prácticas, desgajándolas de la función histórico—política que han desempeñado. Cuando interesa, el *kibbutz* se presenta como un modelo de organización anarquista. Cuando no, los *kibbutzim* no son sino una estructura del colonialismo sionista. Aparentemente los avatares del anarquismo en su vinculación con tal experiencia resulta más fácil dejarlos en el trastero, de manera que podamos permitirnos la libertad de utilizar esta pieza a nuestro antojo.

Se echa por lo tanto en falta una reflexión teórica sobre el antisemitismo y el sionismo, a los que el anarquismo está ineludiblemente vinculado. Una reflexión que obliga a revisitar muchos de los temas clásicos del anarquismo que sí se siguen abordando³ (nacionalismo, revolución, políticas prefigurativas); y al mismo tiempo una reflexión que se enfrente al primer escenario de reivindicación de una identidad cultural articulada políticamente. La recuperación de esta memoria nos permitirá por lo tanto tomar el pulso a las contradicciones inherentes al pensamiento libertario para

3 Por un lado encontramos los artículos/libros dedicados al debate teórico entre internacionalismo libertario y sentimiento nacional y/o patriótico (Bookchin, 1994; Lévy, 2004; Knowles, 2006), así como un intento de reconsiderar el internacionalismo en el contexto geopolítico contemporáneo (Breton, 2002; Staudenmaier, 2012). Por otro lado, están los estudios encaminados a estudiar los vínculos entre el anarquismo y las luchas anti—coloniales y de liberación nacional (Fisher, 1966; Perlman, 1984 y 1983; Bonanno, 1990; Dirlik, 1991; Hern, 1998; Anderson, 2007; Ramnath, 2011).

abordar los debates contemporáneos que hacen referencia a las dimensiones políticas de las identidades. Y abre en consecuencia la oportunidad de cuestionar algunos de sus presupuestos teóricos a la vez que permite una revitalización con contenido histórico de algunos de los temas que siguen siendo de actualidad. Una oportunidad a la vez de empezar a evaluar la capacidad del pensamiento libertario para abrir vías en un debate por otra parte fuertemente encastrado en el ámbito liberal.

Granada, Julio de 2013

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Introducir un trabajo de teoría política en un departamento de ciencia política despierta siempre cierta polémica. Sin duda, la teoría política, desde la refundación que se iniciara con la obra de Rawls *A Theory of Justice* (1971) ha recuperado buena parte de su dinamismo y reconocimiento académicos (cfr. Young, en Goodin y Klingemann, 2001), aún cuando a menudo se sobredimensiona este giro ocultando la riqueza de las aportaciones de las décadas anteriores (cfr. Parekh, en Goodin y Klingemann, 2001). Sin embargo, no por ello la tensión ha quedado despejada. Por un lado sigue aún latente (cuando no directamente explícita) la voluntad positivista de distinguir entre teoría política y filosofía política (cfr. Pasquino, 1988) con el objetivo de acotar el campo teórico que la disciplina, como ciencia, necesita. Desde este punto de vista se reclamaría para la teoría política las funciones del análisis metaempírico, metodológico o el trabajo panorámico de la compilación de estudios para detectar las necesidades, las carencias y extraer de ahí la formulación de hipótesis posteriormente contrastables (cfr. Easton, 1982 [1966]). Es decir, esta teoría domesticada para la vocación científica, sería algo así como el orientador de la investigación aplicada. Pero por otro lado, la nueva teoría política ha asumido con fuerte vitalidad analítica el campo de la teorización ética o normativa como un campo propio y legítimamente integrado dentro del ámbito politológico. Incorpora así un ámbito nuevo, más o menos aceptado, por cuanto se aleja de las atribuciones anteriores, pero que, al mismo tiempo, mantiene una autonomía propia y ha demostrado dar importantes frutos para la conceptualización política.

La tensión se hace especialmente patente cuando encontramos

una teoría política que reivindica a partes iguales su potencial no sólo normativo sino también explicativo (cfr. Máiz, 2004) o cuando, en busca de los fundamentos de una ética política, se cuestionan la formalización y el proceduralismo de una teoría política entendida fundamentalmente como reflexión ética (cfr. Mate, 2008). Resulta por lo tanto pertinente (si no obligado) realizar unas aclaraciones previas a la investigación que aquí presentamos, a saber, (1) qué interés tiene para las ciencias políticas, (2) de qué manera se vincula la temática con el campo politológico y (3) cómo se abordará el estudio. A responder a estas tres cuestiones dedicaremos el conjunto de este primer capítulo.

1.1 Interés de la cuestión desde el punto de vista de la ciencia política

Buena parte de la teoría política contemporánea viene enfrentándose al resquebrajamiento de la articulación nacional moderna, entendida como la identificación entre comunidad política—comunidad cultural—comunidad territorial—comunidad económica. La unidad de estos cuatro elementos nunca fue un hecho evidente, sino el resultado de una ingeniería política desplegada en los procesos de construcción nacionales. La fórmula del Estado—nación surgía así como la contraparte política del emergente capitalismo mercantil.

La creciente denuncia de las relaciones de poder inherentes a estos procesos de construcción nacional así como el desbordamiento de las estructuras nacionales por un capitalismo global han ido progresivamente deslegitimando la identificación entre esas dimensiones fragmentándolas de manera asimétrica. El Estado—nación ha quedado así, en su formulación clásica, en entredicho. Y la teoría política contemporánea ha focalizado sus

esfuerzos fundamentalmente en acomodar los restos de esta fragmentación en un sistema político unitario. Se trata de encontrar la manera de construir una comunidad política a partir de comunidades culturales y territoriales asimétricas y heterogéneas.

Las respuestas a esta pregunta pueden agruparse en varias propuestas. Quienes reivindican la tradición republicana ponen el acento en la necesidad de una cultura compartida por el *demos* de ese sistema político buscado. Si la dimensión nacional está en cuestión, queda al menos la necesidad de construir un sentimiento compartido de adhesión a las instituciones políticas y a la cultura política que las sustentan. Es decir, la comunidad política debe ofrecer una cultura política que cubra las diferentes comunidades culturales. La propuesta liberal clásica insiste en mantener el diferencial cultural en el ámbito privado entendiendo que el común político debe ser el mínimo racional que permite la cohabitación. Finalmente, el multiculturalismo, extendiendo el derecho liberal a la diferencia, reconoce la identidad cultural como un bien común y subraya su ineludible dimensión colectiva y su función como reguladora de las relaciones sociales; en ese sentido, reclama el derecho a espacios de autonomía que permitan vivir de acuerdo con esa concepción diferencial, reconociendo la validez de los principios liberales, pero limitándolos fundamentalmente al espacio intercultural y a los requisitos para que cada grupo pueda seguir perteneciendo a ese concierto común.

Cada una de estas tres opciones, se presenta como una alternativa para una gestión de la diversidad cultural. Y en ese sentido, cada una de estas propuestas trasciende a esa diversidad. El republicanismo se asienta sobre la pregunta de las condiciones de posibilidad del vivir en común, que es (lógica, y no cronológicamente) anterior a la convivencia. El liberalismo lo hace desde el valor de la tolerancia y por lo tanto la necesidad del respeto a la diferencia, que es un espacio diferente del de la convivencia. El multiculturalismo reivindica la autonomía de modos de vida colectivos alternativos y la

libertad del individuo para escoger en qué tipo de sociedad desea vivir; en ese sentido, da una prioridad lógica a la elección del modo de vida colectivo y a la posibilidad de cambiar de elección.

Las tres perspectivas comparten varios elementos: (1) la necesidad de una posición trascendente a la diferencia cultural para poder gestionar las diferencias; (2) consecuencia de lo anterior, podemos afirmar que las tres posiciones legitiman una u otra variante del Estado (pluri)nacional/cultural; y (3) las tres perspectivas plantean la resolución de la fractura nacional desde una dimensión político—cultural, asumiendo la posibilidad de concebirla en una comunidad menor que la comunidad global.

Ahora bien, una de las virtudes del multiculturalismo ha sido justamente la de denunciar la imposibilidad de la trascendencia de cualquier sistema político a su propio sistema cultural. Es decir, todo sistema político es vehiculador de un horizonte cultural. Y como tal, el liberalismo político ha sido responsable de la exportación (imposición) de un modelo económico—cultural mucho más allá de los límites de los Estados nacionales. Desde esta perspectiva la crítica no se hace esperar. Al republicanismo se le achaca la negación/eliminación de otros horizontes culturales y políticos subalternos. Al liberalismo se le acusa de defender, bajo la máscara de un universal abstracto, un horizonte cultural particular, racionalista, individualista y eurocéntrico. Al multiculturalismo, se le critica que, en su defensa de las culturas minoritarias, las esencializa y mantiene en realidad su reconocimiento subordinado a la concepción liberal eurocéntrica, como horizonte político de referencia. La crítica intercultural viene a poner así en jaque los tres horizontes políticos; y no ofrece aún ninguna alternativa.

La reivindicación de esta crítica intercultural tiene dos pilares: (1) resalta la multiplicidad de la identidad, la constitución dialógica de las culturas y las identidades y su permanente transformación; y (2) asume que las dinámicas interculturales no se desarrollan en un

marco de simetría, sino atravesadas por completo por conflictos de poder. Desde esta perspectiva podríamos decir que la reivindicación identitaria de hecho, sólo tiene sentido como resistencia. Una resistencia en el ser a un proceso de aculturación que trata de excluir/aislar/reducir/negar uno de los universos epistémicos en contacto. Es decir, no es posible ninguna afirmación identitaria que no sea fruto de una relación dialéctica, que no reinvente y cosifique una identidad, inexistente previamente.

El primer pilar señalado es de carácter descriptivo y, en ese sentido, ciertamente compatible con una posición relativista y potencialmente apolítica. El segundo pilar presupone, sin embargo, un horizonte normativo basado en una exigencia de igualdad, no sólo en términos colectivos (“culturas/grupos/colectivos” entendidos como relativamente homogéneos) sino también en términos individuales, pero entendiendo el individuo como anclado en un conjunto de determinaciones (sexuales, culturales, sociales, lingüísticas, raciales... etc.); es decir, inmerso de facto en un tejido de relaciones de poder, articuladas como diferencias “culturales”. En ese sentido, pensar en términos interculturales implica necesariamente una dimensión política. Ahora bien, esa vocación política —aquí más vinculada a la acción— es muy distinta de la perspectiva política de la gestión cultural —entendida en este caso más como administración. Y desde esta perspectiva el Estado constituye uno de los actores capitales de esas relaciones de poder en los procesos de aculturación.

Es en estos dos últimos aspectos (su vinculación a una dimensión activa más que normativa, así como la desconfianza con las estructuras estatales) donde resulta pertinente cruzar la perspectiva intercultural con las orientaciones libertarias/antiautoritarias. Desde el momento en el que el pensamiento libertario aspira a denunciar y subvertir toda estructuración del poder entendida como administración de la dominación, no puede dejar de considerar las relaciones de dominación culturales que lo sustentan. Y desde el

momento en que adoptamos una perspectiva intercultural nos ubicamos menos en la posición del gestor político que en la del activista político. ¿Es pues posible acoger una concepción intercultural desde la teoría del anarquismo? ¿Tiene algo que decir el anarquismo sobre esta cuestión?

Ante la contemporánea politización identitaria de minorías culturales, el anarquismo tiende a su reconocimiento, fundamentalmente a través de una solidarización que constituye el tejido conectivo de una comunidad de resistencia a las estructuras globales del capitalismo y que persigue la articulación de todos los sujetos políticos activos en ese enfrentamiento: culturas *en* resistencia, culturas *de* resistencia. Sin embargo, su articulación teórica no es tan sencilla. Fundamentalmente porque el anarquismo es una cultura política en sí misma que contiene principios que siguen siendo reivindicados como marcadores políticos (internacionalismo, anti-nacionalismo, antiautoritarismo, federalismo) así como ciertas prácticas que se han ido consolidando como modos de desplegar la concepción libertaria. Esta vocación histórica del anarquismo por la consolidación de una determinada forma de organización social y el compromiso con una determinada cultura pueden chocar (y de hecho chocan) con las reivindicaciones identitarias que son a menudo el vehículo de cierres comunitarios, reivindicaciones nacionales, componentes raciales o étnicos, etc.

Son precisamente estas tensiones las que en esta tesis queremos desentrañar para abrir camino a la reflexión. Y aquí es donde la confrontación del anarquismo con la cuestión judía resulta especialmente pertinente. La politización de la identidad judía constituye a la población judía como la alteridad europea por autonomía al proyecto del Estado—nación—capitalista. Y lo hace de manera paralela a la emergencia y consolidación del movimiento anarquista. El judío obrero y migrante procedente del Este se

constituyó como el arquetipo del extranjero, como el otro europeo⁴. Y confrontó por primera vez al anarquismo con la cuestión de la alteridad, hasta entonces fácilmente asumible en un enfoque internacionalista de raíces, como veremos, marcadamente nacionales.

1.2. Aproximación al objeto del estudio

Tanto el anarquismo como la cuestión identitaria presentan sendas dificultades desde el punto de vista politológico. Vamos por lo tanto a desentrañar aquí los nudos de estas dificultades aclarando la manera en la que vamos a abordarlas en la investigación.

El **análisis del anarquismo** parece justificado abordarse o bien como ideología o bien como cultura política. Ambas estrategias son problemáticas. Desde un enfoque politológico el problema radica fundamentalmente en su histórico rechazo del Estado y del campo político⁵. Tal rechazo se justifica, por un lado, porque considera que el campo político debe ser inmanente al social, rechazando así, su autonomización en una esfera aparte (cfr. Clastres, 2010). Y por el otro —por contradicciones que puedan resultar ambas afirmaciones— porque se afirma la explícita connivencia entre

4 De hecho las primeras políticas migratorias, implementadas ante la inmigración judía y polaca, se planearon con la imagen del judío inasimilable y sin territorio como arquetipo del extranjero por excelencia (a principios del siglo XX en Gran Bretaña y posteriormente en Estados Unidos y, ante el cambio del flujo migratorio también en Francia en los años 20).

5 Nos referimos aquí al campo político institucionalizado, que es el que históricamente el anarquismo ha considerado como político, aunque sin duda aquí hay una mutación de la significación común del término político que haría que buena parte del pensamiento anarquista actual lo reivindicara como un campo propio.

estructura política y estructura económica, entendiendo que los diferentes sistemas políticos (desde los autocráticos hasta los democráticos) son tan sólo distintas caras de un único sistema económico: el capitalismo.

Así, cuando los anarquistas rechazan la política, están entendiendo como tal un conjunto de mecanismos institucionalizados en el ejercicio del poder. Este rechazo se ha traducido en dos rasgos que han devenido seña de identidad de los movimientos libertarios: (1) su específico rechazo del parlamentarismo (tanto a su ejercicio como a la voluntad de ejercer una influencia sobre él) y (2) la renuncia al recurso de un poder político proletario, aún transitorio⁶. La razón principal del rechazo del parlamentarismo es que, a pesar de su aparente pluralidad, es una herramienta al servicio de la reproducción del mismo orden social y, por lo tanto, tendente a perpetuar y defender sus injusticias. ¿En qué se basan para afirmar esto?

Las democracias liberales se asientan en tres pilares: el de la democracia representativa que permite considerar el proceso legislativo de un pequeño grupo de ciudadanos como un ejercicio de autonomía individual, validado a través del mecanismo del voto; en segundo lugar, el del Estado de derecho o constitucional, que establece unos principios básicos que encuentran su fundamentación en el supuesto de la universalidad de la razón;

6 Este posicionamiento quedará claramente reflejado en 1872, pocos días después de la fractura de la I Internacional, en la declaración de la internacional antiautoritaria de St. Imier: “(1) que la destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado; (2) que toda organización de un poder político supuestamente provisional y revolucionario para llegar a esta destrucción no puede ser sino un engaño más, y sería tan peligroso para el proletariado como todos los gobiernos que existen en la actualidad; y (3) que rechazando todo compromiso para llegar al cumplimiento de la revolución social, los proletarios de todos los países deben establecer, fuera de toda política burguesa, la solidaridad de la acción revolucionaria” (cfr. Gómez Casas, 1968: 57)

finalmente en la existencia de una esfera privada en la cual los individuos llegan libremente a acuerdos gracias al marco de justicia establecido por los dos principios anteriores. Desde el anarquismo se considera, sin embargo, que esta estructura política no es sino la articulación necesaria para garantizar la actividad del intercambio mercantil, auténtico eje de vertebración del orden social. De ahí que una de las garantías principales del sistema político sea la protección de la propiedad privada y de la esfera privada de intercambio. El espacio privado esconde así, protegido por el sistema político, las asimetrías de poder que hacen que de facto no exista la posibilidad de *libre* acuerdo. La autonomización de la esfera pública no es por lo tanto, para los anarquistas, sino su neutralización. De ahí el rechazo en bloque del campo político y la apuesta por la revolución social y económica que caracterizó al pensamiento anarquista.

En ese sentido, si analizamos el anarquismo como ideología política (o como cultura política) desde su vinculación con los sistemas o regímenes políticos⁷, la perspectiva libertaria aportará un resultado bien pobre: la falta de programa definido y la reducción del análisis a un rechazo en bloque de los sistemas políticos hará que nos encontremos con un desarrollo teórico poco matizado, precario y contradictorio que nos conducirá o bien a emplazarlo en el cajón de la irrelevancia o bien sencillamente a cuestionar la viabilidad de considerarlo una ideología o una cultura política como tal. Es decir, nos empujará a tomar poco en serio esta corriente de pensamiento político.

Una segunda opción para el politólogo, sería abordarlo desde su

7 De acuerdo con la definición de Macridis y Hulliung una ideología política sería “un conjunto de ideas y creencias que la gente tiene sobre su régimen político y sus instituciones, y su propia posición dentro de él (Macridis y Hulliung, 1998). Para Almond y Verba la cultura política sería el “conjunto de orientaciones específicamente políticas de los ciudadanos hacia el sistema político, hacia sus partes componentes y hacia uno mismo como parte del sistema” (cfr. Torcal, 2003)

acción insurreccional, por cuanto su ejercicio incide en el campo que como disciplina nos ocupa. En este sentido serían pertinentes abordar teóricamente su objetivo de derrocar el poder político, así como el abanico de prácticas y estrategias empleados en función de este objetivo así como las formas de organización implementadas para desarrollarlas. Este enfoque, aunque legítimo, dejaría la mayor parte de nuestra investigación relativa a los procesos de identificación fuera del campo de estudio.

Es por ello que conviene aclarar que para nosotros, el anarquismo contiene innegablemente una triple dimensión política: (1) la afirmación de que la ausencia de gobierno (entendido como una institución separada del cuerpo social) sería la mejor forma de gobierno es ya, en sí misma, una afirmación teórico—política; (2) todas las estrategias desplegadas para lograr ese objetivo (incluyendo aquí no sólo las estrategias insurreccionales, sino también las conocidas como *políticas prefigurativas*) entran en consecuencia dentro del campo de la acción política y, por ahí, en el de la ciencia política; y finalmente (3), también lo harán las estrategias organizativas y de redistribución y control del poder de los propios grupos libertarios (estrategias que, por otra parte, han evolucionado profundamente a lo largo del siglo XX). Enfocándolo de este modo entendemos —contrariamente a una parte importante del pensamiento libertario— que lo político no se diluye en lo social, sino que se integra en una nueva constelación organizativa.

Dicho esto, hay otro vector que apunta en sentido inverso y que queda contenido en el “todo es política” que paradójicamente también es hoy en día directamente asociado al pensamiento libertario. Esta lectura radica en una progresiva transformación de la idea de poder. Si en el anarquismo clásico el poder, entendido como dominación, ya podía ser leído tanto en términos políticos como económicos, ese poder es progresivamente pensado de manera más sutil.

Todd May, uno de los autores que han puesto el anarquismo en consonancia con el pensamiento postmoderno, nos explica cómo la idea de poder se asentaba fundamentalmente en dos supuestos: (1) que su ejercicio se realizaba de manera consciente y (2) que consistía en alguien que impedía a otro hacer lo que de otro modo habría hecho. Michel Foucault introdujo un cambio que de alguna manera ya latía en esa intuición libertaria de desconfianza ante toda forma de poder (ya fuera político, económico, social, etc.). Para Foucault el poder puede operar de manera anónima e inconsciente, y no sólo es restrictivo sino también creativo, es decir, tiene la capacidad de moldear para dar lugar a un determinado tipo de comportamiento y pensamiento (May, en Amster, 2009).

Esta concepción del poder viene a validar la desconfianza que, de manera intuitiva, ya tenía el pensamiento libertario. Y la hace extensiva a cualquier tipo de contexto puesto que nada ni nadie está realmente libre de vehicular esas relaciones de poder, puesto que éstas forman parte de nuestra propia constitución como persona y se reproducen no sólo de manera explícita, sino también sutil. Como afirma Uri Gordon, desde el momento en que uno no elige el puesto en la sociedad en la que nace ni el puesto que ocupa en ella (clase social, raza, género, etc.), uno no elige sino que se ve inserto de manera involuntaria en ciertas relaciones de poder (Gordon, 2008: 51); aunque podríamos extenderlo aún más allá, puesto que, aún en el caso en el que eligiéramos en qué posición estuviéramos eso no nos eximiría de ser moldeados por esas relaciones de poder.

Puesto que el poder está en todas partes, de golpe “todo es política”. Puesto que esas relaciones de poder impregnan cada una de nuestras relaciones y de nuestros hábitos cotidianos, también las transformaciones que logramos hacer de ellas insertando nuevas formas de relación, liberando espacios, creando nuevos referentes culturales, transformando las formas de representación, tienen algo de profundamente político. De ahí que, desde esa perspectiva, la cultura y el foro interno hayan adquirido una dimensión política de la

que carecía con anterioridad.

Esta politización de la cotidianeidad vinculada a un rechazo permanente de cualquier estructura autoritaria ponen al individuo de manera permanente en el centro de la política; las prácticas cotidianas, conscientes o inconscientes validan o cuestionan las relaciones de poder imperantes; en ese sentido se hacen críticas o cómplices de ellas.

Pero ese individuo ya no es el individuo monádico y racional del liberalismo, sino un individuo atravesado por completo por el entorno social en el que se mueve. La transformación, en consecuencia, no es posible tampoco de manera individual. El difuminado de la frontera entre lo público y lo privado, hacen que no sea concebible un espacio al margen. Cada uno lleva consigo las estructuras de poder y las reproduce hasta que sea capaz de tomar conciencia de ellas y establecer nuevas formas de relación y de organización.

Esta lectura nos conduce ineludiblemente al segundo de los elementos que anunciábamos al inicio del epígrafe y que será clave en nuestro estudio: el tema de **la identidad**, que adquiere así, también desde una perspectiva libertaria, una significación política central, como anclaje entre lo individual y lo colectivo. Evidentemente esta dimensión plantea, por su parte, importantes dificultades al campo politológico, por cuanto abre la puerta a lo cultural, psicológico, psico—social, etc. que de nuevo nos arrastra fácilmente a terrenos resbaladizos. A pesar del indiscutible interés de la teoría política contemporánea por la cuestión identitaria y sus implicaciones políticas, los aspectos identitarios se articulan en los márgenes de la ciencia política *senso estricto*: podemos estudiar sus consecuencias en participación, en la conformación de organizaciones o grupos políticos, o viceversa, podemos estudiar las consecuencias de ciertas políticas públicas para las dinámicas identitarias así como las diferentes modalidades de gestión en un

contexto de pluralismo identitario. Desde un punto de vista teórico la abundante literatura en estas últimas décadas, respondiendo a la politización creciente de las identidades culturales ha hecho de la cuestión no sólo una de las preguntas habituales de la teoría política sino una de sus preguntas más candentes (cfr. Young y Parekh, en Goodin y Klingemann, 2001).

Si esta cuestión ha adquirido fuerza ha sido fundamentalmente por su función crítica. Dado que la ciencia política se ha desplegado principalmente como un estudio de la democracia liberal (tanto en sus fundamentos teóricos como en su despliegue institucional y el análisis detallado de todos sus mecanismos) el *foro interno* había quedado fuera de la frontera política establecida por el liberalismo en su concepción del individuo. Las reivindicaciones políticas de carácter identitario entran en su campo de interés al desafiar los fundamentos liberales de los sistemas democráticos. Es por ello que su discusión resulta ineludible y que parece exigir pocas aclaraciones, a pesar de que las dificultades para su estudio desde el enfoque politológico no son menores. Al volver a enfrentar a la teoría política directamente con el *foro interno* ésta topará con buena parte de sus incapacidades para tratar adecuadamente la cuestión: o bien parece sumergirse en un terreno farragoso donde las metodologías a las que recurre pierden pie, o bien pone cerrojo al foro interno y vuelve a la frontera del individuo liberal remitiendo la cuestión de la identidad a la *adscripción identitaria*, a la pertenencia o a los modos de vida, tendiendo así a cosificar y esencializar la identidad para poder trabajar con ella dentro de una lógica de *gestión de la diferencia*.

Pues bien, el cruce entre ambos vectores (el del rechazo de la política y el de su recuperación a través de la resistencia identitaria) es exactamente el lugar en el que tiene lugar nuestra investigación. La cuestión judía moderna se teje como resistencia al avance del antisemitismo, una ideología que ubica a la condición judía en el centro del espacio político al ligarla a una pseudo-crítica del

capitalismo y a la configuración estado—nacional. El anarquismo se enfrenta así, de manera temprana, a la oportunidad de revisar buena parte de sus supuestos teóricos respecto al poder, la política, la individualidad y la tradición. Ese momento tiene la virtud de condensar de manera específica un conflicto que afecta al conjunto del proyecto emancipatorio moderno, y nos permitirá por lo tanto evaluar la capacidad del anarquismo para encontrar nuevas vías así como dejar claras sus limitaciones y tensiones internas de cara al desarrollo de su pensamiento.

Así pues, con esta investigación pretendemos analizar los siguientes aspectos del vínculo entre el anarquismo y la cuestión judía:

- Las insuficiencias de los modelos conceptuales del anarquismo para incorporar el diferencial judío a nivel teórico.
- La significación de la incorporación del rechazo del antisemitismo en la cultura política libertaria a través de la acción política.
- Las modalidades y repercusiones del recurso al principio federativo como estrategia de incorporación organizativa
- Los intentos conceptuales por articular un anarquismo nacional.
- Las contradicciones teóricas resultantes de la puesta en práctica de las experiencias anarco—comunistas en el marco nacional judío

Esto puede resolver la pertinencia del tema de estudio. Pasemos pues ahora a abordar algunas cuestiones relativas al aspecto metodológico y a su carácter interdisciplinario.

1.3 El recurso a la Historia: relevancia y estrategias interdisciplinarias

Aunque necesariamente nos cruzamos con campos de otras disciplinas a lo largo de este trabajo nos moveremos fundamentalmente entre el ámbito disciplinar histórico y el teórico—político. De ahí que sea conveniente explicar cómo se incorpora la dimensión histórica en la investigación.

La reflexión se enmarca en un contexto histórico definido, pero su vocación no es historiográfica; ni siquiera en el ámbito más restringido de la historia de las ideas, aunque sin duda contribuirá a este campo. Con esto quiero señalar dos aspectos: (1) que no se marca como objetivo ni una recomposición exhaustiva del anarquismo judío (nos remitimos para ello a obras históricas precedentes) ni de sus ideas políticas; (2) tampoco pretende extraer las relaciones causales que explican su evolución (como movimiento o como pensamiento). Es en este sentido que podemos afirmar que no se trata de una tesis histórica.

Nos ubicamos, por el contrario, en una reivindicación de memoria histórica en el sentido de Walter Benjamin⁸ (cfr. Benjamin, 2012, Mate, 2008; Zamora, 2008). Es decir, el objetivo es la recuperación de ciertos fragmentos del pasado, que carecen de una unidad clara y que nos interesan precisamente porque encarnan ciertas tendencias de pensamiento fracasadas. Y merece la pena aclarar brevemente esta idea. Al decir que carecen de unidad nos referimos en nuestro caso a que lo judío —durante el período que explora la

⁸ “Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. (...) Y en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia” (Benjamin, 2012: 180)

investigación— no constituye en absoluto una unidad definida. Como veremos en el capítulo 3, la segunda mitad del siglo XIX constituye un proceso de cuestionamiento radical de la identificación judía, a la vez que dará lugar a una reconstrucción de una identidad en el ámbito político. “Anarquismo judío” es, por ello, una designación, aunque rápidamente sugerente, fundamentalmente equívoca, como analizaremos en seguida. Por otra parte, tampoco los diferentes acontecimientos que concurren en la tesis tienen unidad entre ellos. El anarquismo yiddish, autores como Landauer y Buber y los propios *kibbutzim* se nutren de redes independientes entre sí. Aunque con puntuales y explícitas influencias y actores compartidos, surgen y se desarrollan fundamentalmente de manera autónoma. No estamos pues en absoluto ante el nacimiento—desarrollo—culminación de un movimiento. Hablar por lo tanto de anarquismo judío, no es más que un paraguas para un fenómeno heterogéneo, complejo y de perfiles inconsistentes.

En segundo lugar, como hemos señalado, se trata además del relato de un fracaso en dos sentidos. Por un lado, en sentido histórico: el anarquismo yiddish no logra sobrevivir en el tiempo; tampoco lo hace el anarquismo en los *kibbutzim* como tal y ni tan siquiera un cierto anarquismo más o menos sionista que dejaremos someramente esbozado en los capítulos 4 y 5. Y por otro lado, podemos hablar de fracaso teórico—político: no encontraremos aquí ideas coherentes y desarrolladas a rescatar para la Historia, sino más bien observaremos la progresiva disolución ante la consolidación del pensamiento nacional sionista. ¿Cuál es entonces su interés?

El escenario histórico al que recurrimos nos permite entrever el giro triunfante de la opción nacional sionista. Una opción que progresivamente se iría consolidando revalidándose en la Historia y progresivamente ocultando otras opciones que también estaban presentes (e incluso que resultaban en su momento más concebibles que la propia propuesta sionista). Si fijamos nuestra atención en el

caso específico del anarquismo frente a otras opciones (socialismo del Bund, la propia organización sionista, etc.) no es en absoluto porque tenga mayor relevancia histórica, sino justamente porque el fracaso aquí es doblemente rotundo. El anarquismo sucumbe ante el triunfo del nacionalismo, no sólo por el desarrollo de acontecimientos ajenos a él, sino (y esto es lo que sobre todo nos interesa aquí) porque en su propio seno tiene los componentes que validan ese desarrollo. El anarquismo judío permite ilustrar la tensión y contradicción de esta constelación de la politización de la identidad judía con una especial claridad, por cuanto a priori parecía ser el pensamiento más distante de la perspectiva nacional. Nos permite desentrañar de manera especialmente intensa las propias contradicciones políticas del proyecto ilustrado. Y esto por varias razones: (1) porque el movimiento anarquista se autoconcebía en aquel momento como una continuación radical de aquel proyecto; (2) porque en el campo semántico del anarquismo la cuestión cultural/nacional/identitaria tiene únicamente un valor periférico y, en todo caso, no político; y (3) porque el anarquismo, por su rechazo de las formas institucionalizadas de poder, y a diferencia tanto del liberalismo como del socialismo, se mantuvo alejado de cualquier forma de compromiso con la configuración del Estado—nación. Nos ofrece así la oportunidad de entender por un lado, hasta qué punto esa perspectiva nacional impregnaba el pensamiento político y, al mismo tiempo, resaltar las complicidades que aún al día de hoy siguen reproduciéndose en el pensamiento libertario.

Este último objetivo —el de denunciar las complicidades aún presentes en el pensamiento libertario— es el que otorga a este ejercicio de memoria histórica una inevitable dimensión teórico—política. En ese sentido, no se trata de un ejercicio de rescatar en sí la existencia de un pensamiento frustrado, negado o aniquilado, sino la existencia de un pensamiento político latente, por construir, por explorar. Un pensamiento que apenas quedó esbozado y que fue rápidamente subsumido por la fuerza histórica de otras lógicas de reflexión. Un pensamiento que, sin embargo,

puede adquirir en el tiempo presente toda su lucidez, su pertinencia y que, rescatado, puede encontrar en su relación con el tiempo presente la constelación adecuada para desplegarse. Podemos decir así, con Pocock (Pocock, 2011; Pocock, en Sánchez Garrido, 2011) que el proceso hermenéutico y la construcción narrativa que desplegaremos es ya, en sí misma, pensamiento político.

Y es esta dimensión la que determina la agenda de la investigación. A saber, por encima de la reconstrucción histórica exhaustiva se trata de escuchar con atención los lugares donde las disonancias se hacen más patentes y donde de manera más intensa se tratan de compaginar los polos de esa tensión. De ahí que hayamos resaltado el internacionalismo más explícito, los intentos del anarquismo por disociarse del sionismo, pero también los esfuerzos de Buber y Landauer por compaginar el pensamiento libertario con la dimensión nacional y las contradicciones a las que les aboca el despliegue comunal en el interior del proyecto sionista.

Aclarado pues el papel de este recurso a la Historia en la investigación, queda aún por explicitar una serie de exigencias a la hora de reconstruir esta memoria histórica. Inicialmente y puesto que queremos esquivar en todo momento la pretensión de reducir la condición judía a un todo homogéneo, recurriremos a algunas de las estrategias que la historia cultural ha ido integrando a su metodología (cfr. Burke, 2006) y que aquí resultan pertinentes. Concretamente resaltaremos explícitamente los conflictos abiertos entre la propia población judía, algo que no resultará difícil, teniendo en cuenta la perspectiva de clase presente en buena parte de los textos y autores que abordaremos. Es este conflicto el que nos permitirá situar la fractura que abrirá el espacio para una redefinición de la condición judía. Asimismo, fijaremos nuestra atención en los diferentes horizontes políticos presentes en el período estudiado, de manera simultánea y, a menudo, en pugna por lograr una posición hegemónica. Es decir, prestaremos atención al conflicto inter—ideológico (Macridis y Hulliung, 1998) en la

definición del campo semántico del pensamiento anarquista (concretamente la cuestión del internacionalismo, de la lucha de clases, de la religión o de la propia tradición judía). Asimismo y dado que para los aspectos históricos recurriremos fundamentalmente a fuentes secundarias, conviene aclarar las orientaciones en las que estas fuentes se enmarcan. En efecto, si analizamos el trabajo historiográfico detectamos que la recuperación histórica del anarquismo judío se hace fundamentalmente en función de cuatro intenciones teóricas: en primer lugar, la defensa indirecta de la legitimidad histórica de un “sionismo libertario”; en segundo lugar, la de prevenir la generalización de un antisemitismo de izquierdas derivado de las posturas antisionistas incidiendo en la importante participación judía en el movimiento anarquista o en la explícita lucha contra el antisemitismo de buena parte del movimiento anarquista internacional (Izrine, 1998a y 1998b); en tercer lugar, poner de manifiesto el anclaje histórico del antisionismo en el pensamiento anarquista (Mintz, 2004); y finalmente la defensa de una alternativa judía y socialista al sionismo (Cusol y Landauer, 2004; Vidal, 2003). Se trata pues de esfuerzos de reconstrucción histórica movidos por intereses moderadamente contrapuestos, pero que se articulan fundamentalmente como contrarelato de la perspectiva sionista finalmente hegemónica y en el horizonte del conflicto resultante de la constitución del Estado de Israel y la ocupación de los territorios palestinos.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores es necesario despejar las dudas sobre la posición de nuestro trabajo en dos aspectos: (1) la vinculación de esta memoria con el presente no radica en nuestro caso en el aporte que pueda hacer para el análisis del conflicto israelo—palestino, sino en destacar las complicidades del pensamiento libertario con el pensamiento nacionalista y los puntos de reflexión pendientes para una teoría del anarquismo que está en este momento reactivándose tratando de analizar/dinamizar buena parte de las prácticas de los nuevos movimientos sociales; y (2) más allá de la cuestión nacional, el objetivo es despejar el campo

teórico para empezar a reflexionar sobre la posibilidad de una política intercultural desde una perspectiva libertaria.

Una vez realizadas estas observaciones preliminares respecto a los campos politológico e histórico podemos ya pasar a esbozar el planteamiento de la investigación.

1.4 Demarcación y planteamiento de la investigación

La investigación la vamos a dividir en dos partes principales. La primera parte abordará fundamentalmente la reacción del anarquismo clásico ante la politización de la identidad judía: en el capítulo 2 abordaremos el a priori internacionalista, en el capítulo 3, el desplazamiento de la cuestión judía al centro del escenario político y en el capítulo 4, las diferentes reacciones ante esta politización que a finales del XIX se hace ya ineludible.

Esta parte nos permitirá entender los supuestos nacionales que hay detrás de la posición internacionalista, las estrategias pragmáticas para la incorporación del diferencial judío, y las consecuentes argumentaciones teóricas que intentan construir un posicionamiento libertario al respecto.

La segunda parte abordará, por el contrario, el intento de encajar la perspectiva nacional en el pensamiento libertario y los puentes teóricos que permiten el traspase entre el anarquismo y el sionismo (capítulo 5). Veremos asimismo, la puesta en práctica de las experiencias comunales desde una perspectiva sionista y las contradicciones que permiten poner de manifiesto (capítulo 6). En esta segunda parte trataremos de resaltar la adecuación de las propuestas comunales al desarrollo del Estado de Israel como Estado—nación—capitalista.

a) Aclaraciones terminológicas y conceptuales

¿De qué anarquismo hablamos?

Como ya decía Malatesta “desde que los anarquistas se han metido a “filósofos”, se ha originado una confusión tal de ideas y de palabras, que ya no hay modo de saber si estamos o no de acuerdo” (Malatesta, 2002 [1904]: 16) ¿Qué podemos decir pues del anarquismo que nos permita situarnos?

El anarquismo como ideología surge con la consolidación en Europa del capitalismo industrial, vinculado al socialismo y a la herencia liberal. El tránsito del capitalismo mercantil del Antiguo Régimen al capitalismo industrial marca también la mutación del significado del pensamiento político liberal. El liberalismo se gesta en el XVIII, antes del desarrollo del capitalismo industrial y asume la crítica del Antiguo Régimen. En una sociedad estamental, articulada en torno a privilegios con sanción legal, las ideas de libertad individual, racionalismo, igualdad ante la ley y limitación de la intervención del Estado eran los garantes de una inversión de los principios políticos de la organización social. En el XVIII el Estado encarna la concentración de poder y la principal injerencia en el ámbito de la libertad, que se entiende como la posibilidad de disponer de sí mismo. La defensa de derechos y libertades básicas y las garantías de una igualdad ante la ley tratan de garantizar el despliegue de la libertad en el ámbito privado.

Sin embargo, la destrucción del Antiguo Régimen y el desarrollo del capitalismo cambió de lugar los centros de poder. El poder se

concentró en el ámbito privado y el Estado pasó a asumir progresivamente una función de arbitraje y mantenimiento del orden social. El pensamiento liberal estaba sin embargo mejor equipado para defender el poder privado de la burguesía ante la interferencia del Estado, que para defenderse ante los abusos de este poder privado. De ahí que los argumentos aportados por la tradición liberal pudieran mutar fácilmente, con la ayuda de varios retoques economicistas, hacia un corpus ideológico que permitiera la defensa de la nueva estructura de poder: la limitación del Estado a cuestiones de orden social y la protección legal de la propiedad y la libertad privadas.

El anarquismo, como el resto del pensamiento socialista surge en ese contexto precisamente para enfrentarse a los abusos del capital privado y la complicidad del Estado, entendido como el guardián de ese orden imperante. A pesar de ello no se vive sin embargo desconectado del antiguo pensamiento liberal, el cual queda recogido como una promesa incumplida, abortada por los intereses de los nuevos directores del orden social. Sin duda hay diferencias importantes que lo distinguen del propio liberalismo, tal y como algunos autores tratan de señalar (Rossineri, 2006; Aguado, 1994), sobre todo en lo relativo a su antropología política, marcada por una dimensión colectiva de la que carece a priori⁹ el liberalismo, pero que no por ello se construye en ruptura con la tradición liberal de pensamiento. Y comparten además, buena parte del ideario ilustrado de emancipación que hace también explícito en la fe en el progreso, la defensa del racionalismo y la defensa de un pacto colectivo que permita el pleno desarrollo del individuo.

Son precisamente este tipo de herencias ilustradas las que resultan fundamentalmente caducas a día de hoy: el iluminismo del progreso, el racionalismo individualista, los debates sobre la

9 Digo a priori, porque el liberalismo se ha consolidado de hecho como tal en articulación con la dimensión nacional.

naturaleza humana, no han sobrevivido al turbulento siglo XX. Los libertarios de hoy tienen unos rasgos posmodernos que los alejan del anarquismo de ayer. La desconfianza ante la institucionalización del poder se extiende también al conocimiento, sus ideas asumidas (incluidas aquí las heredadas por el propio anarquismo clásico) y sus grandes relatos. Tampoco cabe ya creer en la omnipotencia de la razón. Ni tampoco mantenerse en una concepción *naïve* de la naturaleza humana, que ya no aparece como una aliada incondicional. Esto lo convierte en un pensamiento vigilante¹⁰, con afirmaciones más humildes, acompañadas siempre de una invitación a una revisión constante, así como a un cuestionamiento permanente de nuestros propios hábitos y relaciones, en busca de intromisiones clandestinas de relaciones de poder.

Si el siglo XX ha marcado de manera general esa ruptura inevitable con la tradición ilustrada, el anarquismo ha vivido su microhistoria, que le ha permitido también acceder a un punto de retrospectiva. Podríamos afirmar que el viejo anarquismo culmina en dos eventos que son a la vez éxito y fracaso: el primero, el éxito de la revolución española de 1936, fundamentalmente anarcosindicalista; la segunda, la colonización comunitaria de Palestina por los *kibbutzim*¹¹. Si la primera, por su rápida y completa erradicación, aún logra mantenerse como un referente para los más apegados a la tradición anarquista, la permanencia de los *kibbutzim* y su papel indiscutible en la consolidación del Estado de Israel, tanto económica como geopolítica y militarmente, forman parte de una invitación a la sospecha, en la cual reside una brecha que nos aleja aceleradamente del viejo ideal anarquista. El abandono de la dimensión utópica y la desconfianza ante sus modelos han facilitado un golpe de timón

10 Sobre este concepto véase Roiz (2008)

11 El otro gran relato, el de la *Makhnovshchina*, ha sido especialmente recuperada como organización de la resistencia, aunque queda testimonio también de la reorganización social en curso (cfr. Mintz, 2007).

hacia una concepción libertaria más minimalista que, de momento al menos, parece renunciar al planteamiento de una fórmula política de organización social.

Pero ¿en qué se traduce esta fractura entre los anarquismos de ayer y nuevas formas de pensamiento libertario? Aunque siempre podemos reconocer en algunos grupos y prácticas rasgos de un corpus ideológico heredado del siglo XIX y el XX, hoy nos encontramos con una multitud de formas de organización, prácticas y líneas de pensamiento que difícilmente pueden encorsetarse con aquella ideología que hoy tiene a menudo tintes completamente anacrónicos. Hay sin duda continuidades con aquellos militantes del siglo XIX, pero no hay que olvidar que encontraremos también marcados contrastes y a menudo contradicciones explícitas entre prácticas, bases ideológicas y trasfondo filosófico. Entre el militante de la propaganda y el activista multietiqueta de cualquier colectivo contemporáneo hay una extrañeza recíproca que se asienta en varios pilares:

— La ruptura de una unidad identitaria: De un lado una identidad política unívoca con una vocación universalista y de tintes mesiánicos; del otro una pluralidad de identidades, fragmentarias, solapadas que nos vinculan a diferentes ámbitos de activismo (feminista, ecologista, altermundialista, etc) (Calle, 2008) y una recuperación de la identidad entendida como narratividad, como memoria de un trayecto colectivo por encima de una *Weltanschauung*.

— La ruptura del modelo utópico: si bien la dimensión utópica libertaria requiere ser matizada, el siglo XIX es el siglo del pensamiento revolucionario y a él pertenece la tradición anarquista. La reflexión en torno a modelos como alternativa total era una de las dimensiones presentes dentro de su pensamiento. Hoy en el proceso en construcción que es la

utopía, el modelo final no sólo ha perdido importancia, sino que también levanta sospechas: la desconfianza a priori ante las redes de poder que todo sistema instituido necesariamente lleva consigo. La idea de proceso, de trayecto, lleva en sí un trabajo de revisión y deconstrucción continua.

— La ruptura del trasfondo filosófico de la Ilustración (el humanismo racionalista y universalista en el interior de la idea de progreso). Los 30 años que separan el inicio de la primera guerra mundial del final de la segunda acabaron con la mayor parte de estos presupuestos: el individuo ya no es tan racional¹² y el progreso, si aún es concebible, no se entiende en todo caso como inevitable sino como contingente. Contingencia e incertidumbre pasan a ser sin duda el rasgo genérico del pensamiento. El pensamiento libertario, como veremos, tampoco realiza esta travesía sin consecuencias.

Tal y como señala Ibáñez (2002), según como entendamos el aporte de aquellas viejas ideas y prácticas del anarquismo podemos considerarlas por tanto completamente caducas o de total actualidad. En todo caso lo actual no son ni las viejas consignas ni sus instituciones, sino la adecuación de algunas de sus intuiciones de base para entender y denunciar las nuevas formas de dominación social, así como para dotar de herramientas para articular una respuesta en nuestras complejas sociedades contemporáneas. Y en todo caso, como lo expresa el propio autor, *"la renovada actualidad del anarquismo no tiene nada que ver con el activismo político de los anarquistas; se debe más bien, a la conjunción de una serie de factores que dibujan un nuevo escenario donde algunas de las intuiciones más básicas del anarquismo encajan a la perfección y encuentran nuevas posibilidades de expresión"* (Ibáñez, 2002).

¿Cuáles son pues esas ideas clave?

— Economía del poder: Se trata de una lectura de las relaciones sociales en términos de poder. Más allá de la vieja crítica a las instituciones de poder y dominación, lo que persiste es la sensibilidad intuitiva del medio libertario ante cualquier forma de dominación y su vigilancia ante las diferentes formas de concentración del poder, omnipresente en todas las relaciones sociales (Estado, capital, centralismo,... pero también patriarcado, etnocentrismo cultural, ecocidio o colonización, incluso en la generación de conocimiento...). El lema "contra el poder" viene a significar la necesidad de identificar los mecanismos de concentración y construir herramientas para su redistribución, justamente para el *empoderamiento* y la autonomía. Podemos entender como resultantes de esta economía del poder la vigilancia ante la autoridad, el centralismo, la dominación, los mecanismos institucionalizados, las relaciones naturalizadas...etc.

— Una dimensión existencial: "aquí y ahora": Desde la idea planteada por Bakunin de la necesidad de introducir semillas de la sociedad futura en la existente (Chomsky, 2008: 219) la idea del "aquí y ahora" o "sé el cambio que quieras" son una de las constantes del pensamiento libertario. Esta idea ha tomado diferentes formas a lo largo de estos casi dos siglos de historia. Rocker la recoge en su libro *Anarcosindicalismo* (2009 [1938]) como la necesidad de generar en el período prerrevolucionario no sólo las ideas sino también los hechos propios del futuro y de que sus miembros encarnen en sí mismos la estructura de la sociedad futura. Para Martin Buber (1955[1946]), esta idea constituye justamente el rasgo característico del denominado "socialismo utópico". Y en ella está el germen de la idea actual de revolución permanente o de rebeldía.

— Solidaridad y Ayuda mutua: Con referencias como el mutualismo de Proudhon o la ayuda mutua de Kropotkin la confrontación de la cooperación como motor de la organización social frente al darwinismo social es otra de esas constantes libertarias que todavía reconocemos como *leimotiv* en numerosas iniciativas actuales. Hay numerosas descripciones de cómo se concreta este principio de solidaridad en la práctica y las fórmulas de distribución del trabajo y de los bienes también han generado acalorados debates entre los propios anarquistas (a ellas debemos, entre otras, las confrontaciones entre colectivistas y comunistas libertarios). Pero en todo caso, se trata de una relación de solidaridad voluntarista y fuera de la relación estatal.

Son estas ideas claves las que articulan una libertad entendida desde el horizonte libertario, con una triple dimensión: negativa, constructiva y cooperativa. Y hemos de tener también en cuenta que queda fuera de nuestro estudio todo lo referente al anarquismo individualista. Aunque hay quien considera este individualismo más liberal que anarquista (Aguado, 1994; Rossineri, 2006; Chomsky, 2008 [2004b], etc), es una corriente que se sale, en todo caso, de nuestro estudio (no olvidemos que nuestra narración se sitúa en una lucha por una emancipación colectiva y no en una estrategia puramente individual).

Tras esta somera aclaración referente al pensamiento anarquista, es importante entender en qué sentido recurriremos a él a lo largo de la tesis. Anarquismo hoy en día es un término que resulta demasiado restrictivo y que, a menudo, se utiliza para referirse a anarcosindicalismo o bien para grupos activistas más minoritarios y de identidad ideológica más definida. En los diferentes escenarios que recorrerá la investigación, sin embargo, la vinculación ha sido siempre más o menos elástica pasando desde la adscripción más

estricta del *Arbeter Fraynd*, abierta por Saul Yanovsky y continuada por Rudolf Rocker, hasta una influencia o inspiración en determinadas prácticas y formas de organización como en el sionismo de los *kibbutzim*, pero en una línea autónoma y más adscrita al proyecto nacional que al anarquismo internacional.

El término “libertario” no es menos equívoco en nuestro caso. Por un lado, a pesar que aún se sigue utilizando en sentido fuerte, fundamentalmente en Francia, su uso ha quedado relativamente desprestigiado por el término inglés “libertarian” que, del anarquismo clásico extraería casi exclusivamente su oposición al Estado y en ese sentido es más un ultroliberalismo que un anarquismo. Por otra parte, se suele utilizar como una etiqueta de límites marcadamente vagos, que permite vincular diferentes manifestaciones que comparten sólo algunos aspectos y orientaciones.

Lo interesante de nuestro caso es que nos movemos en un doble movimiento de vinculación y de desmarque respecto al anarquismo clásico y en ese sentido avanza en cierto modo el recurso ambiguo al término de muchos movimientos contemporáneos. Es por ello que en muchos de los autores que abordaremos no hay una identificación explícita con el término. Utilizaremos de manera más o menos indistinta ambos términos aún cuando asociaremos preferentemente el de anarquismo a las organizaciones vinculadas por la adscripción ideológica, el de anarco—comunismo para las formas de organización comunal (cfr. *Kibbutzim*), y el de “libertario” para formas de pensamiento o de organización en relativa consonancia con la ideología anarquista clásica aún cuando con marcadas distancias.

¿Y de qué judíos hablamos?

Antes hemos señalado la fragmentación del relato

específicamente en lo que respecta a la cuestión judía. De ahí que sea necesaria también aquí una pequeña aclaración de cómo acometemos esa reunificación más o menos precaria en el relato.

La investigación se mueve precisamente en un período de crisis y redefinición de lo judío, tal y como analizaremos en detalle en el capítulo 4. En ese sentido, nos estamos apoyando fundamentalmente en una vinculación a partir de una experiencia histórica compartida (Fackenheim, cfr. Zamora, 2007). En esa experiencia histórica confluyen toda una serie de anclajes identitarios, que desempeñan funciones complejas por cuanto a la vez unifican y generan tensiones y fracturas que no son fáciles de desentrañar. Ni la lengua (hebreo, yiddish, ladino, árabe, etc.) ni la cultura (ashkenazíes, sefardíes, mizrajíes, etc.), ni la raza¹³, ni la religión (laicismo de la *Haskalá*, ateísmo, judaísmos varios, otras confesiones), ni por supuesto la nación y la alteridad que era, en cada caso, un tejido de relaciones diferente, pueden justificar hablar de judíos sino como una unidad vaga, compleja y engañosa.

El período que analizamos nos remite a una reconfiguración de lo judío en torno al espacio político y frente al fenómeno moderno del antisemitismo. En ese sentido nos parece totalmente pertinente la afirmación de José Antonio Zamora cuando señala que “la contemporaneidad judía está marcada por tres realidades históricas que definen el marco en el que se despliegan las diferentes formas de realización de la identidad judía y se convierten en referentes fundamentales del pensamiento judío: el fenómeno de la secularización moderna, las posibilidades de emancipación y las exigencias de asimilación a la cultura mayoritaria y la catástrofe de Auschwitz”. (Zamora, 2007: 36). En nuestro caso la catástrofe de Auschwitz ocupa un lugar secundario porque, como veremos a

13 José F. Durán Velasco emprende un intento de recoger la diversidad étnico—cultural de la población “judía” en *El conflicto árabe—israelí. Una visión no estatolátrica* (Durán Velasco, 2009)

continuación, tiene lugar en un tiempo posterior a nuestra investigación. Pero es una catástrofe que se anuncia y que está contenida en la gramática de la Ilustración, aunque sea, a priori, inconcebible.

Son estas experiencias históricas las que le aportan a la condición judía un terreno concreto cada vez más compartido en el cual se rearticulan los marcadores identitarios para desempeñar una función completamente nueva.

En la misma línea de lo dicho hasta aquí, se puede afirmar además, y con razón, que tildar de judío un cierto anarquismo es ya en sí una contradicción. A nuestro entender, y debido a las razones aportadas anteriormente sobre la multiplicidad de lo judío, no existe como tal un “anarquismo judío”. Pero sí existieron ciertas manifestaciones del anarquismo con una especial vinculación con esa novedosa experiencia judía.

La primera de estas manifestaciones que es imprescindible rescatar fue la constitución de grupos anarquistas entre los obreros judíos migrantes, agrupados en torno a esa comunidad de migración y a la lengua yiddish. En ese sentido sería más exacto hablar de **anarquismo yiddish**, por cuanto fue fundamentalmente la lengua el principal vector identitario. La abundancia de periódicos, la duración de las tiradas, así como su extensa difusión fueron claves como aglutinantes del movimiento a nivel internacional. Pero además, el objetivo de elevar la cultura de su comunidad, para permitir su preparación para la transformación social por la que abogaban, dio lugar a un importante renacimiento de la cultura yiddish, dando un giro en el uso del yiddish como mera lengua vehicular a su percepción como un universo cultural.

El segundo fenómeno de interés tiene que ver con el fracaso de la estrategia de asimilación de la burguesía judía de centroeuropa. Como bien analiza Michael Lowy (1997), la juventud de la **intelligentsia judía alemana** encontrará en la consonancia entre la

perspectiva utópico libertaria y el mesianismo de la tradición judaica un potente elemento de crítica contra una asimilación frustrada. A esta esfera pertenecen Gustav Landauer y Martin Buber, los autores que nos ocuparán en el capítulo 5, pero también otros bien conocidos como Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Kafka, entre otros.

Finalmente, el tercer fenómeno de interés tiene que ver con la incorporación del **pensamiento libertario al proyecto nacionalista** del sionismo. Una incorporación que, lejos de ser anecdótica, desempeñará un destacado papel en el laboratorio del *yishuv* y que desplegará con una capacidad sin precedentes los modelos libertarios de organización social.

Estas son las constelaciones que en la investigación nos interesan y que constituyen sendas maneras de abordar una experiencia histórica determinada. De ahí que para nosotros no sea pertinente analizar las nuevas manifestaciones de anarquismo en el Estado de Israel. Es cierto que a partir de los años 2000 hay un resurgir de un anarquismo israelí; se trata de un activismo de nuevo cuño que centra sus esfuerzos en la lucha contra la ocupación y en dar apoyo a la lucha palestina (Gordon, 2007). Emergen, sin embargo, en un contexto distinto (el Estado—nación israelí) y una experiencia histórica muy diferente (la cotidianeidad opresiva de la ocupación) que le aportan a su pensamiento un trasfondo de sentido muy distinto del que aquí nos ocupa. Esto no impide que se esté produciendo desde ahí una recuperación de la memoria de otros anarquismos judíos precedentes, que adquieren en esta nueva constelación una nueva significación. Los anclajes que permitieron en cierto modo vehicular una cierta identificación judía en el contexto de la investigación son sin duda ya caducos: el yiddish perdió la batalla frente a la apuesta sionista por el hebreo como lengua nacional; el mesianismo libertario se vio desacreditado por la vinculación del *kibbutz* al proyecto sionista de construcción estatal y colonización de los territorios palestinos; y finalmente el

componente nacional ha quedado cooptado por la interpretación sionista estatal que ha ido transformándolo al servicio de los avatares de la realidad política en Israel/Palestina. Esto no inhabilita el interés de la experiencia que abordaremos, pero sí obliga a encontrar otros cauces de resignificación para la nueva realidad política. A esta resignificación esperamos contribuir también nosotros con esta tesis.

b) Tiempos y territorios

El tiempo que nos interesa es el tiempo en el cual confluyen la identidad judía como alteridad europea articulada en términos políticos y el pensamiento anarquista. Es un tiempo compartido, en el cual tanto lo judío como lo anarquista exploran a la vez su significación y sus límites. El anarquismo emerge en su progresiva diferenciación en el seno del socialismo, encontrando sus rasgos diferenciales en diálogo con el marxismo. Diálogo a veces cooperativo y otras radicalmente enfrentado (Franks, 2012). La cuestión judía emerge en la Ilustración y adquirirá los tintes políticos que nos interesan con el antisemitismo. Así pues, si consideramos esta confluencia entre ambos fenómenos podemos decir que nuestro campo de investigación empieza a esbozarse en la década de los 70 del siglo XIX y empieza a desdibujarse después de la I Guerra Mundial.

La primera Guerra Mundial y concretamente el año 1917 marcan, en efecto, un importante punto de inflexión. En este año tendrán lugar dos acontecimientos determinantes para nosotros: la revolución rusa y la declaración Balfour. El primero afecta fundamentalmente a la perspectiva libertaria. El triunfo de la revolución bolchevique y la consolidación del modelo leninista como referencia de la revolución realizable dañará significativamente la

ascendencia anarquista¹⁴. Se inicia un declive a partir de aquí puntualmente salpicado con importantes acontecimientos anarquistas como la *makhnovshchina*, la revolución de Krondstadt y, sobre todo, la revolución española. Luego se entrará en lo que algunos han denominado *la travesía del desierto*.

Este proceso no sólo tiene consecuencias en el aspecto de la acción sino también en su dimensión teórica. El anarquismo dedicará buena parte de sus energías (ya desde los años 20) a denunciar y diferenciarse de las estrategias del comunismo bolchevique, hasta que, con el colapso del comunismo soviético retomen visibilidad los marxismos críticos y se reabra otra nueva época de colaboración radical (Franks, 2012).

En otro orden de acontecimientos, el final de la primera Guerra Mundial dará a conocer la declaración Balfour, como el explícito compromiso británico con la creación de un hogar judío en Palestina. A pesar de la ambigüedad de la declaración y su contradicción con otros compromisos adquiridos durante el conflicto¹⁵, la carta viene a dar crédito y viabilidad a la causa sionista. Esta consolidación del proyecto sionista en el escenario de la política internacional traerá consigo una progresiva disolución de perspectivas alternativas o bien su incorporación de manera más o menos periférica a la constelación sionista.

Los años de entreguerras son así los años de condensación en torno a los polos crecientemente hegemónicos del comunismo y del

14 Sobre el papel del anarquismo en la revolución rusa puede consultarse también la obra de Anatol Gorelik (cfr. Mintz, 2007).

15 Recuérdese que entre 1915 y 1916 tiene lugar el intercambio de correspondencia entre el Jefe de la Meca Husayn ibn Alí y el alto comisario británico en El Cairo Henry McMahon. En esta correspondencia el gobierno británico busca el apoyo árabe en la contienda contra el Imperio Otomano prometiendo a cambio la creación de un Estado árabe en la región.

sionismo. Entre los años 20 y la declaración de independencia de 1948 la escisión entre una adscripción identitaria judía, crecientemente sionista y una militancia anarquista internacionalista se hace cada vez más evidente. Y en el *yishuv* veremos la consolidación de la perspectiva comunista entre los *kibbutzim* así como la progresiva acomodación a la construcción estato—nacional. La constitución del Estado de Israel terminará de sellar el final de la perspectiva judía libertaria, como estrategia colectiva. Ganaron los clásicos: el nacionalismo y el internacionalismo. El componente revolucionario de los *kibbutzim* se diluyó en un proceso de construcción nacional creciente y en una escalada de la violencia contra la población palestina con una progresiva etnización y confesionalización del conflicto. Y por el otro lado, a nivel internacional este curso de los acontecimientos reforzó la frontera entre los simpatizantes del sionismo y del naciente Estado de Israel y los judíos de tendencia explícitamente anarquista, que terminaron por deslindarse por completo del proyecto en curso en tierras palestinas y regresando a un internacionalismo cosmopolita¹⁶.

16 Esta deserción de la izquierda es generalizada. De hecho no son pocos los relatos de jóvenes simpatizantes con el movimiento sionista, fundamentalmente por su orientación socialista que fueron a Palestina a realizar estancias en algún *kibbutz* y dar su solidaridad y que vieron truncadas su ilusiones, fundamentalmente a partir de la Guerra de los Seis Días. Esta guerra marca un punto de inflexión en el cual la simpatía de la diáspora se rompe y empieza la deserción del sionismo y la consolidación del antisionismo de la izquierda.

Tabla resumida de fechas clave del período estudiado (Esquema completo en ANEXO I)

1872	Fractura de I Internacional e Internacional anti-autoritaria de St-Imier
1881-1882	Primera oleada de pogroms de la Rusia zarista
1885	Creación del <i>Arbeter Fraynd</i> en Londres
1894-1906	Caso Dreyfus
1897	Primer congreso Sionista y del Bund
1903-1906	Segunda oleada de pogroms de la Rusia zarista
1907	Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam
1909	Creación del primer <i>kibbutz</i> : Degania
1912	Huelga de <i>sweatshops</i> , culminación del movimiento del East End
1914-1919	Guerra y fin del movimiento anarquista del East-End
1917	Revolución rusa y declaración Balfour
1918-19	República de los Consejos en Baviera (Landauer, Toller, Mühsam)
1920	Disturbios árabes en Palestina y creación de la Haganá
1924	Giro al marxismo de los <i>kibbutzim</i> en la conferencia Beit Alpha
1928	Creación del Distrito Nacional Judío en la Unión Soviética
1936-1939	Revuelta árabe en Palestina y revolución española
1939-1945	Guerra y shoah
1947	Plan Dalet y Nakba
1948	Declaración del Estado de Israel

Respecto a la ubicación geográfica es necesario establecerla en función de varias distinciones. En primer lugar, lo que llamaremos *anarquismo yiddish*, tiene su cuna en el radicalismo de la población askenazí, asentada en la zona de residencia de la Europa del este. Sin embargo, este territorio constituye sólo un lugar de cantera. En

realidad el *anarquismo yiddish* se fragua en Occidente, fundamentalmente en **Gran Bretaña** y **Estados Unidos**, lugares desde donde adquirirá una dimensión planetaria gracias a la diáspora de sus militantes y la difusión de sus escritos. Es un movimiento cosmopolita de marcada orientación internacionalista y claramente obrero. El primero de los capítulos tendrá por lo tanto como anclaje de referencia esos dos polos de difusión pero sobre el contexto del conjunto europeo que es donde se dirimirá la confrontación de la identidad judía con el pensamiento anarquista.

Será sin embargo en la **Europa continental** donde se abrirá la polémica determinante respecto al antisemitismo. Atrapados entre los pogromos de la Rusia zarista y el colapso del modelo republicano francés en el caso Dreyfus la población judía inicia progresivamente su conversión nacional. Es en Francia donde de manera más marcada el movimiento anarquista se posicionará públicamente frente al antisemitismo, lo cual le obligará también progresivamente a explicar su relación con el sionismo. Y es en Alemania donde el esfuerzo de reflexión de la intelectualidad judía pondrá en resonancia a la tradición judía con las aspiraciones revolucionarias impregnando políticamente el naciente sionismo.

Finalmente el último de los escenarios es sin duda **Palestina**, lugar del despliegue de la experiencia *kibbutznik* en el *yishuv*. Sin embargo, la segunda y la tercera *aliyot* (1904/1914 y 1917–1923 respectivamente) que son las que conforman fundamentalmente tal experimento se nutren principalmente de la población askenazí del Este europeo.

c) Selección de autores

La tesis recurre a los autores de manera desigual. Los capítulos 2 a 4 utilizan fuentes primarias y secundarias de manera mezclada pero focalizando más en el análisis de ciertos textos puntuales y sin

centrar la atención en ningún autor particular. El capítulo 5 lo dedicaremos casi exclusivamente al estudio de Gustav Landauer y Martin Buber. Y finalmente el último capítulo recurre casi exclusivamente a fuentes secundarias. Esta asimetría en el recurso a las fuentes no es casual.

En la primera parte encontramos un conjunto de autores en los que la cuestión judía asume tan sólo una función secundaria. Los centros de atención son otros y por lo tanto nos interesa destacar tan sólo la ausencia de posicionamiento al respecto o bien la manifestación de ciertos lugares comunes característicos del movimiento anarquista en general. Es por ello que recurrimos a autores de los que, por su perfil y trayectoria, se puede esperar una reflexión más detallada al respecto y que, sin embargo, es ausente o escasa como Emma Goldman, Aleksander Berkman o Volin, a menudo clasificados entre los anarquistas judíos.

Entre las organizaciones explícitamente yiddish, como veremos, también la reflexión es bastante ausente, por cuanto son herederas del socialismo yiddish en general que les aporta un horizonte identitario que no requiere ser cuestionado. Aquí la referencia a autores como Kropotkin o Rudolf Rocker, es ineludible porque, como en el caso anterior, se espera que su contacto con el movimiento anarquista yiddish y los debates consecuentes en torno al sionismo incite alguna reflexión más en profundidad sobre la cuestión judía, especialmente en el caso del segundo.

Rudolf Rocker, sin ser judío, se hizo cargo de la redacción de algunos de los periódicos anarquistas más importantes en lengua yiddish (*Arbeter Fraynd*, *Zshermanal* y otros de menor tirada). Su posición como uno de los inspiradores del grupo judío desde su centro^{17 18}, así como el lugar que ocupa entre los pensadores más

17 Es Rocker, de hecho el que, en 1907, presenta ante el Congreso Anarquista Internacional de Amsterdam, la situación del anarquismo judío de Londres (Cfr. Actas del Congreso Anarquista de Amsterdam, 1907)

clásicos del anarquismo y especialmente en la cuestión del nacionalismo, por la obra *Nacionalismo y cultura* que constituye el referente por excelencia en el pensamiento anarquista sobre el tema, hacen de él una figura puente clave. Es de destacar por lo tanto el silencio latente en su investigación. Por lo demás, tanto en el caso londinense como en su correspondiente neoyorkino, nos interesa sobre todo lo que aportó como movimiento, a pesar de tener algunos autores que se han constituido en clásicos de la lengua yiddish (David Edelstadt, por ejemplo, miembro de los Pionire der Frayhayt). Para esta reconstrucción son claves las memorias del propio Rocker (2005) así como también el estudio de Fishmann (2004).



Rudolf Rocker

El cuarto capítulo se sale de las fronteras del anarquismo para

18 Periodista francés de origen judío. Por encargo de la familia Dreyfus realizaría una investigación sobre el caso Dreyfus que desembocaría en el informe *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus* (1897). Sería este informe el que levantaría la polémica que desembocaría en la revisión del caso.

abordar la experiencia histórica de transformación de la significación de la condición judía. Desplegará así un abanico de autores más conocidos. Más allá de los clásicos que necesariamente quedarán recogidos (Herzl, Pinsker, Hess, Dubnow, Ajad Haam, etc.) en el ámbito anarquista quedarán registrados aquellos que terminan por adoptar el nacionalismo, aún si se busca una articulación libertaria. Aquí tal vez el autor que tiene un papel ambiguo, pero especialmente rico por su complejidad, es el francés **Bernard Lazare**¹⁸, el cual pasa de autodeclararse antisemita a convertirse en el principal instigador contra la condena a Dreyfus y de ahí bascula hacia un sionismo progresivamente crítico. La adscripción anarquista de Lazare puede ser para algunos problemática, ya que no corresponde al perfil de militancia de autores como Rocker o Landauer. Hay fundamentalmente tres razones que justifican su incorporación al estudio. En primer lugar, una explícita vinculación con el anarquismo a través de su participación en revistas libertarias como *Les Temps Nouveaux*, en conferencias libertarias, su testimonio a favor de Jean Grave en el proceso de 1894 y su declaración a favor de los inculpados del "Proces de Trente"¹⁹. Esta pública adscripción parece ya justificar de por sí su inclusión en el estudio. Una segunda razón radica en el papel desempeñado en el despertar del anarquismo durante el caso Dreyfus. Finalmente, las reflexiones que consigue elaborar desde esa experiencia del caso Dreyfus abren un profundo análisis de la condición judía desde una perspectiva de crítica del poder que es en nuestro caso ineludible. Es esta misma perspectiva que podemos leer como marcadamente libertaria la que está detrás también de su posición crítica dentro del sionismo.

El caso de Gustav Landauer y Martin Buber ocupa un lugar central

19 Hay además una interesante reflexión de Eisenzweig (1995) que hace justamente de su perspectiva simbolista y el rechazo de toda representatividad inherente a ella que puede entenderse como el corazón latente de su enfoque libertario.

porque aportan una conceptualización que permite pivotar claramente entre el pensamiento libertario y el enfoque nacional del sionismo. Más allá de su explícito papel en la influencia de los *kibbutzim* nos interesa recoger la nexo de unión como manifestación de un pensamiento sin duda latente, aunque de manera menos desarrollada conceptualmente, en buena parte de los anarquistas judíos más o menos afines a la estrategia del sionismo. **Gustav Landauer** no merece apenas presentaciones en el marco del movimiento anarquista, puesto que se hizo especialmente célebre por las dos polémicas expulsiones en dos congresos socialistas internacionales (Zúrich 1893 y Londres 1896) a los que acudió en representación del grupo socialista disidente *Die Jungen*. También ha sido especialmente conocido por su implicada dedicación al periódico *Der Sozialist*, órgano del grupo anterior. En fin, su participación en la República de los Consejos de Baviera, donde también colaboraron otros anarquistas judíos como E. Mühsam o E. Toller hace de él una de las figuras claves de la historia del anarquismo.

El caso de **Martin Buber** es, de todos los autores aquí recogidos, aquél cuya inclusión podría levantar más controversias. Hay de hecho ciertos aspectos que podrían poner en cuestión su inclusión en este trabajo. Concretamente su judaísmo y un sionismo que, aunque crítico, llega a aceptar la constitución del Estado de Israel. Por otra parte es también cuestionable su inclusión por su acción política. Recordemos que en 1921 fue portavoz del partido Hitachdut (coalición socialista no—marxista de los partidos Hapoel Hatzair y de Zeirei Zion) en el XII Congreso Sionista, para presentar una propuesta de resolución sobre la cuestión árabe; volvería a intentar una vez más introducir la cuestión árabe en 1929, en el XVI Congreso. Y más adelante se mantiene activo en el debate político a través de las asociaciones Brit Schalom e Ihud. Si añadimos estos avatares políticos a su declarada adscripción tanto al judaísmo como al sionismo, podemos considerar que hay pocas razones para incluirlo en el estudio. Las razones por las que nos parece esencial, sin

embargo, recoger aquí su pensamiento son las siguientes. En primer lugar, porque proyecta con continuidad el pensamiento de Landauer dentro del sionismo. Y esto lo hace en varios frentes: desarrollando y transformando el pensamiento de Landauer, inspirando al movimiento de los *kibbutzim* y las organizaciones juveniles sionistas de los pioneros, y finalmente denunciando la pulsión nacionalista del sionismo.

En segundo lugar, si esto no bastara para tenerlo en cuenta en nuestro relato, él mismo se sigue adscribiendo en 1946 a la herencia del socialismo utópico, en la cual incluye a Owen, Proudhon, Kropotkin y Landauer entre otros²⁰ (Buber, 1955). Precisamente lo interesante es entender cómo vincula ambas adscripciones con un socialismo libertario de corte comunitarista, tratando de limar sus contradicciones y moviendo las fronteras del pensamiento para poder acoger la cuestión nacional y desmarcarse al mismo tiempo del nacionalismo. De alguna manera su lugar nos permite ponerlo en consonancia con la evolución del pensamiento en el *yishuv*, confrontado a la evolución histórica de los acontecimientos. Por otra parte trataremos de ver cómo es precisamente su judaísmo libertario el que le permite articular políticamente su crítica al sionismo²¹ institucional así como su principal batalla política (tanto con Brit Shalom como con el Ihud): la construcción de una comunalidad de intereses israelo—palestinos y el objetivo de la confederación arabo—israelí. Además de ser uno de los grandes inspiradores y defensores del movimiento de los *kibbutzim* es probablemente, de todos los autores que trataremos, el que ha

20 Cierra *Caminos de Utopía* despejando toda duda: “El boceto que aquí he diseñado a grandes rasgos deberá agregarse a las actas del “socialismo utópico” hasta que la tempestad abra sus hojas” (Buber, 1955: 200)

21 Para un estudio histórico del sionismo crítico véase *El sionismo contra Israel* (Weinstock, 1970) y *El arado y la espada. Del sionismo al Estado de Israel* (Mayer, 2010).

logrado sobrevivir mejor al tiempo y continúa alimentando la crítica y las iniciativas alternativas dentro del Estado de Israel.

Finalmente la última parte, dedicada a la cuestión de los *kibbutzim*, en donde hay una autoría menos clara (aún con figuras destacadas como Aaron David Gordon) la recorreremos remitiéndonos fundamentalmente al reciente estudio de Horrox (2009) así como a otra literatura secundaria, centrando sobre todo nuestra atención en las contradicciones que emergen tanto con los planteamientos anarquistas clásicos como con el propio camino abierto por Landauer y Buber.

Queda patente el silencio de las voces de mujeres en la documentación consultada ya que, a excepción de Emma Goldman, brillan por su ausencia. Hemos echado en falta una específica investigación de las fuentes primarias que permita recuperar esa otra mirada. De las fuentes consultadas sólo la investigación de Kenyon Zimmer sobre anarquismo e inmigración en Estados Unidos (Zimmer, 2010) aporta información abundante, pero lo hace exclusivamente en relación a las relaciones de género en el interior del movimiento anarquista, quedando así la cuestión de los procesos de identificación ausente desde esa perspectiva.

1.5 Problemas y límites de la investigación

Una vez despejadas algunas de las dudas principales del planteamiento de la investigación, llega el momento de presentar sus límites innegables.

La investigación se enfrenta a cuatro problemas importantes. El primero de ellos radica en mi *posición como investigador*: ¿cómo reconstruir un relato sobre la alteridad judía en el seno del anarquismo, manteniendo al mismo tiempo una condición de alteridad respecto al propio relato? La relevancia de la cuestión judía radica precisamente en su condición de alteridad interna al proyecto

ilustrado europeo. No soy judío, ni tengo ningún tipo de vinculación con la condición judía más allá de la que esta investigación ha establecido. En este sentido, se me podría criticar que esta investigación constituye un nuevo trabajo de definición de lo judío desde fuera, es decir, una nueva expropiación de su propia historia.

El segundo problema tiene que ver con la limitación de mi *acceso a algunas de las fuentes primarias* en yiddish o hebreo, que sólo ha podido suplir parcialmente recurriendo a las fuentes secundarias y a las traducciones disponibles. Al no conocer el yiddish ni el hebreo, y tan sólo precariamente el alemán, me veo obligado a recurrir fundamentalmente a las fuentes secundarias y a las traducciones disponibles, lo cual limita sin duda mi perspectiva sobre el fenómeno.

La tercera limitación fundamental del estudio radica en la *escasez de textos—matriz* en el anarquismo judío para evaluar la tonalidad de la cuestión que aquí nos ocupa y que es candente fundamentalmente a toro pasado y a la luz de las consecuencias conocidas, pero sólo lateral en la urgencia del activismo político del momento que focalizaba sobre todo en una inminente revolución. La mayor parte de los textos van en ese sentido a la zaga de la acción política. Son un soporte de agitación, o a menudo un borrador más o menos precipitado para una reflexión posterior. Muy pocos de ellos constituyen realmente una matriz de pensamiento que permita ahondar en una dimensión teórico—política del fenómeno.

Ante estas limitaciones es importante precisar que (1) la investigación tiene como vocación no tanto dar un cierre interpretativo al relato del anarquismo judío, sino por el contrario tratar de explorar las contradicciones que plantea a la lógica libertaria entendiendo que tales tensiones desplegadas en este relato específico pueden ser de interés para entender mejor la heterogénea constelación del pensamiento anarquista. En ese sentido, no se trata de definir lo judío sino por el contrario

aprovechar la palanca del relato judío (en las dimensiones que se puede considerar) para entender mejor el pensamiento libertario. (2) El recurso a las fuentes primarias en lengua yiddish, alemán, ruso y hebreo, aunque deseable en este caso, puesto que la mayor parte de las fuentes primarias abordan sólo marginalmente la cuestión, no imposibilita su estudio. Son ya varias décadas en las que se vienen señalando los textos puntuales que despiertan cierto interés sobre la cuestión. La reconstrucción aquí es en todo caso deudora del trabajo historiográfico realizado hasta ahora y cuestionable/contrastable a partir de investigaciones historiográficas subsiguientes. (3) Es precisamente esa escasa reflexión al respecto de la literatura primaria la que nos obliga a apoyarnos ampliamente en el trabajo de los historiadores para poder ubicar en un contexto histórico su puntual significación.

PARTE I: LA FUGA INTERNACIONALISTA

Como anarquismo judío se suele hacer referencia al anarquismo obrero de la población judía migrante del Este europeo: el “anarquismo yiddish”. Sin embargo, no es propiamente el anarquismo yiddish quien por primera vez establece esa autonomía específicamente judía. Esta autonomía se va gestando a lo largo de los años 70 y 80 del siglo XIX entre los socialistas judíos que empiezan a difundir el socialismo entre la población judía de la Zona de Residencia. Así pues, entre la población judía migrante instalada en el Occidente europeo y en Norteamérica, lo que primeramente encontramos es un sustrato socialista abierto a una gran diversidad de tendencias (Fishman, 2004). Será a lo largo de las décadas 80 y 90 cuando estas tendencias irán progresivamente diferenciándose unas de otras.

La tendencia anarquista se abre camino primeramente en Occidente. Y es desde ahí desde donde empezará a irradiar su influencia. En la parte Oriental de Europa, en cambio, el incipiente socialismo judío girará mayoritariamente hacia el marxismo dando lugar en 1897 al Bund (Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia). La autonomía política judía se articula en diálogo con los nacionalismos presentes en el socialismo tanto ruso como polaco. El anarquismo minoritario que aparece en el Este europeo será fruto de la progresiva introducción de las ideas anarquistas de Occidente a principios del siglo XX (Avrich, 1967; Furia Apátrida, 2007 y 2011). Su configuración fundamentalmente insurreccional, ajena a las dinámicas de partido que se están tejiendo en el socialismo judío, hace innecesaria una reflexión sobre la cuestión judía. A diferencia de sus correligionarios migrantes, para

quienes la autonomía judía heredada se corresponde adecuadamente a su situación segregada (laboral, lingüística y urbanísticamente), para los anarquistas de origen judío del Este basta la condición de clase, dejando la cuestión judía al margen por completo en favor de un internacionalismo de resistencia. En ese sentido están más en consonancia con muchas de las individualidades del anarquismo internacional también de origen judío (Emma Goldman, Alexander Berkman o Volin, entre los más conocidos), que hacen de la migración un salto a un espacio cosmopolita que deja aparentemente atrás, o en un segundo plano, la condición judía²².

Estas diferentes constelaciones que parecen poder cohabitar sin dificultades se mueven sin embargo en un período de transformación clave que desplaza la condición judía al centro del espacio político convirtiéndola en una cuestión ineludible. La comprensión sin embargo de las diferencias no es clara, y las reacciones son diversas. En esta primera parte queremos dar cuenta de las dificultades del anarquismo para desentrañar y desarrollar su apuesta por el internacionalismo. Un internacionalismo que contiene en su seno el elemento nacional, tanto en su genealogía, como en su desarrollo. Y que, por ello, funciona a la vez, como horizonte utópico crítico con el cierre estato—nacional, pero al mismo tiempo, como neutralizador de la crítica política anarquista. Para ello abordaremos los diferentes anclajes para dar sentido a esa perspectiva internacionalista y sus limitaciones (capítulo 2), la centralidad de la politización de la condición judía como pieza de desenlace o resto en

22 Para documentarse sobre el anarquismo judío específico de cada territorio pueden consultarse las obras siguientes: para Inglaterra (Rocker, 2005 y Fishman. 2004); para Estados Unidos (Zimmer, 2010; Avrich, 2004; Goldman, 1996); para Rusia (Furia Apátrida, 2007 y 2011); para Francia (Boulouque en Bertolo, 2008; Cusol y Landauer, 2004, Izrine, 1998b); para Argentina (Rawin y López, en Bertolo, 2008). Hay una sintética aproximación general al conjunto del anarquismo yiddish en Biagni (Bertolo, 2008) e Izrine (1998a).

una acomodación imposible en la constelación nacional (capítulo 3) y los posicionamientos teóricos que, de manera más o menos precaria, se tantearon desde el anarquismo (capítulo 4).

2. VECTORES DEL INTERNACIONALISMO

Para un socialista consciente, cualquier asunto de nacionalidades es, desde el punto de vista de los 'principios', algo a apartar por el hecho mismo de proclamarse socialista

La cita con la que abrimos este capítulo es de Piotr Lavrov²³ (cfr. Ingerflom, 1982), uno de los padres del socialismo judío y uno de los principales referentes de los pioneros del anarquismo yiddish (Zimmer, 2010). Escrita en medio de la polémica abierta a raíz de los pogromos que tuvieron lugar entre 1881 y 1884, ilustra de manera clara el posicionamiento de un socialismo clásico. Frente a la fragmentación de las demarcaciones nacionales el socialismo aspira a una comunidad humana supranacional que es el único espacio en el cual puede darse una emancipación plena. El internacionalismo es, por lo tanto, el horizonte de la aspiración socialista a una justicia universal.

Esta aspiración universal persigue las constantes que permiten organizar de manera justa cualquier sociedad humana. Puesto que el pensamiento ilustrado encontraba esa universalidad en la razón, resulta coherente, su confianza en la posibilidad de desentrañar, a

23 Revolucionario ruso en Francia en 1870. Participó en la comuna de París, lo que le llevará a trasladarse a Ginebra en 1972. En 1877 regresa de nuevo a París y debe de nuevo exiliarse a Londres en 1882.

través de ésta, un marco normativo universal. Así, si nos remitimos a la entrada “nación” de la Enciclopedia Anarquista de Sébastien Fauré encontramos lo siguiente:

“Cuando no haya más que un derecho para todos los pueblos, para todas las familias, para todos los seres humanos; en el momento en que por fin la necesidad de justicia impondrá su aplicación, el derecho real que constituye su expresión obligará a las naciones a desaparecer y a fusionarse en la Humanidad para formar una única sociedad racional. Las naciones serán entonces a la patria universal lo que son, en nuestros días, a cada nación, los departamentos y las provincias, donde todo el mundo gozará de igual libertad, bienestar a través del trabajo y, finalmente, justicia real en conformidad con las acciones tanto individuales como sociales”. (Soubeyran cfr. “nation” en Enciclopedia Anarquista de Fauré). La pulsión universalista imprime una lucha “hasta que el conocimiento de la verdad del derecho substituya la Humanidad a las naciones, el derecho real y lógico a la fuerza individual” (Soubeyran, cfr. “nation” en la Enciclopedia Anarquista de Fauré).

Si obviáramos la fuente, el texto sin duda lo habríamos atribuido a una pluma liberal. De ahí podríamos derivar el Estado de derecho, entendido como la traducción de ese horizonte normativo racional a un derecho positivo y deducir de ahí la necesidad de dotarse de unas instituciones que garanticen la aplicación de ese marco normativo.

En efecto, el constitucionalismo liberal refleja ese impulso a la especificación de unas normas básicas de las que se desprende el derecho y que aspira a dotar de un marco de racionalidad donde se pueden expresar todos los intereses. Y el principio del contractualismo refleja por su parte cómo esas normas se adquieren, es decir, mediante un pacto o contrato social. Si el constitucionalismo trata de reflejar la universalidad de la racionalidad en su aplicación normativa (derechos humanos), el contractualismo nos remite al contexto histórico y social particular.

Al quién, al cuándo y al cómo se descubren (crean) y se aplican esas normas universales. A priori podría suponerse que, mientras este contrato responda a esa racionalidad primera, su particularidad no debe dañar a su universalidad normativa. La relación entre ambos vectores, profundamente imbricados, no es en sí fácil.

Parece deseable que esta racionalidad normativa se extienda al conjunto de la Humanidad: el despliegue de la luz de la razón que permita una Humanidad por fin justa y emancipada. Pero queda por explicar por qué esa universalidad no es inherente a la sociedad humana en sí misma y necesita su despliegue/descubrimiento en el tiempo y por qué ese despliegue se hace de acuerdo a diferentes ritmos en unos grupos humanos y otros (Filosofía de la Historia). En todo caso, lo que es patente es que entre esa capacidad de la razón para participar de la universalidad y la particularidad de su realización en el tiempo (Historia) y en el espacio (Territorio), hay sin embargo una brecha en la cual se introduce el principio de autonomía. El principio de autonomía vendría a defender la libre autodeterminación individual. Es decir, resulta *razonable* pensar que, puesto que cada uno está dotado de la facultad de la razón, puede llegar por sí mismo a la comprensión de esa normatividad universal y a dotarse a sí mismo de sus propias normas. Y teniendo en cuenta que esa racionalidad se despliega en esa brecha de la particularidad que acabamos de señalar, parece *razonable* respetar el tiempo y las condiciones necesarias para que cada cual recorra esa distancia. Por un artificio del pensamiento, no fácil de justificar, se desplaza la misma lógica individual a la colectiva y se considera que cada colectivo (sea comunidad, pueblo, nación, etc.) debe ser respetado en el proceso que necesita para recorrer esa distancia que existe entre su realidad particular y el horizonte normativo universal.

Si dejamos ahora por un momento al filósofo en su mesa de trabajo y nos giramos a la realidad de la construcción de estos procesos, empezamos a entrever otras dificultades. Concretamente nos interesa señalar las de corte político. Y es que pensar las normas

colectivas como resultantes de ese proceso de autodeterminación no es tarea fácil. A efectos de despliegue de esa racionalidad, al no haber un centro privilegiado, resulta difícil definir quién, cuándo y en qué tiene razón. Aparentemente una comunicación ideal permitiría su recognoscibilidad. Pero lejos de esa idealidad, parece que la comunicación se presenta, sobre todo, en un complejo entramado de disensos, intereses y opacidades comunicativas que hacen nuestra tarea más ardua. Hacen falta por lo tanto herramientas para poder separar el grano de la paja. Aquí es en donde nuestras democracias liberales introdujeron dos artificios políticos: el voto y la representación. El voto se justifica por el principio democrático de participación y legitima las decisiones como fruto de la agregación de las decisiones individuales, es decir, conecta a cada individuo con la voluntad general; la representación, por su parte, es posible porque se entiende el proceso de deliberación como un diálogo racional en el cual, lo que cuenta, no es tanto la presencia de todos, sino la presencia de cada uno de los puntos de vista o intereses particulares. En este segundo sentido, la norma colectiva se entiende como la resultante de un proceso que toma en consideración todas y cada una las perspectivas individuales posibles. Es decir, estas herramientas deberían permitir salir del ruido comunicativo para acceder al flujo de la información.

La tensión y retroalimentación entre ambas lógicas (autonomía/universalidad) es constante: si el principio de autonomía aporta legitimidad al marco de derecho (la consideración de cada particular), a su vez el marco de derecho viene a regular los límites normativos a la voluntad política (la acomodación de lo particular a lo universal). Un círculo cerrado entre “la participación facilita el descubrimiento de la universalidad razonable” y “la participación no debe salirse de lo razonable”.

Éste es el escenario básico en el que se mueven las propuestas políticas de nuestras democracias liberales. El horizonte liberal no se detiene en una limitación nacional. Sin embargo, la fórmula del

Estado—nación, ha sido la que, de hecho, le ha permitido al liberalismo delimitar un espacio en el que desarrollar ambos principios. La nación aporta la unidad como espacio político supuesto coherente y relativamente homogéneo y el Estado aporta los mecanismos institucionalizados para la aplicación de dichos principios. El principio de universalidad según la propuesta liberal compra así la constitución de un espacio político autónomo al precio del espacio internacional.

Ese compromiso democracia—liberalismo—nacionalismo no está exento sin embargo de dificultades: en primer lugar, la reducción del horizonte universal a las fronteras nacionales plantea la paradoja del “derecho a tener derechos”, es decir, la posibilidad de quedar fuera de un marco jurídico por una condición apátrida; en segundo lugar, su articulación nacional implica una culturización del ideal liberal (es decir, no tan exclusivamente racional) y, en ese sentido, aporta la legitimidad inmediata de la constitución de espacios autónomos alternativos al de la nación hegemónica (minorías nacionales, por supuesto, pero también étnicas, territoriales, religiosas, etc.) que reivindican su igual condición como sujetos de derecho; en tercer lugar, el liberalismo oculta el trasfondo cultural (racionalista, individualista y eurocéntrico) que sustenta sus aspiraciones universales.

A pesar de compartir tanto el horizonte universal, como el ideal de autonomía individual, el socialismo anarquista no puede seguir el camino elegido por el liberalismo por su oposición a la forma del Estado—nación y por lo tanto deberá encontrar otras bases de las que propone Soubeyran en la Enciclopedia Anarquista si no quiere terminar por reunirse con el liberalismo en sus propuestas²⁴. Desde

24 No entraremos aquí en los vínculos entre liberalismo y anarquismo. Sin embargo sí que conviene señalar el desacuerdo en la teoría del anarquismo sobre la relación entre ambas teorías. Para una defensa de la vinculación teórica entre ambas corrientes véase Rocker (2008) y Chomsky (2008). Para una defensa de la diferencia esencial entre ambas corrientes véase Aguado (1995), Rossinieri

el punto de vista anarquista el compromiso estato—nacional del liberalismo es insuficiente. En primer lugar, considera el Estado y su estructura democrática y de derecho no tanto una concreción de los principios liberales, como un mecanismo político para la salvaguarda de los intereses capitalistas de la burguesía. Es decir, ese marco normativo no permite la expresión de todos los intereses, sino que por el contrario, está al servicio de los intereses de un cierto sector de la población comprometiendo el objetivo de lograr una verdadera emancipación social. En segundo lugar, denuncia la asimetría entre un capitalismo que desborda por completo las fronteras estato—nacionales y unas estructuras políticas constreñidas por sus fronteras. Los artificios políticos liberales (voto y representación) y el derecho aparecen así como una distorsión del principio de autonomía. No son mecanismos de transferencia de esa autonomía, sino su neutralización, puesto que protegen la connivencia político—económica a la vez que la legitiman con un contrato que responde sólo aparentemente a todos los intereses políticos representables. El anarquismo extrae de ahí su crítica a la separación de lo político y su apuesta por una revolución económico—social que debe responder a esa promesa incumplida de la doble autonomía/universalidad. Con revolución social y económica hacen referencia a que no se trata de una inversión del poder político, sino un volteo de los centros de poder que ejercen su influencia más allá de lo político en lo económico y social. Consecuentemente esta revolución debe darse a nivel internacional, superando la fragmentación estato—nacional. Y aquí es donde se abren todos los interrogantes sobre el internacionalismo: ¿cómo articulan ese ideal de universalidad/autonomía a escala internacional?

Aquí la respuesta no es ni mucho menos evidente. Por eso merece la pena echar marcha atrás para ver en dónde se ancla esa perspectiva internacionalista en el pensamiento anarquista.

Podemos descubrir así tres dimensiones, no siempre armónicas, sino a menudo intrincadas, en tensión o sustitutivas unas de otras: (1) una **dimensión internacional o intercultural** justificada por la presuposición inherente a su planteamiento de una libre federación de los pueblos; (2) una **dimensión transnacional** basada a su vez en una lucha anticapitalista que trasciende, por su propias características, los límites del Estado—nación; y (3) una **dimensión universal** en tanto que movimiento que aspira a la emergencia de una nueva sociedad y que, en su versión clásica, se concibe como la encarnación de una justicia social universalmente válida.

Esta triple comprensión de la perspectiva internacional moviliza tres formas de identificación colectiva y tres formas de fractura respectivas a cada una de esas dimensiones: una **identificación cultural—nacional** como unidad de base de una federación internacional de pueblos, una **identificación de clase**, como sujeto político de una lucha contra el capitalismo y, finalmente, una **identificación de especie**, entendida como una Humanidad global cuya unidad se ve fracturada en el tiempo, en su visión progresista del advenimiento de una nueva sociedad ya emancipada.

La falta de evidencia clara sobre los procesos de identificación implícitos en cada una de estas lógicas facilitó la ocultación de las relaciones de tensión entre ellos, así como entre cada uno de ellos y otras claves identitarias. De ahí que los procesos de politización de la identificación judía constituirán un buen termómetro para hacer explícitas las limitaciones y las contradicciones latentes en tales presupuestos. La identificación de clase y la identificación de especie, constituyeron en ese sentido, sendos caminos para justificar la negación de la identificación judía. Y en consecuencia, la creciente relevancia política de la cuestión judía, que abordaremos en el capítulo siguiente, servirá a su vez para poner en cuestión una comprensión excesivamente plana de ambas perspectivas internacionalistas.

El horizonte internacionalista de la libre federación de pueblos, por su parte, facilitó un a priori para incorporar sin dificultades la condición judía al anarquismo, pero a su vez, lo encastraba en una definición nacional, más ajena a la condición judía que al propio pensamiento libertario. Como veremos a lo largo de toda esta primera parte, lejos de resolver la politización de la cuestión judía, esta descodificación nacional, haría entrar de manera acrítica la clave nacional y sentaría las bases para un acercamiento al sionismo, a pesar de los esfuerzos para distanciarse del nacionalismo.

Pero vayamos por partes y abordemos esta compleja conceptualización del deseo internacionalista desde diferentes experiencias anarquistas judías. Empezaremos por la aproximación cosmopolita de algunos y algunas anarquistas de origen judío como Goldman o Volin; seguiremos por la identificación de clase, analizando la perspectiva de los primeros grupos específicamente anarquistas rusos; y finalmente abordaremos la identificación cultural—nacional a través del anarquismo yiddish que contiene a la vez el germen nacional y el potencial de un reconocimiento crítico. La distinción tiene una función meramente explicativa, y asumo que es precisamente la falta de una clarificación sobre la significación del anarquismo, la que hace que se entrecrece en los diferentes autores. Funcionan así como diferentes caras de un mismo horizonte internacionalista.

2.1. La tentación cosmopolita

De su internamiento durante la I Guerra Mundial, Rudolf Rocker relata una curiosa conversación con el censor de las cartas, que le acusa de ser pan—germanista basándose en una carta que Rocker deseaba enviar a Milly Witkop. En esta carta decía así: “Envía saludos a los compañeros. Diles que mi corazón está con ellos y con nuestra gran causa, luchando por una cultura (*Kultur*) social superior y por la hermandad de todas las naciones, a pesar de todo” (Rocker, 2005

[1937]: 163) Lo que al censor inquietaba era el uso de la palabra *Kultur*, habitualmente utilizada por el pan—germanismo. Así, inquiere a Rocker: “dígame [...] qué entiende por una cultura (*Kultur*) superior?”, a lo que Rocker responde: “un sistema de sociedad en el cual la gran mayoría ya no se verá degradada a la condición de bestias de carga y de objetos de explotación por pequeñas minorías privilegiadas, y donde los crímenes como la actual matanza de las naciones será cosa del pasado” (Rocker, 2005 [1937]: 163).

En ese estimulante impulso de superación de la Humanidad destaca ese advenimiento de esa nueva *cultura superior*. Una cultura que anuncia el cierre de las diferencias incommensurables y crea el sustrato adecuado para una confraternización, entendida como confraternización de los pueblos, que son así vistos con posiciones relativamente simétricas (por lo menos en términos de poder) y armónicas.

La población judía del Este europeo estaba especialmente bien situada para la reapropiación de lo que ese cosmopolitismo realmente implicaba. La *Haskalá*, leída desde el Este, les había permitido entender la necesidad de una ruptura con la tradición judía y los había lanzado a un horizonte revolucionario que tampoco esperaba una acomodación en el resto de estructuras sociales, sino que aspiraba a una trasformación completa del orden social en el cual las viejas adscripciones culturales y religiosas quedarían por completo obsoletas. El precio de la emancipación internacional pasaba claramente por una disolución de la propia condición y la emergencia de un ser humano nacido al alba de la nueva Humanidad emancipada. El horizonte mesiánico internacionalista emanaba tal fuerza que para buena parte de los anarquistas de origen judío, ni siquiera el antisemitismo supuso un acontecimiento capaz de poner en cuestión el *a priori* internacionalista, siendo incapaces de entender su novedad y su significación internacional. El antisemitismo no era desde aquí sino una fuerza reaccionaria, es decir, una fuerza social que resiste al avance del progreso, al

advenimiento de la nueva Humanidad. Una fuerza que debería ser definitivamente cancelada con la revolución por llegar.

La experiencia internacional a través del exilio, la migración y la incorporación a las redes internacionales del socialismo y del anarquismo no harían sino reforzar este horizonte a través de la vivencia directa de una cosmópolis habitable. Una experiencia que consolida la concepción de una globalidad entendida como un acontecimiento que concierne al conjunto de la Humanidad. Vale la pena escuchar aquí dos ejemplos de estas posiciones en palabras de Volin o de Emma Goldman, que abordaron la cuestión judía, fundamentalmente como respuesta al conocimiento que les llegó de los pogromos.

En el caso de Volin²⁵, es ilustrativo el artículo sobre el antisemitismo que escribe en la enciclopedia anarquista de Sébastien Fauré. Volin se mueve en el seno del anarquismo ruso y, a pesar de su colaboración con el anarquismo yiddish estadounidense, es especialmente conocido como miembro del grupo *Golos Truda* y

25 Volin es el seudónimo de Vsevolod Mikhailovich Eikhenbaum. Nace en Voronezh (Rusia) en 1882. Entra en contacto con los anarquistas rusos durante su exilio en Francia a partir de 1907 por su participación en la creación del soviet de Sant Petersburgo. Internado en un campo de concentración en 1915 por las autoridades francesas por su acción contra la guerra logra escapar a Estados Unidos y Canadá. Allá participa en el *Fraye Arbeiter Stimme* y forma parte de la editorial de la revista *Golos Truda*. Con la estallido de la revolución en 1917 el grupo de *Golos Truda* se desplaza a Petrogrado. Es la entrega de Ucrania mediante el tratado de Brest—Litovsk la que le hace desplazarse para unirse a la resistencia libertaria, colaborando en la Federación Anarquista de Ucrania Nabat. Posteriormente, debido a la represión soviética de los anarquistas se une al grupo de Nestor Makhno haciéndose cargo del departamento de educación. Arrestado por la Checa en 1920 es liberado finalmente sólo gracias a la presión de los delegados internacionales de la Profintern (Internacional Sindical Roja) durante el congreso de 1921 en Moscú, pero fue deportado a Alemania donde pasará un par de años antes de viajar a Francia por invitación de Sébastien Fauré para trabajar en su *Encyclopédie Anarchiste*. Muere de tuberculosis en París en 1945 (Rocker, 1974; Goldman, 1996—II: 302, 402).

por su implicación en la Federación Anarquista de Ucrania Nabat y en la *makhnovshchina*. En la entrada escrita para la enciclopedia de Fauré, en la que recurre como fuente principal a la obra de Elisée Reclus *L'Homme et la Terre*, señala las aboliciones legales de la excepción judía y el restablecimiento de una igualdad de derechos civiles, políticos y económicos, como el paso que permite, a finales del XVIII, una emancipación judía. La emancipación parece significar para Volin, la progresiva disolución de lo judío²⁶ (y consecuentemente del antisemitismo).



Volin

Para Volin, el recrudecimiento del antisemitismo de finales del XIX y principios del XX, desprovisto ya de la cuestión religiosa, constituye una vía de fuga políticamente establecida y facilitada por la ideología nacionalista, como mecanismo de descarga de la creciente tensión

26 Volin hace de hecho referencia a la comunidad judía china, japonesa e incluso estadounidense como un ejemplo en el que el éxodo judío, carece de una oposición de la sociedad de acogida y termina por fundirse en ella por completo.

social²⁷, aún más idónea cuanto que los judíos se han hecho completamente superfluos, al verse substituidos en su función de prestatarios del Estado por otros actores sociales. Volin sí reconoce que lo que caracteriza al nuevo “antisemitismo” es su carácter doctrinario. Es decir, que a diferencia del viejo “antijudaísmo” se hace acompañar de todo un corpus de argumentación teórica que trata de dar una fundamentación epistemológica a la discriminación. Pero para el autor este cambio no es significativo. La solución frente al antisemitismo se desprende en todo caso de la revolución social:

“Es la destrucción completa de la sociedad actual y su reorganización sobre bases sociales completamente distintas lo que conducirá a la desaparición definitiva de la peste nacionalista y, con ella, del antisemitismo. Desaparecerá cuando las vastas masas humanas, al límite de sus penalidades y desdichas y al precio de experiencias atroces, entenderán, al fin, que la humanidad tendrá que organizar su vida, so pena de muerte, sobre las bases naturales y sanas de una cooperación material y moral fraterna y justa, es decir, verdaderamente humana” (Volin, 1934).

La fractura es entre presente y futuro; entre la miseria actual y la Humanidad emancipada. Una fractura que sólo puede producirse por medio de la revolución. Y en ese nuevo orden por llegar, lo judío parece ser ya una categoría innecesaria, que se esfumará con su contraparte, el antisemitismo.

27 “El antisemitismo tan sólo es actualmente una de las caras más repugnantes del nacionalismo más bajo; una de las maniobras, uno de los instrumentos de la reacción más recalcitrante. Es una de las heridas sangrantes de nuestra sociedad en plena putrefacción. Es una de las manifestaciones de la contrarevolución que está en marcha y que, aprovechando la ignorancia, la inconsciencia de unos, la impotencia momentánea de otros, juega con los peores instintos para lograr sus objetivos” (Volin, 1934)

Emma Goldman²⁸ es conocedora (probablemente de una manera más detallada que Volin) de la militancia organizada específicamente judía²⁹. Sin embargo, para ella, como para Volin, la adscripción judía es apenas un dato sin importancia³⁰. Coherentemente con esta

28 Emma Goldman nace en Kovno (actual Lituania), en 1869, en el seno de una familia de judíos ortodoxos y emigra a Estados Unidos con 16 años. Sensibilizada como tantos otros por las ejecuciones de los anarquistas de Chicago por el conflicto del Haymarket, se hará inicialmente seguidora de Johann Most, uno de los principales defensores de la propaganda por el hecho, lo que le permitirá conocer a Aleksander Berkman, su principal compañero a lo largo de su vida. Entre ambos programan el atentado fallido contra el empresario Henry Clay Frick por el cual Berkman será sentenciado a 22 años de prisión. Encarcelada varias veces es finalmente deportada a Rusia en 1920 durante la revolución bolchevique. Su dos años de visita en Rusia le causarán un fuerte impacto y manifestará su desacuerdo posteriormente en el libro *My Disillusionment in Russia*. Fue asimismo fundadora del mensual *Mother Earth* de cuya redacción se encargará Berkman entre 1907 y 1915. Muere en Toronto en 1940.

29 En su autobiografía (*Living my life*) deja entrever su profunda familiarización con el entramado de grupos y redes socialistas y sindicalistas judías (la mayor parte en lengua yiddish) en Estados Unidos: Judas Organization, la United Hebrew Trades (la más importante central obrera judía), The Frayhayt Group, el Arbeter Ring, Pionneers of Liberty o el Council of Jewish Women, siendo en algunos casos como Toronto o Montreal las organizaciones yiddish las únicas organizaciones anarquistas apenas (Goldman, 1996—II: 502—503); revistas como *Free Society* y *Firebrand*, *Fraye Arbeiter Stimme*, *Arbeiter Zeitung* o *Lucifer the Lightbearer*; eventos como la conferencia nacional de organizaciones anarquistas de expresión yiddish (cita la de 1890); y personalidades como David Edelstadt, M. Zametkin, Louis Miller, Isaac Hourwitch, Hillel Solotaroff, Michael Cohn, Annie Netter, Moses Harman, Abe y Mary Isaak, Saul Yanovsky, Harry Weinberg, Joseph J. Cohen (Abe Cahan), William Wess, Israel Weinberg... y otras referencias del ámbito internacional. Sin embargo nunca aparecen de acuerdo con un criterio de adscripción identitaria sino ideológica y política, mezclando indistintamente lo judío y lo no judío.

30 Si bien se pueden señalar ciertos pasajes en los que se afirma de manera clara la identificación judía: “Quería que Most y hasta las piedras supieran de mi amor por este 'arrogante judío ruso' [se refiere a Aleksander Berkman]. Lo grité impulsivamente, apasionadamente. Yo también era una judía rusa. ¡Era él, Most,

perspectiva, la célebre anarquista decide salir del círculo judío como un paso necesario en su estrategia política, ya que en Estados Unidos donde, a diferencia de

Europa, la mayor parte de las actividades anarquistas estaban en manos de los círculos extranjeros, resultaba especialmente urgente la propaganda entre los ciudadanos estadounidenses³¹. Ella lanza la revista *Mother Earth* y se aplica a la propaganda en inglés. Su compañero Aleksander Berkman, siguiendo una línea semejante lanza *The Blast*, a pesar de su perseverante participación en los círculos del anarquismo yiddish.

el anarquista, antisemita?" (Goldman, 19996—vol I: 101). Respecto al aspecto religioso baste señalar su descripción de la entrada en la prisión de Blackwell Island "su primera pregunta fue: ¿qué religión? 'Ninguna, soy atea'. 'El ateísmo está prohibido aquí. Tendrás que ir a misa'. Le contesté que no haría nada parecido. No creía en nada de lo que la Iglesia defendía y, como no era una hipócrita, no asistiría. Además, procedo de una familia judía. ¿Había una sinagoga?" (163). Otro ejemplo es su relato de su encuentro con Jaim Zhitlowsky (miembro del partido social—revolucionario ruso e importante propagandista de la causa judía y la cultura yiddish): "Nunca se cansaba de intentar convencerme de que como hija judía debía dedicarme a la causa de los judíos (...) Le repetí a Zhitlowsky (...) que a la edad de ocho años solía soñar con convertirme en una Judith y me imaginaba a mí misma en el acto de cortarle a Holofernes la cabeza para vengar las injusticias hechas a mi pueblo. Pero que desde que me había dado cuenta de que la injusticia social no estaba restringida a mi propia raza, había decidido que había demasiadas cabezas que cortar para una sola Judith" (Goldman, 1996—I: 408).

31 "(...) desde ese momento pensaba dedicarme a la propaganda en inglés, destinada al pueblo americano. La propaganda en los círculos extranjeros era, desde luego, muy necesaria; pero los verdaderos cambios sociales sólo podían ser conseguidos por los americanos" (Goldman, 1996—I: 186).



Emma Goldman

Desde este locus cosmopolita, Emma Goldman y Aleksander Berkman también se vieron confrontados a la cuestión del antisemitismo y dejaron constancia de su preocupación por la vigencia de los pogromos. Pero su esperanza radica, como en el caso de Volin, en una revolución que traerá consigo el fin del antisemitismo a través de una transformación de todos los pueblos. Una carta de Berkman a Goldman de 1906 refleja su preocupación por un antisemitismo profundamente anclado y retrógrado y la perspectiva revolucionaria como única salida, aunque los cambios se anuncian lentos. Una revolución que implica en todo caso un proceso de acceso a una nueva cultura que permita zanjar definitivamente con esos viejos prejuicios:

“la única salvación para los judíos rusos descansa en la libertad de Rusia. Está muy bien denunciar los estallidos

antijudíos fomentados por el gobierno, etc. Pero tú y yo, que hemos vivido en Rusia sabemos que el odio a los judíos es un instinto profundamente anclado en los rusos; ante la existencia de este instinto, es fácil incitar a los pogromos. Hará falta algo más que una simple Constitución, será necesaria una auténtica educación, una verdadera iluminación, durante al menos dos generaciones o más, para erradicar los prejuicios que el *mujik* ruso comparte desde hace tanto tiempo. Sólo la libertad puede llevar a cabo una obra así. Mientras no sea instaurada, en Rusia habrá pogromos con cualquier zar o bajo un régimen constitucional. La libertad, la ilustración son finalmente el único remedio a los males sociales y raciales" (Berkman, 1906).

Como veremos enseguida, ya desde los años 80 sabían los socialistas judíos de la Rusia zarista que esperar de la revolución una resolución de los pogromos, no era suficiente ante un antisemitismo que impregnaba no sólo las fuerzas reaccionarias, sino también las revolucionarias. Sin embargo, el triunfo de la revolución rusa, es sin duda el momento de pasar a examen y revisar la pertinencia de tales afirmaciones. En 1919, en el momento de su deportación a Rusia, Emma Goldman y Alexander Berkman aún revalidan su estrategia revolucionaria y responsabilizan públicamente al gobierno zarista de los pogromos:

El mundo está familiarizado con los horrores de los pogromos practicados contra los judíos de la Rusia zarista. Pero lo que el mundo, y especialmente el mundo estadounidense, no conoce es que cada pogromo en Rusia era incitado directamente y preparado por el gobierno como un medio de distraer la atención del pueblo ruso del régimen despótico que padecían —un método deliberado de confundir y bloquear el rápido aumento del descontento y contener la marea emergente de levantamiento revolucionario. (...) No ha habido [en cambio] pogromos en la Rusia soviética (Berkman y Goldman, 1919)

Sin embargo, su visita a la Rusia revolucionaria y su expedición por Ucrania cambian ciertamente su percepción de las cosas, dejando constancia del fantasma de los pogromos y la falta de transparencia de las responsabilidades³². A pesar de la información compilada, los presupuestos de base no cambiarán: para Goldman la cuestión no puede abordarse desde una perspectiva judía, sino universal. La identificación judía queda subsumida en la adscripción territorial y política de la nación rusa, asumiendo las demarcaciones nacionales establecidas, en el camino hacia una emancipación universal³³.

La identificación cosmopolita les permite ubicarse en un futuro por llegar, del cual ellos son pioneros. Un futuro que rompe con la miseria presente y que, por lo tanto, deja atrás los conflictos que la caracterizan. Esa fuga progresista vacía sin embargo de contenido político el entramado que tales tensiones permiten poner de manifiesto. Y la trascendencia teórica a través de la fuga temporal les ubica en un horizonte plano que les obliga a recurrir a modelos abstractos (por ejemplo la federación de los pueblos que veremos luego) ajenos a las complejas realidades a las que deben dar respuesta.

Tanto Volin como Goldman se ven así incapacitados para entender la relevancia que la cuestión judía realmente llegaría a alcanzar por tres supuestos de base: (1) la idea de que el antisemitismo es una mera fuerza reaccionaria, reducible por tanto a un mero

32 Hay algunos fragmentos de su autobiografía que muestran su conocimiento y preocupación por los pogromos. Durante su visita a la Rusia bolchevique junto con Aleksander Berkman, el conocimiento del yiddish le permitió informarse sobre algunos de los pogromos durante la guerra civil y la polémica sobre la eventual participación bolchevique y majnovista (Goldman, 1996—II: 338 y ss.; 358; 349 y 358)

33 “no podía traducir el levantamiento de Octubre en términos de judío o gentil, sino sólo en valores aptos a toda la humanidad o al menos a todo el pueblo de Rusia” (Goldman, 1996—II: 349)

nacionalismo; (2) aceptar de manera acrítica la idea de que una revolución socialista traerá consigo automáticamente una desaparición del antisemitismo y una pacífica convivencia de los pueblos; y (3) el supuesto de una natural disolución de la población judía en las naciones territorialmente establecidas.

La importancia de los dos primeros supuestos radica principalmente en que incapacitan para aportar una reflexión teórico—política de urgencia en tres niveles: (1) la necesaria articulación de una específica defensa ante el auge del antisemitismo; (2) la comprensión de la relevancia de una creciente identificación judía y su articulación dentro del movimiento anarquista y (3) la comprensión del potencial crítico de esos procesos de identificación frente a la articulación nacionalista. El tercer supuesto resultará ser sencillamente erróneo y no por una cuestión de falta de ilustración, como sugería Berkman, y como se extrae de su connivencia con el auge del antisemitismo.

Goldman y Volin, así como tantos otros, adoptan pues una posición internacionalista bastante cercana a un cosmopolitismo ilustrado y que podemos considerar de tintes más filosóficos y morales que propiamente políticos, por cuanto aparece como un horizonte borroso y desde luego sin una implicación directa en la acción en el tiempo presente. La relevancia política vendrá de la mano de la propuesta de la federación de los pueblos en la cual lo judío tendrá una difícil acomodación y la del transnacionalismo obrero que permite aportar a la perspectiva internacionalista un enfoque de resistencia política en términos de clase.

Los límites establecidos por este tipo de perspectiva no se reducen, sin embargo, a una paralización ante la cuestión judía. Mirado desde el punto de vista del anarquismo en general, este posicionamiento también dificultó históricamente al anarquismo para dar cuenta de la cuestión nacional y, por lo tanto, de las luchas de liberación nacional, manteniéndolo, en ese sentido, al margen de

buen parte de los acontecimientos políticos del siglo XX (Mintz, 2004). De nuevo Goldman constituye un buen ejemplo de las limitaciones de esta perspectiva cosmopolita como palanca para lograr posicionamientos ante la realidad política. El bloqueo queda patente en un intercambio de artículos abierto con el británico Reginald Reynolds con motivo de la revuelta palestina de 1936—39 (Goldman, 1989 [1938]). En su respuesta a Reynolds, que defiende la causa palestina frente a la injerencia del sionismo, Goldman acierta a desmontar su argumentación. La argumentación de Goldman paraliza, sin embargo, todo posicionamiento concreto sobre los hechos históricos que están ocurriendo en Palestina. Su discurso hace banal tanto un apoyo a la causa palestina como un apoyo a la migración judía, así como sus respectivas críticas. La respuesta, simple y descontextualizada (la lucha anarquista contra el capitalismo, que es la que liberará a todos los pueblos) no permite entender de qué manera posicionarse en el conflicto local en curso. En este sentido hay un coste de oportunidad añadido a esa incapacidad de hacer frente teóricamente a lo que la cuestión judía ponía sobre la mesa para un pensamiento libertario.

En realidad este internacionalismo libertario progresista y utópico, de tintes más morales que políticos, convertido en un lugar común del pensamiento anarquista, invisibiliza las condiciones que permitieron de hecho su emergencia. Es interesante en ese sentido el artículo de Carl Lévy “Anarchism, Internationalism and Nationalism in Europe, 1860—1939” (Lévy, 2004), porque nos permite trazar la genealogía de este internacionalismo político libertario. En primer lugar, Lévy vincula el internacionalismo al patriotismo regionalista de Proudhon y Bakunin³⁴ y al patriotismo de la siempre referente Comuna de París. La experiencia parisina de 1871 puso de relieve, por un lado, la importancia del sentimiento

34 En el caso de Bakunin descubierto en contacto con patriotas italianos como Garibaldi o Pisacane.

patriótico en la resistencia popular frente al Estado y, por el otro, permitió vislumbrar también la importancia de la adscripción territorial en el horizonte de una federación de comunas libres; en segundo lugar, Lévy señala la hipersensibilidad ante la concentración de poder en el contexto internacional³⁵ y ante la tendencia centralizadora del jacobinismo. Ambos elementos sentaban las bases para entender el internacionalismo desde una perspectiva regionalista, articulado de acuerdo con el principio federativo, que constituye sin lugar a dudas el programa político del internacionalismo libertario. Pero además, Lévy resalta la importancia de la lucha anticapitalista como factor de internacionalización política: será la internacionalización del capitalismo el motor que, para evitar los perjuicios de un *dumping social*, empujará hacia la organización de la primera internacional. Tenemos pues la herramienta política, que permite romper con el marco del Estado—nación, así como las condiciones sociales que hacen urgente su puesta en práctica. Este internacionalismo que se apoya marcadamente en una concepción nacional como palanca anticapitalista y anti—estatal es sin duda más acorde a la otra lectura internacionalista comúnmente extendida (la libre federación de los pueblos) sobre la que volveremos en el último epígrafe de este capítulo y, a la vez, más operativo políticamente para dar cuenta de los procesos de liberación nacional en las luchas anticoloniales. Pero antes de recorrer esta propuesta y sus implicaciones, pasemos a otra de las difuminaciones internacionalistas de lo judío, en este caso, la clase.

35 Es de hecho esta desconfianza ante las asimetrías de poder internacionales las que permiten entender posicionamientos libertarios como fueron el Manifiesto de los 16 (entre los cuales Kropotkin) de apoyo a las fuerzas aliadas en la primera guerra mundial.

2.2. La clase contra las naciones en el insurreccionalismo anarquista

“Sois una clase enemiga a cada nación, os convertiréis en una clase cuando actuéis y vuestras acciones sean llevadas por la vía de la violencia.”

Panfleto “La Democracia” — 1904³⁶
Firmado como Comunistas—anarquistas rusos

Volvamos ahora por un instante nuestra atención hacia Byalistok³⁷, ciudad emblemática del anarquismo ruso del cambio de siglo. Como señalamos anteriormente, el anarquismo se introduce en Rusia, desde el exilio. Esto se produce a través del progresivo retorno de exiliados políticos, que se habían familiarizado con las ideas anarquistas en Occidente y a través del envío de literatura por parte de los exiliados rusos³⁸. La ciudad de Bialystok, una de las de

36 (cfr. Furia Apátrida, 2011: 176)

37 Provincia de Grodno. Actual Polonia, pero entonces perteneciente a la Rusia zarista. Paul Avrich ya había dejado constancia de esta ciudad como pionera del anarquismo en Rusia (Avrich, 1967). Pero es gracias a un pequeño libro recién publicado bajo el seudónimo de Furia Apátrida por lo que nos es posible reconstruir los inicios de aquel anarquismo ruso y recuperar algunos de sus escritos.

38 Es bastante común el perfil del militante socialista que se introduce a las ideas anarquistas en su exilio político. Es el caso por ejemplo de muchos de los anarquistas de Bialystok (Shlema Kaganovich, Yuda Grossman (Roshchin), Ilia Moiseyevich Geizman, Boris Engelson —fundador de la editorial *Anarjiya*, Beniamin Bajraj 'Notka', etc. Será de hecho Shlema Kaganovich quien, tras una década en Londres donde se vio influenciado por Kropotkin y Rocker y, posteriormente en Ginebra, donde militó en el grupo ruso de anarquistas

mayor concentración de población judía de toda la zona de residencia³⁹, se constituyó, con el grupo *Borba* primero y más tarde con *Chernoye Znamia*, en el principal nodo de difusión en la región, influenciando desde ahí a otras ciudades como Odessa, Yekaterinoslav, Grodno, Jitomir, Krynski, etc.

En el momento de constitución de estos grupos, ya existe un movimiento socialista revolucionario en la zona y el *Bund* se había constituido ya en Vilna en 1897.

¿Qué presentan pues de novedoso estos grupos para el contexto político? Básicamente su estrategia insurreccional (cfr. Rogdaeff en las actas del Congreso Anarquista de Amsterdam, 1907). Aportan una estructura poliárquica de células dispuestas para la acción, legitimando e invitando a la auto—organización y a las acciones

comunistas en el extranjero, regresa a su ciudad de origen donde, entre militantes radicales del PSR y del *Bund*, constituye el primer grupo anarquista como tal en Rusia: *Grupo Internacional Borba* (Furia Apátrida, 2011: 176). Es este grupo el que organiza la entrada de armas, financiación y literatura anarquista (concretamente del periódico *Khleb i Volia*, periódico de los anarquistas rusos en el extranjero). Zimmer (2010: 96 y ss.) recoge otros ejemplos de militantes que regresaron a Rusia después de la revolución de 1905 para ayudar a los compañeros anarquistas rusos (i.e. Victor Rifkin, Joseph Spivak...)

39 El autor de *Anarquistas de Bialystok* da una proporción de un 70% de población judía, 20% de población polaca y una minoría de bielorrusos y alemanes (Furia Apátrida, 2011: 18). Izrine intenta comprobar la representatividad de la población judía entre el anarquismo en el conjunto de Rusia. Realiza con ese objetivo una comparación aproximada entre la participación judía entre los grupos anarquistas (unos 10000 militantes) y el partido bolchevique (17000 afiliados), lo que, teniendo en cuenta la fuerte diferencia en la militancia en general en unos y otros da muestra de la importancia del anarquismo en el espectro político. Asimismo señala que el porcentaje de judíos entre los anarquistas es significativamente superior, alcanzando alrededor de la mitad (1998a: 42).

individuales. Rompen así con la rigidez organizativa y esto les permite ubicarse en una posición más radical frente a los movimientos socialistas ya existentes⁴⁰. Por otra parte, su afiliación anarquista les conduce a promover una lucha económica y no política. Es decir, les permite ubicarse de manera explícita en una lucha de clases y desmarcarse del escenario político. Evolucionan así de los atentados contra la autoridad (política o policial) hacia el *terror económico*, ejercido directamente contra los propietarios de los talleres industriales, llegando incluso a acuñar el terror *besmotivny* (sin motivos), ejercido contra la burguesía como tal (Furia Apátrida, 2007 y 2011). Su acción se inscribe así o bien en la táctica del terror, que no persigue un objetivo concreto definido o bien se ancla en el territorio a través de la estrategia de los *komunary* que perseguían, a través de una huelga general insurreccional, la constitución de una comuna en una ciudad determinada para anclarla como referente y extender, desde ahí, la revolución. El resto queda difuso, a la espera de su determinación post-revolucionaria.

Esta lógica de células reducidas, efímeras y cuyos vínculos de identificación vienen determinados por la propia táctica revolucionaria, la identificación de clase y la adscripción anarco—comunista, traza un marco identitario que les permite distinguirse de otras formas de socialismo a la vez que los posiciona de manera clara frente al poder instituido tanto económico como político. Se eliminan así la relevancia de otro tipo de identificaciones y predomina la solidaridad de clase. El rechazo del concepto de nación es, en ese sentido, categórico. El nacionalismo es considerado

40 “Los partidos políticos no aspiran a la destrucción completa del sistema burgués, quieren solamente cambiar una autoridad por otra, nunca van a tomar la decisión de armar a las masas con bombas y dinamita. Más radical que todos ellos, el Partido Socialista Revolucionario tampoco va a ir a por todo. Sobre los socialdemócratas ni siquiera hablemos” (Octavilla “A las armas”; cfr. Furia Apátrida, 2007 [1905]: 44)

como una herramienta ideológica que utiliza el sentimiento natural del ser humano en tanto animal comunitario, como un aglutinante para aportar legitimidad a la institución del Estado. La perspectiva de clase le da una especial fortaleza a la argumentación, porque se entiende así que, como consecuencia de esta adhesión del pueblo a los intereses del Estado—nación, se desplaza la solidaridad internacional de la clase obrera en favor de los *cleavages* nacionales debilitando con ello gravemente el impulso revolucionario. Por ello proclaman que “la voluntad de clase reside en la desorganización de la nación [y] la voluntad de la nación es desorganizaros a vosotros como clase” (cfr. Furia Apátrida, 2011: 176). Pero esto se aplica tanto a los Estados—nación como a cualquier otro tipo de marcador identitario: sea nacional (no estatal), étnico o religioso. No cabe distinción política entre judíos, polacos, rusos, católicos u ortodoxos y las mismas sinagogas son, como un templo más de cualquier religión⁴¹, escenario de diferentes atentados (Furia Apátrida, 2007 y 2011). Aunque el yiddish es la lengua vehicular fundamentalmente en los primeros grupos de Bialystok, junto con el ruso, carece de cualquier tipo de relevancia política⁴².

Esta posición se traduce asimismo en un rechazo frontal tanto de las líneas democráticas como de las liberales, entendidas como

41 El panfleto “El atentado en Bialystok” es ilustrativo en este punto: un templo es indiferente de cualquier otro templo, es un espacio de control, de poder. Haciendo referencia al atentado que un anarquista comunista cometió en una sinagoga contra el propietario de una fábrica textil, describe: “El obrero entró en el templo, en el templo en que el capitalista rezaba a su Dios y bañó a este Dios en la sangre del enemigo de la clase obrera... En este templo al que la burguesía llama a todo el pueblo a venir — exactamente allí sucedió un episodio sangriento en la lucha entre dos clases enemigas.” (Furia Apátrida, 2011: 183)

42 Es cierto que la lengua marca, en algún caso, la pauta de la organización entre estos pioneros rusos (en 1905, por ejemplo, el grupo de Bialystok, dividido en diferentes federaciones o grupos, constituye la “federación polaca”, que tiene como objetivo agitar a los trabajadores polacos (Furia Apátrida, 2011: 30), pero tampoco en ese caso se le da un contenido político.

herramientas de pacificación inter—clases. La democracia, como mecanismo para alcanzar acuerdos entre los diferentes grupos sociales en litigio, constituye desde esta perspectiva, un bloqueo para la destrucción de la clase capitalista y de sus intereses⁴³. El sistema liberal de derechos y libertades por su parte se considera simplemente inútil en tanto que sólo tiene validez siempre y cuando no se atente contra la propiedad privada⁴⁴. La democracia liberal nacional es entendida así como una herramienta para mitigar las tensiones generadas por una situación de explotación que es de carácter transnacional.

Lo más sorprendente es que tampoco el antisemitismo, en este caso, de implicaciones directas y feroces, logra anclar una significación política identitaria. Ante el pogromo de Bialystok de

43 “La Democracia significa el gobierno del pueblo. El pueblo envía sus representantes al parlamento y los diputados reunidos defienden los intereses de los grupos que les han enviado (...). [Pero] la sociedad existente está dividida en clases. Esto significa que por un lado existen los propietarios, quienes tienen en sus manos la tierra, las máquinas, los productos, las casas, todo eso que es necesario para la existencia humana; del otro lado hay los trabajadores, los que no poseen nada y venden sus cuerpos y almas al Capital (...). La bestia son los propietarios y la presa los desposeídos. El gobierno popular tiene que llegar a unos compromisos sacando sus leyes. (...). Ellos quieren que vosotros seáis los miembros de la sociedad burguesa porque así vais a olvidar la necesidad de destruirla”. (Furia Apátrida, 2011: 174—180)

44 “Está claro que la democracia os dice: habla lo que te de la gana, escribe lo que quieras pero... ¡Ni tocar a la propiedad privada, ni al Estado! Y vuestros intereses van siempre en contra de esto, os empujan siempre para tomar todo, tocar los fundamentos, derribar y desestabilizar al Estado” (...). Cuando sois los demócratas podréis gozar de las libertades si no tocáis los fundamentos (la propiedad) y si no sois demócratas y estáis en una lucha de clases no vais a tener esas libertades.” (...) “Entonces, para juntarse, para hablar y para escribir no tenéis que depender de ninguna garantía democrática, pero sí confiar en la violencia. Ella parará cualquier intento que os podría impedir juntaros o hablar de manera anárquica. Claro, las libertades democráticas son un engaño y no valen nada para la lucha de clases revolucionaria”. (Furia Apátrida, 2011: 174—180)

1906, los anarquistas, que participaron en la defensa de la ciudad⁴⁵, no le dan ninguna significación política al antisemitismo de los asaltantes. Si acaso se le da una interpretación política a las masacres y saqueos, se los vincula con un intento reaccionario de castigar el impulso revolucionario. Ni siquiera aparece aquí la interpretación de un nacionalismo reaccionario que veíamos en el epígrafe anterior. Tampoco cuando, desde estos grupos anarquistas, se da una respuesta a los pogromos —ya sea en forma de manifestación o de venganza directa contra algunos de los responsables del pogromo— se le da una significación identitaria.

¿Es atribuible ese rechazo al perfil de sus militantes? Pertenecían al *lumpenproletariat* y eran jóvenes en su mayor parte por debajo de la veintena. Procedentes de un entorno marcadamente judío, su confrontación va dirigida no sólo contra las estructuras del imperio zarista, sino también contra la autoridad activa en su entorno más cercano, en la comunidad judía: tanto a nivel económico, como contra la estructura religiosa. La mayor parte de ellos terminaron sus días desaparecidos o asesinados en la represión. Sin duda la fractura con la propia judería, articulada en términos ideológicos, desempeñó una función esencial en ese rechazo de la cuestión identitaria. Sin embargo, como veremos en la segunda parte, en la misma zona, el socialismo judío también tuvo que hacer frente a la fractura interna que planteaba a la comunidad judía, pero lo hizo precisamente a través de una afirmación de la cuestión judía y constituiría así el Bund como partido socialista judío.

Más allá de las causas que explican esos posicionamientos lo que nos interesa, en todo caso, es destacar cómo éstos se hacen teóricamente concebibles. Y aquí tenemos que señalar la vinculación entre una fuerte identificación de clase, el rechazo de la política y el componente insurreccionalista como sendos elementos que le permiten dejar de lado la cuestión identitaria y conducirse en su

progresiva estructuración hacia una organización más anclada en el territorio local; una territorialización que, por otra parte, queda claramente reflejada en la estrategia *komunary*.

La clase actúa así, para estos grupos, no tanto como una realidad en un proceso de articulación política, sino como un horizonte de sentido en el cual pueden insertar sus propias acciones. A pesar de encontrarnos con un internacionalismo radicalmente de clase, estamos aún lejos de un intento de estructuración obrera internacional.

A partir de 1907, hay un intento de reconducir esos grupos hacia estructuras organizativas más amplias y estables. Hay varios intentos federativos y empieza a abrirse camino el anarco—sindicalismo, siguiendo la vía del sindicalismo revolucionario de Europa Occidental⁴⁶, como una propuesta para evitar el alto coste de ese insurreccionalismo grupúscular.

El anarquismo evolucionará así hacia redes más heterogéneas con un anclaje más amplio, ajustándose progresivamente a la demarcación nacional (por ejemplo, Golos Truda o la Confederación de organizaciones anarquistas ucraniana Nabat), integrándose en movimientos más amplios como la *makhnovshchina*, o diluyéndose, incluso, en el bolchevismo.

Tal vez el mejor contraejemplo al perfil de los de Bialystok, pero dentro de la misma perspectiva de la lucha de clases, lo encontramos, unos años más tarde, durante la República de Weimar, en la figura de Erich Mühsam.



Erich Mühsam

A diferencia de los de Bialystok, Mühsam pertenece a una clase burguesa de judíos asimilados. Profundamente nacionalizados tanto en la lengua como en la cultura alemanas, la adscripción de los judíos de Europa central a las filas libertarias tiene que ver con un horizonte mesiánico y con un rechazo de una sociedad con la cual tienen varios puntos de fricción: se trata de la oposición al modo de vida burgués tanto de las familias asimiladas de las que proceden, como de un nacionalismo reaccionario que les marca el rechazo por su condición judía (Lowy, 1997). Para Mühsam, como para los anarquistas de la Rusia occidental la clave se encuentra en la lucha de clases:

“La sociedad no está organizada en función de razas, creencias o herencias biológicas. [...]”

En la sociedad, sólo hay dos grupos: los capitalistas y los partidos que trabajan en función de su propio interés; y los proletarios, junto con aquéllos que se han comprometido a apoyarlos y a defender el ideal revolucionario” (Mühsam, 2011).

También en su caso el antisemitismo es leído como una fuerza de reacción cuya solución pasa por la transformación de la sociedad en su conjunto⁴⁷.

Su convicción profunda en la vía insurreccionalista le llevó a implicarse por completo en la República de los consejos de Baviera. Y su convicción en una lectura de clases le empujaría a implicarse en un difícil trabajo para tratar de unificar al movimiento obrero (Souchy, 1999) especialmente tras su liberación en la amnistía de 1924. De hecho sus esfuerzos en ese sentido y su intento de un acercamiento con los comunistas (afiliándose incluso al Partido Comunista de Alemania) le ganó la enemistad de los anarquistas de la Federación de Anarco—comunistas de Alemania (Khun cfr. Mühsam, 2011: 11).

Esta confrontación en la lucha de clases así como el esfuerzo desplegado por Mühsam en la conformación de una clase obrera unificada establece un mapa claro de la ubicación de las solidaridades, dejando poco margen para cuestiones identitarias. Sí abordará Mühsam la cuestión judía, como veremos en el capítulo siguiente, afirmando su judeidad y el derecho a su propia autodeterminación tanto frente al antisemitismo, como frente a la propia comunidad judía. Y la manera en que aborda la cuestión judía de hecho avanza, como veremos, la transformación sin retorno de ese primer tercio de siglo por la politización de la cuestión judía. Sin embargo, lo hace de manera excepcional y, a pesar de ello (y a diferencia de otros autores cercanos a él como Landauer), hasta el final de sus días Mühsam afirmará el principio de la lucha de clases como la base de su concepción revolucionaria. Y, como en el caso ruso, su concepción revolucionaria vinculada a esa perspectiva en términos de clase encajará mejor en una lógica de carácter territorial

47 “El antisemitismo siempre es síntoma de tiempos reaccionarios. Si hubiéramos ganado [se refiere aquí a la República de los consejos de Baviera], habríamos acabado con él” (Mühsam, 2011 [1920]: 143).

como fue la experiencia consejista de la República de los consejos de Baviera, que no en base a otros componentes identitarios.

Vemos pues que, al igual que señalábamos en el caso del internacionalismo de corte más cosmopolita, la cuestión de clase aquí desempeña un papel que permite relegar la cuestión identitaria a un segundo plano, tanto desde un punto de vista emancipatorio, como desde un punto de vista político. Prima, de nuevo la articulación territorial entre los primeros evolucionando hacia el sindicalismo y en el caso de Mühsam hacia el consejismo.

Es necesario pues introducirse en el flujo migratorio ashkenazí hacia Occidente, que dará lugar a una dimensión colectiva capaz de rearticular su propia condición en torno a nuevos anclajes de significación a partir de la experiencia migratoria. Logrará así una incorporación fáctica al universo libertario, sin por ello renunciar a su vocación internacionalista, pero tenderá fácilmente a ser neutralizada por una lectura nacional de la que también el anarquismo tiene dificultades para desprenderse.

2.3. Anarquismo yiddish: internacionalismo judío

Al hablar de anarquismo yiddish hacemos referencia a un movimiento obrero con una red internacional de numerosos grupos, uniones sindicales, periódicos e imprentas de tendencia anarquista desarrollado por las comunidades judías migrantes procedentes del Este europeo a finales del siglo XIX. Entre todo lo que podríamos considerar como manifestación de anarquismo judío, sin duda es el anarquismo yiddish el que mayor relevancia tiene dentro del anarquismo, no sólo por su especificidad judía sino porque, como tal, llegó a constituir una de las redes más estables y con más fuerza del movimiento anarquista en general, contando entre los más activos del anarquismo británico y estadounidense⁴⁸. De esta red, Londres (East End) y New York (Lower East Side) constituyen, sin lugar a dudas, los dos principales centros neurálgicos. Y serán el *Arbeter Fraynd* de Londres y el *Fraye Arbeter Stimme* de New York, los dos periódicos de mayor tirada y estabilidad.

A pesar de la irradiación de estos dos centros geográficos, se trata de una red internacional acéfala, tejida gracias a los trazados de los

48 En el Congreso Anarquista Internacional de Amsterdam de 1907, Rudolf Rocker acude como portavoz del movimiento judío de Londres. Emma Goldman relata la situación de Estados Unidos, en la cual destaca la prevalencia de los grupos inmigrantes entre el anarquismo, destacando entre ellos los de lengua yiddish y lamenta la escasa participación de los propios estadounidenses (esta será, de hecho, la principal razón que le empujará a lanzarse a la propaganda en inglés — cfr. Goldman, 1996). Finalmente Karl Walter viene como portavoz del movimiento inglés, cuyas limitaciones (especialmente destacadas en la versión francesa de las actas del congreso) contrastan con la vitalidad del grupo judío (cfr. actas de la 2º y 3ª sesión del Congreso Internacional de Amsterdam de 1907).

trayectos migratorios y los vínculos nacidos de ellos⁴⁹. Carece por lo tanto de una organización como tal. En cada lugar el anarquismo yiddish se articula de manera diferente con el movimiento obrero y anarquista local, aunque repite más o menos los mismos patrones y referentes. No vamos a desarrollar aquí las especificidades históricas de cada contexto. Para obtener una panorámica de la dimensión del movimiento y sus publicaciones, pueden consultarse los anexos II y III y para su estudio más detenido nos remitimos también a las obras de referencia en cada caso⁵⁰.

Hablamos de un período determinado de tiempo, que oscila aproximadamente entre la última década del siglo XIX en el que la orientación anarquista se va haciendo explícita entre los socialistas judíos y las dos guerras mundiales. En el caso de Londres, el año de 1914 marca una fractura determinante y, tras la primera guerra mundial, la presencia del anarquismo prácticamente desaparece; la tendencia será a una integración en la política y el sindicalismo judío con el sindicalismo local y, entre los sectores más radicales, su progresiva incorporación al partido comunista (Smith, 1990). En el caso de los Estados Unidos el declive es más progresivo. Con el ocaso de sus compañeros londinenses, se convertirá en la referencia

49 “La mayoría de los inmigrantes judíos del Este de Europa que llegaron a Gran Bretaña continuaron su trayecto tarde o temprano hacia Estados Unidos u otros países de ultramar. Llevaron consigo hacia Estados Unidos, Argentina o Sudáfrica las ideas socialistas que habían adquirido en Londres. Formaron grupos en sus nuevos hogares y mantuvieron contacto con su grupo original en Gran Bretaña, que se mantuvo como tierra madre del movimiento. Importaron el *Arbeter Fraint* y otra literatura y cuando podían nos enviaban un aporte económico. Londres fue un centro de difusión para el movimiento obrero revolucionario judío. Los vínculos alcanzaban desde Londres a todos los países donde hubiera un amplio número de inmigrantes judíos, e incluso más tarde hasta sus hogares originales en Rusia y Polonia, donde los primeros grupos anarquistas clandestinos empezaron a formarse en Bialystock, Grodno, Vilna, Warsaw, Lodz y otros lugares” (Rocker, 2005 [1937]: 66).

50 Véase nota 22 en la introducción a esta primera parte (pág. 33)

internacional pero también se resentirá de la nueva configuración internacional: con un mayor control migratorio pierde el flujo de nuevos militantes, las nuevas generaciones tienden a una americanización y, a nivel político, se verá castigado por la ascendencia creciente del comunismo y del sionismo (Zimmer, 2010). Sólo la revolución española logrará reavivar la mecha del anarquismo por unos años. Pero su fracaso, el avance del fascismo y la constitución del Estado de Israel, serán el marco de una desarticulación del movimiento anarquista a nivel internacional y de la reducción del anarquismo específicamente yiddish a una presencia prácticamente testimonial (aún cuando el periódico aún se publicará hasta 1977⁵¹).

El hecho que nos interesa retener aquí para reflexionar es la evidencia de la condición judía en el marco del pensamiento anarquista y su articulación como red autónoma articulada en torno a la *yiddishkayt*. Las dos preguntas que surgen inmediatamente es ¿por qué siendo anarquistas consideraron su condición judía? y ¿cómo se combina esa adscripción con el internacionalismo que profesan?

Para esbozar una respuesta a la primera pregunta hemos de dirigir nuestra atención, más allá del anarquismo, a los albores del socialismo entre la población judía, ya que es en este momento cuando se sientan las bases para la militancia específicamente judía (cfr. Minczeles, 2010) a partir de las cuales se desplegará más tarde

51 Este periódico detenta de hecho el título de periódico de más duración de la historia. Hay otros diarios que se publicaron aún con posterioridad a esta fecha (*Problemen*, *Frye Shtime*, *Oyfgang*) pero son periódicos en Israel que carecen de la repercusión y el prestigio de los que otrora tuvieron los dos citados y que carecieron de la proyección internacional que tuvieron los otros y tampoco tuvieron el enfoque político que aquéllos tuvieron. Ni siquiera el *Fraye Arbeiter Stimme* tenía ya en el momento de su cierre el tiraje que tuvo en la época de Yanovsky como redactor.

el anarquismo con cierta naturalidad (Fishman, 2004⁵²). Para ello debemos pues remontarnos algo más en el tiempo.

Es en efecto, en los inicios del socialismo judío donde se manifiesta ya la tensión entre su perspectiva internacionalista y su trabajo específico con los obreros judíos. Aaron S. Liberman, a quien William J. Fishman considera el padre del socialismo específicamente judío, se mueve de hecho toda su vida en esta contradicción entre su atracción por el “pueblo judío” con el que se siente comprometido y su convicción socialista internacionalista⁵³. La experiencia judía conduce necesariamente a un manejo político de ambos horizontes.

El primer intento (frustrado) de unión obrera judía será el de Aaron Liberman en Londres en 1870⁵⁴. Y el propio Liberman será responsable de la publicación del primer intento de periódico socialista: el Ha—Emet, publicado en hebreo en Viena (1877)⁵⁵. Siguiendo a Liberman Morris Winchevsky lanzará las dos primeras

52 La obra de Henri Minczeles *Les mouvement ouvrier juif. Récit des origines* (Minczeles, 2010) aborda los albores del movimiento obrero judío en Europa del Este hasta 1897, año en que se funda el Bund. La de William Fishman, por su parte —*East End Jewish Radicals. 1875—1914* (Fishman, 2004)— aborda los inicios del socialismo judío en el caso específico de Londres.

53 Si por un lado manifiesta la necesidad de que el socialismo tenga en consideración las características específicas de cada grupo nacional para poder llegar a un adecuado contacto con él (Fishman, 2004: 101), por el otro se declara un acérximo internacionalista sin concesiones “que conoce únicamente a hombres y clases —¡nada más!” (...) “Odio el judaísmo igual que odio a todas las demás nacionalidades... Soy un internacionalista. Sólo amo a las masas oprimidas, si no no tomaría el nombre de socialista.” (Fishman, 2004: 101).

54 El sindicato *Kol ba'al hamelokho hkaverim*, socialista, lanzado en 1870, apenas duró 3 meses (Izrine, 1998a: 27).

55 Ha—Emet, periódico en hebreo dirigido fundamentalmente a su distribución en Rusia.

tribunas socialistas en yiddish⁵⁶ en Inglaterra. En 1876 aparece en Londres la primera organización obrera judía (Unión Socialista Judía de Londres), que se marcaba como objetivos la expansión del socialismo y la unión de los trabajadores judíos. El dilema se plantea entonces entre “trabajar por la unidad socialista a través de una organización de trabajadores más amplia o bien crear inicialmente un partido socialista judío que trabajara en coordinación con sus contrapartes no—judías” (Fishman, 2004: 107). Será la segunda opción la que durante varias décadas marcará la pauta, siempre buscando una articulación con el movimiento obrero local e internacional. El mismo año de 1876 Liberman escribe y envía a Rusia su “Call for Jewish Youth”, que constituye el primer manifiesto socialista judío. En él asienta las tres ideas fundamentales de ese socialismo distintivo (Fishman, 2004: 110): resaltar el conflicto de clases en el seno de la comunidad judía⁵⁷; resaltar la aportación de los trabajadores judíos al socialismo⁵⁸; y redirigir el viejo populismo de Zemlya i Volia hacia la necesidad de implicarse con el pueblo judío como requisito para la emancipación. Tan sólo unos años más tarde, el antisemitismo vendrá a reforzar esta defensa de un socialismo específicamente judío. Los pogromos de 1882—1884 vendrán a intensificar el debate entre los socialistas judíos en la zona de residencia: la incapacidad del socialismo para hacer frente a los

56 Primero el *Der Poylisher Yidl* (1884) que tiene como objetivos facilitar el conocimiento de la lengua yiddish e inglesa, acercar a las cuestiones internacionales y orientar a los migrantes recién llegados. Ante los desacuerdos con el otro editor se separará y fundará en 1885 el *Arbeter Fraynd* (Véase anexo III)

57“ Es por vuestra culpa que nos hemos visto expuestos a la calumnia. Vosotros, los especuladores internacionales, que habéis ensuciado nuestros nombres, vosotros no sois de los nuestros.”

58 “Ha llegado la hora para las masas trabajadoras del pueblo judío de unirse a este gran trabajo. La fraternidad humana no conoce división entre naciones y razas; sólo conoce trabajadores útiles y nocivos explotadores”

pogromos, cuando no los justifica o los alienta estratégicamente (Ingerflom, 1982), precipita la necesidad de un socialismo que pueda dar cuenta de los problemas específicos de la población judía (Minczeles, 2010). El socialismo ruso y polaco, impregnados de nacionalismo, parecen poco receptivos cuando no directamente contraproducentes para tales objetivos. De ahí que en este socialismo temprano se haga progresivamente patente la necesidad de una organización socialista específicamente judía.

En la zona de residencia, ese primer socialismo girará hacia una orientación marxista y socialdemócrata y desembocará en la constitución del Bund en 1897. Ya hemos señalado como habrá que esperar algo menos de una década para ver entrar los primeros tentáculos del anarquismo en Rusia. En Occidente, en cambio, será el anarquismo el que durante varias décadas marcará la pauta del movimiento obrero judío.

En 1890, cuando el grupo del Berner Street Club (que era quien editaba el *Arbeter Fraynd* y abarcaba a todas las tendencias socialistas) se escinde en dos —socialdemócratas de un lado y anarquistas del otro⁵⁹— es el grupo anarquista el que constituirá la sección predominante en el club y en el periódico. Ante esta posición de desventaja, los social—demócratas optarán por un acercamiento al movimiento obrero británico⁶⁰; posición que, según Fishman, la

59 Los social—demócratas —véase *Arbeter Fraynd* en el anexo III— fundarán el periódico *Fraye Welt*, al que seguirá *Vekker*. Finalmente irán marchando todos a lo largo de los años 90 a Estados Unidos.

60 “Llevar [a las masas trabajadoras judías] [...] al nivel espiritual de las clases trabajadoras avanzadas de las tierras en las que viven” y “organizar a los trabajadores judíos y capacitarlos, como compañeros de la misma clase que las clases trabajadoras nativas, para tomar parte en la lucha de clases de la tierra en la que viven”. En 1892 el periódico *Vekker*, sucesor del *Fraye Welt*, publicaba lo siguiente “desechad vuestras costumbres asiáticas... abandonad vuestra estrafalaria lengua y aprended la lengua de la tierra en la que vivís... mejor aún, cuando sea posible entrad en los sindicatos ingleses!” (Fishman, 2004: 206)

población judía interpretó como una auto—inmolación y una muestra de inferioridad (Fishman, 2004: 206). El caso de Estados Unidos no es muy diferente. Zimmer señala que los pioneros del anarquismo yiddish giran hacia el anarquismo directamente en Estados Unidos a través de la influencia de los grupos germanos, y cómo en 1888 el primer grupo anarquista judío (*Pionire der Frayhayt*) toma como modelo el movimiento obrero londinense (Zimmer, 2010: 43—49).

Lo que nos interesa destacar aquí es en primer lugar que el anarquismo yiddish se instala en un terreno ideológicamente despejado y no experimenta por lo tanto una contradicción entre la cuestión judía y la aspiración internacionalista, gracias fundamentalmente a la trayectoria ya en marcha de un movimiento obrero judío autónomo⁶¹. Es continuador de la trayectoria obrera judía y no directamente una innovación.

Y en segundo lugar, es importante señalar que este anclaje en la comunidad lingüística no sólo sirve pragmáticamente como banderín de enganche en las comunidades judías, sino que implica también una yiddificación de los propios anarquistas judíos. Zimmer recoge muy claramente este intercambio al reflejar el perfil rusófono de los intelectuales que conformaron el grupo anarquista *Pionire der Frayhayt*⁶², quienes frecuentaban los círculos de inmigrantes rusos y germanos e incluso las primeras reuniones las hacían en ruso. La predisposición frente al yiddish era más bien negativa y sólo una vez en Estados Unidos y a través de su compromiso político aprendieron (o desarrollaron) su conocimiento del yiddish. El despliegue de la cultura y la lengua yiddish va así inherentemente entreverado con

61 Véase en el anexo II y III los grupos *Berner Street Club*, *Knights of Labour* y *Arbeter Fraynd Club* y el periódico *Arbeter Fraynd*.

62 Roman Lewis, Hillel Solotaroff, Isidore Prenner, Max Girdzshansky, Moyshe Katts, Saul Yanovsky, Aleksander Berkman y los poetas David Edelstadt y Joseph Bovshover (Zimmer, 2010: 44)

un compromiso social y político. No es de extrañar que fuera un anarquista (Alexander Harkavy) uno de los pioneros en la estandarización de los diferentes dialectos del yiddish y autor del primer diccionario inglés—yiddish ya en 1898 (Zimmer, 2010: 30—49).

Si nos adentramos ahora en la segunda pregunta que lanzábamos a este anarquismo yiddish —¿cómo se compagina esa adscripción con su compromiso internacionalista?— la respuesta apunta en dos direcciones; ambas vinculadas a la *yiddishkayt*. Es decir, el internacionalismo se piensa en todo caso desde el bagaje compartido de la cultura y la lengua yiddish, entendida ésta no como una cultura o lengua de manera neutra sino desde la condición de opresión de la población judía, por cuanto tiene un acercamiento a la cultura no conservador con la tradición sino emancipador.

Dicho esto, cabe distinguir, aunque de manera completamente interrelacionadas, por un lado una estrategia política de autonomía desde la *yiddishkayt* que permite saltar directamente al espacio internacional sin mediaciones y, por otra parte, una comprensión de la *yiddishkayt* como una cultura en resistencia; es decir, una cultura ajena a conceptos como territorialidad o estatismo y que aporta así un distanciamiento crítico ante los modelos socio—políticos de los lugares de acogida. En ambos casos la *yiddishkayt* permite una proyección internacional sin por ello caer en la tendencia asimilacionista. Vayamos por partes.

La primera de estas estrategias quedó especialmente bien ilustrada en los primeros pasos del socialismo judío en Rusia y la emergencia del Bund. El contexto de emergencia del Bund es el de la II Internacional (1890—1923), que había decidido articularse en función de los Estados—nación existentes. Y este enfoque territorial—nacional fue de hecho la base del rechazo de Engels de una representación autónoma judía yiddish (Minczeles, 2010: 125). Esta organización en clave nacional era relativamente sencilla desde

la perspectiva francesa, británica o alemana. Sin embargo, la zona de residencia, donde surge el Bund, constituía un territorio atravesado por profundas fracturas nacionales. El criterio nacional en la organización constituía una fuente importante de confrontación. En 1889 se había constituido el PPS (Partido socialista polaco) con un fuerte componente nacionalista. El PPS constituye de hecho un modelo para los socialistas judíos (Minczeles, 2010: 88) toda vez que, tanto desde los socialistas polacos, como desde los socialistas rusos, se trata de cooptar al potente movimiento obrero judío para reforzar su propia organización. Es precisamente la lucha de poder entre los diferentes grupos socialistas y su incapacidad para acoger la especificidad del caso judío lo que impele a los socialistas judíos a organizarse de manera autónoma. Esta reivindicación de autonomía no es sin embargo, en su caso, de vocación nacionalista, sino por el contrario, una estrategia para esquivar esos enfoques nacionales y ubicarse en el plano internacional⁶³. En ese contexto, un internacionalismo socialista que obviara el particularismo judío corría un importante riesgo de verse fagocitado en uno de los dos polos nacionalistas: el ruso o el polaco. De hecho, las posiciones que rechazaron la especificidad judía y abogaron por una posición explícitamente internacionalista fueron características de enfoques rusófonos⁶⁴. El socialismo judío se ve así abocado a desarrollar un enfoque nacional para mantener un horizonte internacionalista.

Ahora bien, las fronteras entre esta vocación de autonomía y el nacionalismo, como es fácil suponer son muy tenues. Es ilustrativo de este hecho el discurso de Martov en la celebración del 1º de mayo de 1895 en Vilna, que fue el que sentó las bases para una organización socialista judía. En él se ilustra bien ese potencial a la

63 De hecho el Bund sería una de las organizaciones judías que de manera más explícita se mantuvo perseverante en una actitud antisionista.

64 Fue el caso por ejemplo de Avram Gordon (cfr. Minczeles, 2010: 913—95).

vez nacionalista de su percepción nacional: “Mientras que el mundo esté dividido en Estados, la tarea urgente, para cada nación, consiste en ganar, *si no su independencia política, al menos la plenitud de sus derechos* [...]. El desarrollo de la conciencia nacional va a la par con el desarrollo de la conciencia de clase” (la cursiva es mía). (cfr. Minczeles, 2010: 97)⁶⁵. El germen nacionalista está pues presente, y resulta razonable suponer que si no se desarrolló fue fundamentalmente por la emergencia del sionismo que succionó esta tendencia. Las diferencias entre el sionismo y el Bund tienen fundamentalmente que ver con la *yiddishkayt*; con la adscripción al territorio y la cultura específica de la población vinculada a un territorio concreto (*Doykayt*), frente al intento sionista por reconstruir una identidad judía de nuevo cuño y su proyecto de construcción de un Estado—nación; un proyecto que además terminaría por dar la espalda a la tradición política yiddish en favor del nuevo Israel articulado sobre el hebreo moderno. Sin embargo, en esa concepción nacional de la *yiddishkayt* late lo que se llamaría el “territorialismo”, es decir, la apuesta por la constitución de una autonomía política para esa nación articulada en torno a la *yiddishkayt* que no necesariamente tendría que ser Palestina. Así en 1904, Zithlowsky, recorre Estados Unidos junto con Ekaterina Breshko—Breshkovskaia, para propagar el Partido Socialista Revolucionario Ruso y divulgará lo que él llama el “nacionalismo judío progresista”: un nacionalismo que aboga por el desarrollo de la

65 Weinstock recoge resumidamente cómo este debate se mantiene a lo largo de los primeros años de gestación del Bund: en la tercera conferencia (1899—Kovno) se rechazará firmemente toda reivindicación nacionalista ya que se entiende que desviaría a los trabajadores de la lucha de clases y rompería la solidaridad obrera; en la de Byalistok (1901) se asumirá por el contrario la aceptación del principio de nacionalidad, pero sin exigir una organización separada; en 1903 se asumirá ya esa separación. En 1910 reconocerá el yiddish como la lengua nacional judía. Aún así tiene dificultades para ese reconocimiento nacional fundamentalmente debido a la cuestión de la representatividad, por la afiliación de gran parte de la población judía directamente al POSDR o por la situación diáspórica de buena parte de sus militantes (Weinstock, 1970: 64—65).

nación yiddish y la apuesta por su autonomía política en un territorio autónomo. Este territorialismo, entendido desde una perspectiva comunal, seduciría a buena parte de los socialistas y anarquistas judíos (Zimmer, 2010: 83).

Curiosamente, el movimiento anarquista estuvo en especial consonancia con esta forma de entender la *yiddishkayt*. Resulta relevante las dificultades del anarquismo en aquel momento para salir del patrón nacional a la hora de leer ese diferencial cultural. La comunidad judía se equipara, por la similitud con otras comunidades migrantes a un vínculo nacional. La existencia de una lengua propia, y la referencia a un territorio de origen (también presente entre la comunidad yiddish, que vive de hecho al pulso de los avatares políticos de la patria rusa⁶⁶), los sitúan en efecto a la par con otros círculos anarquistas de población migrante, como podían ser los obreros italianos, españoles, alemanes o rusos. Esto facilita la concepción de la comunidad migrante judía como una comunidad nacional entre otras y genera la ficción de un pequeño internacionalismo a pequeña escala: comunidades lingüísticas autónomas, vertebradas en un vínculo de solidaridad entre ellas en su identificación anarquista, o al menos, en su proyecto de advenimiento de la nueva sociedad. No sólo la difracción de esta visión es peligrosa, sino que deja a un lado todo el potencial de esas culturas de resistencia tejidas al hilo de su experiencia migrante.

En *La Anarquía a través de los tiempos* (Nettlau, 1977 [1935]) Max Nettlau habla así de anarquismo judío como anarquismo de “otros pueblos”, ubicándolo en el capítulo de “Ideas y propaganda anarquistas en los otros países”⁶⁷, acercando así la condición judía al

66 De hecho, son muchos los que, regresan a Rusia para tomar parte en la revolución del 1917. Bien aprovechando la *Anglo—russian military Convention* de Julio de 1917 o bien de manera individual (Rocker, 2005; Meltzer, 1993)

67 “Entre los movimientos anarquistas de los pueblos del Estado de Europa, aparte del ruso, el más intenso y difundido fue el de los *judíos* de la antigua Rusia

vínculo nacional. Nettlau parece aterrizar sin embargo esta concepción nacional en una ambigua mezcla de comunidad lingüística, étnica y cultural. Recoge la importancia del movimiento en sus comunidades de migración en Londres y Estados Unidos, así como la influencia rusa y de Palestina. Y al citar a sus principales exponentes en ese sentido cita a David Edelstadt, Saul Yanovsky, Joseph Cohen, Jacob Merison, etc. y deja sin embargo de lado a autores que hicieron explícita su judeidad, como Erich Mühsam o Gustav Landauer (judeoalemanes), así como a otros que también hablaban yiddish como Emma Goldman, Volin o, incluso, el propio Rudolf Rocker. El criterio para identificar como anarquismo judío parece por lo tanto marcado por dos rasgos necesarios en el caso de Nettlau: una condición judía heredada por un lado (identificación étnica) y la pertenencia al movimiento anarquista en lengua yiddish por el otro (identificación lingüística)⁶⁸. También en el Congreso Anarquista Internacional de Amsterdam (1907) se presenta al anarquismo judío como uno más entre otros movimientos anarquistas “nacionales” (cfr. Actas Congreso de Amsterdam, 1907). Y sin duda los ejemplos que se pueden citar sobre ese reconocimiento del anarquismo yiddish como grupo nacional son numerosos.

y la Galitzia austriaca, que hablan el yiddish, es decir un alemán con muchas palabras hebraicas y eslavas”.

“Actualmente gusta más recurrir entre los historiadores al concepto de “Yiddishland”, sin duda porque el aspecto lingüístico ha adquirido una cierta connotación de clase a nivel histórico, y porque también constituye un pertinente marcador distintivo ante la identificación nacional sionista (que contiene la referencia al territorio palestino y su asociación histórica con la revitalización del hebreo y el rechazo del yiddish). Se hace así de la lengua y la cultura yiddish el territorio de identificación de ese anarquismo “judío”. Son ejemplo de esta estrategia Jean—Marc Izrine en *Les libertaires du Yiddishland* (1998a), Furio Biagni en “Yiddishland libertaire” (cfr. Bertolo, 2001), Alain Brossat y Klinberg Sylvia en *Le Yiddishland révolutionnaire* (2009) o la colección *Yiddishland* de la editorial Syllepse.

La concepción que late detrás de esta lectura nacional es el internacionalismo de los pueblos libremente federados; una concepción que ha atravesado todo el siglo XX y aún se mantiene activa como lugar común en buena parte del pensamiento anarquista (cfr. Bookchin, 1994 o Breton, 2002). Este enfoque se fundamenta en la dimensión internacional o intercultural del proyecto internacionalista que indicábamos en la introducción del capítulo. El anarquismo rechaza el Estado y, con él, el nacionalismo, como ideología de Estado, pero esto no le impide conceder un reconocimiento al vínculo nacional. Esta concepción encontraría su canonización en la obra de Rocker *Nacionalismo y cultura*. En ella el “rabí” anarquista establece la existencia de la nación y el sentimiento nacional hacia una patria como algo natural. El rechazo del componente estatal de la fórmula Estado—nación libera así la nación como una dimensión cultural significativa pero no política. Y es el Estado el que aparece como la parte de la ecuación que desvirtúa ese sentimiento natural. El Estado sería, para Rocker, una estructura, de orden político, que se interpone entre lo nacional y lo internacional, ambos pertenecientes a una dimensión meramente social y no política. La alianza entre el nacionalismo y el Estado en la fórmula del Estado—nación refuerza la división fronteriza, fragmenta la solidaridad internacional e impone el horizonte normativo de la unidad política nacional, impidiendo la construcción social internacional por libre federación. Desde el horizonte normativo libertario la nación es en cambio percibida en el mejor de los casos como una fase natural que debe superarse en una federación internacional que permita la libre cooperación entre estos pueblos/naciones/culturas.

Ahora bien, como podremos ver en el capítulo 4, esta adopción se verá profundamente cuestionada con la politización judía, puesto que la especificidad judía no logra acomodarse al patrón que aquellos primeros anarquistas creyeron encontrar en el patriotismo “natural” de ciertas colectividades en su resistencia contra el Estado. No es de extrañar que, en esta concepción, que tiene un trasfondo

fuertemente espacial, el pueblo judío se integre de una manera bastante acrítica, sin aclarar cuál viene a constituir en este caso el vínculo nacional judío. La referencia a la cultura y la lengua yiddish, va sin duda dirigida a una población (más o menos diáspórica) anclada en un territorio y en un contexto determinado, negando las pretensiones más abarcantes del nacionalismo sionista⁶⁹.

Más adelante volveremos sobre este punto (capítulo 4). Lo que nos interesa destacar ahora son dos aspectos. En primer lugar, que el principio federativo hace permeable el internacionalismo a una lógica de diferenciación en función de la identificación nacional:

“Suprimir las fronteras no consiste en hacer una amalgama única de todos los habitantes del globo. ¿No es acaso una de las concepciones familiares al socialismo internacional e incluso al anarquismo revolucionario, la concepción federativa, la concepción de una humanidad fragmentada, compuesta de una multitud de organismos celulares?” (Lazare, cfr. Izrine, 1998b: 61)

No es de extrañar por lo tanto que algunos autores (Graur, 1994) vean en esa lectura una cierta apertura y un cambio en el pensamiento anarquista. Esta apertura hace sin embargo al internacionalismo libertario fácilmente vulnerable a un principio liberal ante el cual puede tener poco que ofrecer de nuevo para el ámbito internacional y que abre una buena batería de preguntas sobre el lugar de la población migrante, y sobre el pueblo judío como pueblo—resto, como aquél que no encaja en el sistema de subdivisión de pueblos/naciones. El pueblo judío, de acuerdo con este a priori de los pueblos, estaba aún por inventar (Sand, 2011). El sionismo resulta precisamente del intento de acomodación de la

69 Las difíciles maniobras para aceptar esa diferenciación cultural de los pueblos a la vez que rechazar el principio de las nacionalidades queda patente en este párrafo de Rocker sobre su experiencia con la

población judía a esa lógica nacional. No es pues extraño que Rocker, a pesar de su profundo respeto y su incondicional entrega al anarquismo yiddish, en su *Nacionalismo y Cultura*, dice poco sobre los judíos.

En segundo lugar, es importante señalar que la introducción de esta diferenciación identitaria reconoce, de facto, la existencia de una multiplicidad identitaria.

Si en la lógica de clase anterior nos encontrábamos con una diferenciación hegemónica —la que distingue entre la clase obrera y los propietarios de los medios de producción⁷⁰—, que anulaba y criticaba toda otra lógica de identificación, con la aceptación de esta diferenciación nacional los mecanismos de identificación empiezan a

comunidad judía. “Conocía el círculo íntimo de compañeros, pero no a la masa de mis lectores. Pienso que me podría haber adaptado más rápidamente a vivir y trabajar entre cualquier otro pueblo y cualquier otra lengua europea. Hay una cierta herencia cultural entre los pueblos de Europa central y occidental. Su historia está estrechamente conectada. Este nuevo mundo en el que me vi inmerso estaba moldeado diferentemente. Tenía por supuesto las mismas cualidades humanas, pero esta gente había crecido en unas condiciones enteramente distintas. Su desarrollo espiritual no era el mismo. Lo que llamamos civilización cristiana, independientemente de cómo la juzguemos ha creado al hombre europeo, que emerge de una fe compartida, mantenida unida durante siglos por los lazos de la Iglesia. El judío estaba fuera de este desarrollo. Para encontrar su lugar en este mundo hostil tuvo que crearse su propio mundo, que era diferente del del mundo cristiano. En los países occidentales donde los judíos alcanzaron la emancipación gradualmente salvaron el abismo que los separó durante siglos de sus conciudadanos cristianos y fueron capaces de tomar parte en la vida cultural general. Pero en el gueto de las ciudades del este de Europa, bajo el despotismo ruso, el abismo siguió existiendo durante un siglo más, de ahí que el judío del Europa del este fuera en muchos sentidos una criatura diferente del judío de Occidente. No se trata de una cuestión de peculiaridades nacionales. El sionismo en aquel entonces era un factor insignificante entre los trabajadores judíos en Londres” (Rocker, 2005 [1937]: 67)

70 La política —y, con ella, el Estado— no dejaba de ser una herramienta al servicio de los segundos

superponerse: clase y *yiddishkayt* aparecerán así indisociablemente unidas.

Cerrando ya esta primera aproximación a la *yiddishkayt*, parece razonable considerar —teniendo en cuenta el desarrollo de la afiliación política en Rusia y en Occidente, y de acuerdo con las fuentes consultadas— que este tipo de traducción de la cultura yiddish a una concepción nacional resultó más operativa en la Zona de residencia, en donde se da algo de lo que generalmente se entiende por nación: una relativa unidad lingüística, cultural y territorial y donde las estructuras organizativas de un *Bund* aspiran a cubrir un territorio y un conjunto de población entendida como una unidad relativamente coherente. Y parece asimismo razonable que la, al menos aparente, afinidad entre anarquismo —explícitamente antinacionalista— y la configuración diáspórica, acéfala y comunitaria de la población migrante yiddish debería permitir desembocar en otro tipo de concepción de los procesos de identificación sin esa aspiración de unificación política latente en la perspectiva nacional y su deriva territorialista o sionista.

Hemos señalado ya cómo, entre los anarquistas yiddish de Inglaterra y de Estados Unidos, el descubrimiento y la filiación al anarquismo se produjo fundamentalmente no en origen, sino en destino. Y parece suficientemente comprobado también, por las fuentes consultadas, que en otros lugares el proceso fue semejante, siendo en muchos casos, politizados a su paso por Inglaterra o Estados Unidos.

Por otra parte también hemos señalado cómo los primeros anarquistas emprenden su compromiso con la cultura yiddish en los lugares de acogida. Zimmer (2010) deduce de ahí un vínculo entre anarquismo y migración que resulta muy sugerente a nivel teórico y que aquí quiero explorar un poco más: más allá de los avatares contextuales que hacen que el encuentro con la ideología anarquista sea sólo posible en Occidente ¿puede haber una consonancia entre

el pensamiento anarquista y la experiencia del migrante, del exiliado y del apátrida? ¿desempeña en esta consonancia algún papel la *yiddishkayt*?

La vinculación entre la experiencia migratoria y la *yiddishkayt* dentro del marco anarquista del internacionalismo, tenderá a extender su experiencia migratoria a una definición del pueblo que no precisa el atributo de la territorialidad ni del Estado (cfr. Zimmer, 2010: 88—89). La cultura yiddish quedaría por completo impregnada de la experiencia migratoria y del exilio, de la condición apátrida y de su cosmopolitismo y es una cultura que toma conciencia de sí desde su proceso de politización y su perspectiva revolucionaria. En el anarquismo yiddish funciona así como un bagaje compartido que no por ello aspira a una estructuración política unificada, pero que permite la vertebración de la lucha política a partir de una identificación compartida. Hoy diríamos algo así como que permite un empoderamiento de población judía en su articulación política: en ese sentido funciona como un bien cultural común.

El recurso a la cultura yiddish desde esta vocación claramente política y no folklorista, permite entenderla en su vocación de incidir en la sociedad en la que se encuentra, como un motor de extranjerización de los autóctonos, más que como una estrategia de acomodación a las estructuras de llegada.

Estos dos modos de acercamiento a la *yiddishkayt* tienen dificultades para sobrevivir a los acontecimientos históricos. Una concepción nacional tejida desde la cultura yiddish, quedará definitivamente obsoleta ante los envites del antisemitismo, que unificará la cuestión judía más allá de la cultura obrera yiddish y exigirá, en consecuencia y como veremos en el capítulo siguiente, una respuesta capaz de dar cuenta de esta unificación. Por su parte, la concepción de esta *yiddishkayt* como bien cultural común, además de esta dificultad para hacer frente al antisemitismo y con tendencia en su caso a una disolución en la lucha antifascista, se enfrenta

además a otra dificultad: la fuerte dependencia de su densidad comunitaria para su reproducción (Zimmer, 2010).

Ese bien cultural va adscrito a la comunidad de migración, que se mantiene significativa mientras mantiene su diferenciación. Ya vimos cómo algunos optaron por centrar sus esfuerzos en la población autóctona; otros optarán por el bilingüismo como estrategia (Harkavy, cfr. Zimmer, 2010: 81). Pero el cierre comunitario que permite la pervivencia de este diferencial crítico también se hace sentir y la necesidad de romper esas fronteras irá acompañada de una disolución tanto de lo yiddish como de la red comunitaria vinculada a él. De hecho, apenas sobrevivirá a la generación migrante.

Si la preservación de la *yiddishkayt* era un objetivo en sí mismo, la propuesta anarquista no parece dar cuenta de él y parece confirmar la afirmación nacionalista de la necesidad de dotarse de las estructuras políticas necesarias para preservar una cultura/lengua como bien común. Ahora bien, ¿es realmente este objetivo defendible desde un punto de vista anarquista? Si el objetivo era, por el contrario, dotarse meramente de una cultura de resistencia, no debe extrañar ese proceso de progresiva disolución implícito en una americanización y un trasvase de su anarquismo al inglés como lengua más estratégica. Pero en ese caso, ¿qué diferencia hay con el viejo asimilacionismo?

En todo caso, la respuesta que el anarquismo pueda dar para tratar de pensar el diferencial cultural desde su perspectiva internacionalista debe ir vinculada a esta última experiencia de la *yiddishkayt* en torno a lo que progresivamente se va concibiendo como *culturas en/de resistencia*, donde el diferencial lingüístico, cultural o tradicional, como un saber comunal, va articulado como herramienta crítica y no como producto intercambiable o como asignación diferencial en la administración de la diversidad de la población. Pero este camino no está exento de dificultades.

En efecto, a pesar del vínculo identitario que sin duda reside en el seno del anarquismo yiddish y de su explícito reconocimiento en el seno del movimiento anarquista internacional, el anarquismo no parece lograr extraer de esa especificidad una necesaria reflexión teórica para reconsiderar los pilares sobre los que sustenta su internacionalismo. Un trabajo que deberá hacer algo más tarde a través de la entrada de la reflexión feminista y de la cuestión colonial e indígena, pero que le tomará largas décadas. Esta incapacidad para nutrirse de la experiencia del anarquismo yiddish, hará que, a pesar de su perseverante y explícita lucha contra un antisemitismo y un sionismo que adquirirán una relevancia creciente, no sea capaz ni de zanjar la seducción que ambas concepciones siguen despertando entre los propios anarquistas, ni de proponer realmente una salida política más allá de desmarcarse explícitamente de ambas.

3. EL ANTISEMITISMO Y LA POLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA

*Este capítulo completa con algunas modificaciones el artículo “El Antisemitismo y la politización de la identidad judía”, publicado en la revista *Constelaciones. Revista de Filosofía Crítica*. [Mellado López, Yago. “[El antisemitismo y la politización de la identidad judía](#)”. En: *Constelaciones. Revista de Filosofía Crítica*. Vol. 4 (Diciembre, 2012). Pp: 342—375]*

Acostumbrados a pensar que los judíos, en tanto nación particular, no existían en la realidad... los socialistas judíos vieron de pronto que la aplastante mayoría de la sociedad rusa y el pueblo consideraban a los judíos como una nación particular

Pavel Axelrod, Rusia⁷¹

¿Por qué me meto en la discusión sobre la cuestión judía? Nunca hubiera ocurrido si no hubiera sido atacado personalmente

Erich Mühsam, Alemania, 1920⁷²

71 Miembro de *Cernyj Perekop* y posterior líder menchevique (cfr. Ingerfom, 1982)

72 Mühsam, 2011: 140

Hasta aquí hemos visto cómo el anarquismo parte de una premisa internacionalista y cómo, desde esta posición, la identificación judía se recoge (si acaso) desde un punto de vista nacional y de manera lateral al proyecto emancipatorio libertario. Al mismo tiempo, sin embargo, la referencia creciente a la *cuestión judía* está generando una importante transformación del escenario que abrirá a debate la promesa de la emancipación y que tendrá como consecuencia una reconfiguración de la condición judía y de las expectativas de la población judía. En este capítulo abordaremos la politización de la identidad judía como consecuencia de la ruptura del proyecto emancipatorio ilustrado. Defenderemos que esta ruptura es resultante de las contradicciones internas al propio proyecto, contradicciones que se harán explícitas con el antisemitismo moderno. Esta politización abre un escenario de resignificación de la condición judía que desembocará en un conjunto de propuestas de corte político que se presentarán como sendos proyectos de emancipación. Tales propuestas contienen a la vez el potencial de alteridad crítica y el germen de una nueva totalización identitaria. Y su rastreo nos permitirá esbozar el papel ambivalente de los componentes identitarios en los proyectos de emancipación contemporáneos.

3.1 La promesa

En un pequeño artículo titulado “La Ilustración y la cuestión judía” (cfr. Arendt 2004 [1932]: 109–129) Hannah Arendt se remite a Lessing para encontrar los dos pilares fundamentales del pensamiento ilustrado que sustentan su proyecto emancipatorio: (1) la Razón como elemento común/universal a toda la humanidad; y (2) la distinción entre verdad histórica y verdad de la razón. Ambas

concepciones conducen al nuevo valor ilustrado: la tolerancia. De un lado la tolerancia es requerida porque, detrás de todas las diferencias, está el valor universal de la razón común, es decir, está el ser humano. Pero, por otra parte, la tolerancia es necesaria puesto que, lo que ahora importa, ya no es tanto la verdad en sí (a la que el ser humano se aproxima en un progreso histórico infinito), sino la búsqueda de la verdad, y la tolerancia es el valor que salvaguarda la autonomía en este proceso.

Para Arendt es Wilhelm von Dohm⁷³ quien, a partir de esta concepción, desarrolla la concepción de emancipación que mayormente asumieron los judíos. Esta concepción se basa en dos ideas: los judíos son, ante todo, seres humanos; y es la historia la responsable de su estado de corrupción. El cambio de las condiciones sociales es lo que permitirá a los judíos, como a cualquier otro pueblo, incorporarse a la senda de la racionalidad y el progreso. La estrategia de emancipación pasa pues por crear esas condiciones de igualdad del pueblo judío y se presenta así como un proyecto fundamentalmente político. En París, en la Asamblea Constituyente de 1789, Clermont-Tonnerre daría con la fórmula para este proyecto emancipatorio: “Hay que negárselo todo a los judíos como nación y concedérselo todo como individuos. Hay que dejar de lado a sus jueces, deben tener los nuestros; es necesario que no formen en el Estado ni un cuerpo político, ni un orden. Es necesario que sean individualmente ciudadanos” (cfr. Daniel, 2007: 51). La emancipación pretende resolver así, a través de una equiparación en el plano jurídico la memoria del antijudaísmo social. Y lo hace apostando por recuperar el ser humano puro que hay en el judío, mediante la ciudadanía.

Este intento de resolución política contiene, sin embargo, en sí mismo, una doble paradoja. Por un lado, aunque se decida integrar a

73 Archivero del rey de Prusia. Redactará por encargo de Moses Mendelssohn la memoria “Reforma política de los judíos” (Valle, 1976)

los judíos como individuos ciudadanos, desde el momento en que se plantea qué hacer con los judíos, en realidad se está asumiendo que constituyen una colectividad. El hecho de que se plantee una *cuestión judía* implica ya que se asume que los judíos, como tales, constituyen un caso excepcional, un cuerpo aparte. En segundo lugar, para hacer del judío un ciudadano, se le exige al judío despojarse de su propia historia. Mientras que los nacionales franceses se incorporaban a la ciudadanía a través de una historia nacional y por lo tanto colectiva, en el caso judío, la historia se inscribe como un lastre, es decir, como la historia de un prejuicio del pasado en parte aún presente, que debe ser borrado, para entrar en la auténtica historia, que es la historia de la razón. Y finalmente, desde el momento en que se establece el marco jurídico de la emancipación, desaparecen formalmente los condicionantes que permiten explicar una diferenciación y por tanto se deslegitima el valor de la tolerancia: es decir, a partir de aquí, el judío como tal "debe" desaparecer. Sabemos que el planteamiento *¿qué hacer con los judíos?*, en el marco de los Estados—nación, constituye de hecho el entramado básico de un camino que va desde la *Aliens Act* británica (1905) hasta la *solución final*. Pero a esa misma pregunta el pensamiento ilustrado intentó dar una respuesta que hiciera de ella una pregunta definitivamente caduca. El horizonte de su respuesta es sin duda universal, sin embargo, su articulación política se da a nivel nacional. El Estado—nación y la aplicación en el marco por él establecido de los principios de un derecho universal es el resultado de un proceso de "emancipación" colectiva. La emancipación no se concibe por lo tanto, para nadie (salvo para los judíos), a nivel individual. La solución de integrar a los judíos como ciudadanos individuales implica pues, al mismo tiempo, el reconocimiento de una colectividad ajena a ese proceso colectivo de emancipación y la comprensión de la emancipación como una disolución de esa colectividad y una incorporación a título individual al cuerpo nacional. De ahí que la cuestión gire, a partir de aquí, en la viabilidad o no de tal proceso.

Los judíos se ven así tensados entre tres alternativas: o bien perseguir su emancipación política, manteniendo una diferenciación social, para lo cual deben buscar la protección de los Estados y demostrar su compatibilidad con el proyecto moderno⁷⁴; o bien buscar su asimilación nacional, es decir, sustentar su indiferenciación política en una indiferenciación social: ser francés y no judío; o bien reapropiarse el discurso ilustrado universal, de ser humano en abstracto, cosmopolita, y asumir una posición crítica con la fragmentación nacional, ubicándose en la vanguardia de una emancipación política y social universal. Y sin embargo, como veremos a lo largo del capítulo, ante la inviabilidad de estas tres estrategias, lo que se experimentará es una progresiva diferenciación política⁷⁵.

Es pertinente leer este proceso como un desplazamiento del marranismo —fenómeno moderno por excelencia— del ámbito de lo religioso al campo socio—político. Para Ricardo Forster el marrano constituye “el punto exacto en el que todo el esfuerzo del sujeto

74 En este lugar caben destacar los intentos de la *Haskalá* y de la Ciencia del Judaísmo (cfr. Zamora en Mate y Forster, 2007: 25—70).

75 “De la desmembración del pueblo judío (en realidad un único cuerpo) los peor parados fueron los que, viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de *parvenú*, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser —en su condición de judíos— seres humanos. Este 'malentendido' puso en marcha un proceso grandioso: que los judíos, a los que se les negaba la libertad política y el contacto directo con la población, se liberaran a sí mismos como seres humanos y como individuos particulares y así, oponiéndose apasionadamente a su entorno tanto judío como no judío, se acercaran por propia iniciativa, con la imaginación de la cabeza y el corazón, al pueblo. La exaltación de la pasión y la imaginación que exigía esta meta constituyó el auténtico caldo de cultivo de la genialidad judía, que en la cumbre de su productividad corroboró el antiguo derecho del pueblo judío a ser una nación entre los pueblos occidentales” (Arendt, “La tradición oculta”, cfr. Arendt, 2004: 49—50)

racional por desplegarse hegemónicamente en el centro de la escena histórica señala su anticipadora imposibilidad, la sombra inicial de su futura descomposición” (cfr. Mate y Forster, 2007: 221—256). La mera existencia del marrano, señala Forster, indica la imposibilidad de la totalidad del sujeto racional⁷⁶.

La tensión inherente a la figura del marrano será experimentada entre el siglo XIX y el XX en el ámbito político. La estrategia ilustrada de la disolución individual del judío en el ciudadano tendrá su correlato en la Shoah, como el intento de destrucción de los judíos como pueblo. Se manifiesta de este modo el antisemitismo latente en la racionalidad ilustrada ante la resistencia a desaparecer de lo judío⁷⁷. Pero además (y sobre todo) revela la trampa que tal proyecto emancipatorio encerraba para la población judía: cuanto más se esfuerza el judío en acomodarse a la figura del ciudadano y su horizonte universal y cosmopolita, más se alejará de su real emancipación, destacándose progresivamente en el centro de la escena histórica como el grupo sobre el cual se focaliza el malestar de la constelación nacional. Es por ello que la cuestión judía no se restringe a una cuestión específica de la población judía, sino que cuestiona los pilares en los que se asienta el proyecto político moderno. Pero vayamos más despacio y abordemos en qué consiste este marranismo y cómo se interconecta en este contexto socio—político.

La figura del marrano es la del simulacro: “el arte del simulacro —afirma Forster— constituye un ejercicio que definirá (...) a aquél que insistiendo en su origen tiene que protegerlo negándolo” (cfr. Mate y Forster, 2007: 224). Hemos visto, con Arendt, cómo la

76 Forster de hecho considera que el marrano no es el *otro* del sujeto moderno, sino que supone las estructuras históricas a su propio despliegue.

77 Véase sobre esto, el análisis que hace Reyes Mate del pensamiento de Jean—Paul Sartre en su artículo “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno” en Mate (2013).

emancipación de los judíos pasa por deshacerse del lastre de la propia historia, puesto que la historia judía, a diferencia de la cristiana, constituye desde este punto de vista la historia de lo ajeno. El pueblo judío padece la historia, el pueblo cristiano la hace. El judío debe lograr así, su emancipación, por la vía de la racionalidad individual y despojado de su historia. La traza de esta historia constituye, desde este punto de vista, la seña de identidad de lo judío, la marca de su origen.

Esta estrategia de la simulación no conduce sin embargo a la desaparición, sino, por el contrario, a convertirse en el centro de todas las miradas. La incorporación a la normalidad sobre la base de una negación de sí mismo, conduce en efecto a una doble ficción: en primer lugar, la ficción de una pertenencia a un proyecto político que, en realidad, no se basa en la abstracción de la racionalidad ciudadana, sino en la pertenencia histórica nacional; en segundo lugar, la ficción de la posibilidad de desprenderse de su propia contingencia. El judío se ve expuesto así a una empresa imposible: deshacerse de su contingencia para asumir la del otro. Es decir, lanzarse a una reapropiación del pensamiento y la cultura ajena para mantener la legitimidad de su existencia como judío (que ya no es). Ocupar el centro para sobrevivir al margen. Y ese distanciamiento se hace sospechoso y despierta el recelo ante la población judía que ha logrado incorporarse al tren del Estado—nacional. Asimilación y contaminación no son sino las dos miradas sobre un mismo fenómeno: cuanta más explícita es la capacidad de asimilación, mayor es el riesgo de adulteración percibido por la población nacional⁷⁸. Desde la perspectiva racional el judío espera que el cristiano se despoje también de sus lastres históricos para encontrarse en el plano de la razón universal o, cuanto menos, en el

78 “La Inquisición supo desde un comienzo que el marranismo no era apenas un problema religioso (...) sino que representaba algo mucho más grave: la puesta en cuestión de la estructura misma de la discursividad monolítica, la evidencia de una pluralidad posible” (Forster, cfr. Mate y Forster, 2007: 228)

marco de la comunidad nacional. Es la vieja esperanza de la laicización del Estado. Y de ahí el esfuerzo por encarnar crecientemente ese ideal del hombre abstracto, de principio de racionalidad, del ciudadano. Pero más allá del debate en el ámbito religioso, de la mayor o menor coloración cristiana del Estado⁷⁹, la nacionalización de la política resultante del romanticismo hará de la cuestión judía un asunto de Estado y de la estrategia individual del judío ilustrado, un rasgo de su judeidad devolviéndolo a una dimensión colectiva que se leerá crecientemente en términos nacionales, alejándolo de la posibilidad de su disolución nacional.

Para Arendt (cfr. Arendt, 2004 [1976]: 119 y ss.) Herder sienta el precedente romántico, extendiendo el concepto de historia de Lessing. El giro aportado es insertar la razón en la propia dinámica de la historia. La razón ya no juzga a la historia, sino que es su resultante. Y la historia se constituye asimismo como motor de diferenciación de los individuos y los pueblos. La recuperación de la historia, aplicada a los judíos, sirve para argumentar su diferencia como pueblo, un pueblo que se vive además vinculado a Palestina y que es, por lo tanto, un pueblo extranjero. Recupera así su dimensión colectiva, no desde un aspecto religioso, sino desde su trayecto histórico. Siguiendo a Arendt podemos decir que, en la concepción de Lessing y Dohm, la tolerancia era relativa a la cuestión religiosa y por lo tanto compatible aún con una integración política y social. En cambio, con la herderiana, aunque se mantiene una defensa del valor de la tolerancia, la cuestión pasa a ser cómo integrar en el seno de un Estado—nación a otra nación, boicoteando definitivamente la vía de la acomodación nacional. Para Arendt, Herder devuelve la historia a los judíos, pero lo hace por un lado instaurando una distancia, la de la comprensión, la de la tolerancia que acepta porque comprende y, al mismo tiempo, los inserta en un

79 Véase al respecto el estudio de Reyes Mate sobre Rosenzweig (Mate, 2013) o su estudio sobre la cuestión judía (Mate, 2009)

tiempo lineal que despoja a la historia judía de su propia noción de tiempo, el de la memoria, es decir, un tiempo que debe ser rescatado de la Historia constantemente. Sustituye el contenido de la historia por su puro acontecer. Herder inaugura así la definición del judío moderno, como un judío distanciado de su propia historia. Se consagra así, desde esta perspectiva, la identificación del marranismo, como el rasgo identificador del judío que puede ser salvado por la historia, en una historia judía desarticulada. Se reclama pues del judío, para mantener su actualidad en el curso de los acontecimientos, asumir una posición de excepcionalidad⁸⁰.

Arendt ya había captado esta excepcionalidad de la posición judía, al analizar los diferentes procesos de emancipación en Europa. En la primera sección de su libro *Los Orígenes del Totalitarismo* (1948) señala que la emancipación de la judería de la Europa occidental y central encerraba dos contradicciones que constituyen el anclaje básico del antisemitismo de nuevo cuño y que tienen que ver con la estrategia de integración de las clases pudientes de la judería europea. La primera tiene que ver con su vinculación con el Estado. El Estado se configuró a partir de la revolución francesa como una entidad separada, veladora de los intereses comunes nacionales y por encima de los conflictos de interés de los diferentes grupos y clases sociales, que se articulaban en el juego político de los partidos. Los judíos, precisamente, por carecer tradicionalmente de Estado, fueron el único grupo dispuesto a aliarse con el Estado (como financiadores) en un momento en el que ningún grupo ni clase social estaba dispuesto a hacerlo. Quedaron así vinculados a él perdiendo la oportunidad de integrarse al cuerpo social como clase o como nación. Esta primera contradicción es la que marca la segunda: a pesar de que los decretos de emancipación son una realidad en

80 “Esto vuelve a colocar a los judíos en un estado de excepción que en la Ilustración, que no tenía un sentido histórico muy desarrollado, todavía pudo quedar oculto” (cfr. Arendt, 2004 [1976]: 126)

expansión a lo largo del siglo XIX (1812, 1847, 1870, etc.), tales derechos no son de hecho adquiridos conforme a la aplicación de un derecho universal, sino como una extensión al conjunto de la población judía de los privilegios de integración adquiridos previamente por una pequeña minoría judía en contraprestación por los servicios prestados al Estado⁸¹.

Así, lo que todo proyecto asimilatorio olvidaba era precisamente la imposibilidad de la indiferenciación en el marco del Estado—nación debido, precisamente, y en toda Europa, a esa excepcionalidad de la integración judía. Buscar la protección del Estado empujaba a los judíos al centro del conflicto de intereses de los diferentes grupos que componen el Estado, buscar la asimilación social despertaba la alarma de la contaminación y los convertía en diana del malestar nacional, y ubicarse en el plano de una emancipación universal no hacía sino despertar las sospechas tanto de la comunidad nacional como del Estado.

81 El mejor ejemplo para ilustrar esta emancipación como privilegio la encuentra Arendt en el Edicto de Emancipación de 1812. El Estado prusiano podía aceptar unos privilegios a un sector de la comunidad judía, pero no una emancipación generalizada. Lo que permitió el cambio de política fue sencillamente la pérdida de territorios con mayor densidad de población judía durante las guerras napoleónicas. Con esta pérdida de población, el sector de la comunidad judía protegido por el Estado pasó de representar un 20% de toda la población judía a constituir un 90%. Extender pues los privilegios adquiridos al 10% restante no suponía ningún cambio para el Estado prusiano. Para el Edicto de Emancipación de 1812 todos los judíos eran pues, de hecho, parte de esos judíos excepcionales. La prueba consiste en que, con la recuperación de las provincias perdidas y la reincorporación de su población judía, el Estado se retractó de una serie de derechos. La incorporación de ese sector de la judería se hizo únicamente a partir de 1848 y también de manera excepcional; en este caso analizando caso por caso su aptitud para adquirir los derechos civiles (Arendt, 2009: 168)

3.2 Las fracturas de la identidad judía

Hasta aquí, pues, las contradicciones latentes en el planteamiento de la cuestión judía desde la promesa de emancipación ilustrada. Aunque debería ser evidente, es importante recordar, sin embargo, que la población judía carecía de un encuadre unitario. A lo largo del siglo XIX vivirá una serie de transformaciones aceleradas, fruto de la modernización y de los procesos más o menos logrados de emancipación política, que harán además explícitas la disolución y descomposición de los viejos mecanismos de identificación. Y los procesos acelerados de industrialización y de secularización introducidos en el paisaje de la judería oriental a partir de los años 60 echarían abajo progresivamente las murallas del gueto, poniendo en cuestión la estructura de solidaridad de las comunidades judías y provocando, al mismo tiempo, un desplazamiento de población sin precedentes⁸² que llevará al universo diáspórico judío a confrontarse a sí mismo.

Tradicionalmente, la comunidad judía del Este europeo se

82 “Desde 1800 a 1880 solamente se habían desplazado una media de 3000 judíos del Este hacia el Oeste. A consecuencia de los pogromos rusos, 50.000 judíos emigraron anualmente durante las últimas dos décadas del siglo XIX (...) Antes de la primera guerra mundial, 135.000 judíos se desplazaron cada año” (Arendt, 2009). Arthur Ruppin aportó en su *Soziologie der Juden* (1930) la cifra de 3.975.000 de migrantes entre 1880 y 1929. De todos ellos, la gran mayoría tiene como destino Estados Unidos (3.250.000). El resto de destinos ya se reparten de manera más equitativa (210.000 hacia Inglaterra, 180.000 a Argentina, 125.000 a Canadá, 120.000 a Palestina, etc.). Y los principales territorios de origen son Rusia (2.674.000) y Galitzia (952.000) (cfr. Weinstock, 1970: 35—37). Irving Howe calcula en 2'5 millones los judíos que, entre 1881 y 1914 en este caso, abandonaron su lugar de origen en Europa del Este (cfr. Minczeles, 2006: 187). Rudolf de Jong aporta la cifra de 2 millones de judíos llegados a Estados Unidos y 300.000 a Inglaterra ya antes de 1914 (cfr. Bertolo, 2008: 147).

articulaba en torno a la sinagoga y a las corporaciones profesionales (*Hevrot*). Las *Hevrot* daban acceso a la *Kahal*, que estaba vinculada a la sinagoga y que era quien administraba los fondos de ayuda, las cajas de solidaridad, asistencia social y jurídica, mediación en caso conflicto, etc. La tensión de clases, resultante de la entrada en el proceso de industrialización irá, sin embargo, abriendo fisuras en esa función unificadora⁸³. La incapacidad de la *kahal* para mantenerse en una posición neutral, se hará especialmente patente al negarse incluso a ejercer su función mediadora en los conflictos laborales y las huelgas que empiezan a tener lugar a partir de 1870. El sistema aglutinador de la comunidad judía se hace así progresivamente obsoleto. Como consecuencia de ello aparecerán las primeras *Kassiot* (cajas obreras de solidaridad), que tienen como vocación responder a los intereses de los trabajadores, y que abrirán al mismo tiempo el camino hacia las uniones obreras. La obsolescencia de los viejos mecanismos de identificación dentro de la comunidad judía permite además la entrada de una identidad de clase internacional como una nueva forma de identificación⁸⁴.

Pero estos cambios no se limitan a contextos locales. El desplazamiento de la población deprimida del Este al Oeste europeo

83 Se le acusa a la *kahal* por ejemplo de no distribuir equitativamente los cupos obligatorios para el enrolamiento en el servicio militar de 25 años impuesto por el Estado ruso. O se protesta por el exceso de tasas.

84 Es significativo sin embargo que el *Bund*, a diferencia del anarquismo judío, no rompe con la identificación religiosa y, a pesar de ser una organización de carácter laico, mantiene no sólo una tolerancia hacia el judaísmo de muchos de sus militantes, sino que realiza un explícito trasvase de valores y simbolismos religiosos hacia una versión secularizada que inscribirá en su socialismo. Se trata pues por lo tanto de una ruptura social, pero con una continuidad simbólica. Minczeles recoge algunos ejemplos ilustrativos: huelgas que se inician bajo juramento sobre la Torah, el propio himno del *Bund* está inspirado del juramento o se deriva el mesianismo judío hacia el mesianismo socialista: “Decidme Rebe, ¿qué ocurrirá si el Mesías aparece antes de que hayamos conquistado nuestra libertad e instaurado el socialismo?” (cfr. Minczeles, 2010: 103)

abrirá una transformación histórica a nivel transnacional. La aparición en la escena de las naciones occidentales de la población yiddish, constituirá una incómoda sorpresa para la judería de los países de acogida, generando un choque entre la Europa oriental y la occidental a través de los desplazados judíos, enriquecida además con todos los lastres de la polarización oriente/occidente. La judería del Este, empobrecida, encerrada en el gueto y en la despreciada lengua yiddish, había constituido anteriormente, para la judería aristocrática alemana, un factor de distinción que había facilitado a esta última su integración privilegiada. Sin embargo, la presencia de los judíos yiddish en este nuevo contexto jugará principalmente la baza de una identificación a la baja, poniendo en riesgo los privilegios adquiridos por la judería occidental. Los judíos franceses y británicos intentarán evitar así, en la medida de lo posible la mimetización identitaria, ante el temor de reforzar los argumentos antisemitas. Estos últimos, por su parte, no perderán la oportunidad de movilizar la imagen de la comunidad judía inmigrante —estereotipo del extranjero por excelencia— para poner en cuestión los derechos adquiridos por la judería en general.

Pero una vez más, lo que aquí nos interesa es el desplazamiento de la tensión al escenario político. La estrategia explícita de la emancipación se basaba, como hemos señalado, en una integración abstracta de los judíos en tanto ciudadanos. Y se apoyaba en una implícita voluntad de asimilación/integración nacional. Si el componente nacional del Estado ya pone en cuestión la posibilidad de la incorporación de la judería a la nacionalidad en base a su redefinición como pueblo nacional, el judío yiddish encarna a la perfección esta fractura nacional. Como perfecto extranjero, no sólo presenta una cultura/religión/lengua totalmente diferentes de la nacional sino que, al mismo tiempo, no aspira a una incorporación en el tejido nacional sino que, por lo general, vive su residencia como un tránsito, generalmente hacia América.

El descubrimiento del “otro interno” empujará a la judería

asimilada a un sospechoso doble juego de conflicto y solidaridad, para afrontar lo que considerará como un “problema” y una “amenaza”⁸⁵. Por un lado, hace explícito su distanciamiento respecto de esa comunidad judía 'atrasada' y 'radical'⁸⁶; por el otro apelará a la solidaridad como una herramienta de control para ajustar a la nueva población judía a sus propios intereses. En este contexto surgen los primeros ensayos políticos para una gestión pública de los movimientos migratorios, y la judería británica se posicionará de hecho entre quienes se oponen a la inmigración y abogan por su control⁸⁷.

85 Smith aborda lo que para la judería inglesa era el “East End Problem” (Smith, 1990: 10). En cambio, en París la cuestión se hace relevante sólo a partir de los años 20. Con el cierre de las fronteras americanas y británicas se convierte en el nuevo destino preferente de la población judía oriental. También en este caso es el *Consistoire de París*, organismo representante de la judería francesa el que apelará a las autoridades para limitar esa presencia de judíos que consideran una “invasión y un mal amenazante” (Czerny, 2001).

86 Bernard Lazare es tal vez, entre los autores que barajamos en la tesis, el ejemplo más interesante en este sentido, porque bascula de encarnar ese mismo rechazo hasta percibir y describir con precisión la autocritica de la judería francesa. En 1890 describe a los judíos del Este como “tártaros predadores, groseros y sucios que vienen a pastar a un país que no es el suyo” (cfr. Izrine, 1998b: 50). Más tarde sin embargo, se retractaría remitiendo a la propia judería francesa ese mismo prejuicio: “Tomemos por caso a nuestros judíos franceses. Los conozco y sé de lo que son capaces, no les basta con rechazar toda forma de solidaridad con sus hermanos extranjeros; también necesitan acusarlos de todos los males engendrados por su propia cobardía. No se contentan con ser más chovinistas que los franceses [...] De hecho, aunque estén dispuestos a defender a uno de sus hermanos martirizados [referencia a Dreyfus] encontraréis miles dispuestos a montar guardia ante la Isla del diablo junto a los patriotas más empedernidos del país” ([1901] cfr. Izrine, 1998b: 43)

87 Las pocas instituciones que ponen al servicio de los recién llegados —la *Board of Guardians*, por ejemplo— están dirigidas fundamentalmente a facilitar la salida del territorio y facilitar la continuación de su trayecto hacia otros destinos (Fishman, 2004: 119—120; Smith, 1990: 13).

Pero el temor ante esta población migrante se verá especialmente acentuado por el radicalismo⁸⁸. A los judíos occidentales les interesa más, de este modo, apelar a una identificación judía en el plano religioso, aún fuertemente arraigado entre la población migrante, para tratar de minimizar el riesgo que implica la creciente politización de la población a través de la influencia socialista. En el caso británico esto se intenta hacer de tres maneras: en primer lugar, tratando de controlar las numerosas sinagogas abiertas de manera irregular entre la comunidad migrante⁸⁹; en segundo lugar, tratando de despojar a los radicales del monopolio del tema

88 En las protestas que tuvieron lugar en 1890 en el East End por el desempleo, en las que se llegaron a ocupar incluso dos veces la sinagoga principal, el *Jewish Chronicle* expresa perfectamente el temor de que una creciente radicalización entre los judíos del East End provoque una reacción de los antisemitas: “un excesivo alarde por parte de los parados judíos dará lugar necesariamente a voces antagonistas [es decir, xenofobia como subterfugio para el antisemitismo] y muchas, muchísimas personas pudientes dejarán por completo de considerar su deber con los pobres” (Fishman, 2004: 205). Otro ejemplo ante la huelga de 1906 (*Jewish Chronicle*): “[sobre las manifestaciones] aportarán poco al crédito del East End que masas de judíos y judías jóvenes, claramente más o menos recién llegados al país invadan las vías públicas del distrito oeste, exhibiendo llamativas pancartas inscritas con textos revolucionarios y espantando el decoroso silencio de un domingo londinense con un agresivo estrépito de fanfarria”. (Fishman, 2004: 285). Zimmer deja constancia también de este tipo de reacciones, entre las cuales la más explícita fue sin duda las reacciones al atentado contra McKinley de Czolgosz que, por la identificación entre judíos y anarquistas, provocó el asalto al *Fraye Arbeiter Stimme* (a pesar de que Yanovsky condenara el atentado) (Zimmer, 2010: 71). Las mismas reacciones de temor de identificación con la judería del gueto encontramos en la judería francesa unos años más tarde, cuando salta la polémica del caso Schwartzbard, que acabó en París con la vida del pogromista Petlioura (Czerny, 2001)

89 En el caso británico, la incapacidad de integrar estas sinagogas bajo el control de la *United Synagogue*, constituida para preservar el Judaísmo tradicional en la judería inglesa, hizo que se creara la *Federation of Synagogues* con el específico objetivo de unificar y controlar todas esas sinagogas de la población migrante.

laboral⁹⁰ y cultural⁹¹; y finalmente, buscando desbancar a las instituciones misioneras británicas en el monopolio de la asistencia social. Es decir, se intenta tomar el control de la nueva población judía para acomodarla a los intereses de la judería occidental⁹², actualizando así, por nuevas razones, su vinculación identitaria.

Judío, obrero e inmigrante, el cocktail, servido en abundancia, resulta difícil de digerir para la avanzada emancipación occidental. La confrontación con la alteridad oriental viene así a remover el mapa de solidaridades y, con él, los anclajes identitarios en varios niveles.

90 Con este objetivo se intenta reactivar las *hevrot* (agrupaciones gremiales bajo el control de la sinagoga) frente a las uniones sindicales (Fishman, 2004: 157). También en este sentido la judería inglesa percibe el riesgo de pérdida de identificación confesional con la politización de la población inmigrante a través de la asociación entre el ateísmo y la defensa de sus intereses: “¿Por qué se les ha de dejar a las clases trabajadoras ver la irreligiosidad como una cualificación necesaria para el liderazgo en las cuestiones laborales y sociales? [Para contrarrestar esto sinagogas y rabinato] debe tener la voluntad de realizar muchos sacrificios personales para dejar claro que no es ajeno a las aflicciones de las clases trabajadoras” (Fishman, 2004: 205—206)

91 Se crean así proyectos filantrópicos como el *Oxford*, el *St George's Club* y otros clubes semejantes como alternativas a las actividades ofrecidas por los clubs de corte más político (Fishman, 2004: 305)

92 Procesos semejantes podemos observar en otros países. Daniel Lvovich y Ernesto Bohoslavsky registran ejemplos semejantes para el caso argentino, el principal destino de la migración judía en América latina. Así, por ejemplo, explican el esfuerzo que hicieron los empresarios judíos en Argentina por desmarcarse de la inmigración judía rusa tras el atentado del anarquista Simón Rodowitsky en 1909. En lugar de asentar una solidaridad comunitaria apoyarían las leyes represivas y las medidas anti—obreras gubernamentales, y solicitarían la deportación de dirigentes de la izquierda judía lo cual abriría una lucha política por copar los espacios detentados por los 'notables'. Esta fractura de la solidaridad iría incluso hasta la participación judía en la *Liga Patriótica Argentina*, organización contrarrevolucionaria creada en 1920 para actuar de manera virulenta contra los trabajadores (Lvovich y Bohoslavsky, cfr. Mate y Forster, 2007).

En el ámbito de la comunidad judía genera una fractura de la solidaridad en tres dimensiones. En primer lugar, la inmigración judía rompe el consenso de integración nacional perseguida por la judería local. Entre la población migrante, la identificación nacional judía es aún inexistente, sin embargo sí que funciona su identificación comunitaria. De hecho, la reconstitución del gueto en las metrópolis occidentales mantiene viva una condición judía vinculada tanto a la confesión como a la comunidad, la lengua y su origen cultural y territorial, que difieren por completo de la judería occidental. Esa diferenciación nacional entre la propia población judía abre profundas fracturas de solidaridad⁹³.

En segundo lugar, el radicalismo político reconfigura el mapa de solidaridades en dos sentidos. Por un lado, subraya de manera permanente el conflicto de clases y cuestiona de este modo la supuesta unidad identitaria en el interior de la identificación judía⁹⁴. Tal vez la mejor definición la daría el *Jewish Times* de New York que, un mes después del atentado contra McKinley afirmaría que “los judíos dejan de ser judíos cuando se convierten en anarquistas” (Zimmer, 2010: 71). Y por otra parte, adquiere en muchos casos (como fue entre los anarquistas tanto del East End como del Lower

93 En el caso británico, con el fortalecimiento del movimiento anti—inmigración, Kaplan acusa a la judería en el *Arbeter Fraynd* de ser en parte instigadores del propio movimiento anti—extranjeros: “¿No fueron los judíos los que más hablaron sobre medidas introductorias en el Parlamento? ¿No fueron ellos los que más a fondo trabajaron en el Comité de los Hermanos Británicos [referencia a Harry S. Samuel, MP de Limehouse]? ¿No son los judíos ciegos a los judíos extranjeros y contemplan al recién llegado murmurando entre dientes '¿quién los quiere aquí? ¿por qué no se quedan en sus casas? ¿cómo podemos deshacernos de ellos?' El problema de los inmigrantes no es un problema judío, mientras no sean atacados personalmente, mientras siga siendo una cuestión entre judíos.” (cfr. Fishman, 2004: 249)

94 Evidentemente basta con la base ideológica de la lucha de clases: “La unidad de Israel se ha convertido en una gran mentira desde que la lucha de clases subyacente existe también entre judíos” (I. Stone, cfr. Fishman, 2004: 115).

East Side) una posición antirreligiosa que ataca frontalmente al judaísmo y sus instituciones⁹⁵, que sigue constituyendo aún el principal puente de conexión transnacional en el en el marco de la comunidad judía diáspórica.

Finalmente cabe destacar la ruptura de la función representativa. El hecho de que, desde ciertos sectores de la judería, se intente recurrir aún a la identificación judía como un elemento de influencia, traduce fundamentalmente la existencia de una élite judía que se sigue viendo a sí misma como portadora de una función mediadora entre el conjunto de la población judía, a pesar de todas sus fracturas, y los ámbitos de decisión política en los que tiene cierto poder de influencia. Esa actitud, ciertamente paternalista, da sin embargo buena cuenta de un vínculo identitario aún activo, pero a su vez, su marcada incapacidad para lograr soluciones políticas en un contexto cada vez más complejo pone aún más en evidencia la crisis de los viejos mecanismos de identificación comunitaria⁹⁶. Pero las

95 Esto fue significativo ya en el caso del padre del socialismo judío A.S. Liberman y luego, en buena parte del grupo del *Arbeter Fraynd*, tanto en la época del Berner Street Club —destacando en este punto especialmente B. Feigenbaum— como luego, entre los anarquistas del Jubilee Street Club (Fishman, 2004). Y también lo fue en el caso de los anarquistas del *Fraye Arbeter Stimme* (Zimmer, 2010: 75). Se incorporó así a su cultura política la provocación antirreligiosa que influyó al resto del anarquismo yiddish y que se tradujo no sólo en los artículos de los diarios sino también en fiestas provocadoras durante las fechas señaladas del calendario judío, siendo especialmente célebres en la década de 1890 y 1900 los *Balls* de Yom Kippur, algunos de los cuales acababan en auténticas algaradas en las zonas cercanas a las sinagogas y que se extendieron por todos los países de la migración: desde Londres hasta La Habana (Zimmer, 2010; cfr. Biagini en Bertolo, 2008: 15; Izrine, 1998a: 22; Cohn, 2005).

96 Un buen ejemplo lo encontramos en el Londres de la postguerra de la I Guerra Mundial, durante los ataques antisemitas de los camisas negras de la British Union of Fascists. El Board of Deputies —órgano de representación de la comunidad judía en Inglaterra— adoptará, ante tales ataques, la estrategia de denunciar únicamente la difamación antisemita, pero mantendrá una orgullosa neutralidad política, generando la desvinculación de la población judía más

consecuencias de este desplazamiento no sólo afectan a la solidaridad judía sino también a sus vínculos con la sociedad de su entorno. Por un lado, la irrupción de la inmigración judía pone en cuestión la supuesta solidaridad internacional de clase. El miedo al *dumping social* generado por la afluencia de trabajadores judíos, en un contexto de talleres en su mayoría clandestinos (*sweating system*) y la ausencia de organizaciones obreras, despiertan el recelo de los trabajadores ingleses y, a menudo brotes, antisemitas (cfr. Fishman, 2004 y 1966). Por el otro, ese contacto con la judería migrante rompe el estereotipo del judío capitalista con el descubrimiento de una clase obrera judía cuyas exitosas luchas en el cambio de siglo serán determinantes para ganarse el respeto y la solidaridad obrera⁹⁷.

Y, finalmente, a la judería que ha conseguido una emancipación más o menos lograda la pone en la tesitura de tener que decidir entre sus lealtades nacionales y sus lealtades con la comunidad judía. Al responder al compromiso de solidaridad con la población judía inmigrante pone en entredicho su estrategia de fidelidad

expuesta a los ataques. Ante la incapacidad de la institución para denunciar sin ambages al fascismo y representar la necesidad de aportar una defensa ante sus agresiones, se constituye una nueva institución —el Jewish People Council against Fascism and Anti— Semitism— que abarca desde organizaciones obreras y sionistas, hasta sinagogas y ex—militares. Otro ejemplo significativo lo encontramos, en 1919, en el rechazo de la judería británica y francesa de enviar una delegación al Comité des Délégations Juives de la Conferencia de Paz de París. Este rechazo del comité procedía de una diferencia de perspectivas: mientras que el Comité defendía una solución colectiva, entendida como el reconocimiento de un status de minoría nacional para las comunidades judías de Rumanía, Polonia y Hungría, los representantes de la comunidad francesa se mantenían en una defensa de la emancipación cívica (Czerny, 2001).

97 En el caso británico fue determinante la huelga textil de 1912, que consiguió abrir la brecha en el *sweating system* y que se inicia precisamente como solidaridad con una huelga textil iniciada por los trabajadores de la London Society of Tailors (William J. Fishman, 1966)

nacional, de ahí las difíciles maniobras para tratar de atender ambas exigencias a un tiempo, a la vez que peleaban por sus propios intereses y trataban de evitar su "extranjerización".

3.3 ¡Identificados!

*Queramos o no, somos un grupo histórico
de solidaridad reconocida.*

*Somos un pueblo, el enemigo nos hace así
contra nuestra propia voluntad*

Theodor Herzl⁹⁸

Hasta aquí hemos visto cómo la promesa emancipatoria que animaba a los judíos a romper con su propia identidad los devolvía a su condición en un nuevo contexto, esta vez socio—político. Y también cómo esta vuelta a lo judío no constituye un retorno a un lugar anterior. Las fracturas abiertas por la modernización implican fundamentalmente una nueva significación de lo judío. Pero ¿cómo se convierte finalmente la cuestión judía en un asunto político? Aquí es donde el antisemitismo desempeña un papel fundamental.

La credibilidad del proyecto emancipatorio y las aspiraciones de la población judía dependían del contexto político de cada lugar (cfr. Lowy, 1997). En la parte occidental, la emancipación política y una mayor integración nacional hacían razonable el deseo de una asimilación cívica republicana que, si no se percibía como adquirida,

sí que se consideraba que estaba a punto de lograrse. Y constituía por ello, el modelo de referencia de una emancipación exitosa de la población judía. Es por ello que, aunque el caso Dreyfus⁹⁹ no es en absoluto la más grave manifestación de antisemitismo en la Europa de finales del siglo XIX, al poner en cuestión la referencia de la emancipación francesa, adquirió una relevancia que removió a todo Europa y se convirtió en el símbolo de un proyecto fracasado. En Europa central, la emancipación resultaba más difícil. Entre la *Haskalá* y la pulsión revolucionaria de la generación siguiente quedaba patente la desafección con una emancipación que, a pesar de haber logrado ciertos avances a nivel legal, se veía cada vez más lejana a nivel social. En el Este, en cambio, la única esperanza de una auténtica emancipación pasaba por una transformación social completa, de ahí las esperanzas puestas en los movimientos revolucionarios.

¿Cuál es la novedad que supone el antisemitismo contemporáneo? En primer lugar, probaría que la emancipación de la judería de Europa central y occidental, en el momento de mayor integración de su historia, era más aparente que real, sacando la cuestión del ámbito privado en el que la *Haskalá* y la emancipación francesa pretendían haberla confinado definitivamente. Pero además, al convertir la cuestión judía en un asunto de primer orden y al hacer explícita su alteridad al proyecto nacional, lograría unificar la cuestión judía y desplazarla al centro de la dimensión política. Es aquí donde la lectura que aportará el anarquismo, como veremos en

99 *L'Affaire Dreyfus* se inicia con la condena en 1894 del capitán Dreyfus por espionaje. En 1896 la familia de Dreyfus empieza a reunir información con ayuda de Bernard Lazare para la revisión del caso. La investigación encargada a Lazare tiene, como resultado, la publicación en 1897 del informe *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus*. En este informe, Lazare pone en cuestión el proceso y abre públicamente la polémica sobre la revisión del caso. A partir de 1898 la polémica impregnará a toda la sociedad francesa. Es el momento del célebre escrito de Zola *J'accuse*, que desatará fuertes brotes de antisemitismo.

el capítulo siguiente, resulta además de insuficiente, incapaz de prever el papel que desempeñaría en las décadas siguientes.

Hay dos interpretaciones que nos parecen pertinentes aquí para explicar la relevancia del antisemitismo en este desplazamiento: la de Hannah Arendt y la de Moishe Postone. Ambas lecturas comparten un punto de partida: la insuficiencia de las explicaciones históricas al vínculo entre el antisemitismo y el nazismo. En ese sentido vamos a realizar una explicación a contrapelo de la historia, es decir, partimos de la comprensión del antisemitismo a raíz del despliegue más amplio de su racionalidad interna para entender su latencia en el contexto de emergencia que en este capítulo nos ocupa, varias décadas antes.

Tanto la lectura de Arendt como la de Postone se desarrollan como una alternativa a dos perspectivas clásicas del vínculo nazismo—antisemitismo: las que ven en el nazismo un elemento de ruptura histórica e insisten fundamentalmente en la *Shoah* como una manifestación de la irracionalidad; y las que insisten sobre todo en la continuidad del nazismo con la lógica del capitalismo anterior y reducen el antisemitismo a un elemento lateral, a la teoría del chivo expiatorio. Para Moishe Postone la primera es característica de posiciones liberales y conservadoras ya que permite legitimar un *statu quo* y anclar la desconfianza de posiciones rupturistas. La segunda en cambio es esgrimida fundamentalmente desde la izquierda, porque les permite desplazar al nazismo al campo del capitalismo (Postone, 2001).

Moishe Postone, historiador de la Universidad de Chicago, recurre al concepto marxiano de fetiche con este propósito, y trata de explicarlo desde una economía política. Una de las características del nazismo que la izquierda tiene tendencia a olvidar —señala Postone— es precisamente su desarrollo como un movimiento de revuelta y anticapitalista. Para Postone, la aparente contradicción de una posición que ataca conjuntamente al capital y al socialismo, a la

vez que fomenta el desarrollo de un capitalismo industrial nacional, sólo se explica a través de la confusión del valor y valor de uso con sus formas fenoménicas (dinero y mercancía). “En el plano lógico del capital, el doble carácter (proceso de trabajo y proceso de valorización) hace aparecer la producción industrial como un proceso exclusivamente creativo, material, separable del capital. (...) el capital industrial puede aparecer como descendiente directo del trabajo artesanal y 'natural', como 'orgánicamente arraigado', por oposición al capital financiero 'cosmopolita' y 'parásito'" (Postone, 2001). En esta oposición, el capital se identifica con el polo abstracto, mientras se reivindica la economía de su polo concreto. Este anticapitalismo pretende así derrocar el capitalismo a través de la destrucción de su polo abstracto: el dinero, las finanzas.

Más allá de la asociación tradicional del judío con el capital abstracto, el antisemitismo percibe en el judío otro tipo de abstracción, que refuerza su asociación con el capital, frente a otros grupos: la abstracción política. Siguiendo la misma argumentación que hemos desarrollado hasta aquí, Postone afirma “En Europa (...) la idea según la cual la nación es un ser puramente político extraído, por abstracción, de la sustancialidad de la sociedad civil nunca se hizo completamente realidad. (...) no era sólo una entidad política; estaba también determinada concretamente, por una lengua, una historia, unas tradiciones, una religión comunes. En este sentido, los judíos fueron el único grupo que, tras su emancipación política, hizo realidad la ciudadanía en su determinación de abstracción puramente política. Eran ciudadanos franceses o alemanes, pero no auténticos franceses o alemanes” (Postone, 2001: 19).

Así pues, desde este antisemitismo anticapitalista, la abstracción política que permite entrar al judío en condiciones de igualdad en el Estado—nación gracias a los diferentes procesos de emancipación constituye, al mismo tiempo, la trampa que lo arrastrará a su propia caída. El antisemitismo moderno ya no es pues, ni el prejuicio racista, ni el odio religioso, sino que aporta una nueva dimensión.

Como explica Postone, “el antisemitismo moderno no se caracteriza solamente por su contenido secular, sino también por su lado sistemático. Pretende explicar el mundo “y hace del judío la piedra de toque de esa explicación” (Postone, 2001). Lo que diferencia al antisemitismo a otras formas de racismo es que en lo judío ubica la fuente de poder que rige el mundo y es esta asociación la que permite entender lo antisemita como un gesto de revuelta.

Arendt comparte con Postone la específica novedad del antisemitismo moderno frente al viejo antijudaísmo. Sin embargo, la lectura asume un camino diferente. Desde una lectura más política, introduce sin embargo otras ideas que nos permiten completar el cuadro del desplazamiento del antisemitismo moderno.

A su entender el viejo odio antijudío estaba anclado en una oposición confesional y, socialmente, en el papel que desempeñaban los judíos en el comercio y la banca. Es por ello que el cambio en el papel desempeñado por la judería dejó al antisemitismo sin un anclaje evidente y lo lanza necesariamente a un ejercicio de definición de lo judío. Para Arendt, uno de los descubrimientos de los partidos antisemitas es que, a través de su ataque a los judíos, pueden atacar directamente al Estado. En Europa occidental, la alianza de los judíos con el Estado los pone en el punto de mira de todos los grupos sociales con algún litigio con el Estado. De ella nacen los principales estereotipos antisemitas. Para el campo liberal, la situación de los judíos atenta contra el principio de igualdad universal. A su entender, los judíos siguen manteniendo una relación privilegiada con el Estado constituyendo así un “Estado dentro del Estado” o una “nación dentro de la nación” y quedan asociados además a la clase aristocrática (Arendt, 2007 [1973]: 102). Los conservadores entenderán, por su parte, que el Estado se encuentra al servicio de los intereses de un grupo internacional. En el caso alemán, además, la aristocracia antisemita (en litigio tanto con el Estado como con la burguesía) logró acercar el estereotipo del burgués y del judío, ganándose así la simpatía de las clases más

populares a la vez que obligaba a la burguesía a asumir posiciones antisemitas, para desvincularse de lo judío (Arendt, 2009: 183 y ss.). El antisemitismo logró así convertirse en un condensador político del malestar social.

Por otra parte —y este es otro de los elementos que nos permiten diferenciar al antisemitismo moderno del viejo patriotismo— el antisemitismo se constituye, en consonancia con el fenómeno judío cosmopolita que dice combatir, en una estructura transnacional. Y podemos afirmar, por lo tanto que, a pesar de su retórica nacionalista, constituye realmente un elemento nuevo que desborda el marco del Estado—nación¹⁰⁰.

Tanto Arendt como Postone intentan dar con la clave específica que separa al antisemitismo de otras formas de racismo o xenofobia y del propio antijudaísmo tradicional.

La conclusión sería, en resumen, que el antisemitismo no es un movimiento conservador, sino que contiene un fuerte componente de revuelta; no es un movimiento nacional, a pesar de su retórica nacionalista; y, a diferencia del irracionalismo del viejo antijudaísmo, el antisemitismo detenta un carácter sistemático que pretende explicar el mundo en clave de dominación judía, haciendo del rechazo de lo judío una palanca de transformación y

100 Para Arendt, los propios socialistas, al estar más preocupados con las cuestiones internas, encajaban mucho mejor en el Estado—nación que los antisemitas. Los socialistas mantuvieron implícitamente intacto el concepto original de una “nación entre las naciones” pertenecientes en su totalidad a la familia de la humanidad, pero nunca hallaron un medio para transformar esta idea en un concepto operativo en el mundo de los Estados soberanos. Su internacionalidad, en consecuencia, siguió siendo una convicción personal compartida por todos, y su sano desinterés por la soberanía nacional se transformó en una indiferencia completamente enfermiza e irrealista hacia la política exterior. La ventaja era que, la perspectiva federal, al presuponer la libertad nacional y la independencia de todos los pueblos oprimidos constituía una vacuna frente al impulso expansionista (Arendt, 2007: 110—111).

emancipación¹⁰¹.

La cuestión judía adquiere así una relevancia política creciente a la vez que, en un proporcional proceso de abstracción, se vacía de su viejo contenido identitario. Las definiciones clásicas difícilmente pueden ajustarse a la nueva función. Y la redefinición y la identificación constituyen así una tarea de primer orden. Vale aquí recordar el célebre “yo decido quién es judío!” de Karl Lueger que más tarde repetiría el comandante supremo de la Luftwaffe Hermann Goering.

Puesto que el judío ya no tiene una identidad indisputable entre las naciones europeas occidentales, una de las tareas más urgentes del antisemita es la de definirlo. El que los judíos sean una religión o una nación, un pueblo o una raza, un Estado o una tribu, depende de la opinión específica que los no judíos —entre los que viven los judíos— tengan de sí mismos, pero ciertamente no tiene ninguna conexión con un conocimiento genuino sobre los judíos” (Arendt, 2009: 147).

101 “Alemania expuso el antisemitismo abstracto moderno del modo más radical y consistente. Alemania pudo servir de modelo para el mundo entero porque a) se distanció radicalmente del odio a los judíos tal y como se practicaba en la era anterior a la emancipación, y porque b) se las arregló para descubrir en el judío un principio con el que transformar el mundo” (Arendt, 2007).

3.4 La afirmación identitaria

En este momento hay, además, demasiadas ignominias y demasiados ultrajes a recoger bajo este nombre, para que no reclame públicamente mi parte en esta herencia

Bernard Lazare³⁰²

La judería de Europa central y occidental, al borde de su disolución, descubrirá por lo tanto con el antisemitismo y la migración judía, los límites inesperados a su integración. Como si de un mal sueño se tratara, empieza a experimentar la precariedad de la integración social que la emancipación supuestamente debería haber logrado. Bernard Lazare ilustra hermosamente esa sorpresa ligada al descubrimiento de la condición judía, entendida como un gran interrogante:

“Un día me desperté de un sueño. Había vivido en medio de un pueblo y creía que era de la misma sangre. Me habían enseñado a no alegrarme más que de sus alegrías, a entristecerme sólo por sus penas; su tierra era la mía; no había cielo más hermoso que su cielo, el dulce cielo que yo amaba; creía ser el hermano de los que me rodeaban, y el día en que desperté, entendí que para ellos yo era de otra sangre, de otra tierra, de otro cielo, de otra fraternidad. Me desperté judío e ignoraba lo que era un judío”

(Le fumier de Job. Lazare, 1996)

Y en efecto, el ataque del antisemitismo y la fractura de la

emancipación empujan a la población judía hacia una redefinición identitaria. Pero no se trata aquí del redescubrimiento de una identidad sino de una reinvenCIÓN provocada por la reflexividad a la que se ven abocados ante el estigma de la identificación. La posición carece de puntos de fuga. Salir del estigma antisemita negando la condición judía es un intento asimilacionista que parece abocado al fracaso cuando no directamente imposible. Pero aceptar lo judío como una seña de identidad propia ¿qué significa? ¿hay algo que aún pueda seguir siendo señalado como judío de manera inequívoca? Y si acaso existiera, ¿qué nueva función puede exigírselle frente al ataque del antisemitismo?

Buena parte de la afirmación identitaria consiste así en la reappropriación de la identidad judía como el mejor camino para negar los contenidos del estereotipo antisemita. La afirmación se esgrime así como la única forma de oposición. Es aquí donde adquiere toda su relevancia Lazare cuando afirma que “en este momento hay, además, demasiadas ignominias y demasiados ultrajes a recoger bajo este nombre, para que no reclame públicamente mi parte en esta herencia” (Lazare, 1990: 23). Sólo afirmando una identidad—otra parece posible negar el estereotipo judío antisemita. Surge así de ¹⁰² manera dialéctica ante una totalidad que construye la alteridad de lo judío para eliminarla. Cualquier recuperación del pasado adquiere un significado nuevo que intenta asumir en unos casos y minimizar en otros esa posición de alteridad que es, en todo caso, radicalmente nueva. Y esto inaugura un proceso de renegociación identitaria.

Para quienes se habían tomado en serio el proyecto emancipatorio, la afirmación constituye una defensa ante la revitalización de una frontera identitaria que pensaron inexistente y que habían aprendido a olvidar. De un lado y de otro (antisemitas y la propia judería) se les recuerda de pronto la vigencia de esa

frontera y sus códigos cerrados de pertenencia; es decir, los límites de su emancipación. Y se busca la reactivación de viejos indicadores identitarios; aquéllos que tratan de congelar lo que "en realidad" significa "ser judío". La única salida es en ese sentido la de reappropriarse ese exceso de identificación, trastocando su significado y asumiendo esa reappropriación identitaria en un proyecto de liberación. Tiene así un componente fuertemente reactivo; una coloración de resistencia. Y como tal, se mueve en el campo público y político en el cual el antisemitismo trata de anclar su significación. La emancipación gira así hacia una dimensión inesperada: la de determinar de manera autónoma el valor de la propia condición judía.

Esa reappropriación puede tejerse sin embargo de diferentes formas¹⁰³. En 1920 Erich Mühsam, anarquista, judío y alemán, escribe: "soy judío y seré judío toda mi vida. Nunca negué mi identidad judía, ni tampoco abandoné nunca oficialmente la comunidad religiosa judía (porque seguiría siendo un judío, y no me importa cómo me categorice el Estado). No veo el ser judío ni como una virtud ni como un defecto. Es simplemente parte de lo que soy, como mi pelo rojo, mi peso y mis intereses personales" (Mühsam, 2011: 141). La declaración de Mühsam va dirigida a Sigmund Frankel, un judío ortodoxo de Munich y concejal de comercio, que recomienda a Mühsam, así como a Gustav Landauer, Ernst Toller y otros radicales de origen judío implicados en la República de los Consejos de Baviera que, en tanto judíos, no se mezclen de los asuntos políticos. El antisemitismo impide la disolución de la condición judía. La ataca, y en su ataque la reconstruye y la ubica en

103 Aunque hablo de diferentes tipos de afirmación, no quiero decir con ello que ambas afirmaciones se den de manera independiente y aislada. Considero por el contrario, que se trata de perspectivas que se entrecruzan constantemente entre sí en cada individuo. Por ello, los ejemplos con los que lo ilustro aquí no pretenden ser paradigmas estancos en ningún momento, sino ilustración de modos de confrontar esa posición de alteridad.

el centro de la escena política. Y la judería no sólo es incapaz de dar respuesta en el plano político al antisemitismo sino que, ante el temor a las consecuencias de esa "identificación", prefiere que todo judío se mantenga al margen de la dimensión política para conservar la paz (el *sholem*). Afirmar lo judío al margen de la dimensión política. El objetivo —como explicara el propio Lazare (Lazare, 1990: 39, 61)— es disiparse, desaparecer, para alcanzar el *sholem* evitando atacar y defender, ser atacado y ser defendido. El individuo libre, el judío dispuesto a defenderse, el judío que es identificado en la escena, se convierte así en un enemigo de la comunidad. De ahí que la afirmación de Mühsam constituye un desafío tanto para el antisemitismo como para la propia comunidad judía y su solidaridad interna¹⁰⁴. Mühsam ilustra en esta afirmación de su condición judía la necesidad de una doble emancipación. Se trata de una reappropriación de lo judío dentro de la libre autodeterminación individual. Si la estrategia asimilacionista optaba por conquistar la libertad a través de la negación de la condición judía, desde esta posición podemos entender la libertad como la libertad de la propia autodeterminación identitaria, como una específica capacidad de reconfiguración de lo judío.

Esta afirmación de la condición judía como reivindicación de un camino autónomo había tenido varias décadas antes su manifestación colectiva en los albores del movimiento obrero yiddish, cuyo componente político como ya hemos señalado despertaba fuertes tensiones con la judería occidental. El movimiento obrero judío afirma su especificidad a raíz de la ambigua posición de los socialistas rusos en relación con los pogromos de los años 80 (Ingerflom, 1982). Surge de la necesidad de establecer

104 Un ejemplo de esta actitud en el caso francés es el de la familia Dreyfus, que mantiene un estricto silencio público, a la vez que, bajo cuerda, alentaba a entrar en la polémica pública al sector libertario, entre otras cosas financiando sus periódicos, como *Le Journal du Peuple*, para lo cual incluso llegaron a crear un secreto "Comité de défense contre l'antisémitisme" (Izrine, 1998b: 45)

espacios autónomos de organización política para lidiar con las específicas condiciones e intereses de la población obrera yiddish y para mantener su vocación internacionalista frente al nacionalismo que impregnaba tanto el socialismo ruso como el polaco. En este proceso se producirá una afirmación colectiva que amalgama la cultura y la lengua yiddish con la condición obrera. En 1895 se crea en Vilna el Yargonishe Komitet, que tiene como objetivo promover la literatura, fundar bibliotecas, publicar obras populares y científicas y acercar obras literarias en yiddish (Minczeles, 2010: 135 y ss). Pronto será replicada en otras poblaciones como Minsk o Bialystok. El yiddish se convierte en la herramienta de aprendizaje (no sólo para la masa obrera, sino también para la clase intelectual judía socialista, generalmente rusófona). Con el exilio, este impulso se extiende a los principales destinos internacionales de migración. C. Cusol y L. Landauer (no confundir con Gustav Landauer) documentan en Francia la Kultur Ligue (una universidad popular y una biblioteca de 3000 volúmenes con el objetivo de propagar la cultura yiddish) y el YASK (Yiddisher Arbeter Klub) y en 1937 se llegó a realizar un congreso mundial en defensa de la cultura yiddish (Cusol y Landauer, 2004)¹⁰⁵; además de las incontables traducciones y publicaciones tanto políticas como literarias a las que este movimiento dio lugar, de las que no es posible dar cuenta aquí¹⁰⁶.

Lo que aquí nos interesa resaltar es, sin embargo, las consecuencias de esta afirmación de la condición judía entendida desde la doble condición obrera y yiddish para el despliegue cultural. Se produce así un intercambio triangular. La cultura yiddish se politiza, alimentándose de nuevas traducciones y obras de corte

105 Sobre este congreso puede consultarse también el libro *Czernowitz at 100: The First Yiddish Language Conference in Historical Perspective* (Weiser, K. y Fogel, JA. eds.; Plymouth: Lexington Books, 2010)

106 Para hacerse una idea de la dimensión de la producción escrita, véase el listado de periódicos de corte exclusivamente anarquista en el anexo III.

político; el obrero judío se yiddifica, recreando la lengua y la cultura; y la clase intelectual, a través de su misión socialista yiddish, se judaíza. La identificación política se articula así en torno a una identificación cultural y lingüística. En este sentido, la afirmación de la condición judía se ve vinculada a una cultura determinada, y a la lengua e incluso a un territorio (aunque este territorio, por la emigración, será finalmente el territorio de la lengua también) que hace emerger una conciencia colectiva, pero indudablemente en una relación compleja con otras afirmaciones identitarias (nacionales, religiosas, étnicas, comunitarias, etc.).

Ninguna de estas dos afirmaciones, ni la de Mühsam ni la del socialismo judío, incorpora específicamente, sin embargo, el papel de alteridad respecto a la racionalidad inherente a la Ilustración que explicamos en la primera parte del capítulo. Tal vez la figura que mejor retrata esta dimensión es la figura del paria, conceptualizada por Bernard Lazare.

Ya de manera temprana Leo Pinsker había descrito una idea muy cercana al paria de Lazare en su opúsculo *Autoemancipación*. Para Pinsker, el judío no es ni ciudadano ni extranjero. De ahí su rechazo: no puede gozar de los beneficios de la hospitalidad porque no es propiamente un extranjero; y tampoco puede corresponder puesto que no tiene patria. Es más parecido al mendigo, al prófugo, al apátrida. Si la emancipación no puede constituir en ningún caso una solución es porque la emancipación requiere siempre una ley especial y por lo tanto es siempre revocable. Y además, su emancipación legal no implica su emancipación social. Es política pero no arraigada en el sentimiento humano y por lo tanto discutible. Es por ello que los judíos no deben seguir esperando una solución sino de sí mismos (cfr. del Valle, 1976). En el caso de Pinsker, esta lectura le lleva a sentar las bases del sionismo como veremos más adelante, entendiendo que el pueblo judío debe salir de esta situación para buscar su normalización. El giro que aporta Lazare a este apátrida de Pinsker es en cambio la reivindicación de la

figura del paria. El judío no debe abandonar su condición de paria en favor de una normalización, sino hacer de esa condición el rasgo definitorio de su identidad¹⁰⁷.

Es tal vez la primera de las piezas que componen el libro *Le fumier de Job* de Bernard Lazare, la que mejor ilustra los pasos que conducen a esta figura del paria. El primer paso lo encontramos en la imagen de un judío asimilado. Distanciado de los judíos como pueblo y como raza, pero también necesariamente distanciado de sus connacionales ante el abismo abierto por el antisemitismo, que en el relato queda reflejado en la presencia constante al fondo de la escena del grito “*Mort aux juifs!*”. Esta posición encarna perfectamente el entre-dos del marrano moderno que describimos en la primera parte del capítulo. Es el abismo sin retorno. Es el descubrimiento del vacío de la condición judía: la ausencia del alma judía (Lazare, 1990: 19—20). La segunda imagen es la tensión entre una reconstrucción del alma judía y una afirmación del interrogante de la nueva condición judía. Es aquí donde emerge la figura del paria: “yo soy a partir de ahora un paria y no sé con qué elementos reconstruir una dignidad y una personalidad” (Lazare, 1990:25).

El paria de Lazare traduce una reconstitución negativa del sujeto, resultante de un excedente: el de la imposible acomodación del diferencial judío en la estructura sociopolítica de la Europa ilustrada. A través del paria lazariano la afirmación se realiza directamente desde la condición de alteridad, y constituye así la mejor perspectiva para acometer una crítica del conjunto del proyecto ilustrado. La cuestión que suscita la figura del paria lazariano es, sin embargo, la de cómo enfrentarse al estigma lanzado por el antisemitismo sin

107 “el áspero orgullo (...) de sentir este odio universal, de ver el mundo cristiano hacer girar su historia en torno a este puñado de hombres. Para ser así detestado por todo el género humano, debe llevar en sí algo grande (...) Qué deleite el de crear una nobleza a partir de su infamia, una realeza de su envilecimiento” (Lazare, 1990: 49)

unos referentes colectivos, cómo asumir la identidad el paria de manera colectiva sin avanzar un nuevo paquete de anclajes identitarios. No es de extrañar que Lazare a partir de aquí trate de recurrir a diferentes elementos (la memoria del gueto, la condición de clase...) hasta acogerse a una perspectiva nacional e incorporarse al sionismo, si bien con marcadas distancias derivadas de su adscripción libertaria; diferencias que finalmente le harán romper con la Organización sionista, aunque no con el sionismo como tal (Jissov, 2009: 94 y ss).

En consonancia con esa línea abierta por el paria de Lazare, es interesante recoger aquí una carta del *Groupe des Ouvriers Juifs Socialistes de París*¹⁰⁸, publicada en 1898 para recriminar al Partido Socialista francés la falta de determinación en su posicionamiento ante el caso Dreyfus y el uso del antisemitismo como estrategia política. La carta reedita el debate anterior de los socialistas judíos ante la ambigua posición de los socialistas rusos ante los pogromos que vimos en el capítulo precedente, pero en el contexto francés. Para los autores de la carta, el partido socialista recurre al antisemitismo como aglutinante para reforzar la solidaridad de clase. Quienes sufren las consecuencias de esa estrategia —denuncian— no son los capitalistas (judíos o no), sino el proletariado judío. La posición judía es entendida aquí como una posición de alteridad crítica. Vale la pena detenerse pues en ella un instante.

La argumentación parte de una vinculación del progreso a los malestares y desgracias del ser humano. Los avances de la humanidad, afirman, se producen como resultado de un intento de solventar obstáculos y problemas a los que ésta se va enfrentando. Como tal, dicho resultado sólo constituye un verdadero progreso cuando consigue trascender el caso particular que lo desencadena y

108 La carta está firmada por dos autores: Karpel y Dinner. El primero de ellos muy probablemente puede tratarse del fundador del sindicato de los gorreros de París (cfr. Cusol y Landauer, 2004)

aportar un avance universal. Es decir, cuando contribuye a una liberación del ser humano. Esta dimensión, de carácter descriptivo, se complementa, además, con una dimensión normativa, a saber: para que el progreso contribuya a la armonía social debe ser universal; y en este caso “universal” significa que debe cumplirse en cada caso particular¹⁰⁹. De aquí extraen dos ideas centrales: (1) “los intereses de los sufrientes están siempre estrechamente vinculados a los intereses del progreso”, puesto que constituye su motor primero; y (2) el estado de (des)armonía social así como el grado en que tales cambios favorecen o perjudican a los más débiles y los desheredados constituye un buen indicador del progreso.

Tal y como más tarde se desarrollaría en el pensamiento adorniano, es en el dolor engendrado o no resuelto por el sistema en curso, en donde se puede objetivar la negatividad del sistema. Y aquí es donde el pueblo judío emerge como una función clave, en tanto que alteridad sistémica. El pueblo judío no es esa minoría capitalista en donde asienta su definición el antisemitismo, sino la mayoría proletaria que sufre una doble opresión: como clase y como nación¹¹⁰. Es por ello que “los judíos representarán para siempre la medida histórica por excelencia del estado del progreso de casi todas las naciones y de todas las épocas”¹¹¹. Dejando de lado el “para siempre” de la frase —que a día de hoy, con la constitución del

109 “Esta armonía se realizará únicamente si se extiende a todo el género humano, si no todos estos esfuerzos humanos se ejercerán en beneficio del egoísmo o del patriotismo, o del nacionalismo, que sólo conducen a conflictos bárbaros, a pueblos degollándose mutuamente, a aumentar el mal que ya se hacen mutuamente” (Karpel y Dinner, 1898)

110 “Somos lamentablemente el pueblo más proletario del mundo. Lo somos doblemente, como clase y como nación; porque somos a la vez los parias de las clases y los parias de la naciones”.

111 La misma idea será expresada casi 40 años más tarde, con el nazismo en pleno apogeo, por el propio Rudolf Rocker: “Un país es juzgado por su actitud y su comportamiento hacia los judíos” (Rocker, 2005[1937]: 13)

Estado de Israel y los avatares a él vinculados, resulta ciertamente anacrónico— vale la pena resaltar esa afirmación identitaria como categoría crítica del progreso ilustrado.

Pero hay además otro elemento de relevancia en esta figura de la alteridad crítica. El centrar su atención en la condición de parias y en la doble opresión les permite reappropriarse del atributo cosmopolita ¹¹² contenido en el estereotipo creado por el antisemitismo pero invirtiendo su valor. Más allá de lo acertado o no de dicha interpretación, el hecho de asumir este anclaje por encima del anclaje del territorio y la lengua, como optaron los socialistas del Bund, les permite saltar las fronteras establecidas por la yiddishkayt, así como las múltiples elecciones en relación con el asimilacionismo y el judaísmo para extender el sujeto crítico. En la confluencia de estas dos interpretaciones la condición judía no sólo es redefinida como una categoría crítica y revolucionaria ¹¹³, sino que, trascendiendo el pueblo paria de Lazare realiza una reunificación de lo judío, por encima de la frontera de clase, sin renunciar por ello a su componente transformador. El malestar social —entienden los autores— no sólo se traduce en términos de clase y,

112 “Somos cosmopolitas no sólo por nuestros banqueros, que hacen valer sus papeles en las cuatro esquinas del mundo (...) sino también por nuestras desgraciadas familias, que ven morir sus hijos en las cuatro esquinas de ese mismo mundo”.

113 “(...) y vosotros, obreros de la renovación social, y vosotros diputados socialistas, vosotros que debéis extender por todas partes la luz, y derramar por todas partes la semilla del porvenir, ¿se os permite ignorar este lugar tan abierto, este suelo tan bien preparado que os ofrece el proletariado judío de todos los países?” y “No osamos enfadarnos demasiado, por no ver al otro enfadarse aún más contra nosotros. La cólera no está prohibida como, en general, a todos los oprimidos. Y sin embargo, tanto se ha amasado en nosotros por nuestra larga historia de iniquidades y persecuciones padecidas que, si estallara en la misma dosis e intensidad que las injurias que hemos tenido que integrar, haría estallar el mundo y no dejaría en su lugar más que una inmensa marca de rabia, en un asombrado universo”

consecuentemente, el motor del cambio tampoco¹¹⁴. La revolución para ser realmente universal no puede verse restringida por la frontera de clase. Del razonamiento de los autores se desprende una “fraternidad de la miseria”, entendiéndose, que no hablamos únicamente de una miseria material, sino también de la miseria resultante de otras formas de opresión.

La consecuencia más directa, no tanto de estos esfuerzos de confrontación al antisemitismo, sino sobre todo del uso de lo judío como categoría polémica es, sin duda, la consolidación de un “nosotros” judío absolutamente equívoco¹¹⁵, pero que al mismo tiempo funciona. Tomar conciencia de la propia posición sin eludir el desafío que impone es ya, en sí mismo, un acto político, puesto que esta afirmación se hace en el marco de un espacio público, con la conciencia de las limitaciones ahora evidentes de la estrategia emancipatoria/asimilatoria así como de la ofensiva del nuevo antisemitismo. Afirmar la condición judía constituyó así un gesto que denunciaba las trampas del proyecto asimilacionista de

114 “Nos parece que nuestra cólera no se agota en la revuelta razonada de Karl Marx y sus discípulos. Ellos la ejercen en una esfera demasiado estrecha, en la lucha de clases, y nuestra cólera no puede detenerse ahí. Creemos entender incluso que, en el mundo, la cólera de los descontentos tampoco quiere detenerse ahí. Emerge y se expande, quiere abarcarlo todo. Agita todo lo que hay en nosotros de vida, de luz, de amor, de belleza, de verdad, de felicidad, contra todo lo que hay en nosotros de vacío, de marchito, de aburrido, de feo, de ignorante y de enfermo. Y es de ahí, de estas revueltas potentes, provocadas en las profundidades de nuestras nobles naturalezas, en paralelo a la lucha de clases, que vendrá el choque definitivo generador de la Revolución social. Porque esas naturalezas nobles y conscientes no tienen clase. Se reclutan en todas partes” (Karpel y Dinner, 1898)

115 “Es por esto que en momentos de este tipo todos los que somos judíos tenemos el deber de recordar nuestra herencia y nuestra comunidad [...]. En momentos como este, las distinciones entre ortodoxos y liberales, religiosos y seculares, sefardíes y ashkenazíes se hacen irrelevantes. En momentos como estos, yo siento solidaridad con cada vendedor de caballo de Galitzia, tal y como hubieran hecho Spinoza o Heinrich Heine” (Mühsam, 2011: 1913)

emancipación así como de su complemento antisemita. En ese sentido, su interés no se limita a una “historia judía” sino, a través de la occidentalización moderna, a nuestro mundo contemporáneo. De ahí que el esfuerzo por la resignificación de la identidad judía abre un escenario de máximo interés, no por lo que los judíos hayan sido capaces o no de hacer, o por lo que deberían haber hecho o dejado de hacer, sino porque en el hilo de su reflexión podemos encontrar las pistas para acceder a una crítica de la constelación nacional—estatal—capitalista moderna. El triunfo del sionismo como dimensión discursiva —y no como proyecto (Mate, 2009)— tiende a ocultar en ese sentido el debate abierto antes de su consolidación como proyecto hegemónico, ocultando así su potencial crítico.

3.5 Horizontes políticos identitarios

*En este mundo del siglo XX
nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad (...)*

*Ya no hay 'salidas individuales': ni para el parvenu
que firma por su cuenta la paz con un mundo en el
que no se puede ser humano siendo judío, ni para el
paria que cree poder renunciar individualmente a
este mundo. El realismo del uno no es menos utópico
que el idealismo del otro.*

Hannah Arendt, “La tradición oculta”

*La paz y el bienestar para la humanidad sólo
pueden alcanzarse si todos los pueblos se unen en
una aspiración común.*

*El antisemitismo hace esto imposible.
Erich Mühsam (2011 [1913]: 96)*

Los judíos constituyen de hecho, en medio de las naciones entre las que viven, un elemento heterogéneo que no puede ser asimilado, que no puede ser digerido fácilmente por ninguna nacionalidad. Se trata, por lo tanto, de encontrar los medios que permitan a este elemento distinto el contraer tales relaciones con los pueblos que quiten todo fundamento ulterior a la cuestión judía

Leo Pinsker “Autoemancipación” (cfr. del Valle, 1976:143)

De los apartados anteriores se desprende que la afirmación identitaria es propiamente hablando la afirmación de un interrogante. Esta se produce en el momento exacto de su mayor fractura y, si algo lleva inscrito de manera inequívoca, es el estereotipo antisemita. Y puesto que emerge como un gesto liberador ante el cierre del proyecto moderno, se ve abocada a la negociación de un proyecto emancipatorio.

Recogerá con este objetivo elementos del pasado aportándoles una significación nueva en función de su proyección política.

Es sobre todo durante las dos últimas décadas del siglo XIX cuando se trazan las diferentes alternativas políticas posibles ante el interrogante abierto por la cuestión judía. Durante los años 80 se sentarán los precedentes en las reacciones ante los ataques antisemitas. Y el año más simbólico es sin duda 1897. Durante este año, a la vez que se prueba la inocencia de Dreyfus en Francia, nace en Vilna el partido socialista judío (Bund) y tiene lugar el primer

congreso sionista en Basilea. Pero también será en el trascurso de estas dos décadas cuando se redactarán las obras canónicas sobre la cuestión. La *Auto-Emancipation*, de Pinsker, es de 1882; el *Judenstaat* de Herzl, de 1896; Dubnow escribe sus *Cartas sobre el judaísmo antiguo y nuevo* y *El pueblo judío como nación histórico—espiritual entre las naciones políticas* en el mismo 1897; y Ajad Haam, por su parte, elaborará la mayor parte de su obra entre 1895 y 1913.

Es por lo tanto a principios del siglo XX cuando encontramos el mayor abanico de alternativas. Será 1917 el año que marcará el inicio de una unificación de las perspectivas en torno a dos polos principales: por un lado el sionismo, entendido crecientemente como la creación de un Estado judío y validado internacionalmente a través de la Declaración Balfour; y por el otro el comunismo, fortalecido por el triunfo de la revolución bolchevique. Hasta después de la I Guerra Mundial el sionismo sólo desempeñaría un papel muy limitado (Rocker, 2005: 67, 86)¹¹⁶. Logró conquistar cierta credibilidad a través de sus esfuerzos políticos y diplomáticos, pero sin duda el paso determinante para afianzar su posición en el espectro político sería el conocimiento de la Declaración Balfour. La consolidación del sionismo político como propuesta hegemónica implicará a la vez la consolidación de una determinada reconstitución de la condición judía (cfr. Taub, 2013). Es por ello que los años anteriores son determinantes para entender esos otros horizontes posibles. Y los matices de sus diferencias nos informan sobre cómo se concibe la identidad judía, cuáles son sus anclajes y respecto a qué alteridad se construye. A esto vamos a dedicar las

116 Según Zimmer, también en Estados Unidos el movimiento sionista (incluyendo tanto su vertiente territorialista como la socialista, era sólo marginal antes de 1914. En 1914 la *Federation of American Zionists* contaba con unos 12.000 miembros mientras que en 1919 había ascendido hasta 176,000. Aunque este número descendió en los años siguientes siguió siendo significativamente mayor que en los años de preguerra (Zimmer, 2010: 83, 368)

últimas páginas del capítulo. Podemos distinguir las diferentes líneas políticas en función del tipo de identificación en la que se asientan, así como en función del tipo de emancipación a la que aspiran. En este segundo aspecto podemos hablar de cuatro líneas diferentes. Estas distinciones no son en ningún caso ideales tipo, puesto que se entrecruzan y no pueden ser separadas en universos coherentemente estancos. Deben ser entendidas por lo tanto como tendencias que polarizan las posiciones y que en su combinación configuran la realidad específica de cada propuesta política:

1. *Emancipación ciudadana*: desde el momento en que la ciudadanía está vinculada a la nacionalidad, lograr una emancipación a través de la adquisición de la ciudadanía implica una integración/asimilación nacional. Una afirmación de la condición judía dentro de este horizonte abre varias alternativas: (1) si la afirmación es nacional, requiere una desvinculación de la ciudadanía respecto de la nacionalidad; (2) si la afirmación es religiosa requiere una indiferenciación de la ciudadanía respecto a la confesión, en ese sentido un Estado laico.

2. *Emancipación espiritual*: Hay dos lógicas insertas en este punto. Por un lado una emancipación espiritual del dogmatismo religioso. Por otro lado, una emancipación religiosa como comunidad confesional en las sociedades europeas. Afirmar la condición judía a través del vínculo confesional implica, como acabamos de señalar, compatibilizar el judaísmo con el marco de la ciudadanía nacional. En ese sentido la emancipación adquiriría una reivindicación o bien de tolerancia, o bien la exigencia de una laicización del Estado. Pero a su vez esto implica demostrar en qué medida una confesión como la judaica, que vincula lo nacional y lo religioso, puede ser compatible con la fórmula laica adoptada en la Ilustración. Esa fue la tarea que se propuso acometer el movimiento de la *Haskalá* que se concibe al mismo tiempo, por

lo tanto, como movimiento de emancipación espiritual. Otra opción (la seguida por el sionismo cultural) reivindicaría el componente nacional presente en el Judaísmo y haría de esta emancipación espiritual y nacional una única dimensión, dificultando en ese sentido la integración nacional explorada por la *Haskalá*.

3. *Emancipación revolucionaria*: La emancipación desde este punto de vista exige un cambio radical de modelo y aspirar a una reorganización internacional. Ahora bien, en el marco de ese cambio revolucionario, lo judío puede ser entendido como uno de los restos de un sistema obsoleto y por lo tanto buscar su disolución individualmente en otros sujetos revolucionarios. O bien puede ser entendido como un sujeto revolucionario en sí mismo. Su imposible acomodación en un sistema que ya está obsoleto puede ser leída justamente como uno de los motores del cambio (esta fue la vía recorrida por organizaciones como el Bund y el anarquismo yiddish).

4. *Emancipación nacional*: la emancipación desde este punto de vista aspira a la autonomía política de los pueblos y reivindica lo judío como pueblo, y reclama la necesidad de acometer un esfuerzo de articulación política de su realidad diáspórica. Pero dentro de esta perspectiva también es posible realizar ciertas distinciones entre: (1) un reconocimiento del estatus de minorías nacionales en los territorios nacionales en los que se encuentran presentes (esta sería la propuesta del *Volkspartei* de Simon Dubnow; (2) una articulación política diáspórica transnacional (también avanzada por Dubnow), (3) una articulación nacional diáspórica, pero con referencia a un centro específico en Palestina (defendida por Ajad Haam); (4) o bien la constitución de un organismo autónomo territorialmente unificado (como lo imaginaron Moses Hess o Theodor Herzl).

Los matices de sus diferencias nos informan sobre cómo se concibe la identidad judía, cuáles son sus anclajes y respecto a qué alteridad se construye. Podríamos esbozar las diferentes propuestas en un cuadro—resumen de elaboración propia:

	Socialismo internacional	Socialismo Judío	Autonomismo judío	Sionismo cultural	Sionismo político
Objetivo político	Socialismo internacional	Socialismo internacional desde la especificidad judía	Autonomía de la diáspora judía	Organización de la diáspora en torno a un centro cultural y espiritual.	Estado-nación y fin de la diáspora.
Vía de acceso	Revolución	Revolución y auto-organización obrera judía	??	Colonización en Palestina	Diplomacia internacional
Vínculo identitario	Clase obrera	Clase obrera y cultura judía (yiddish)	Judeidad (comunidad judía de destino)	Judaísmo	Nación judía / Etnicidad
Marco Teórico	Socialismo Marxismo Anarquismo	Socialismo Marxismo Anarquismo	Historia cultural judía Nacionalismo	Judaísmo	Nacionalismo
Marco comunitario	Comunidad humana Clase obrera	Comunidad Humana Clase obrera Pueblo judío	Nación espiritual	Nación espiritual	Nación
Marco territorial	Internacional	Internacional Doykayt	Diaspórico (transnacional)	Palestina y diáspora	Territorio autónomo (Territorialistas) o Palestinistas
Relación con Judaísmo	Rechazo confesionalismo	Laico-judaico (Bund) Antijudaísmo (Anarquistas)	Judaísmo como sistema cultural.	Judaísmo	Laico
Lengua	Asimilacionista o Esperanto	Yiddish	Trilingüismo (y hebreo como lengua nacional).	Hebreo	Hebreo (Herzl proponía un cantonalismo lingüístico hasta que una lengua se impusiera de manera natural. Cfr. Valle: 86)
Deriva en	Disolución en otros grupos nacionales	Anarquismo yiddish Bund, MOI, Yevsekia (PC-URSS)	Volkspartei, sejmismo,	Sionismo libertario	Organización Sionista
Autores, grupos principales	Volin Emma Goldman Rosa Luxemburg etc.	Aaron S. Liberman, Morris Winchevsky A. Arkadi	Simon Dubnow	Kalischer ¹¹⁷ Hovevé Zion N. Birnbaum (Kadimah)	Moses Hess, Leo Pinsker-2 ^a época Theodor Herzl
		Kremer, Gojanski, J. Mill y otros, así como Yanovsky, Rocker,		Leo Pinsker-3 ^a etapa Ajad Haam	
Influencia a			Jaim Zhitlowsky Vladimir D. Medem Nachman Syrkin Ber Borochov	Bernard Lazare Martin Buber Ihud Brit Shalom Mizrahi Sionismo sintético (Chaim Weizmann)	Sionismo socialista (Borochov), Sionismo laborista (David Ben Gurion), Sionismo sintético (Jaim Weizmann), Revisionismo (Zeev Jabotinsky)
Vinculación con el sionismo	Antisionistas		Intermedio	Sionistas	

¹¹⁷ Kalischer fue un rabino alemán que abogó por la colonización de Palestina. Escribe *El restablecimiento de Sión* en 1861. Junto con Hess, es uno de los padres del sionismo. Las razones de su sionismo se articulan en torno a: (1) nacionalidad; (2) solidaridad con los judíos de Palestina; (3) cumplimiento de muchos de los preceptos de la Torá vinculados a la tierra santa; (4) la necesidad de avanzar hacia la redención final. No buscaba la constitución de un Estado sino la restauración de Palestina. Su sionismo no era incompatible con el patriotismo civil del judío de la diáspora. Avanza algunas medidas: juntar fondos para la adquisición de tierras, distribución de tierras, creación de una fuerza militar de protección y crear una escuela agrícola (del Valle, 1976)

¿Y respecto al vínculo identitario? El proceso de secularización y el de emancipación espiritual desarrollado por la *Haskalá* constituiría en primer lugar una fractura respecto a la definición de la unidad judía. La confesionalización de lo judío dejará cada vez a más judíos fuera de esa definición. Pero la confrontación con el antisemitismo devuelve una interpelación compartida. De ahí que se tienda a recurrir a una dimensión espiritual como un rasgo común que debe ser revitalizado (sionismo cultural) o bien se empieza a apuntalar nuevas definiciones de lo judío (histórico—culturales, nacionales, étnicas). Desde el diferencial de la lengua y la cultura específica de ciertas comunidades judías a la apelación de una unidad nacional transnacional hay pues un abanico de posibilidades muy amplio. Aquí no nos interesa tanto la concepción que radica detrás de cada una de las propuestas sino el desarrollo concreto que en cada caso se hizo de esa identificación colectiva y las consecuencias que emanaron de esa elección.

En el socialismo judío, el elemento que articula el componente nacional, es fundamentalmente el yiddish. La lengua y la memoria que vehicula justificaban su autonomía a la vez que designaba un campo cultural sin necesidad de recurrir a definiciones más complejas que podían entrar en contradicción con el socialismo. El yiddish aportaba además una condición: era un dialecto vulgar del alemán, la lengua *del pueblo* (o del “populacho”), y fusionaba así la afirmación cultural a una perspectiva de clases. Se compatibilizaba fácilmente con una perspectiva internacionalista, entendida en términos de una libre confederación de pueblos. Y la gran dimensión adquirida por la emigración yiddish le aportaba además una dimensión internacional que encajaba adecuadamente con esta perspectiva. La cultura yiddish se articularía así como un bien común aportando cohesión identitaria tanto en el caso de estructuras más institucionalizadas como las del Bund, como en el de estructuras más laxas, como las del anarquismo, estructurado fundamentalmente en

torno a clubes culturales, uniones obreras y sus respectivos periódicos.

Pero al mismo tiempo, el yiddish marcaba los límites de la definición de lo judío. No podía dar cuenta en ese sentido de la totalización de la afirmación judía que el antisemitismo provocaba. De ahí que la oposición al antisemitismo, no podía ser planteada desde este punto de vista, sino que será necesario reducir el antisemitismo a una dimensión del fascismo y asumir la confrontación desde el frente antifascista, como de hecho tendrá lugar finalmente en el caso del anarquismo yiddish (Zimmer, 2010) diluyéndose en la especificidad anarquista. Por último, la fórmula del *Doykayt* (aquí, cfr. Minczeles, 2010: 166) circunscribe adecuadamente el espacio de su acción política y posiciona al socialismo judío frente a la estrategia colonial sionista. La lucha del pueblo obrero judío debe llevarse acabo donde vive y trabaja. Esta afirmación, unida a la diáspora de la migración yiddish resalta aún más la dimensión global del socialismo judío.

El sionismo, en todas sus variantes, tiene la ventaja de responder a un *quién* que se está gestando y que reclama una configuración política. Y no resulta disparatado por lo tanto considerar que esa incapacidad del socialismo judío (tanto anarquista como bundista) para dar cuenta de esa unidad de identificación tuviera que ver con su progresiva pérdida de relevancia. Ahora bien, también hay, dentro del sionismo, diferencias respecto al *quién* judío. La diferencia no radica aquí en visiones alternativas, puesto que todas ellas son variaciones de una perspectiva nacional. Lo que condiciona los matices es la prioridad que se le concede a los diferentes aspectos de esa dimensión nacional y a la dimensión territorial.

Por un lado podemos hablar del autonomismo de Simon Dubnow (Pinson, 1958) que constituye la mayor reivindicación política de la realidad diaspórica y, en ese sentido, podemos decir que se encuentra en los márgenes del sionismo. Dubnow construye la

identidad sobre la historia judía de la cual es investigador pionero. El judaísmo adquiere en su obra el carácter de sistema cultural, en el cual no hay contradicción, sino continuidad entre el judaísmo tradicional y su versión secularizada nacional. Esta redefinición de la identidad le permite saltar las fronteras establecidas por la *yiddishkayt* sin por ello deshacerse de su herencia cultural. Acepta así no sólo el yiddish sino también todas las lenguas nacionales, aun cuando le dé al hebreo la prioridad de lengua nacional. A lo que aspira es a la consolidación de un nacionalismo espiritual, que considera la variedad más avanzada del nacionalismo, de la cual el pueblo judío es ya, de hecho, una manifestación en su realidad diáspórica. Este nacionalismo espiritual no requiere la creación de un Estado, sino la autonomía de la población judía en el marco diáspórico en el que se encuentra. Y, de hecho, el reconocimiento de la población judía como minoría nacional en los Estados en los que residían formaba parte del programa del *Volkspartei*.

El sionismo cultural insiste asimismo en la dimensión espiritual y ve en el sionismo fundamentalmente un proceso de regeneración espiritual del pueblo judío (Pinsker, Ajad Haam, Martin Buber). Palestina conserva la relevancia de ser la tierra de la alianza que conforma al pueblo judío como nación y como comunidad espiritual. Es por lo tanto el territorio que permite su regeneración y el que dota de sentido al impulso sionista. Sin embargo, aunque esto no es a priori incompatible con la constitución de un Estado—nación judío en Palestina, no es necesariamente ésta la fórmula que debe perseguirse. Las razones pueden ser resumidas fundamentalmente en tres: (1) marcarse como objetivo la constitución de un Estado judío puede conllevar obstáculos que dificulten el verdadero objetivo (restablecer el vínculo espiritual con el territorio de Palestina); (2) la unión que se persigue es espiritual (y de ahí también nacional¹¹⁷), pero no territorial. La diáspora no es por lo

117 “[el centro] llenará nuestra vida espiritual de un contenido nacional que será natural y verdadero” (Ajad Haam, cfr. Valle, 1976)

tanto incompatible con esa constitución de un centro espiritual¹¹⁸; y (3) el sionismo cultural ha sido también el que más presente ha tenido la realidad de la población árabe en Palestina, conciencia que le impide hablar de un Estado judío de manera acrítica. Es la fórmula del “centro espiritual” de Ajad Haam¹¹⁹ la que probablemente haya ilustrado mejor este tipo de orientación del sionismo cultural¹²⁰. Dentro del propio sionismo también el socialismo desempeñó un papel fundamental. Al igual que el socialismo yiddish, es la tensión nacionalismo—internacionalismo la que se ubicará en el centro de su reflexión. En este caso, sin embargo, la prioridad le será concedida a la reconstrucción nacional en un territorio determinado. La evolución del marxismo y posteriormente del comunismo jugará teóricamente a su favor.

A partir de 1914 se aceptará la compatibilidad de nacionalismo y socialismo. Y esta vinculación se verá legitimada con la posterior afirmación de Lenin y Stalin del derecho de libre determinación (aún cuando tal autodeterminación era negada a los judíos). Borochov, principal referente del sionismo socialista, abogará así por la prioridad en la obtención de un territorio para construir la nacionalidad judía que los otros obreros ya poseen, antes de iniciar la lucha por la sociedad socialista. Esta será la línea seguida por Poalei Zion (cfr. Valle, 1976). Sin embargo, en la definición del *quién*

118 Ajad Haam afirma de hecho que afirma que “ve la mayoría de su pueblo, en el futuro como en el pasado, dispersa por el mundo” (Ajad Haam, cfr. Valle, 1976).

119 Ajad Haam es el seudónimo de Ayer Zvi Hirsch Ginsberg que significa “alguien del pueblo”. Fue inspirador de numerosos autores del sionismo crítico como M. Buber, Epstein, H. Bergmann, H. Kohn, A. Ruppin, G. Scholem, E. Simon, R. Weltsch. J. Magnes, J. Kalvarisky y M. Smilansky.

120 De hecho, la idea de “centro espiritual” serviría en 1968 para zanjar las disputas en torno a la persistencia de la diáspora, justificando su existencia (cfr. Valle, 1976)

judío y del *cómo* tampoco podrá distinguirse fundamentalmente del sionismo político, puesto que hasta la constitución de un Estado autónomo la meta es compartida.

El sionismo político, por su parte, nace de una perspectiva nacionalista clásica. Y es en realidad la propia contraimagen del antisemitismo. De ahí probablemente también su fuerza. No es de extrañar que Herzl defina la nación como “un grupo histórico de hombres unidos por lazos claramente discernibles y mantenidos juntos por un enemigo común” (cfr. Arendt, 2005: 53). El sionismo emerge así como una propuesta para acabar con el antisemitismo: “Sólo con comenzar la realización del plan, el antisemitismo desaparecerá inmediatamente de todas partes” (Herzl, cfr. Valle, 71). Y aquí el judaísmo si bien es inspirador, no se concibe, desde el punto de vista racional más que como un motor ancestral que juega a favor del propio movimiento sionista. La importancia de Palestina radica entonces, no tanto en su adecuación con el proyecto nacionalista (como de hecho argumentarán los territorialistas en favor de otros destinos¹²¹) sino en su función estratégica. Es decir, permite al sionismo beneficiarse del impulso inherente a la propia tradición judía. Aunque el razonamiento es secular, concibe así la religión integrada en él, aún sin concederle una función política. Lo importante de este aspecto es que el rechazo del judaísmo como elemento definitorio en favor una secularización de lo judío deja sin anclaje la definición del *quién* nacional. Es por ello que el sionismo se verá abocado a asumir la propia definición étnica del antisemitismo.

El sionismo político es, al mismo tiempo la solución más radical y la más conservadora. Radical porque pretende atajar definitivamente

121 También Pinsker resulta revelador como antecedente a este tipo de pensamiento cuando su fase territorialista afirma: “la meta de nuestras aspiraciones actuales no debe ser Tierra *santa* sino una tierra *nuestra*”. Aunque: “¡quizás pueda convertirse también tierra santa en tierra nuestra! Si es así, tanto mejor!” (cfr. del Valle, 1976: 147—148).

la cuestión del antisemitismo con su propuesta. Conservadora porque es una propuesta fundamentalmente intrasistémica. Y es interesante detenerse un instante aquí. Toda la articulación teórica del sionismo político se asienta sobre un supuesto: el sionismo es perfectamente compatible con el orden internacional y la articulación de Estados—nación que lo componen. Este supuesto es el que le permite concebirse desde una estrategia diplomática, como capaz de combinar los intereses de las diferentes potencias internacionales a su favor, así como concebir la opción colonial—diplomática como estrategia política para su proyecto. Y es esta premisa la que le permite suponer incluso más adelante que el propio antisemitismo nazi mirará con aceptación su proyecto y colaborará para su desarrollo. En ese sentido tiene un componente internacionalista que se corresponde adecuadamente con la realidad internacional del antisemitismo, cuando entiende que es posible hacer de la *cuestión judía* un debate internacional y del Estado judío una necesidad internacional.

El sionismo político, desde Hess hasta sus variantes más contemporáneas, pasando por Pinsker y Herzl, veía la raíz de la *cuestión judía* en la anormalidad política de la población judía. Constituye una estrategia de emancipación colectiva en el plano de la política internacional, ajustándose para ello a la lógica nacional y concibiéndose a sí mismo como una derivación práctica de sus propios principios. En ese sentido teóricamente podría ser concebido como un asimilacionismo político.

Nos encontramos pues con dos polos en tensión que de hecho se verán históricamente enfrentados: de un lado una concepción revolucionaria, de vocación internacionalista, pero con una perspectiva judía fragmentada y con un horizonte de acción marcadamente local. Por otro lado una concepción internacional de facto, con una perspectiva judía fuertemente unificada, pero con una perspectiva profundamente conservadora y focalizada territorialmente. Esto es lo que nos permite entender a la vez el

atractivo del sionismo y las consecuentes afinidades que progresivamente irá creando a la vez que el rechazo que genera a nivel teórico desde las ideologías socialistas tradicionales. Hay tres aspectos que nos interesa resaltar en estas dos perspectivas antes de finalizar esta panorámica. Uno es el relativo al pluralismo de la identidad. El otro la función política que la identidad puede desempeñar en cada una de ellas.

Respecto al pluralismo identitario, la concepción de la doble opresión inherente al socialismo judío (tanto bundista como anarquista), aún cuando subordina la identificación judía a la identificación obrera, a corto plazo, defiende y pone en práctica el ejercicio de una doble identidad, no jerarquizada. El sionismo político, por el contrario, al entender su emancipación como un proceso de normalización nacional deberá enfrentarse a un trabajo de construcción nacional que le conducirá radicalmente a un proceso de homogeneización identitaria. La lengua, el territorio y los procesos de securitización de la comunidad del *yishuv* desempeñarán aquí un papel fundamental para superar la fragmentación identitaria.

En lo que concierne a la función política de la identidad, ya hemos señalado la función crítica que tal afirmación encerraba. Ahora bien, esa posición puede conducir a diferentes desplazamientos: de la anormalidad a la normalización, de la crítica a la transformación, o del excedente a la revolución. El sionismo tratará de salir de esa posición de alteridad para ajustarse a una normalidad nacional y lo hará tratando de desgajar del contexto una afirmación nacional autónoma que encuentra un anclaje definitivo en el sistema internacional de Estados—nación. En cambio, las perspectivas de corte revolucionario serán las que traten de asumir la radicalidad de esa posición y, en el caso del socialismo judío, asumiendo la posición de excedente como condición, tratando de conceptualizar su función como motor revolucionario. Esta posición de alteridad ante el proyecto moderno se irá haciendo más evidente a lo largo del siglo

XX, hasta hacerse ineludible en el pensamiento posterior a Auschwitz. Será Franz Rosenzweig quien, en *La estrella de la redención*, sentará las bases para una comprensión de esa alteridad judía en la Europa moderna, despejando el terreno que explorarán autores posteriores como Lévinas, Adorno, Benjamin o el propio Buber (cfr. Zamora, en Mate y Forster, 2007: 46).

Finalmente queda en el tintero una pregunta. Todas estas propuestas comparten una concepción del ámbito político como una esfera relativamente autónoma y tratan así de dar cuenta de la específica opresión ejercida por el avance del antisemitismo desde una redefinición política de la condición judía desde formas diferentes de autonomía. Ahora bien, ¿es posible construir un proyecto emancipatorio limitándose a su dimensión política? En el marco de los enfoques revolucionarios esta pregunta quedaba inserta en el horizonte que iba más allá de la delimitación específicamente política. Todas las variantes del sionismo en cambio asumían que la resolución nacional permitiría finalmente la emancipación colectiva. Pero, incluso a pesar de su retórica socialista, el socialismo sionista ha carecido de un proyecto claro respecto a la emancipación en el ámbito económico y terminaría por vincular de hecho el nuevo Estado al sistema capitalista (Rotbart, 1999). Los intentos de introducir en esta constelación nacional sionista una dimensión emancipatoria desde el punto de vista económico se hicieron fundamentalmente rechazando el proyecto estatal y recurriendo al pensamiento anarco—comunista en el marco de un sionismo cultural. Este sería el marco que daría lugar al movimiento de los *kibbutzim* hasta los años 20, antes de su giro al comunismo (Horrox, 2009). Pero, también en este caso, su acomodación en el interior del proyecto sionista terminaría por fagocitar su potencial emancipatorio, integrándose como pieza clave en todos los niveles: en la estrategia colonizadora, en la fundamentación del capital económico del nuevo Estado y en el aporte del imaginario y los valores de los *halutzim* al universo simbólico del nuevo Israel.

Hemos recorrido a lo largo de este capítulo la politización de la identidad judía como un proceso de resignificación de la condición judía en el contexto de su posición de alteridad al proyecto de emancipación moderno. Y este recorrido nos ha permitido reflejar también las dificultades para articular, desde esa posición de alteridad, propuestas que logren a la vez dar respuesta a la amplitud del desafío antisemita sin reconfigurar un nuevo repliegue identitario. El interés de reflexionar a partir del desencaje de la condición judía con el proyecto moderno no radica tanto en la idiosincrasia del caso judío, sino en la oportunidad que ofrece para desentrañar sus contradicciones. Y es desde ahí desde donde cabe preguntarse ¿es posible hacer de la condición identitaria un motor emancipatorio sin reproducir fractalmente las contradicciones que la racionalidad ilustrada introdujo en la constelación del Estado—nación—capitalista? La segunda parte de la investigación (capítulo 5 y 6) tratará de aportar elementos para la reflexión sobre esta pregunta.

4. NI ANTISEMITAS, NI SIONISTAS: EL ANARQUISMO A LA DEFENSIVA

En el primer capítulo vimos cómo la concepción internacionalista del anarquismo abocaba a una lectura de la cuestión judía como una cuestión caduca que progresivamente debería extinguirse ante el avance del internacionalismo socialista. También vimos cómo surge, a pesar de ello, el socialismo judío y cómo, a partir de los años 90 del siglo XIX, el anarquismo se convierte en la corriente de referencia del socialismo judío entre la población migrante, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, ejerciendo a partir de ahí su influencia al resto de territorios a nivel internacional. En el segundo capítulo hemos visto cómo la cuestión judía adquiere, contra el pronóstico internacionalista, una dimensión política y social sin precedentes dando lugar a una politización de la condición judía y a una miríada de orientaciones que poco a poco irán confluviendo en diferentes variantes de sionismo. En este capítulo abordaremos cómo se articula esta politización de la identidad judía con el pensamiento libertario cuando se reconoce que no es una cuestión marginal sino de primera magnitud. Para hacerlo prestaremos atención a cuatro aspectos: (1) los intentos de dar respuesta a la *cuestión judía* desde un punto de vista teórico; (2) los esfuerzos por incorporar el diferencial judío a las estructuras organizativas del anarquismo; (3) la incorporación de la lucha contra el antisemitismo a la cultura política libertaria; y (4) la manera en que perciben la cuestión los propios anarquistas judíos.

4.1 La trama del debate

Hace diez años, cualquier congreso socialista o anarquista se habría abstenido de perder su tiempo en una controversia de este tipo: se habría contentado con recordar que el proletariado persigue la emancipación de los seres humanos sin distinción de sexo, raza o nacionalidad.

Era claro, era lógico, era suficiente: hoy en día, sigue siendo claro y lógico, pero desgraciadamente ya no es suficiente” Grupo ESRI.

Ponencia sobre antisemitismo y sionismo Congreso Obrero Revolucionario Internacional. París, 1900

El filtro del internacionalismo ciertamente convertía la “cuestión judía” y el sionismo en un asunto periférico. La cuestión central era el nacionalismo y el caso judío se consideraba (tanto en lo que respecta al antisemitismo como a su reacción sionista) una cuestión secundaria, carente de relevancia específica. De ahí que la reflexión teórica al respecto es escasa y falta de despliegue teórico. Si la cuestión judía merece pues una atención concreta por parte de los anarquistas no radica en ningún caso en su relevancia teórica desde el punto de vista libertario, sino en la específica necesidad de confrontar el empuje del antisemitismo y del nacionalismo judío. De ahí la pertinencia de la declaración del grupo ESRI para empezar este apartado; una declaración que es aún más significativa si la ubicamos en el marco explícitamente internacionalista del grupo.

Esta marginalidad teórica de la “cuestión judía” es un obstáculo más en el análisis que aquí nos ocupa. En efecto, la mayor parte de

los textos no tratan de abordar directamente el asunto sino que emergen como munición en polémicas concretas y específicamente vinculadas a la emergencia de brotes antisemitas, siendo el de Dreyfus sin duda el caso más significativo. Tienen en ese sentido una vocación más agitadora que reflexiva, y no se preocupan necesariamente de establecer las conexiones con el núcleo de ideas del pensamiento libertario. Hay sin embargo, algunas referencias que nos permiten sondar la perspectiva libertaria sobre el tema porque, sobre el trasfondo de tales polémicas, empujan la reflexión un poco allá y tratan de extraer las consecuencias teóricas que tales acontecimientos tienen para la orientación política libertaria.

En febrero de 1899 Fauré suspenderá la publicación de *Le Libertaire* para crear *Le Journal du Peuple*, como vocero de los *dreyfusards*. Es en este marco específico donde se publicará “El derecho de ser judío” (1899) de Henri Dhorr en el que asemeja la asimilación al antisemitismo y declara la imposibilidad de la fraternidad universal mientras exista éste último. En 1900, el grupo ESRI acomete el mayor intento de la época por distinguir los objetivos y estrategias del anarquismo de los del antisemitismo y los del sionismo desde un punto de vista teórico. Lo hacen en una ponencia elaborada para el Congreso Obrero Revolucionario Internacional de París, finalmente prohibido. Este texto condensa la matriz más completa del pensamiento libertario sobre la cuestión. Merece la pena señalar la importante presencia judía en el seno del grupo ESRI (Izrine, 1998b). Esto puede explicar no sólo el interés del grupo en explorar las posibilidades teóricas del anarquismo para encontrar una posición distintiva ante el antisemitismo y el sionismo, sino también el interés por reforzar una posición internacionalista para el socialismo libertario.

En 1906 un artículo firmado bajo el pseudónimo “El internacionalista” en la revista *Mother Earth*, editada por Emma Goldman, retoma la cuestión del nacionalismo judío (también en su versión territorialista) completando con algún argumento más la

misma perspectiva avanzada en 1900 por el grupo ESRI. En 1907 encontramos una nueva polémica, esta vez entre Piotr Kropotkin y Mark Yarblum en la revista *Khleb i Volia* (periódico de los anarquistas rusos exiliados). Kropotkin repite prácticamente con los mismos términos los argumentos ya avanzados por el grupo ESRI (cfr. Mintz, 2004). De alguna manera esto prueba que, en los 7 años transcurridos no hubo grandes aportes en el debate y que por tanto la cuestión sigue siendo marginal y con poca proyección.

La polémica volverá a ser relegada al olvido casi hasta los años 30. Durante esta década el ritmo de los acontecimientos se acelera. La población árabe palestina se politiza y surge también el revisionismo judío. El aumento de la tensión desembocará en las revueltas de 36—39 y en la propuesta de partición de la Comisión Peel (1937). El nazismo por su parte accederá al poder con el antisemitismo en el corazón de su programa. En la URSS se crea en 1934 un *oblast* autónomo judío. La cuestión judía deviene así un tema cada vez más complejo que, contra el pronóstico libertario, pasa rápidamente al centro del escenario político internacional.



Agustín Souchy

La prensa libertaria se verá salpicada de artículos en todas las direcciones: por un lado se recogen con fascinación los logros de las

experiencias comunales de los *kibbutzim* en Palestina que, en ese momento, inician los procesos de federación (Fauré, Maline, Woodcock, Souchy); pero también se hará eco de los conflictos ya evidentes en la región (Chazoff, Louzon, Dorlet) y de la polémica en torno a la creación de un Estado colonial judío (Gaston, Enric—Alber, Mercier—Vega, Parane, polémica Reynolds—Goldman).

A pesar de lo que una lectura extemporánea pudiera dar a entender, antes de la I Guerra Mundial, el sionismo carecía de la evidencia que la historia le iría progresivamente otorgando frente al antisemitismo. Es por ello que vale la pena volver a esas ideas—matrices que se articularon en el cambio de siglo como armazón de la posición libertaria ante la “cuestión judía”. El interés de ese momento histórico es justamente la intención de trazar una vía que se diferenciara tanto del nacionalismo sionista como del antisemitismo. Y al mismo tiempo, si era necesario dar razones, es porque ambos discursos penetraban con más facilidad de lo que se deseaba en el movimiento anarquista. Empecemos pues por ver brevemente cuáles son los argumentos que se esgrimen para tejer una posición distintiva en ese debate.

Razones para rechazar el antisemitismo:

(1) *El antisemitismo es un movimiento reaccionario:* Para el grupo ESRI, la declaración de los Derechos Humanos de 1789 cerraba políticamente el tema del “semitismo”. ¿En qué se asienta pues la nueva emergencia del antisemitismo? No es meramente una cuestión de raza¹²² ni tampoco puede ser una cuestión religiosa (puesto que nos encontramos con una

122 “esta consideración de razas tendría importancia si tuviera un resultado práctico; pero es difícil imaginar a la población apasionada por un problema de etnografía” (ESRI, 1900).

sociedad fuertemente secularizada¹²³), aún cuando, para ciertos antisemitas se asienta sobre alguna de estas connotaciones. Para el grupo ESRI la única explicación es el malestar de una clase media (pequeños y medios comerciantes, artesanos...) que se ve destinada a desaparecer y que focaliza en los judíos la causa de su creciente malestar.

(2) *El antisemitismo es además una mala alianza estratégica: Este debate había* tenido lugar anteriormente, como vimos en el primer capítulo, entre los socialistas del Este, a raíz de los pogromos y de la ambigua posición de buena parte del socialismo (cfr. Ingerflom, 1982). Ahora se repite entre los anarquistas occidentales.

El grupo ESRI esgrimirá fundamentalmente dos tipos de razones en contra de la alianza antisemita: (1) una alianza de este tipo se asienta en una mala comprensión del proceso revolucionario: en primer lugar, el enfrentamiento violento no es más que una reducida parte del conjunto de sus métodos, en segundo lugar, una masa inconsciente puede ser ciertamente arrastrada a la violencia pero también fácilmente devuelta al orden; y finalmente, el anarquista, a diferencia del antisemita, sigue teniendo una mala imagen, puesto que él sí constituye un peligro real para las clases capitalistas. Estas ideas le permiten afirmar en su ponencia que los anarquistas difícilmente pueden obtener algún beneficio de esas revueltas antisemitas; (2) como segundo argumento señalan los costes de una alianza tan mal dirigida. Estos se pagarán en tiempo, en fuerzas, en coherencia (¿cómo criticar el antisemitismo si se realiza una alianza con él?) y en una corrupción ideológica (por

123 “para suscitar una querella religiosa sería necesaria un ejército que sea religioso en el sentido profundo y sincero de la palabra” (...) “[sin embargo] en Francia no hay más que incrédulos o supersticiosos”(ESRI, 1900).

vincularse a una causa nacional) y moral del movimiento anarquista.

Estas razones buscan zanjar las avenencias con el antisemitismo sin duda existentes.

Pero también buscaban la demarcación respecto a un proyecto como el sionista que contenía en sí importantes contradicciones con la causa anarquista.

Razones para rechazar el sionismo

(1) El sionismo, aún territorialista, se verá abocado a la creación de un Estado para asegurar su existencia y por lo tanto lealtad patriótica hacia ese Estado (Katts y Yanovsky, cfr. Zimmer, 2010)

(2) Un Estado judío quedaría necesariamente a merced de las grandes potencias internacionales y del capitalismo: (1) porque la soberanía política de un pequeño Estado judío no garantiza su seguridad (Anónimo, 1906); (2) porque las condiciones geográficas del territorio palestino (pobre e inhabitable) condenará a los judíos a vivir como intermediarios del comercio y, por lo tanto, abocados al capitalismo (ESRI, 1900).

(3) El sionismo es contrario al progreso internacionalista. (1) La tendencia histórica empuja hacia una confluencia de los intereses económicos de los pueblos y hacia la supresión de las fronteras (ESRI, 1895 y 1900), así que el sionismo, como todo nacionalismo es, por lo tanto, una regresión (Anónimo, 1906); (2) el nacionalismo (y por tanto el sionismo), por sus prejuicios (religiosos, raciales, culturales) es una barrera para la construcción de una fraternidad internacional (Berkman,

1906); (3) la lógica nacional de enmarcar en el mismo molde a todo un conjunto de población es contraria al pensamiento internacionalista (Tchiorny, cfr. Mintz, 2004).

(4) El sionismo constituye un error de estrategia política y por lo tanto no resolverá los problemas de los judíos: (1) la unidad nacional judía no resistirá al abismo social que hay entre sus clases sociales (Anónimo, 1906); (2) la perspectiva nacional judía olvida la distinción entre el pueblo y las fuerzas reaccionarias en el análisis de las causas de sus persecuciones (Anónimo, 1906); (3) la elección de Palestina sólo puede justificarse por una razón religiosa, que aboca necesariamente el proyecto hacia el predominio de los principios religiosos (Kropotkin, cfr. Mintz, 2004).

(5) El sionismo es contrarrevolucionario: (1) perjudica a la revolución porque sustrae la población judía a la “masa proletaria activa”; siendo los judíos justamente uno de sus elementos más activos y conscientes (ESRI, 1900; Kropotkin, cfr. Mintz, 2004); (2) toda estrategia colonial, aún si se concibe bajo los principios del anarco—comunismo, conduce a la revolución por el camino equivocado, porque “es imposible desarrollar un ensayo de comunismo, si la revolución integral no ha echado abajo el orden capitalista en su conjunto” (ESRI, 1900; Anónimo, 1906) e implícitamente significa una renuncia a una revolución integral por la aceptación del marco nacional (Anónimo, 1906); (3) es precisamente la condición judía y su falta de Estado lo que le ha aportado al pueblo judío su enfoque cosmopolita poniéndolo en consonancia con todos los movimientos revolucionarios por una emancipación y fraternidad universales (Anónimo, 1906), renunciar a esta bagaje histórico en favor del nacionalismo supone por lo tanto sustraerse al impulso revolucionario.

Estos argumentos aportan la posición que el anarquismo ha sostenido, y sigue sosteniendo en relación a la cuestión. De ahí que sea posible argumentar sin dificultades (cfr. Mintz, 2004) una coherencia histórica en un antisionismo libertario. Sin embargo, nos parece que esta postura resulta tan coherente como rígida, y que esa rigidez es incapaz de dar cuenta de las transformaciones que estaban en curso y de la urgente necesidad de aportar respuestas y propuestas de corte político. El interés del documento del grupo ESRI procede justamente no sólo de aportar una reflexión en un contexto que destaca por su ausencia, sino también porque constituye un buen indicador de la insuficiente posición teórica libertaria frente al antisemitismo y el sionismo y, por lo tanto, de la facilidad con la que tanto uno como otro permeaban el ámbito libertario. Por ello vale la pena tratar de entender dónde radica esa porosidad del pensamiento libertario.

En este sentido, es importante señalar que la dimensión económica desempeña un rol fundamental en la estrategia argumentativa. El anarquismo clásico ha tendido a minimizar conceptualmente la dimensión política y sus instituciones para pensarse en términos de intervención social y económica. El proceso de internacionalización económica aporta así una horizonte fáctico que permite reforzar la perspectiva internacionalista y convierte en reaccionario cualquier intento de repliegue nacional. Así es como argumenta el propio grupo ESRI en 1895 en su opúsculo “Pourquoi nous sommes internationalistes”. De la internacionalización de los intercambios, la interconexión de los mercados financieros internacionales, los movimientos internacionales de mano de obra y la progresiva división del trabajo a nivel internacional deducen la progresiva articulación de una “solidaridad estrecha” entre todos los individuos del mundo. La transformación observable en la economía sustenta así una posición internacionalista que se acomoda mejor a una cada vez más evidente comunidad de intereses internacional, fundamento a su vez para una paz internacional. Y es por lo tanto en la dimensión política donde debemos rastrear la resistencia a esa

tendencia internacionalizadora. Es el patriotismo el componente ideológico que para ellos bloquea esa creciente internacionalización de los intercambios y ese acercamiento entre los pueblos.

Así pues, siguiendo la reflexión del grupo ESRI, el capitalismo se ha encargado de limar las diferencias entre los pueblos, aún cuando lo haga de manera impositiva¹²⁴. Curiosamente el patriotismo contemporáneo tiene sus raíces no en la fuerza de reacción sino en la Revolución francesa y en las revoluciones emancipadoras de 1848, pero ha sido un sentimiento rápidamente incorporado por las fuerzas reaccionarias como herramienta de control interno reforzándolo con una militarización creciente. El objetivo de esta reapropiación consiste en mantener una hegemonía política y económica a nivel nacional para la clase dirigente a la vez que se reservan la dimensión internacional para la consecución de sus propios intereses. Burguesía cosmopolita y clase obrera nacional.

Esta perspectiva permite deducir sin dificultades el rechazo del nacionalismo, y también del sionismo siempre y cuando sea entendido como uno de sus avatares. Sin embargo, da lugar a una disociación conceptual entre el Estado—nación y el capital internacional, y de ahí el fuerte equívoco respecto al antisemitismo. Resulta fácil combatir la dimensión patriótica del antisemitismo, pero no tanto su articulación internacional, su aparente vocación anticapitalista ni su identificación de los judíos con la esfera del capital cosmopolita. Elementos todos ellos que ya comentamos en el capítulo precedente siguiendo las reflexiones de Postone y Arendt. Esta falta de evidencia hará que el antisemitismo siempre mantenga

124 “El régimen capitalista, idéntico en el mundo entero, nivela todas las diferencias que pueden existir entre los pueblos (...). Allá donde el europeo va, lleva consigo las condiciones de vida a las que se ha adaptado; las impone a los pueblos atrasados que han permanecido fuera de la evolución civilizadora; éstos o se adaptarán como los japoneses, o desaparecerán como los australianos” (ESRI, 1895: 10).

un atractivo ciertamente ambiguo en las propias filas libertarias. Son conocidas las declaraciones antisemitas de Bakunin, las de los cuadernos de Proudhon (Silbener, 1948), o incluso las de Elisée Reclus antes del caso Dreyfus (Jong, cfr. Bertolo, 2008). Pero aún después del explícito posicionamiento anarquista frente al antisemitismo las manifestaciones antisemitas no dejarán de despertar cierto atractivo¹²⁵. De ahí el constante esfuerzo por parte de los anarquistas para mantener el antisemitismo fuera de su cultura política, ante ciertas resonancias ideológicas. Y también aquí podemos anclar la creciente sensación de insuficiencia del anarquismo como herramienta para combatir el antisemitismo entre sus militantes judíos y la necesidad de una mayor o menor articulación nacional.

Nos encontramos pues ante dos carencias importantes de la perspectiva libertaria que condicionarán su evolución posterior al respecto, así como también la evolución de sus militantes de condición judía. En primer lugar, al tratar de reducir la cuestión al lenguaje nacionalista se verá incapaz de captar la especificidad de la afirmación judía como resistencia ante los movimientos de afirmación nacional, reforzando así la vocación del sionismo como único representante de los intereses políticos de los judíos. En segundo lugar, la limitación de su perspectiva económica no le permitirá desmarcarse claramente de la asociación de los judíos a la esfera fenoménica del capital, quedando permanentemente receptivo ante los elementos pseudoanticapitalistas del antisemitismo.

125 Entre 1910 y 1911 hay por ejemplo una nueva polémica en torno a las declaraciones antisemitas de autores como Pataud, Janvion y otros (Silbener, 1953)

4.2 De los límites de la concepción teórica a la apertura nacional

Resulta razonable en todo caso, y a pesar de las carencias señaladas, que sea desde la cuestión nacional desde donde el anarquismo abordara la cuestión judía, puesto que la afirmación política de la identidad judía adquirió fundamentalmente la forma de una afirmación nacional. Este enfoque determinará sin duda su evolución posterior y, a lo largo del siglo XX, el anarquismo irá avanzando hacia la incorporación de las luchas identitarias a una heterogénea y polisémica “comunidad de resistencia”, tejida en función más de resonancias que de estructuras coherentes; y pensada desde una orientación subversiva y no institucionalizadora. De alguna manera esto nos permite entender que eran posibles otras lecturas y que, por lo tanto, la teoría anarquista deberá cambiar progresivamente su concepción a medida que se va confrontando a sus propios límites. Por ello vale la pena entrar en las contradicciones que el uso del principio de las nacionalidades y específicamente el caso judío introducía en el pensamiento libertario.

Mina Graur (1994), historiadora de la Universidad Hebreo de Jerusalén ha sido quien ha realizado el intento más completo de explorar la reacción del anarquismo ante las reivindicaciones específicas del nacionalismo judío. Según defiende en su artículo podemos diferenciar tres perspectivas fundamentales hacia el nacionalismo. La primera de ellas, cuyos mejores exponentes serían Proudhon y Bakunin, rechazaría el principio nacional en favor de un universo sin naciones; la segunda de ellas, cuyo portavoz sería Kropotkin, sería una concepción gradualista, según la cual se reconoce el valor de las luchas de liberación nacional como paso previo al internacionalismo, ya que permite la liberación de una colectividad de una dominación extranjera; Graur señala un punto de transición en Landauer y Rocker, que reconocerían el vínculo

nacional¹²⁶, pero no el nacionalismo (vinculado fundamentalmente al Estado); y finalmente encontraríamos a Lazare y Solotoroff, que encarnarían el reconocimiento nacional judío desde la perspectiva libertaria. Así pues, para la investigadora israelí, entre quienes se mantuvieron dentro del anarquismo nos encontraríamos ante un progresivo reconocimiento del hecho nacional y, consecuentemente, de las reivindicaciones nacionales judías: así, este sería rechazado en Bakunin y Proudhon; reconocido en su valor cultural, pero rechazado como sionismo en Kropotkin; y finalmente, en Rocker y Landauer, aceptado con matices en la versión del sionismo cultural, pero rechazado en su versión estatalista. Lazare y Solotoroff por su parte se adherirían a la estrategia nacionalista.

Una parte (no teórica) de los elementos aportados por Graur para reforzar esta comprensión progresiva tiene que ver con la implicación de Rocker y Kropotkin entre los anarquistas judíos que los aleja del prejuicio antisemita de autores como Proudhon o Bakunin. En ese sentido podríamos deducir, leyendo a Graur, que la revisión teórica de Kropotkin y Rocker es resultante de una transformación en su cultura política.

Ahora bien, las perspectivas sobre el principio de las nacionalidades, abordadas a nivel teórico no parecen diferir tanto entre sí como da a entender Graur. Y si esto es cierto, la evolución es menos marcada de lo que su artículo plantea. Por otra parte, en el artículo de Graur resulta ambigua y poco justificada la posición de Rocker. Según afirma Graur, Rocker reconocería el pueblo como una unión social, pero no reconoce al pueblo judío como tal; aceptaría el sionismo cultural siempre y cuando no pretenda construir un centro en Palestina como proponía Ajad Haam. ¿Podríamos encontrar una coherencia subyacente a estas afirmaciones? A mi entender Rocker

126 Aunque, como bien señala Graur, lo hacen desde conceptos diferentes: el pueblo desempeñaría en el lenguaje de Rocker lo que para Landauer es la nación (Graur, 1994).

está menos alejado del pensamiento de Proudhon y Bakunin de lo que aquí se supone. Merece pues la pena entrar brevemente en las argumentaciones subyacentes a esta evolución señalada por Graur para ver sus lugares comunes y la articulación con la cuestión judía.

La posición de Bakunin y Proudhon es más o menos tajante respecto a la cuestión nacional según qué parte de su obra miremos. Si miramos primeramente el caso de Proudhon, Samuel Hayat (2010) ha señalado la doble lectura que puede realizarse del principio de las nacionalidades. Una primera lectura permitiría entender el federalismo como contrario o superador del principio de las nacionalidades en la obra de Proudhon. El federalismo se constituiría así políticamente a partir del individuo y la comuna, y económicamente a partir del individuo y el centro de producción. De acuerdo con esta lectura, el principio federativo vendría a disolver el principio de las nacionalidades. Sin embargo, el federalismo adquiere una dimensión favorable a las nacionalidades cuando éstas se abordan desde su potencial descentralizador frente a una política unificadora¹²⁷. La ruptura de la tendencia unificadora haría emerger las nacionalidades primitivas permitiendo una posterior federalización. No es difícil extraer de aquí las mismas conclusiones que Graur recogía de Kropotkin en defensa de las luchas de liberación nacional. Para Hayat esta doble argumentación responde a la doble faceta con que el federalismo integra la nacionalidad: debe ser reconocida como un hecho y no como un principio cuando se mira desde la política de unificación, pero puesta en cuestión cuando se trata de fundar el federalismo desde abajo, desde el individuo y la comuna o al centro de trabajo.

127 No olvidemos que en *El pacto federativo* Proudhon avanza como uno de los principios de toda la ciencia constitucional el formar grupos de tamaño mediano para unirlos por el pacto federativo (Proudhon, 1971: 78). Cuando los ejemplos que avanza de resistencia frente a la unificación son fundamentalmente de tipo cantonal o regional no es difícil entender ese movimiento de resistencia como parte del camino para una organización federalista comunal.

El caso de Bakunin tampoco escapa a esta ambigüedad. En “Patria y nacionalidad” Bakunin distingue entre el “patriotismo del pueblo” y el “patriotismo político”. El primero es abordado como una realidad fáctica, del orden de lo natural que debe ser, por lo tanto, respetada (de donde extrae su solidaridad con todas las “patrias oprimidas”). El “patriotismo político”, por su parte, sería el error de elevar la nacionalidad a la categoría de principio; y afirma sin equívocos que debe priorizarse la justicia humana universal a los intereses nacionales. En su escrito “Patriotismo” (Bakunin, 1869), en cambio, éste aparece ya como la “religión de Estado”; y el “patriotismo natural”, aunque sigue siendo reconocido, su componente natural se carga aquí de las connotaciones negativas de la lucha colectiva por la supervivencia, del egoísmo colectivo y, por lo tanto, de una pasión de solidaridad grupal tendente a la guerra. El patriotismo de Estado ya no es contrario a ese impulso, sino que constituye la sublimación artificial de esa dimensión animal de los grupos humanos. El internacionalismo deberá, por lo tanto, superar estos bajos instintos si persigue la emancipación. Pero también aquí reconoce Bakunin, como Proudhon, el potencial de resistencia que tal “patriotismo natural” presenta ante los intentos de subsumición estatal, aunque en todo caso la civilización deberá reemplazarlos por la solidaridad universal.

Así pues no parece que podamos afirmar un giro teórico excesivamente marcado en las afirmaciones de Kropotkin recogidas por Graur. Y si nos mantenemos con esa ambigüedad latente ante la cuestión nacional presente, tampoco la obra de Rocker resulta especialmente innovadora, aunque sí tiene la virtud de desarrollar estas ideas—matriz para tratar de desplegar su coherencia histórica. De hecho podemos entender el hilo vertebrador de *Nacionalismo y cultura* como la suma de la preocupación descentralizadora de Proudhon y la socialización de la nacionalidad como religión del Estado de Bakunin. Merece pues la pena entender cómo busca Rocker la cohesión teórica de los aportes de sus predecesores.

La obra *Nacionalismo y cultura* se ha convertido en el referente del anarquismo en el tema del nacionalismo. Rocker atribuye aquí una lógica compartida a la política, el Estado, la religión y la nación, como estructuras de poder vinculadas entre sí. Y les opone los conceptos de economía, sociedad, cultura y pueblo. Se trata de una pugna entre dos polos asimétricos que son los que articulan la relación de jerarquía. Esta relación jerárquica surge, según Rocker, del modo siguiente, inspirado en una crítica de la religión a la Feuerbach: el ser humano se dota de estas estructuras para satisfacer ciertas necesidades; sin embargo, al hacer de ellas algo externo y autónomo, finalmente se torna dependiente de ellas. Es esta dependencia, junto al olvido de que tales estructuras no son sino el resultado de su propia acción, lo que las dota de poder, convirtiendo a la postre la dependencia en una sumisión. Es una creación del propio ser humano que finalmente lo atrapa y lo subyuga. Todo el libro tratará de mantener este paralelismo entre la lógica de la religión y la de la política. La nacionalidad queda vinculada a la religión de Estado, como en Bakunin, siendo el pueblo y su amor natural a la patria más parecido al “patriotismo natural” bakuniniano, entendido en sentido positivo, como unión social. Pero ¿cómo se articula este componente con la nacionalidad como tal?

Aquí es Proudhon el que le aporta una buena pista para explorar, a través de su aversión al contrato social rousseauiano y a sus derivas jacobinas. Rocker opone el principio liberal al democrático. El principio democrático parte de una perspectiva colectiva y hace de la voluntad general su *mot d'ordre*. La libertad queda en él distorsionada a una acomodación del individuo a esa voluntad general y ésta se presenta como una unidad indivisa. El principio democrático confronta la soberanía del pueblo a la soberanía del rey y, con la misma fuerza revolucionaria que le permite atacar el absolutismo trasvasa su poder a la nueva maquinaria estatal—nacional moderna. Nación y voluntad general vendrían a ser una y la misma cosa, dotándole al Estado del componente que requiere para su legitimación. Pero Rocker hace además el trayecto

inverso: la creación del ciudadano, la instauración de sus derechos y la participación política permitirán socializar la idea de la nación. La nacionalidad se conecta así con el sentimiento patriótico en ambos sentidos. Para el autor anarcosindicalista la teoría del contrato social y del derecho natural que lo sustentaba, fue desarrollada para poner límites al absolutismo (Rocker, 2008: 133—152); sin embargo, la teoría de la voluntad general desvió el contrato social hacia una nueva centralización política en el Estado—nacional.

Así pues, frente al nacionalismo el patriotismo, frente a la nación el pueblo, frente al Estado el terruño o la región... y también frente al Estado, la sociedad. Tal es el adagio libertario, que durante décadas ha tratado de hacerse hueco en la historia de las ideas a pesar de la ambigüedad de sus contenidos.

El patriotismo había demostrado ser un buen motor en la comuna de París y no es difícil anclarse en el componente de revuelta de las luchas de liberación nacional para integrarlas en el pensamiento libertario, entendiéndolas como una transición hacia una libre federación comunal.

Pero tanto el patriotismo natural (y sus variantes de pueblo o nación natural), como su voluntad federativa aparecen generalmente ancladas al territorio a través de la vía comunal que constituye su puerta de acceso al federalismo. Toda la línea que se desarrolla en la concepción comunal, el federalismo político, el consejismo¹²⁸, hasta el biorregionalismo contemporáneo (cfr.

128 Erich Mühsam es una figura clave entre los anarquistas judíos, por su defensa del consejismo, teniendo como referentes la revolución rusa, la húngara, así como la República de los consejos de Baviera en la que participó activamente. El consejismo constituye un lugar común de encuentro entre comunistas libertarios, socialistas revolucionarios y anarquistas. Y, de hecho, tal cercanía ha sido la que despertó una cierta ambigüedad en la figura de Erich Mühsam. En efecto, su defensa del lema bolchevique “Todo el poder a los soviets” y el uso de la idea de “dictadura del proletariado” durante la República de los consejos, así como su participación en el Socorro Rojo y su cercanía con ciertos sectores del

Gordon, 2008) sigue esta línea territorialista¹²⁹.

En los capítulos 16 y 17 de *Nacionalismo y cultura*, Rocker se dedica específicamente a explicar cómo el intento de aterrizar la nación en un vínculo cultural, lingüístico o racial carece de fundamento. Resulta especialmente fácil descartar por lo tanto para los judíos las pretensiones nacionales, por cuanto carecen por supuesto de tales elementos comunes. Pero aún más difícil es concebir a la población judía como pueblo, desde una perspectiva federalista de este tipo, al carecer de la unidad territorial que sustenta, según Rocker, la unión social. El sionismo no es por lo tanto, siguiendo su argumentación, la manifestación de un pueblo, de una unión social, sino la ideología que trata de crearlo artificialmente como vía para la construcción estatal.

¿Qué es pues aceptable, para el caso judío, desde un anarquismo clásico? ¿el desarrollo de una cultura judía transnacional? Esto es lo que da a entender Graur, a través de Kropotkin y Rocker. La opinión de Kropotkin emerge en un fragmento de un intercambio de pareceres en el periódico *Khelb i volia*. La de Rocker en una carta a Boris Yelensky¹³⁰. Son reflexiones pues relativamente al margen y, desde luego, una vez que hemos entendido la comprensión política del fenómeno nacional, resultan políticamente irrelevantes.

comunismo y del PKD le canjearon la enemistad de ciertos grupos anarquistas. Sin embargo, tanto él, como, postumamente, otros autores (cfr. Souchy, 1999 [1934]) trataron de desmentir y explicar las razones de estos posicionamientos despejando las confusiones.

129 También la propuesta multiculturalista que Hayat (2010) avanza en su artículo a partir del concepto de las “capacidades” de Proudhon, al coger como referente los cantones suizos.

130 Boris Yelensky fue militante del Partido Socialista Revolucionario ruso. Se trasladaría a Philadelphia en 1907 y se inclinó hacia el anarquismo bajo la influencia de S. Yanovsky y J. Cohen. Se unió a la *Radical Library*, así como a la UORW y a la Cruz Roja Anarquista (Zimmer, 2010)

Aceptar la posibilidad de aportar desde la especificidad de la cultura judía a la cultura universal de la Humanidad resulta una concesión poco atrevida, especialmente cuando poco se ha hecho para acotar en qué consiste esa cultura, y ambos autores se hacen eco de esta idea. Sin embargo, Rocker presenta ya, según el propio artículo de Graur, sus distancias cuando se habla de sionismo cultural: objetará que la centralización geográfica que propone Ajad Haam implica necesariamente una cierta soberanía política y es ésta la que no aprueba. En *Nacionalismo y cultura* va más allá: “el pretendido ‘nacionalismo cultural’ no difiere en nada del nacionalismo político, para el cual es, por lo general, la hoja de viña que esconde sus ambiciones políticas” (Rocker, 2008: 233). Ciento es que esta frase no hace referencia explícita del caso judío, pero ¿es acaso posible que olvidara el rabí del anarquismo yiddish el sionismo cultural al escribir esta afirmación?

4.3 Estrategias de integración del diferencial judío

El anarquismo dejó por lo tanto claro su rechazo del nacionalismo judío, expresado en el sionismo, y al mismo tiempo descartó la “cuestión judía” desde un punto de vista teórico. Sin embargo, y a pesar de ello, el diferencial judío se integró en mayor o menor medida como tal en el movimiento anarquista. Es interesante por lo tanto analizar de qué modo lo hizo y de qué manera esa práctica contrasta con el discurso teórico.

En este sentido podemos distinguir tres vías de incorporación: a través de un contrato federativo, a través de una incorporación autónoma a la comunidad ideológica o de resistencia y a través de una incorporación a la cultura política. Veamos aquí las características de las dos primeras y en el epígrafe siguiente abordaremos la vía de la cultura política.

(1) *Autonomía federada en el marco sindical*: Esta fue la

fórmula preferentemente adoptada en el contexto sindical. En este caso se optaba por la constitución de un grupo autónomo dentro del marco general del sindicato. Fue el caso por ejemplo de la sección yiddish de la FORA en Argentina, así como del MOE en la CGT francesa. La aparición de esta estructura choca en principio con el modelo del sindicalismo revolucionario puesto que no se corresponde con ninguna de las dos líneas de articulación federativa: ni la territorial ni la productiva¹³¹. Por ello requiere de una justificación específica que responde en general a razones de propaganda, lengua o las diferentes condiciones laborales.

(2) *Autonomía en una comunidad ideológica o de resistencia:* En este caso se trata de un vínculo solidario no formalizado; con objetivos al menos aparentemente compartidos, pero sin una estructura organizativa propiamente dicha. Este fue el caso del anarquismo desarrollado en el East End así como en las diferentes organizaciones obreras y anarquistas judías que,

131 El sindicalismo revolucionario empezó a fraguar en Francia a finales del XIX, a través de la vinculación entre el modelo de la CGT y el de las *bourses de travail* de Pelloutier. Adquiriría su consolidación en la célebre formulación de la Carta de Amiens de 1906. Esta declaración de principios marcará sus señas de identidad: organización confederal de sindicatos autónomos, independencia respecto a los partidos políticos y dos campos de lucha, la mejora de las condiciones cotidianas de la clase obrera así como la lucha por la transformación del orden social. El sindicato se autopercibe así como la estructura por excelencia de la resistencia obrera frente al capitalismo, a la vez que como la estructura básica para la gestión de las necesidades productivas y de consumo de la sociedad post—revolucionaria. Ahora bien, como ya se ha señalado en numerosas ocasiones, la carta de Amiens constituía un documento de compromiso para mantener la unidad del movimiento obrero, preservando la neutralidad política dentro del movimiento sindical. Esto es precisamente lo que diferenciará al anarcosindicalismo iniciado por la CNT. La CNT logrará lo que no logró el anarquismo en Europa, es decir, vincular en una organización el movimiento obrero y el anarquismo (Gómez Casas, 1977: 84—85 y ss.; Russell, 1961).

a pesar de intentar establecer lazos con las organizaciones obreras locales, fueron autónomas por completo y se concebían a sí mismas como parte de un movimiento internacional. Logró crear así una red de contactos y de información a nivel internacional que funcionaba de manera autónoma. Y de hecho, se llegó a dar la efímera existencia de una Federación de grupos anarquistas en yiddish entre 1908 y 1910 (cfr. Izrine, 1998a: 29 y 32).

Estas dos estrategias comparten la palanca del federalismo como herramienta de organización política, pero lo hacen en dos sentidos diferentes. Y nos interesa analizar aquí esas diferencias.

Para el anarquismo, el federalismo constituye la herramienta capaz de estructurar una coordinación a la vez que se respeta la autonomía de las entidades federadas. Desde una perspectiva libertaria cada grupo humano puede ser entendido como una unión federada de individuos, en la cual cada individuo se asocia a otros sin perder por ello su autonomía ni su libertad. En el pacto federativo, al no cederse la soberanía a una entidad superior, se entiende que puede desplazarse la voluntad política desde el individuo hacia un nivel cada vez más amplio sin por ello hacerse trascendente a su origen ni jerarquizar la relación. Si tenemos presente la crítica de la segregación del poder institucionalizado que acabamos de ver en Rocker queda bien claro por qué es tan importante para los anarquistas esta vinculación federalista. Se considera la garantía de una estructura horizontal o no jerarquizada; permite coordinaciones más amplias que supuestamente respetan los criterios libertarios de la voluntariedad y el libre—acuerdo.

La lógica federativa está pues presente en el caso de los grupos judíos y es especialmente aceptable por cuanto éstos surgían de manera espontánea siendo el principio federativo la vía de integración. Sin embargo, si abrimos su concepción a examen observamos que la práctica no resulta tan fácilmente entendible

como lo es a priori. Para ello es pertinente remitirse a Proudhon, que constituye sin duda el referente clásico más importante del pensamiento anarquista sobre la cuestión.

En *El principio federativo* Proudhon trata de especificar en qué consiste exactamente el principio federativo. El modelo es, en su caso, contractual. Y se trata de un contrato con unas características muy determinadas (Proudhon, 1971: 62 y ss). En primer lugar, el contrato federativo es un contrato *sinalagmático* y *comutativo*, nos dice Proudhon, recogiendo ambos términos del código civil francés. Con el término *sinalagmático* designamos a un contrato en el cual hay una reciprocidad y remite por lo tanto a la equidad entre las partes contratantes. El término *comutativo* hace referencia al vínculo entre cada una de las partes y el contrato. En este caso, *comutativo* designa dos cosas: (1) que cada una de las partes recibe tanto como aporta; (2) que cada parte preserva toda su libertad, su soberanía y toda su iniciativa en todo lo que no se refiere al objeto del contrato. De este modo, si su carácter *sinalagmático* trata de garantizar el libre acuerdo, la dimensión *comutativa* trata de evitar la tendencia trascendente y centralizadora de otros modelos contractuales (cfr. el contrato social de inspiración rousseauiana y jacobina). En segundo lugar, el contrato federativo debe responder a la exigencia de estar delimitado en cuanto a su objeto, para evitar que se dé una simple cesión de soberanía.

Si nos limitamos a estas características del contrato federativo, podríamos afirmar que el primero de los dos modelos de integración del diferencial judío —el establecido por las secciones judías de ciertos sindicatos— consistiría en efecto en una estructura federal. No sería el caso, en cambio, de esa federación no formal establecida en el segundo caso, entre los grupos anarquistas judíos entre sí y con el resto del anarquismo internacional.

Ahora bien, Proudhon va un poco más allá en el planteamiento de su principio federativo, a la hora de explicar el modo en que este

contrato puede servir para estructurar la sociedad sin necesidad de recurrir ni a la centralización del poder ni a la representación política.

Habla así Proudhon de dos tipos de federación: la federación agrícola—industrial y la federación política. La federación política responde fundamentalmente, tal y como vimos en el epígrafe anterior, a la articulación territorial. La federación agrícola—industrial por su parte aplica el principio federal al ámbito económico. Esta segunda es de especial relevancia porque recupera el campo económico y responde a la crítica libertaria según la cual la principal limitación del liberalismo ha sido precisamente su limitación al ámbito político, dejando sin tratar el problema de la concentración de poder en el ámbito económico. Esta herramienta es pues, determinante para extender el desarrollo de la perspectiva libertaria en consonancia con la crítica de la organización social elaborada por el anarquismo.

Esta doble federación es además clave no sólo por la autoridad proudhoniana en la materia, sino también porque será de hecho el principio que se consolidará con el sindicalismo revolucionario de la CGT francesa primero y luego con el anarcosindicalismo de la CNT¹³². Ahora bien, este doble tejido federal implica una federación productiva o laboral y otra territorial. Y en el caso de las secciones judías no se cumple ni una ni la otra. La incorporación de los grupos anarquistas judíos de manera segregada a los sindicatos están de facto introduciendo en su lógica federativa un principio nacional no territorial, sino lingüístico o cultural.

El segundo caso —el de la incorporación a una comunidad de resistencia o ideológica global— constituye por el contrario una

132 La CNT romperá con la carta de Amiens en que se separa del neutralismo político promulgado por aquella, aún cuando ciertos sectores (cfr. trentismo y pestañistas) trataron devolver al sindicato español a esa neutralidad.

aplicación más de la intuición federativa que no del contrato federativo. El establecimiento de redes de comunicación y colaboración más densas en función de afinidades más o menos estrechas estableció una manera de vehicular ciertos vínculos identitarios sin crear a partir de ahí estructuras de carácter más formal. Esta parece ser una manera de hacer que encaja relativamente bien con el pensamiento anarquista y que se irá consolidando a lo largo del siglo XX como un rasgo no sólo del anarquismo sino del componente libertario que adquirirán los nuevos movimientos sociales.

El anarquismo internacional carecía de hecho de estructuras propiamente dichas a pesar de los intentos por dotarse de ellas¹³³. Se lanzaron varias tentativas para estructurar una organización anarquista internacional, pero el anarquismo parece abocado al fracaso a la hora de dotarse de estructuras organizativas unificadas y de un corpus teórico definido. Sin embargo, la fórmula del *anarquismo sin adjetivos*, que propondría Tárrida del Mármol y apoyarían otros como Malatesta, parece adecuarse bastante bien a los principios de voluntariedad, libre acuerdo y un vínculo federativo más simbólico y de afinidad que contractual. El “suma y sigue”

133 De 1872 a 1877 funcionará la Internacional anarquista consecuencia de la expulsión de los anarquistas de la primera internacional. En 1907 el Congreso Internacional anarquista de Amsterdam trató sin grandes éxitos marcar una ruta para una coordinación internacional. En 1918 la federación Nabat hará un nuevo intento de articulación a nivel regional e internacional (cfr. Mintz, 2007: 53—92). Y en 1926 el grupo de anarquistas rusos en el exilio Dielo Truda (Makhno, Mett, Arshinov, etc.) relanzarán ese mismo impulso con la polémica propuesta del plataformismo, que de nuevo fracasa en su objetivo de articular una organización anarquista internacional. Al plataformismo responderá el “sintetismo” de Fauré y Volin, eco del “anarquismo sin adjetivos” de Tárrida del Mármol y replicado también por Malatesta en Italia. La estrategia plataformista tendrá también sus influencias en el anarquismo español, escenificándose en las tensiones surgidas entre la FAI y la CNT (véase sobre esto, el anexo IV de Mintz, 2008).

parece funcionar mejor que la búsqueda de estructuras políticas coherentes y sistemáticas. Esta lógica ha sido de hecho la que parece haber marcado más a largo plazo la influencia del anarquismo, probablemente por adecuarse mejor a las estructuras contemporáneas reticulares. Es precisamente en esta manera de entender la vinculación federativa donde la cuestión identitaria aparece más como una fuerza de resistencia que como un bloqueo estructural. Y en este punto los y las anarquistas judías establecieron sin duda un antecedente de experiencias posteriores como la organización de *Mujeres Libres* en la España prerrevolucionaria (cfr. Ackelsberg, 2006) o las alianzas indigenistas logradas ya a principios de siglo XX en Latinoamérica.

En este caso la identidad de la condición judía se articuló a nivel práctico más como un potencial añadido del propio movimiento judío más que como contradicción. Pero en ninguno de los dos casos se extrajeron las pertinentes reflexiones teóricas.

4.4 La incorporación a la cultura política libertaria

Más allá de la incorporación organizativa de la condición judía —bien de manera formal, bien por afinidad— también podemos rastrear una transformación de la cultura política del anarquismo. En este sentido, los movimientos de protesta contra los pogromos, las polémicas abiertas ante los diferentes brotes antisemitas jugarán un papel determinante a la hora de encajar el antisemitismo como parte de un movimiento contrarrevolucionario y hacer circular un nuevo imaginario de lo judío. En esta transformación será determinante la acción política de los anarquistas en torno al caso Dreyfus.

Cuando en 1896 se condena a Dreyfus, los anarquistas se mantuvieron relativamente al margen del asunto. Sólo Bernard Lazare se vio envuelto en el caso, al aceptar el encargo que le hizo la

familia Dreyfus de realizar un informe con la intención de reunir las pruebas necesarias para la reapertura del expediente. En cambio, los principales periódicos libertarios se abstuvieron de tomar una posición clara. O bien consideraron a Dreyfus simplemente culpable (*Le Pere Peinard* y *La Sociale*, ambos editados por Émile Pouget¹³⁴) o bien guardaron silencio al respecto (*Le Libertaire* de Sébastien Faure y *Les Temps Nouveaux* de Jean Grave). Fue Faure quien rompió el silencio en 1898 arrastrando tras de sí al resto del movimiento anarquista a una intensa campaña *dreyfusarde* a través de la prensa anarquista¹³⁵, conferencias y acciones en la calle¹³⁶.

Los beneficios o perjuicios que obtuvo el movimiento anarquista de tal posicionamiento son, cuanto menos, discutibles (Izrine, 1998b: 127 y ss) y no es nuestro interés discutirlos aquí, pero sí nos interesa, en cambio, entender la significación que tal implicación tuvo para el anarquismo a nivel teórico. En ese sentido podemos destacar dos consecuencias:

1) En primer lugar y siguiendo en este punto la tesis defendida entre otros por Izrine (1998b), podemos decir que la intervención anarquista en el caso Dreyfus permitió ubicar el antisemitismo en el espectro político. Ya hemos señalado las ambigüedades del socialismo en general, y también del anarquismo, respecto al antisemitismo debido a la vinculación de lo judío con el capitalismo. El posicionamiento anarquista entre los dreyfusards marcó en ese sentido una frontera y se elevó como una barrera ideológica clara

134 La *Sociale* era el periódico que Émile Pouget (redactor también de *Le Pere Peinard*) editó durante su exilio en Londres.

135 De hecho se suspendió la edición de *Le Libertar* para poder editar un periódico enteramente dedicado a la polémica: *Le Journal du Peuple* más abierto a participaciones de otros espectros políticos (Izrine, 1998b)

136 El único que siguió manteniéndose al margen de la polémica fue Jean Grave.

ante los flirteos de la extrema derecha nacional dentro del movimiento obrero¹³⁷. El antisemitismo se convirtió así en un buen diferenciador ideológico entre la oposición al gobierno de extrema derecha y su oposición revolucionaria desde la izquierda radical. Y aunque siguieron existiendo las pasarelas entre uno y otro¹³⁸, la determinación en el posicionamiento libertario logró vincular definitivamente el antisemitismo al racismo y no al anticapitalismo¹³⁹. También en el anarquismo permitió depurar los posos antisemitas de los que tampoco estaba exentos. Esto no significa que el antisemitismo desapareciera del ámbito libertario, pero la manifestación de tendencias antisemitas debería, a partir de entonces, tratar de presentarse en unos términos que le permitieran diferenciarse del componente reaccionario con el que, en la cultura política libertaria, se marcó al antisemitismo¹⁴⁰.

2) Lo segundo que podemos afirmar es que, al igual que en las prácticas descritas en la sección anterior, aunque la participación del

137 “A partir de ahora somos muchos los que haremos campaña contra esta doble y peligrosa hipocresía: el nacionalismo y el antisemitismo se fundan en una sola fórmula: ¡Francia para los franceses!” (Fauré cfr. Izrine, 1998b: 78).

138 Baste como ejemplo el Cercle Proudhon, círculo de reflexión vinculado a la nacionalista Action Française.

139 Esta misma tesis es la que ya defendía el 'grupo de obreros judíos socialistas de París' en la carta que dirigió al partido socialista y que hemos comentado anteriormente. Resaltando la ordenación ideológica de los diferentes grupos en el espectro político generada por la polémica afirman que “este caso Dreyfus puede por lo tanto haber servido como criterio seguro para medir el valor respectivo de los seres humanos, de las ideas y de los partidos de esta época” (Karpel y Dinner, 1898).

140 Los términos en los que hablarán Pataud y Janvion por ejemplo en las polémicas que abrirán en torno a 1910 indican un esfuerzo por desmarcarse de los “antisemitas” y de los “filosemitas” como la única manera de abrir su discurso en una audiencia a priori ya advertida sobre el tema (véase al respecto el artículo de Silbener, 1953)

movimiento libertario en el caso Dreyfus fue determinante, este caso no parece, por el contrario, haber determinado el pensamiento anarquista. La lectura del antisemitismo como una fuerza reaccionaria, carente de ningún rasgo nuevo propiamente dicho, permitió al anarquismo adoptar una posición clara sin necesidad de entrar en una revisión de sus premisas principales. Bastaba con oponerse a la retórica patriótica del antisemitismo para rechazar, aunque sólo fuera superficialmente, la expansión del antisemitismo entre los propios libertarios. Si bien esta estrategia permitía levantar ciertas barreras, no terminaba de erradicar la pulsión expansiva del antisemitismo, puesto que no lograba cepear sus razones más profundas. Esto discapacitó al pensamiento anarquista para aportar nuevas ideas. Ya hemos señalado en la primera sección de este capítulo los límites de su focalización política, pero vale la pena destacar cómo de nuevo en este caso específico se hacen explícitas sus limitaciones teóricas.

En un inicio los anarquistas optaron, como ya hemos señalado, por una posición neutral, ya que consideraban el caso Dreyfus como una disputa de las instituciones del Estado y de la burguesía, lejana a sus propios intereses¹⁴¹.

Las razones por las que los anarquistas deciden entrar en la polémica son bastante clásicas: de un lado ven en el uso del antisemitismo en el caso Dreyfus una estrategia del patriotismo nacional y, en ese sentido, una maniobra de la reacción. En segundo lugar, encontramos una razón meramente estratégica: la polémica del caso Dreyfus ofrece una oportunidad de agitación social y de denuncia de las instituciones políticas y judiciales.

141 Las palabras de Tortelier citadas en *Les Temps Noveaux* resumen claramente esta actitud: “Los anarquistas sólo deben alegrarse de que los dirigentes y los galoneados se tiren de los pelos [...]. En lo que respecta a Dreyfus y Esterhazy, ¡me importa un bledo!” (cfr. Maitron, 1951: 311; Izrine, 1998b: 71).

Ahora bien, la convicción en la idea de progreso y la lectura del antisemitismo como una maniobra de la reacción se combinan pobremente para entender el antisemitismo desde una dimensión fundamentalmente política, que ve en el antisemitismo una regresión ante los logros alcanzados por la República. Recordemos cómo el grupo ESRI iniciaba su escrito dando por hecho que la Declaración de los Derechos Humanos había acabado definitivamente con la cuestión judía. De ahí que la implicación de los anarquistas en el caso Dreyfus no se ve tanto como una lucha propiamente anarquista sino como una implicación en la consolidación del último estadio político consolidado:

“Dando ejemplo de abnegación, nosotros los indómitos, hemos aportado lealmente nuestro concurso a la defensa de la República, sabiendo muy bien que si se mata a la República, tendríamos para 20 años antes de volver al punto en el que ahora estamos. ¡Y bien! Ahora más que nunca la República, nuestro último campo de batalla, está amenazada, ciudadanos, camaradas, amigos, todos en pie, estemos preparados”

(Le journal du peuple, n°216, cfr. Izrine, 1998b: 80)

Otro ejemplo de esta actitud es el cartel distribuido por la CGT con el que llama a entrar en la polémica. El cartel sorprendentemente no hace ninguna referencia al caso Dreyfus. De hecho mantiene la posición neutral inicial ante el caso pero considera urgente (desde una perspectiva de clase) la necesidad de defensa de la República. De hecho, esa proclama que se ubica en el campo de los dreyfusards no está exenta de prejuicios antisemitas:

“¡Nosotros, trabajadores, los eternos explotados no debemos tomar partido en este conflicto entre judíos y cristianos! Igual dan unos que otros, puesto que ambos nos dominan y nos explotan” [...] “La judería cosmopolita y las finanzas cléricales

creen ya poder despedazar el cadáver de la República, que la cobardía gubernamental les está entregando” [...]

(Izrine, 1998b: 97).

Cuán lejana parece entonces aquella afirmación del grupo ESRI realizada apenas un año antes de que “Imperio, República y Monarquía tienen el mismo contenido económico” (ESRI, 1897: 15). La confrontación con el antisemitismo en el ámbito meramente político intensificó la resonancia en el anarquismo de enfoques liberales a la vez que ocultaría su propia afinidad con el componente anticapitalista del propio antisemitismo.

La tensión entre estos dos elementos de la posición anarquista nos permite hablar de una crisis de identidad a la que se ve conducido el anarquismo por su participación en el *Affaire Dreyfus* a pesar del éxito de su acción política. Y esta crisis procede no tanto —como afirma Izrine— de la defensa de un militar o de la defensa de la misma República que años atrás había generado las *lois scélérates* para acabar con los atentados terroristas. Lo que la situación pone sobre la mesa es la incapacidad de pensar más allá de la fórmula republicana.

Vemos de nuevo cómo el anarquismo, a pesar de confrontar con relativo éxito la cuestión judía tanto a nivel organizativo como a nivel de acción política, no logra elevar a una dimensión teórica las consecuencias prácticas de tal posicionamiento.

4.5 Pasarelas entre el sionismo y el anarquismo

Curiosamente mientras los debates anteriores buscaban establecer las líneas que permitían desmarcarse del sionismo, la realidad de muchos militantes judíos tenía otro enfoque diferente por completo. Ciertamente la guerra, la revolución rusa y sus consecuencias marcarían un importante declive en el anarquismo judío (y no sólo judío) y acabarían definitivamente con el importante foco del East End a la vez que se afianzaban el comunismo y el sionismo (Fishman, 1966; Smith, 1990). Pero buena parte de los militantes judíos vivían tales cuestiones de adscripción política con poca contradicción. Sam Dreen, amigo, discípulo y compañero de Rocker y el grupo del *Arbeter Fraynd* rememora así aquellos trasvases ideológicos:

“Durante la guerra me incliné hacia el sionismo. La Declaración de Balfour y la Revolución rusa, que sucedieron más o menos en la misma época, nos marcaron muy profundamente.

Me adherí al Poalei Zion en 1916 o 1917. Todas las organizaciones judías de Londres recibieron una carta de Weizmann y Sokolow para que apoyaran la creación de una nación judía en Palestina (...) Pedí que se celebrara una asamblea general del sindicato. (...) A pesar de las objeciones de los bundistas, los afiliados apoyaron abrumadoramente mi propuesta de enviar una delegación [a Weizmann]. No es que hubiera abandonado el anarquismo, mis compañeros sionistas me llamaban, de hecho, 'el anarquista'. Sigo siendo hasta hoy mismo [1974] miembro del *Farband* [sionistas obreros] de Milwaukee, pero en mi corazón sigo siendo anarquista. No existe conflicto entre ambos. En realidad, mi sionismo es mi anarquismo [Avrich, 2004: 494—495].

Otras biografías atestiguan una fluidez entre anarquismo y sionismo similar: Abba Gordin, Bessie Zoglin (Avrich, 2004: 525), Sholem Schwartzbard¹⁴² (cfr. Avrich, 2004: 575), Leah Feldman e incluso la compañera de Ben Gurion, Paula Menweis (Meltzer, 1993¹⁴³) son buen ejemplo de ello. En algunos de estos casos llegarían incluso a realizar su *aliyá*, aunque algunos volverían a marchar de Palestina, decepcionados por el curso de los acontecimientos. Pero su ida y vuelta no es sino una prueba más de que las líneas entre ambos horizontes políticos eran fácilmente franqueables porque aún no estaban rígidamente diferenciados.

En el artículo que ya hemos comentado, Mina Graur (1994) sostiene que la causa de esta porosidad entre anarquismo y sionismo entre los militantes judíos tiene su razón de ser en la insatisfactoria respuesta del anarquismo a la cuestión judía. Para ella

142 Ya hemos hablado anteriormente de su caso, con relación al atentado contra el pogromista Petlioura en París. Schwartzbard nace en 1886 cerca de Odesa. Inicialmente miembro de un grupo comunista revolucionario es arrestado por participar en la autodefensa de Balta y tras 3 meses de prisión decide salir al exilio. Tras varios arrestos debidos a un asalto a un banco en Viena y un restaurante en Budapest, llega a París y se incorporará a la legión extranjera durante la primera guerra mundial. En 1917 regresa a Rusia y participa en la revolución entrando a formar parte de la Checa, participando asimismo en la guerra contra los blancos en el frente de Ucrania. Decepcionado de la traición a la revolución, regresa a Berlín donde sigue activo cercano a grupos anarquistas y en contacto con diferentes activistas anarquistas exiliados en la ciudad (Emma Goldman, Aleksander Berkman, Volin, Nestor Makhno...). Considerando a Symon Petlura (Jefe del Estado ucraniano durante la independencia, entre 1918 y 1920) responsable de los pogromos de 1919 en los que perdieron la vida 15 miembros de su familia, decide vengar su suerte disparándole en plena calle. Tras su absolución en el juicio decide emigrar a Palestina, pero denegado el visado por el mandato británico viaja a Ciudad del Cabo donde fallece en 1938 (Boulouque, 2008)

143 Véase también *Workers Solidarity* N^a 39, 1993

los autores que ilustran ese tránsito del anarquismo al sionismo son fundamentalmente Moses Hess, Bernard Lazare y Hillel Solatoroff. De entre ellos, Moses Hess es, sin duda, el pionero, puesto que realiza su transición al nacionalismo ya a mediados del XIX, Bernard Lazare lo hará a raíz de su implicación en el caso Dreyfus y Solatoroff lo hace como reacción al pogromo de Kishinev de 1903¹⁴⁴. Dejemos por el momento el caso de Landauer que abordaremos al final del capítulo y explicaremos por qué.

Conviene detenerse a analizar cómo tejen esa conexión a nivel teórico estos tres autores, ya que nos permitirán entender la matriz de esa porosidad entre ambas ideologías políticas. Y lo primero que debemos destacar es que los anarquistas judíos se ven confrontados sobre todo a tres preguntas fundamentales:

- (1) ¿cómo hacer frente al antisemitismo? ¿cómo lograr una organización judía que permita una lucha autónoma frente a un antisemitismo político omnipresente?
- (2) ¿cómo lograr una emancipación judía?
- (3) ¿de qué manera esa emancipación judía se vincula con una emancipación universal?

Las respuestas de Hess y Solatoroff no son, en este sentido muy diferentes. Hess, procedente del internacionalismo bakuninista, es el pionero en la apertura a la cuestión nacional. En su *Historia Sagrada de la Humanidad* (1837) defendía una asimilación individualizada de los judíos en el movimiento socialista revolucionario internacional.

144 El pogromo de Kishinev fue uno de los hitos claros en ese tránsito. En el caso de Estados Unidos dio lugar a un intenso debate en el cual algunos de los más conocidos representantes del anarquismo yiddish como Hillel Solatoroff (del que daremos detalles aquí), Isidore Kopeloff o Moyshe Katts se inclinaron hacia posturas nacionalistas. La gira de Jaim Zithlowsky junto con Ekaterina Breshko—Breshkovskaia que ya señalamos en el capítulo fue otro importante momento para este giro hacia el nacionalismo (Zimmer, 2010: 81—83)

Sin embargo, en *Roma y Jerusalén* (1862), opta ya por una solución nacional y propone la creación de una Commonwealth judía socialista en Palestina. La novedad de su propuesta es, como bien señala Graur (cfr. Bertolo, 2008: 127), la percepción del judaísmo como entidad nacional y no como religión. Y consecuentemente, la conformidad de la cuestión judía a cualquier otra cuestión nacional. Hess establece, de esta manera, las bases del sionismo.



Solatoroff, por su parte, ruso y emigrado en Estados Unidos, abrirá la polémica en el *Fraye Arbeter Stimme* con el artículo “Ernste Fragen” (1903). El punto de partida es, en su caso, la constatación de la imposibilidad de seguir pensando un ideal de fraternidad internacional, después del pogromo de Kishinev de 1903. Para él, el socialismo y el anarquismo se muestran, al igual que la estrategia asimilacionista, impotentes ante el avance del nacionalismo y del antisemitismo. Mantener una postura internacionalista en este contexto es sencillamente suicida o, al menos, carente de realismo¹⁴⁵. Por ello Solatoroff aboga por un nacionalismo judío que

145 “La historia de los últimos 50 años está dejando testimonio del hecho de que ni el progreso de las naciones, ni la luz de la ciencia, ni tampoco los ideales fraternos de los luchadores por la libertad o defensores de los ideales sociales lograron en modo alguno evitar las persecuciones o aliviar el sufrimiento y el dolor del pueblo judío... Predicar el internacionalismo al pueblo judío es predicar

integre en sí los ideales anarquistas de libertad y vida comunal. El ideal internacionalista será recogido en su propuesta a través de la estructuración federativa republicana, semejante a la confederación helvética de estas unidades comunales (cfr. Graur, 1994). Esta opción no explica desde luego su defensa de la colonización del territorio palestino, que Solotoroff también verá como la única solución a la cuestión judía. Pero sí pretende explicar cómo desarrollar el sionismo sin caer en la vía política herzeliana. El territorialismo y la perspectiva comunal y no estatal de algunas de las organizaciones sionistas como por ejemplo Poalei Zion, Am Oylom o Hovevei Zion, resultaba ideológicamente cercanas a esta posición. Y la cercanía era aún mayor si tenemos en cuenta que la relación era estrecha y algunos de sus miembros eran colaboradores habituales de las tribunas anarquistas¹⁴⁶ ¹⁴⁷. Valga aquí como ilustración la descripción que hace el propio Rocker de Poalei Zion de Toronto:

“Era el ala socialista del movimiento sionista. El grupo no era muy extenso, pero tenía un cierto número de buenos e inteligentes jóvenes, activos culturalmente; tenían una escuela para niños judíos, financiada por los demás grupos socialistas. Los militantes de Poalei Zion en Toronto en aquel momento eran mucho más afines a las ideas del socialismo libertario que

su destrucción” (cfr. Zimmer, 2010: 82)

146 Zimmer señala concretamente la colaboración habitual de Nachman Syrkin (Poalei Zion) en el *Fraye Arbeter Stimme* o la pertenencia inicial de Harkavy a *Am Oylom* y cómo fue asimismo fundador de la sección norteamericana de *Hovevei Zion* (Zimmer, 2010: 81)

147 En la propia obra del autor (2005) Sam Dreen relata en el epílogo los contactos que tuvo con él después de aquellos años en 1929, 1932, 1949, 1952 y 1954. Sam Dreen había pertenecido al grupo de Rocker en los años del East End y empezó a participar en Poalei Zion en 1913 (y llegó a ser secretario de Poalei Zion en el East London (Sargent, 1980).

a las socialdemócratas de la escuela marxista, y sus relaciones con nuestros compañeros eran por lo tanto muy amistosas. Los profesores me invitaron a dar una charla a los chicos de más edad de la escuela. Me encantó la experiencia” y “tuvimos algunas discusiones muy fructíferas, especialmente con los militantes de Poalei Zion sobre la cuestión nacional. Sentí que me las veía con gente inteligente, y que valía la pena”

(Rocker, 2005 [1937]: 135

Más allá del giro específico en ambos autores, lo que nos interesa constatar en todo caso, es cómo se acomoda la perspectiva libertaria al proyecto nacionalista, facilitando así el vuelco de ideas y militantes hacia las organizaciones sionistas.

El caso de Lazare es, en cambio, interesante porque, a pesar de su inicial adhesión a la organización sionista, desarrollará progresivamente un distanciamiento fundamentado en su comprensión del vínculo identitario y la consecuente estrategia política.

Los desacuerdos políticos son claros. Para Lazare, el sionismo político no sólo reintroduce la cuestión estatal sino que además recurre a la política institucional para lograr su objetivo a través de una intensa actividad diplomática en busca del mecenazgo para la obtención de un territorio autónomo. El proyecto de Herzl es desde esta perspectiva la construcción de una nación de manera autoritaria, sobre la base de negociaciones políticas y como un proyecto empresarial, financiado por la aristocracia judía. Nada más lejos de su propia concepción que es, por su parte, más cercana a vías no institucionalizadas de acción política:

“Dado que usted quiere guiar a un pueblo, nuestro pueblo, que es un pueblo desdichado, de proletarios, usted no podrá hacerlo más que de manera autoritaria al querer conducirlos

hacia lo que usted cree que es el bien para ellos. Actúa así fuera de ellos, por encima de ellos, quiere usted hacer caminar a un rebaño. Antes de crear un pueblo usted instituye un gobierno que actúa financieramente y diplomáticamente y así, como todos los gobiernos, queda usted a la merced de los descalabros financieros y diplomáticos. Como todos los gobiernos quiere usted acicalar la verdad, ser el gobierno de un pueblo que tenga un aire decente y el súmmum del deber resulta para usted: 'no airear las vergüenzas nacionales'. Pues bien, yo soy favorable, por mi parte, a que se aireen, para que se vea al pobre Job sobre su estiércol, rascando sus úlceras con un trozo de botella. Morimos de esconder nuestras vergüenzas, de ocultarlas en cuevas profundas, en lugar de llevarlas al aire puro, para que el gran sol las purifique y las cauterice. Nuestro pueblo está en el barro más abyecto: hay que arremangarse e ir a buscarlo allá donde gime, allá donde sufre. Esa es la obra sólida para mí, la obra importante y, sobre todo, la obra indispensable. Hay que educarle, mostrarle lo que es, engrandecerlo ante sus propios ojos, para engrandecerlo a ojos de los demás, elevar su corazón y su espíritu..." (Carta a T. Herzl, cfr. Lazare, 1992: XIII—XIV) "Para una tarea así [una obra de emancipación] no es necesario un congreso. No son ya reuniones para hablar lo que se necesita, sino agrupaciones para actuar, y es en los centros judíos, en Galitzia y en Rusia donde deben constituirse estas agrupaciones, y sobre todo no es un estrecho sentimiento nacionalista el que debe guiarlas. El Israel cosmopolita siempre ha padecido de exclusivismo, de protección y de nacionalismo. Debe protegerse de ellos y ayudar si puede al mundo a deshacerse de esta lacra. Cultura judía no debe significar cultura propicia a desarrollar o a exasperar sentimientos de chovinismo sino, al contrario, debe significar cultura propicia a desarrollar las tendencias humanas en el más alto sentido de la palabra. Que en todas estas partes por lo tanto se organicen grupos de este tipo y que en todas

partes donde exista se organice el proletariado judío como proletariado autónomo" (Lazare, 1992).

Si recordamos las diferentes perspectivas esbozadas en el capítulo anterior, podríamos afirmar que esta perspectiva responde a un sionismo diáspórico o, como mucho, a un sionismo cultural. Y como ya hemos señalado, esta perspectiva presentaba ciertas limitaciones. Lazare es sin embargo quien mejor señala la dificultad inherente a una organización nacional judía. ¿Qué es lo que finalmente unifica a los judíos más allá del antisemitismo? Lazare es consciente que la respuesta a esta pregunta carece de un apoyo tangible: como para Rocker, la respuesta no puede estar ni en la lengua, ni en la cultura, ni en la raza. Pero para Lazare esto no invalida la identidad judía y apunta así hacia una identidad de resistencia. Es probablemente Arendt la que mejor ha extraído el específico aporte de Lazare al insistir incansablemente en su definición de la nación judía a partir de la condición del paria, el gueto, el apátrida. Es esta desposesión identitaria lo que paradójicamente haría que la población judía empezara a percibirse de manera unificada.

Una orientación semejante es la que adopta Moyshe Katts, militante del anarquismo yiddish estadounidense, cuando afirma que los judíos no son ni una nación (*natsie*), porque carecen de territorio propio y de una lengua común compartida por todos, ni un grupo religioso (*religie*), dada la existencia de judíos no—religiosos (...), sino que son más bien un pueblo (*folk*), cuyas bases comunes de identidad son sus experiencias de opresión (cfr. Zimmer, 2010: 77—78).

Tanto los grupos bundistas como buena parte de los anarquistas yiddish seguían aferrados a la *yiddishkayt* como identidad lingüística o cultural, una identidad totalmente desbordada por el fenómeno del antisemitismo. En cambio, la resistencia ante el antisemitismo propuesta por Lazare por un lado sentaba las bases para una

identidad judía unificada, al plantearse de manera dialéctica ante el antisemitismo como hiciera el sionismo en general. Pero además al hacerlo desde una identidad negativa, elevaba esa resistencia judía, más allá de lo específicamente judío, para interpelar a todo el pensamiento político europeo.

Donde el sionismo en general reaccionaba mediante la construcción o la invención del pueblo judío abocando a una identidad étnica correlativa a la del antisemitismo, Lazare abre la oportunidad de caminar hacia una alteridad política como la que progresivamente irían adquiriendo las identidades en los movimientos sociales del siglo XX. Sin embargo, aunque Lazare tiene la originalidad de hacer de la cuestión judía una punta de lanza para la crítica del propio pensamiento ilustrado, sus propuestas siguen tratando de resolver la ecuación política nacional. Si el socialismo de Borochov priorizaba la construcción nacional a la lucha de clases, Lazare recogerá esa condición de clase como rasgo ineludible de la adscripción nacional.

Aunque en direcciones diferentes, el sionismo se presenta en estos tres autores como una solución política para una emancipación de la población judía. En Hess y Solatoroff se da un reconocimiento del nacionalismo como un *fait accompli* de la realidad internacional y en ese sentido abogan por un reajuste estratégico de la condición judía a la fórmula nacional. El giro de Lazare se trata de un sionismo de resistencia y como tal restringe mucho más la definición nacional y según desde dónde se ubique le concede un papel fundamentalmente crítico o se inclina hacia la construcción nacional sionista.

Ahora bien, la confluencia con el sionismo puede darse también desde otro punto de vista. El sionismo puede ser entendido no tanto como la estrategia política adecuada a la situación de la diáspora judía, sino como una manifestación naturalizada de la evolución del pueblo judío. Aquí Gustav Landauer y Martin Buber desempeñan un

papel central desde el punto de vista libertario y nos invitan directamente a explorar la experiencia comunal del *yishuv* que nos ocupará en la segunda parte de esta tesis.

Para Gustav Landauer, anarquista judío y alemán, el pueblo judío deviene sujeto revolucionario, porque constituye una manifestación de una organización comunal vinculada por un impulso espiritual común. Influenciado por la lectura de Kropotkin de la Europa medieval, Landauer vive su tiempo como un período en el que se ha roto la unidad espiritual. Y es esta falta de espíritu la que incapacita a la esfera social para una auto—organización que no requiera de las estructuras institucionalizadas del Estado. Será Martin Buber quién le animará a rastrear el vínculo judío como el de un pueblo que ha logrado preservar un espíritu en común sin la organización del Estado. De ahí que vea en el pueblo judío a un sujeto colectivo capaz de liderar la transformación de la humanidad en comunidades socialistas desvinculadas de toda fórmula estatal. De este modo, a diferencia de la propuesta también comunal de Solatoroff, no se trata ya de dar solución a la cuestión judía, sino de entender de qué manera la cuestión judía puede aportar una comprensión de las posibilidades reales de realización del socialismo y la emancipación universal. Buber realiza el trayecto contrario al de Gustav Landauer, pero que tiene un efecto semejante de naturalización del vínculo entre la identidad judía y el socialismo libertario. Partiendo en su caso del judaísmo entiende que el socialismo utópico constituye la concreción del proyecto político intrínseco a la espiritualidad judía.

Tanto Landauer como Buber se alejan por lo tanto de un nacionalismo instrumental, así como de una concepción negativa del vínculo judío a diferencia de Hess, Solatoroff y Lazare. Esto les permitirá en primer lugar alejarse de la trampa étnica en la que necesariamente caerá el sionismo político: Landauer apelando a lo judío como una memoria de organización comunal no estatal vinculada espiritualmente y Buber manteniéndose dentro del proyecto del Judaísmo entendido ahora también en su dimensión

más política a través del vínculo comunidad espiritual—comunidad nacional. En segundo lugar, la recuperación del comunalismo como uno de los rasgos característicos del vínculo judío les empujará a ambos autores a romper las limitaciones políticas del anarquismo clásico a la hora de abordar la cuestión judía, proyectándolo a un ámbito intrínsecamente socio—económico y por lo tanto directamente confrontable al capitalismo. Al menos a nivel teórico. Pero con una vocación práctica que a muchos convenció de que su emancipación pasaba necesariamente por la realización nacional del comunismo libertario, haciendo de la colonización de Palestina un proyecto revolucionario que sedujo no sólo a la población judía, sino también a buena parte de aquellos que esperaban la realización de la utopía socialista. Es por ello ineludible seguir la pista abierta por ambos autores a través de su influencia en el movimiento de los *kibbutznikim* y sus paradójicos resultados. A ello dedicaremos la segunda parte de esta investigación.

PARTE II: LA FUGA NACIONAL—COMUNITARIA

En la primera parte vimos las dificultades que tuvo el anarquismo para salir del enfoque nacional a la hora de enfrentarse a la politización de la identidad judía. La alternativa a la disolución de lo judío, parece irremediablemente ligada a una articulación más o menos nacional —ya sea desde la cultura yiddish o directamente desde el sionismo— que termina por facilitar un traspaso a la perspectiva nacionalista o bien un rechazo a la defensiva.

En el capítulo anterior señalábamos la deserción de algunos de los judíos anarquistas para pasar a engrosar directamente las filas del sionismo, si bien llevándose consigo algunas de las concepciones del socialismo libertario. Este giro encontró una pasarela especialmente atractiva en la concepción comunal latente en el territorialismo, que permitirá leer el sionismo como una experimentación comunal a gran escala.

En esta parte queremos abundar en el nexo de unión entre ambas concepciones y desentrañar su más íntima imbricación, a pesar de las fronteras que de manera más o menos exitosa ya vimos establecerse entre ambos. Para ello vamos a analizar en primer lugar la pulsión nacional subyacente en el pensamiento de Landauer y Buber y el despliegue concreto de esta imbricación en el communalismo nacionalista de los kibbutzim en Palestina.

5. BUBER Y LANDAUER: HACIA UN ANARQUISMO NACIONAL

Queremos crear la estructura elemental de una sociedad nueva, real, socialista, libre y sin Estado; en otras palabras, una comunidad.

Gustav Landauer, 1909¹⁴⁸

La novedad del enfoque que exploraremos en este capítulo radica en que hace de la dimensión nacional no una pieza a ensamblar sino el motor de la realización del socialismo libertario. Landauer aporta el elemento teórico clave para este giro, y es Buber quien se ocupará de desarrollarlo en el caso específico del pueblo judío, siendo sin duda los *kibbutzim* de Palestina el más importante intento de desarrollar de manera práctica este enfoque¹⁴⁹.

Hay una primera aclaración que merece la pena realizar antes de adentrarnos en nuestro recorrido. Y es que conviene vacunarse contra una lectura excesivamente simplista del pensamiento de los dos autores que abordaremos en este capítulo. Podemos considerar acertadamente que los *kibbutzim* fracasaron rotundamente en su proyecto de construcción social al margen del Estado. Y es posible,

148 (Landauer, 2010: 197 [1909])

149 Sobre la relación personal entre Buber y Landauer puede consultarse el artículo de Siegbert Wolf en Bertolo (2008).

en efecto, detectar importantes consonancias entre la evolución de este proyecto y la estructura de base del pensamiento de Landauer y Buber. Sin embargo, el pensamiento de ambos autores sigue inspirando todavía actualmente una crítica al sionismo contemporáneo. Vale la pena tener presente, por lo tanto, esa relación compleja para evitar establecer vínculos excesivamente planos y vacíos de contenido. Si a Landauer, brutalmente asesinado en 1919, le fue imposible reflexionar sobre las derivas de las experiencias en Palestina, el pensamiento de Buber se cruza con el pensamiento de Ajad Haam para trazar un sionismo crítico, apelando de manera perseverante a la necesidad de un acercamiento arabo-judío y apostando por la constitución de un Estado binacional y la creación de una confederación en Oriente Medio. Aunque adoptemos en este trabajo una lectura marcadamente crítica con el camino teórico que entre ambos abren desde un punto libertario, desde otras perspectivas aún permiten fundamentar un claro distanciamiento con la evolución de los acontecimientos acaecidos como consecuencia del sionismo.

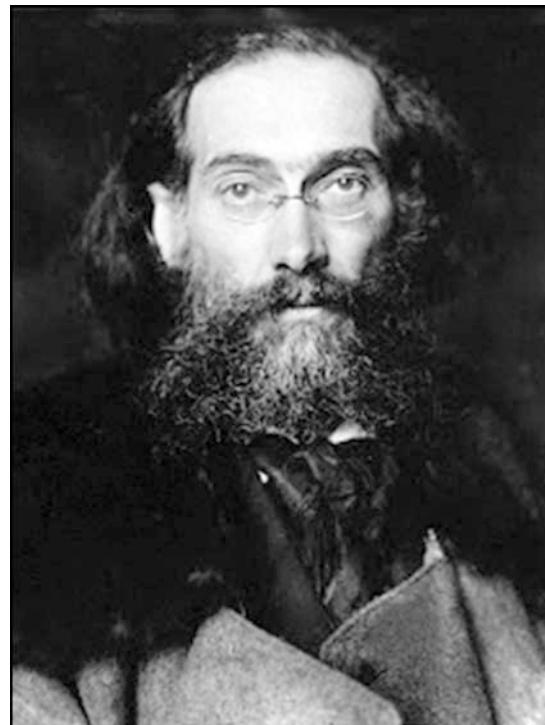
En este capítulo abordaremos, en primer lugar, la adopción de la dimensión nacional como una perspectiva central y con un componente marcadamente comunitarista. En segundo lugar, veremos su concepción de la revolución, que tiene más que ver con la creación y reproductibilidad de alternativas sociales que no con la insurrección política. En tercer lugar abordaremos cómo conciben estas alternativas, es decir, cómo piensan la oposición sociedad—Estado y de qué manera plantean la organización social para hacer prescindible la institución estatal. Finalmente esbozaremos la resonancia de estos planteamientos traducidos al acervo del sionismo y las contradicciones explícitas a los que se ven abocados.

5.1 Comunidad, nación y nacionalismo

a) El concepto de pueblo en Landauer

El socialismo es en primer lugar y sobre todo un movimiento del espíritu.

Landauer, 1912¹⁵⁰



Gustav Landauer

Gustav Landauer, a pesar de su declarada adscripción anarquista,

150 (Landauer, 2010: 216)

ofrece un perfil que le permitió sin duda emprender una relectura de las ideas libertarias desde un ángulo nuevo. Este ángulo de mirada se caracteriza en primer lugar por un enfoque fuertemente espiritual (que no religioso). Traductor del místico alemán Meister Eckhart esta influencia se refleja sobre todo en la comprensión del vínculo social a través de la interioridad¹⁵¹. Desde aquí retoma el communalismo propuesto por autores como Proudhon o Kropotkin para empujarlo hacia un comunitarismo. En segundo lugar tiene también la singularidad de desprenderse de buena parte de las premisas ilustradas que marcaron al anarquismo clásico (racionalismo, linealidad del progreso, etc.).

La obra de Landauer está recorrida por una idea principal, fruto de esta mirada: la pérdida de espíritu conlleva la fractura del vínculo comunitario. Se mueve en su análisis entre el pasado idealizado de una cristiandad medieval comunal y poliárquica, leída como una comunidad plenamente impregnada de espíritu y un presente caracterizado por la falta de espíritu. El presente constituye un tiempo de transición en el cual el espíritu trata de abrirse camino hacia un nuevo impulso comunitario vivo que sería el socialismo libertario.

Este vínculo espiritual no consiste, sin embargo, en algo externo. Se manifiesta externamente, pero tiene su anclaje en la interioridad. Esta idea la expresó Landauer por primera vez en el artículo “Durch Absonderung zur Gemeinschaft”¹⁵² [1900] y vuelve a manifestarse

151 Sobre el vínculo entre mística y política en el pensamiento de Landauer y Buber véase Schwartz (2006). Este artículo aporta una interesante apreciación del vínculo entre Buber y Landauer en el plano de sus estudios sobre la mística. Y nos recuerda cómo Landauer asumió la traducción y los análisis de Meister Eckhart precisamente en el marco del proyecto de Buber de un estudio del misticismo europeo.

152 Recogido luego en 1903 en el libro *Skepsis und Mystik. Versuche mit Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (Berlin: Egon Fleischel, 1903)

expresamente en el breve ensayo “Die Revolution” [1907]. Veamos un poco más en detalle qué es lo que implica y las transformaciones que hay entre ambos artículos.

El primero de estos dos artículos, el de 1900, lo escribe para el círculo de la *Neue Gemeinschaft* (Nueva Comunidad). Se trata de un grupo fundado por los hermanos Julius y Heinrich Hardt que daría lugar un par de años más tarde a un asentamiento comunitario a las afueras de Berlín. Aunque Landauer perteneció sólo transitoriamente a este grupo, le marcaría de manera bastante significativa en su trayectoria, porque le permitiría entrar en contacto tanto con Martin Buber como con Erich Mühsam.

En este artículo, Landauer reflexiona sobre el tipo de vínculo que caracteriza la comunidad que viene. Para nuestro autor, se trata de un vínculo establecido a través de las más radical interioridad; una interioridad a través de la cual nos vinculamos con el mundo¹⁵³. La ruptura con la exterioridad —de la cual la obra stirneriana sería, a su entender, una manifestación— es lo que permite el tránsito al nacimiento del yo—mundo. Aunque desarrolla esta idea en una línea muy interesante, para nuestro propósito aquí basta con señalar el paradigma de la interioridad como espacio de vinculación yo—mundo. Sólo teniendo presente ante nosotros ese trasfondo del pensamiento de Landauer, podremos entender mejor qué trata de explicar cuando habla de presencia o ausencia de espíritu.

De acuerdo con esta idea, la impregnación del espíritu otorga a la dinámica social un carácter unitario anclándose no en una unidad externa artificial, sino en un pulso compartido en la interioridad. El ejercicio de la libertad individual se convierte así en manifestación

153 “Cuando nos aislamos de la manera más radical, cuando nos sumergimos en nuestro yo profundo y singular, es cuando en definitiva descubrimos nuestra esencia, escondida en nuestro corazón, la comunidad primordial y universal: la comunidad con el género humano y con el universo” (Landauer, 2009: 36)

de ese pulso compartido. La unidad no sería una entidad externa que condiciona al individuo (voluntad general, tradición, costumbre, moral, etc.), sino el resultado de su libre acción. Es esta unidad latente en la más profunda interioridad la que hace que la manifestación de la más radical individualidad no sea sino armónica, y la existencia de la institución estatal innecesaria. Éste es el carácter comunitario que Landauer trata de pensar para su tiempo, como el vínculo al cual debe conducir una auténtica revolución.

Hasta aquí hablamos por lo tanto de comunidad. Será en el breve ensayo “Die Revolution” donde Landauer recurrirá a la idea de “pueblo” como concepto clave. En este opúsculo —escrito a petición de Martin Buber— el concepto de pueblo puede ser sin embargo entendido como un desarrollo de esa idea de comunidad, siendo su propósito entender la revolución como el proceso por el cual esa nueva comunidad debe advenir. El texto resulta complejo de desentrañar porque contiene importantes fallas argumentativas y contradicciones teóricas, pero a pesar de ello nos permite extraer fácilmente algunas ideas básicas sobre su concepción del pueblo o nación. Luego volveremos a él para analizar más en detalle las tensiones que ahí laten sobre la concepción de la revolución.

En esa búsqueda del elemento unitario que caracteriza a una comunidad impregnada de espíritu Landauer se encuentra con la dificultad de cómo entender lo existente. Emerge así la tensión entre entender lo instituido (siempre y cuando entendamos lo instituido más allá de la regulación formal), como un elemento externo y por lo tanto ausente para el vínculo comunitario que él está tratando de establecer; o bien entenderlo como una manifestación del espíritu, en el sentido de “resto”, de aquello que queda como manifestación de un vínculo social, que sigue vigente de manera más o menos precaria. Cualquier testimonio de solidaridad comunitaria es, en este segundo sentido, para Landauer de la mayor importancia. “Por esto es por lo que la gente de espíritu —y espíritu significa aquí amor y communalidad creativa— necesitan la familia, la multitud, la nación

(lengua, costumbres, artes). Estas formas sociales son puentes de luz que conectan nuestros diferentes mundos. También crean nuevas formas de comunidad que superan las rígidas formas de comunidad creadas por odio, falta de espíritu y mezquindad” (Landauer, 2010[1907]: 118).

Las instituciones, según se mire, son por lo tanto creadas tanto por el espíritu como por su ausencia y esto nos remite a la tensión que late en el corazón del pensamiento de Landauer. Los pueblos diferenciados por el autor son a la vez manifestación de la fractura de la comunidad humana y manifestación de la fuerza viva de la unión. De un lado Landauer recorre una dinámica que trasciende cada lugar, cada tiempo, cada topía¹⁵⁴ concreta hacia un horizonte universal que implica a toda la Humanidad y que extiende también al mundo natural¹⁵⁵ tanto en tiempo presente como en tiempo pasado y futuro. Y por el otro lado Landauer concibe esta Humanidad no como una unidad indivisa sino compuesta de pueblos¹⁵⁶.

154 Como veremos un poco más adelante en su ensayo sobre la revolución, Landauer juega con el término (*u*)topía. La *topía* sería en cada caso lo instituido y la *utopía* aquello que no existe pero que pugna por existir. Cuando una *utopía* se impone se transforma a su vez en *topía* (Landauer, 2010)

155 “No debemos imaginar las comunidades consolidadas durante el tránsito revolucionario de una topía a otra como aisladas ni como originales: están en contacto con e influídas por otras comunidades por todas partes, comunidades que, a su vez, están en contacto e influídas por otras, etc. Además, todas las comunidades están influenciadas por el mundo natural” (...) “No sabremos dónde trazar el límite: saltaremos de un pueblo al siguiente, de ahí a los animales, las plantas y los metales de la tierra, y luego a las estrellas y los cielos, y tampoco ahí nos detendremos” (Landauer, 2010: 115—116). Es interesante ver cómo Landauer rompe en este sentido de manera bastante temprana con la idea del pacto social moderno que deja al mundo natural fuera de él, en un campo periférico de exclusión (Sousa, 2008[1998])

156 “No hay una Humanidad unificada y no hay pueblos aislados, y las fuerzas centrífugas así como las centrípetas trabajan de unas maneras muy complejas” (Landauer, 2010[1907]).

Estos pueblos entretienen entre ellos relaciones complejas. Pueden considerarse entre sí como *extraños* o *vecinos*, en función del grado de contacto y de interrelación. Pueblos vecinos serían los que conviven en un territorio, los que intercambian entre ellos, mezclando así sus culturas y su manera de ver el mundo, a pesar de mantenerse diferenciados. Y extraños son los que no tienen una interrelación directa. Por otra parte, al igual que en la filosofía de la historia hegeliana, en ciertos momentos serán portadores del espíritu y en otros se verán apartados de él¹⁵⁷. Landauer denomina *pueblos cansados* a aquellos que han alcanzado una madurez de civilización y ofrecen lo mejor de ellos justo en el momento de su decadencia. Los *pueblos descansados* serían, a la inversa, los que se encuentran listos para acoger esos flujos aportados por el declive de los *pueblos cansados* para dar lugar a una nueva articulación de la sociedad. El texto de “La revolución” nos dice poco más de la concepción de pueblo en Landauer. En el punto que aquí nos ocupa, “La revolución” no logra ir más allá de una cierta filosofía de la historia y no consigue articular la noción de pueblo con una dimensión política más clara. Tampoco logra dar una explicación convincente de por qué el socialismo, que es entendido como el impulso revolucionario del espíritu de la comunidad que viene, no logra arraigar en la sociedad a pesar de ser el impulso del espíritu en ciernes¹⁵⁸. La clave la encontramos en cambio en sus “30 tesis sobre el socialismo” (Landauer, 2009 [1907]), escrito en ese mismo año.

Es significativo de este artículo el hecho de que, de las 30 tesis, Landauer dedica 24 de ellas a tratar de entender la noción de pueblo y su vínculo con el aspecto cultural y con lo espiritual. Esto ya nos da

157 En *For Socialism* afirmará que “las naciones alcanzan sus períodos de grandeza y los mantienen, cuando están dominadas por un sólo espíritu” (Landauer, 1978: 32)

158 En este texto Landauer atribuye la responsabilidad a la reforma luterana y a la atribución del Estado como clave política.

una indicación de la relevancia que la cuestión tiene para su concepción del socialismo; pero la importancia de este texto va más allá. A lo largo de estas 30 tesis, Landauer argumenta que la nación (deducida a partir del concepto de pueblo) no es sólo una de las dimensiones de lo colectivo que deba tratar de articularse dentro de socialismo libertario. No radica su valor únicamente en ese “resto” que conserva aún el rastro de la solidaridad que está por venir. Ni cumple tampoco una función táctica. A diferencia de otros autores que ya estudiamos en el capítulo anterior, para Landauer —y según argumenta en sus tesis— la nación es, en realidad, la condición de posibilidad para la realización de ese socialismo libertario. Deja de ser uno de los temas a los que el socialismo debe dar respuesta para convertirse en su premisa primordial. Sigamos en detalle su argumentación.

Landauer parte de una noción relativamente maleable e indefinida del pueblo, como forma de solidaridad (tesis 14¹⁵⁹), que puede entenderse como nación, pero también como otros vínculos de unidad, como el que constituyó el cristianismo de la Edad Media, que Landauer transforma en un modelo de unidad y sentido del pueblo (tesis 15). Esta unidad adquiere, sin embargo, en su argumentación, una relevancia cada vez mayor. Al final de la tesis 15 el pueblo ha adquirido ya un sentido con una aspiración mucho más alta: “La interpretación más íntima de la comunidad económica y cultural y de la unidad espiritual”. Las tesis 16 y 17 constatan esa unidad de sentido perdida y la imposibilidad de su recuperación. Esa disgregación de la unidad de antaño se da por la separación del territorio, de la lengua y del proceso económico productivo (tesis 18a) y, de manera artificial, a través del Estado (tesis 18b).

Y aquí accedemos a la idea que más nos interesa en este punto: la

159 “El pueblo muestra un cierto sentimiento de solidaridad que une a numerosos hombres, en comparación con otros sentimientos de solidaridad del mismo tipo” (Landauer, 2009 [1907])

incapacidad del socialismo para conectar con esta dimensión del pueblo (unidad física y espiritual) es lo que le obliga a admitir que las ideas socialistas sólo pueden desarrollarse en el seno del Estado—nación. Aquí radica según Landauer su incapacidad para romper con la dimensión estatal. El Estado queda como nexo de unión entre el ideal socialista y el vínculo natural del pueblo y es, desde este punto de vista, el único capaz de constituir una unidad entre esas partes del pueblo disgregadas que permita la aplicación de las ideas socialistas (tesis 19a). Por esta razón, si queremos trascender la relación estatal, para dar lugar a un orden social nuevo, nuestro primer objetivo ha de ser la reconstitución del pueblo: “Este nuevo espíritu del pueblo, este nuevo pueblo, primero debe existir para que el socialismo pueda vivir más allá del espíritu y el simple deseo de los seres humanos atomizados” (Tesis 19b). Y esto debe hacerse fuera del Estado: “Sobre la base del proceso de producción y de circulación, los seres humanos deben reunirse, deben unirse en un ser, en un organismo, con órganos y funciones innumerables. No es en un Estado donde surgirá la realidad socialista, sino al exterior, fuera del Estado y primeramente al lado del Estado” (tesis 19b).

El socialismo clásico tendía por lo general a percibirse a sí mismo como una vanguardia de pensamiento, ¡cuánto más aquel socialismo que se autodenominó científico! (aunque también gran parte del pensamiento anarquista), que con su ideal de progreso racionalista se veía a sí mismo, como el profeta de un porvenir de justicia social. Esta idea que Landauer desarrolla explícitamente en su “30 tesis sobre el socialismo” marca la pauta diferenciadora de su pensamiento: el socialismo debe desarrollar su capacidad de escucha, su capacidad perceptiva para detectar aquellas instituciones capaces de desplegar el impulso del espíritu de solidaridad y transformación social, más que tratar de encontrar los mecanismos que le permitan imponer su utopía como nueva topía socialista. La creación no es para Landauer invención, no puede ser fruto de una elaboración intelectual. La creación la entiende como un desarrollo orgánico a partir de lo existente y no como una

construcción meramente mental. Se trata más bien de canalizar las fuerzas vivas hacia un tejido comunitario en el que el Estado deje de ser necesario. Volveremos sobre este punto al abordar su concepción de la revolución.

Su extrema sensibilidad con este tema es la que le lleva a considerar con un escrupuloso respeto cualquier institución o práctica social que, de alguna manera, despierta, fortalece o conserva este vínculo del pueblo y ayuda a consolidar las instituciones portadoras de un vínculo social. La recuperación de una unidad perdida se convierte en un *leimotiv* de nuestro autor que ve en ella la condición de posibilidad de una sociedad al margen de la relación estatal. Su rechazo de la dinámica de la lucha de clases¹⁶⁰ así como su receptividad ante un sionismo socialista tienen su arraigo sin duda en esta preocupación. La importancia del pueblo y de la regeneración de los pueblos en Landauer tiene por lo tanto poco que ver con un sentimiento patriótico¹⁶¹. Y aún menos con el nacionalismo. No cabe por lo tanto, extraer de aquí un apoyo al proyecto sionista de construcción de un Estado—nación judío en Palestina. Y ni tan siquiera puede deducirse de su pensamiento la necesidad de una colonización judía en Palestina; hacen falta otros elementos para ligar ambas ideas. Todo lo más, desde su mirada, podríamos ver en el sionismo un impulso fortalecedor y unificador de un pueblo y en las colonias una experimentación comunitaria que él también estaba promoviendo en Alemania. Se puede leer así como un renacer que constituía sin duda una oportunidad que podía ser clave no sólo para el pueblo judío, sino para toda la Humanidad. Como para otros muchos judíos de orientación libertaria el pueblo

160 Que de hecho le costó enfrentamientos directos con ciertos sectores anarquistas, como la AFD (Anarchistische Foderation Deutschlands) (Kuhn, 2010)

161 Véase su crítica al patriotismo en “Vor fünfundzwanzig Jahren. Zum Regierungsjubilaum Wilhelms II” (Landauer, 2010: 62)

judío constituía, para Landauer, precisamente un modelo de pueblo que logró perdurar sin Estado. Pero lo importante aquí no era el anclaje de vinculación de ese pueblo judío sino la manifestación de un impulso vivo, latente en el sionismo socialista. No son las formas externas de la tradición, sino el impulso vivo del pueblo. La oportunidad histórica que se abría para el pueblo judío era sin duda una vía de la cual podrían inspirarse otros pueblos para una transformación universal. Esa regeneración no podía ser sino a través de una rehabilitación de la sociedad fuera de la relación estatal. Algo que abordaremos en el segundo capítulo de esta segunda parte. Pero de momento no desviemos nuestra atención y sigamos el camino abierto por Landauer para ver cómo se articula en el pensamiento de Martin Buber.

b) Nación y nacionalismo en Buber

En nuestro caso, más claramente que en cualquier otro, la decisión entre vida y muerte ha adquirido la forma de la decisión entre legítimo y arbitrario nacionalismo.

Martin Buber, 1921¹⁶²

La religión sin el socialismo es un alma sin cuerpo, y por lo tanto no es una verdadera alma, y del mismo modo, el socialismo sin la religión es un cuerpo sin alma y por lo tanto no es un verdadero cuerpo.

Martin Buber, 1928¹⁶³

162 (Buber, 2005: 57)

Landauer allana el terreno que permite a Buber introducir una perspectiva específicamente sionista a nuestro relato. Su sionismo lo articula en torno a dos pilares: el judaísmo y un comunitarismo nacional.

Ambas ideas, intrínsecamente relacionadas en la obra de Buber, son a la vez el puente que le permite entablar el diálogo explícito con el sionismo a la vez que el puntal que lo ubica en una posición crítica dentro del sionismo. Una posición consciente que él mismo se marcó como objetivo ya en 1918 para mantener alejado al sionismo de las derivas imperialistas de los nacionalismos europeos¹⁶⁴.

El primer pilar, el del judaísmo, nos obliga a situar su lectura de la nación judía en un marco religioso ineludible. Es la misión bíblica del pueblo judío lo que lo constituye como comunidad de destino y es, a la vez, lo que diferencia al sionismo de cualquier otro nacionalismo¹⁶⁵ ¹⁶⁵. Un destino que según Buber no puede cumplir

163 (cfr. Sand, 1992)

164 En 1918, en plena guerra europea, Martin Buber afirma en una carta a Shmuel Hugo Bergman (filósofo sionista checo emigrado a Palestina en 1920) “Debemos enfrentarnos al hecho de que la mayor parte de los dirigentes sionistas (y probablemente también la mayor parte de sus seguidores) son actualmente totalmente nacionalistas sin restricciones (siguiendo el ejemplo europeo), imperialistas, e incluso mercantilistas inconscientes e idólatras del éxito. Hablan de renacimiento cuando quieren decir empresa. Si no logramos erigir una reconocida oposición [sionista], el alma del movimiento será corrompida, quizás para siempre. Yo he decidido por mi parte dedicarme plenamente a esta causa, incluso si esto afecta a mis planes personales...” (Buber, 2005: 37—38 [1918])

165 “Hablamos de un 'concepto nacional' cuando un pueblo hace de su unidad, de su coherencia espiritual, de su carácter histórico, de sus tradiciones, de sus orígenes y evolución, de su destino y vocación los objetos de su vida consciente y el motivo que sustenta sus acciones. En este sentido el concepto Sión del pueblo judío puede ser considerado un concepto nacional. Pero su cualidad esencial reside precisamente en lo que lo diferencia de todos los demás conceptos nacionales” (Buber, 1997a [1944]: XXI)

en otro lugar que no sea Palestina. Nación, territorio y judaísmo quedan así vinculados en una perspectiva indudablemente sionista.

Esta vinculación de lo religioso y lo nacional, que ante el sionismo actual puede resultar evidente, no lo era antes de la creación del Estado de Israel, porque el sionismo político emergió con cierto recelo ante la tradición del judaísmo. En primer lugar, porque en centroeuropa —tal y como vimos en el tercer capítulo— el modelo de emancipación propuesto por el movimiento de la *Haskalá* consistió en desnacionalizar la identificación judía para preservar el judaísmo como confesión.

Esta estrategia, que inaugura la separación de ambos, es justamente la opuesta a la adoptada por el sionismo, que optará por la identificación nacional, remitiendo a un segundo plano la cuestión confesional. En segundo lugar, porque en Europa del Este, el judaísmo ofrecía una fuerte resistencia a la europeización que representaba el impulso sionista (Buber, 1997a [1944]: XX). Es conocido el debate entre territorialistas y palestinistas, fruto de esta disyuntiva entre erigir un sionismo más laico o más vinculado a un componente confesional. Sólo poco a poco se iría afirmando la conveniencia de acoger el discurso de la tradición, y con él su localización en Palestina, como sendos componentes que permitirían reforzar la adhesión de la población judía por el proyecto sionista.

Aún a pesar de esta alianza estratégica, el sionismo político, se marcaba como objetivo político la normalización nacional. Como bien describe Buber, esa intención radica en el adagio “un pueblo como los demás, una tierra como otras tierras, un movimiento nacional como otros movimientos nacionales (...) que al pueblo judío se le debería garantizar el libre desarrollo de todas sus potencialidades en su propio país, como a cualquier otro pueblo; esto es en realidad lo que se reclama como 'Regeneración'" (Buber, 1973 [1944]). En ese sentido, aunque recurriendo a la tradición del judaísmo y articulando sus reivindicaciones políticas y territoriales

desde ahí, aspiraba a una secularización, nacionalización y modernización de la identidad judía.

La desconfianza en el nacionalismo sionista por parte de Buber radica precisamente en este objetivo “normalizador”. Buber desconfía de todo intento de apartar la dimensión específica del pueblo judío. La regeneración del pueblo judío no puede derivarse de su normalización en un Estado—nación como los demás, como planteaba el sionismo, sino que debe resultar del despliegue autónomo de su propia especificidad. Desconfía así, tanto de la estrategia de secularización sionista, como de la desnacionalización de la *Haskalá*. Para nuestro autor, Israel no puede entenderse ni como “nación” ni como “credo”. Una nación, nos dice, se mueve en el orden de la historia, un credo en el orden de la revelación. Las experiencias de la primera son de carácter colectivo, las de la segunda de carácter individual. Sin embargo, “Israel recibe su decisiva experiencia religiosa *como pueblo*” (Buber, 1997b[1934]: 169), vinculando definitivamente ambos aspectos¹⁶⁶.

Así “Israel no es sólo una nación. Es una nación, pero lo es por su peculiar conexión a la cualidad de ser una comunidad de fe” y “olvidar el propio carácter peculiar y aceptar los eslóganes y promesas de un nacionalismo que no tiene nada que ver con la categoría de fe, significa asimilación nacional” (Buber, 2005[1921]: 54—55). El matiz no es banal. Y si Buber sigue teniendo vigencia, ésta radica precisamente en articular todos estos ingredientes, que finalmente han devenido elementos constitutivos del sionismo oficial, en un sentido divergente que permite articular una crítica

166 Años más tarde expresa la misma idea en otros términos: “independientemente del momento histórico, es inconcebible un Israel sin la fe en su dios o anterior a esta creencia: es justamente el mensaje del guía común el que une a las tribus en un pueblo. No menos imposible resulta imaginar esta fe como anterior y exterior a Israel (...). No se trata pues de una 'nación' como tal ni de una 'religión' como tal, sino únicamente de un pueblo que interpreta sus experiencias históricas como acciones de su dios” (Buber, 1997a [1944]: XIX)

interna. Pero no es esta parte la que aquí nos ocupa, sino que queremos abundar en la que nos preocupa.

Aceptando la necesidad y la realidad del vínculo nacional judío, la clave reside justamente en entender el núcleo fundacional de Israel como nación, como la única manera de evitar caer en un nacionalismo falso o arbitrario. Pero, ¿en qué consiste ese *falso* nacionalismo? ¿Qué entiende finalmente Buber por nación y por nacionalismo?

Es en la ponencia que Buber presentó ante el XII Congreso Sionista en 1921, donde de manera más directa aborda esta cuestión. En ella distingue tres conceptos: pueblo, nación y nacionalismo. El *pueblo* vendría a designar un vínculo natural que constituye a un grupo como comunidad. No se trata de un vínculo sanguíneo. El hecho primordial que constituye a un pueblo como tal es la *unidad de destino* (Buber, 2005 [1921]: 50). Este hecho queda establecido en un momento histórico determinado y es el que constituye a ese grupo como unidad, que se consolida interiormente tanto por la descendencia como por la herencia de sus hábitos y su cultura. La *nación*, por su parte, no es más que la toma de conciencia por parte de este grupo de su peculiaridad ante otros grupos semejantes. Nace pues en un contexto comparativo y añade al pueblo la dimensión de la autoconciencia. Finalmente el *nacionalismo* surge, de manera natural, ante una carencia que esa nación percibe en sí misma y el impulso que la lleva a solventarla: “Un pueblo es un fenómeno de la vida, una nación un fenómeno de la conciencia y el nacionalismo el de una conciencia sobreacentuada” (Buber, 2005 [1921]: 52). Si hablamos específicamente del pueblo judío, para Buber se constituye como tal en el momento de su liberación de Egipto y del vínculo que estableció con Dios; es la diáspora lo que lo constituye como nación; y la pérdida del vínculo religioso, la ruptura de la comunidad de fe que empieza a producirse a mediados del siglo XIX, es la responsable, según Buber, de su nacionalismo (Buber, 2005 [1921]: 55).

Puesto que el nacionalismo desempeña un papel clave en el proceso de regeneración del pueblo judío también para Buber, la pregunta ineludible es ¿en qué punto un nacionalismo natural se tuerce en un *falso* nacionalismo? El nacionalismo como tal, surgido ante una carencia, debe autoextinguirse una vez que el motivo que lo hizo emerger ha quedado satisfecho (en cada caso será una razón diferente: unidad, libertad, seguridad territorial,...). La nación debe, a partir de ese momento, recuperar su dinamismo propio para aportar a la Humanidad lo que de manera intrínseca sólo ella puede aportarle¹⁶⁷. Cada nación es parte de un todo más amplio que es la Humanidad¹⁶⁸ y como tal debe reconocer los poderes recíprocos que en este marco más amplio existen. “La ideología nacional, el *espíritu* del nacionalismo, es fructífero sólo mientras no haga de la nación un fin en sí mismo; sólo mientras conserve su lugar en la construcción de una estructura más grande. En el momento en que la ideología nacional convierte a la nación en un fin en sí mismo, anulará su propio derecho a existir, se vuelve estéril” (Buber, 2005 [1921]: 54). La nación debe ser capaz de mirar más allá de sí misma y ubicarse en el plano de una comunidad internacional. La misión bíblica del pueblo judío es la de establecer una comunidad “justa” y modélica con vocación de extender esa justicia social y política por todo el mundo (Buber, 2005 [1946]: 181)¹⁶⁹. El rechazo de una estrategia

167 “Realizar su esencia como pueblo y descargarse así de su deuda con la Humanidad” (Buber, 2005 [1921]: 52).

168 “Son las sustancias elementales con construirán la Humanidad, y el único medio de desarrollar una Humanidad más homogénea, con más forma y más sentido” (Buber, 2005 [1921]: 53).

169 De nuevo anclando ese pensamiento en la tradición judaica, el propio Buber nos recuerda que ya los profetas anunciaron que “A menos que Israel cumpla con el mandamiento de establecer una sociedad justa durante la era de su independencia, tendrá que volver al exilio y aprender ahí lo que es injusto y lo que es justo. Ahora bien, si después de esto Israel vuelve a su propia tierra y empieza ahí a realizar el Reino del justo Dios en su propia vida comunal y en sus asuntos exteriores, la paz internacional y el inicio de una verdadera Humanidad

soberanista va ligado además al rechazo de la omnipotencia y la referencia a la trascendencia divina¹⁷⁰. Y el principio internacional a su vez contiene en sí mismo el diferencial nacional como un proceso de perfeccionamiento que conduce a una amalgama final¹⁷¹.

De ahí el papel de vigilancia permanente que el propio Buber se otorga ante la evidente deriva del nacionalismo sionista; y es aquí también donde ancla su perseverante esfuerzo desde Ihud y Brit Shalom por un reconocimiento de la población árabe en palestina y la necesidad de tejer intereses compartidos. Evitar el deslizamiento hacia un nacionalismo sobredimensionado exige una revisión permanente que evite la suplantación del derecho a la propia afirmación del otro¹⁷². Según Buber, es justamente esta mutua suplantación la que estaba ocurriendo en Palestina. Por parte judía el propio egoísmo grupal, alentado por el reconocimiento de la declaración Balfour [1917] estaba desviándose de su original propósito y estaba construyendo su proyecto sobre la anulación de los derechos del pueblo palestino. Por el lado palestino, para Buber

emanarán del monte Sión” (Buber, 1997b: 156)

170 “Toda soberanía se vuelve falaz y vana cuando, en la lucha por el poder, fracasa en el intento de permanecer sujeta al Soberano del mundo, que es el Soberano de mi rival, y el Soberano de mi enemigo, así como el mío” (Buber, 2005 [1921]: 56).

171 “No existe un universalismo practicable (...) excepto el que emana de los profetas de Israel, quienes propusieron no abolir las sociedades nacionales con sus formas de organización, sino más bien regenerarlas y perfeccionarlas y con ello preparar el camino para su amalgama” (Buber, 1957 [1951])

172 “Esto requiere una demarcación constante entre el derecho de uno y el de los demás, y tal demarcación no puede hacerse en función de normas válidas para siempre. Únicamente el secreto de actuar en cada momento con un repetido sentido de responsabilidad mantiene las reglas de tales demarcaciones”. Y continua: “El nacionalismo moderno está en peligro permanente de deslizarse hacia la histeria del poder, que desintegra la responsabilidad de trazar líneas de demarcación” (Buber, 2005[1921]: 50).

los grandes terratenientes estaban movilizando una solidaridad nacional para encubrir sus propios intereses, que buscaban evitar el riesgo de alianzas árabo—judías desde una perspectiva socialista que les pudiera resultar perjudicial. Para Buber, esos *falsos* nacionalismos sólo podrán ser contrarrestados si los judíos, por su parte, son capaces de poner en práctica el *auténtico* nacionalismo, es decir llevar a cabo su propia “auto—realización nacional”¹⁷³.

Para entender en qué consiste esta “auto—realización nacional” hemos de adentrarnos en el segundo pilar de la concepción sionista de Buber: el comunitarismo. Y de nuevo aquí Buber se ve confrontado a la estrategia normalizadora del sionismo hegémónico. El sionismo, que asume el discurso hasta entonces antisemita sobre la degeneración del pueblo judío, esperaba conseguir a través de su normalización nacional, una normalización colectiva y, fruto de ella, una normalización individual. Es decir, la asimilación como colectivo a las formas políticas occidentales del Estado—nación debía permitir al individuo judío redescubrirse en una dimensión nueva. La implementación de la fórmula política imprimiría así una revolución cultural y psicológica del pueblo judío como un todo, pero también de cada judío.

También Buber se ubica en un pensamiento regeneracionista, como hemos visto. Ahora bien, la regeneración que él espera para el pueblo judío, sólo puede hacerse, no mediante una asimilación política como propone el sionismo de Herzl, sino a través de una transformación de las estructuras y relaciones sociales imperantes. Es únicamente mediante la recuperación de su propia especificidad

173 “Sólo seremos capaces de hacer esto [redimir al pueblo árabe de la falsa regla del nacionalismo de agresión y sed de poder] si adquirimos la más alta expresión de la auto—realización nacional, si preservamos nuestras almas del secuestro del falso nacionalismo, si nuestro socialismo no es táctica ni propaganda, sino una auténtica aspiración y una voluntad creativa” (Buber, 1955: 46 [1920])

que es posible esa regeneración. Si hasta aquí hemos señalado, la inesquivable especificidad del vínculo religioso como elemento constitutivo del pueblo judío, Buber también vincula la especificidad del pueblo judío con su dimensión comunal y comunitaria y precisamente no—estatal, rasgo que el sionismo tenía más tendencia a despreciar, como herencia del *shtetl*, aspirando a la modernización vinculada al Estado. Como veremos en el capítulo siguiente, ambas perspectivas son más compatibles de lo que pareciera a priori.

En todo caso, para Buber no basta por lo tanto una estructura política¹⁷⁴, empresa en la que el movimiento sionista se encontraba inmerso desde la declaración Balfour. El sionismo presenta para Buber “una vez más (...) la oportunidad de construir una comunidad” (Buber, 2005: 37 [1918]). Comunidad y no Estado¹⁷⁵. Y “una nación es comunidad en la medida en que tiene contenido comunitario” (Buber, 1955 [1946]: 200). Y “cuando los profetas dicen que no hay seguridad para Israel que no sea la de Dios, no hacen referencia a algo ultraterreno, a algo 'religioso' en el sentido normal de la palabra; se refirieren a la realización de la auténtica vida comunal a la que Israel fue apelado en su Alianza con Dios, y que ha sido requerida para preservarla históricamente en el modo en que sólo él es capaz de hacerlo” (Buber, 1997b[1934]: 170)¹⁷⁶. La comunidad es

174 “Los profetas sabían y predijeron que a pesar de su desorientación y su situación comprometedora Israel perecería si intentaba existir sólo como una estructura política” (Buber, 1997b [1934]: 170).

175 De hecho Buber evita hablar en términos de Estado. Cuando escribe sus opiniones en *Der Jude* sobre las consecuencias de la Conferencia de Paz de París de 1919 para el *yishuv* habla de “el objetivo explícito e [intencionalmente] reconocido de convertir el *yishuv* en una entidad comunal autónoma” (Buber, 2005: 40 [1919]).

176 Buber no es el primero que construye este acercamiento entre el Judaísmo y el socialismo libertario. Antes que él, Bernard Lazare en su libro *Antisemitismo: su historia y sus causas* (1894) también había hecho explícito el

el lugar de convergencia entre la dimensión nacional y la dimensión religiosa y es aquí donde su religiosidad se separa de un puro misticismo (que implicaría un alejamiento del mundo) para convertirse en mesianismo: la expectativa mesiánica es la expectativa de una comunidad realizada (cfr. Schwartz, 2006)¹⁷⁷.

La comunidad a la que Buber, como Landauer, aspira es entendida de un modo organicista. Es una sociedad de sociedades, una comunidad de comunidades¹⁷⁸. Tal y como lo afirmó en el XII Congreso Sionista, el establecerse como “pueblo” es entendido “como un nuevo orden orgánico surgiendo de las formas naturales de la vida del pueblo” (Buber, 2005[1921]: 49). Es decir, estructuras de organización social sin necesidad de la estructura estatal. Pero detrás late un presupuesto consciente: “la semejanza de los connacionales en cuanto a manera de ser, lenguaje, patrimonio de tradiciones, memoria de un destino común, es una constante predisposición para una existencia comunitaria, y sólo edificando esta existencia pueden reconstituirse los pueblos” (Buber, 1955 [1946]: 71). Y parece razonable añadir siguiendo el hilo del pensamiento que sólo con la reconstitución de los pueblos puede

puente entre el Judaísmo y el anti—autoritarismo. Para el autor francés ya el primer mandamiento implicaba una perspectiva antitauritaria, porque “¿Qué autoridad puede prevalecer al lado de la autoridad divina? Todo gobierno, sea lo que sea, es malo en tanto en cuanto ocupa el lugar del gobierno de Dios; debe ser combatido” (cfr. Cohn, 2005). Sin embargo, es en Buber en quien la vinculación se hace inherente y central.

177 Schwartz señala cómo Buber logra entender este punto exacto de conexión entre lo social y lo político a través del hassidismo, cuyo líder sería el modelo de la figura extática vuelta hacia la comunidad. Este elemento sería central tanto para Buber como para Scholem, que andaban en busca de una religiosidad judía que combinara ambos aspectos a diferencia de otras culturas teo—políticas (Schwartz, 2006).

178 Como concluye en *Caminos de Utopía* “sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario” (Buber, 1955 [1946]: 201).

regenerarse la Humanidad. El estadio nacional, parece por lo tanto ineludible.

En resumen, el pueblo judío está en proceso de regenerar su vínculo comunitario. Y está llamado a establecer en Palestina un modelo social comunal que permita transformar el conjunto de las relaciones sociales para toda la Humanidad. Es en este ideal donde se hacen una su visión política y su inspiración espiritual. El sionismo debe ser, desde esta perspectiva, una vanguardia destinada a aportar un avance en la regeneración de la comunidad humana: “Estamos llamados a predicar un Occidente en el proceso de regeneración. Debemos ayudar a nuestros hermanos de Oriente, sobre la base de una alianza con este Occidente, y sobre la base de su propia fuerza, para sentar los cimientos de una verdadera existencia social” (Buber, 2005: 46 [1920]).

5.2 ¿Revolución o restauración?

Estamos empezando la realización del socialismo para provocar la revolución.

Landauer, 1908¹⁷⁹

Nuestra comunidad no desea la revolución, es la revolución

Martin Buber, 1901

La idea de “regeneración” y las concepciones de “pueblo” y “comunidad” que habitan el pensamiento de Buber y Landauer contienen en su seno la tensión que emerge en cualquier renovación de lo ya existente. Es decir, la tensión entre novedad y transformación (revolución) y actualización o revitalización (restauración). Conviven aquí el impulso emancipador ilustrado del anarquismo con el romanticismo nacional alemán. Y se introduce así una concepción que cortocircuita de manera fructífera un anarquismo aún marcadamente progresista, en el cual la ruptura de la tradición sigue desempeñando un papel central. No debe sorprender por lo tanto que el concepto de revolución que manejan ambos autores aúne la revitalización de vínculos existentes (pre—estatales) con la puesta en marcha de prácticas nuevas que hoy llamaríamos “prefigurativas” (cfr. Gordon, 2009) y que anuncian el horizonte al que el proceso de cambio puede dar lugar.

La concepción prefigurativa no es nueva en la tradición anarquista. Y de hecho es un viejo debate que se extiende hasta el día de hoy (cfr. Bonanno, 2013). Pensar que otro mundo es posible, nos empuja a reflexionar sobre cómo es ese otro mundo y cómo convive o sustituye ese nuevo mundo al mundo actual. Preguntas que, aunque siempre presentes, no siempre lo fueron en la misma intensidad. El intento por vislumbrar ese nuevo mundo, dibujar cómo serían sus más pequeños detalles y tratar de lanzar experiencias acordes con ese futuro por venir fue especialmente característico del viejo socialismo utópico. El movimiento obrero revolucionario a lo largo del XIX centró en cambio más su atención en la necesidad de reflexionar fundamentalmente en la posibilidad del cambio: cuáles eran los sujetos políticos de la revolución, cuáles eran las mejores estrategias, reforma o revolución, etc. La sociedad que vendría después de la revolución era, aparentemente compartida y sospechosamente clara: fin de la política y el paso a la administración y a la era de la igualdad.

Entre los anarquistas, los insurreccionalistas ponían el acento

sobre todo en la organización de la revuelta, entendiendo que era imposible pretender encorsetar cómo se organizaría una sociedad postrevolucionaria. El propio Bakunin, sin duda el mejor exponente de esta línea de pensamiento, llegó a considerar un característico resto de autoritarismo de los viejos socialistas utópicos su obsesión por definir y organizar el futuro (cfr. Ruano, 2009: 85). La estrategia insurreccional llevaba sin embargo al anarquismo hacia ciertas paradojas: ¿cómo defender la revolución frente a sus detractores sin caer en un autoritarismo? El debate desde esa perspectiva era también extenso e intrincado y el propio Landauer se vería obligado a matizar algunas de sus ideas y aceptar ciertas prácticas de autoritarismo transitorias al verse al frente de la revolución de los consejos de Baviera ante los empujes de la reacción (cfr. Souchy 1999 [1934]: 30 y ss.)¹⁸⁰.

De ahí que también se experimentaba la necesidad de explorar otras vías. Es por ello que otros anarquistas ponían el acento en la necesidad de empezar a construir la sociedad futura en la sociedad presente, insistiendo en la voluntad de vivir de acuerdo a sus principios y entendiendo que la revolución consistía en una transformación fruto de la incorporación de nuevas formas de organización social, que sólo adoptaría el rumbo adecuado si disponía de referentes que la orientaran en la dirección a seguir. Entre quienes indagaron en esta perspectiva, encontramos también distintas tonalidades. Unos tenían una concepción fuertemente progresista (cfr. Kropotkin). Defendían en efecto la necesidad de sembrar experiencias que contuvieran el germen de las estructuras sociales del mañana, pero vivían este ejercicio como un avance en un

180 Yassour aporta una lectura significativamente distinta de aquél dilema, aunque lo hace antes de la entrada de Landauer como comisario: “se opuso a cualquier noción de la 'dictadura del proletariado' (...) como una respuesta a las actividades anti—revolucionarias y a los asesinatos políticos. Le interesaron y le motivaron más los planes económicos que empezaban a ser publicados y el establecimiento de los consejos en Hungría” (Yassour, 1989).

proceso evolutivo de la Humanidad¹⁸¹. Para otros, sin embargo, la evolución hacia esa nueva sociedad no estaba, de por sí, garantizada, criticaban toda tendencia determinista e incidían en la idea de que el cambio era fruto exclusivamente de la voluntad humana de llevarlo a cabo. Buber y Landauer, en la mayor parte de sus escritos, forman parte de este último grupo¹⁸².

Ahora bien, la lógica prefigurativa implica el supuesto de que a ciertos individuos de la sociedad presente les es posible conocer/imaginar nuevas estructuras sociales que permiten una nueva organización. De hecho, la única manera de salir de esta lógica voluntarista sería la de asumir un cierto teleologismo en la transformación social, o bien aceptar una fuerza trascendente por completo. A pesar del esfuerzo de Landauer y Buber por evitar la ruptura y su intención de entender ese cambio como el fortalecimiento o revitalización de elementos ya presentes, no resulta posible adjudicarles una perspectiva teleológica ni la puramente trascendente por su insistencia en el componente voluntarista y por su rechazo del determinismo. Así pues necesariamente habrá que explorar en la primera dirección, prestando atención al peculiar modo de combinar ruptura y continuidad.

Landauer deja constancia de la fractura cuando, en “Durch Absonderung zur Gemeinschaft”, concibe la nueva comunidad como la reunión de aquéllos que son capaces de separarse de la sociedad estatalmente instituida para dar lugar a una nueva sociedad. Esto se explica en el contexto en el que está pensándolo.

En efecto, Landauer entiende su tiempo como un tiempo de

181 Entre los anarquistas es probablemente Kropotkin quien más afinó esta perspectiva más cercana al determinismo.

182 “(...) ¡el socialismo nunca llegará si no lo creas!” (Landauer, 2010 [1908]).

transición. Esta transición consiste en una inmersión del espíritu en la individualidad. La historia de la Humanidad ha necesitado hasta entonces de formas externas para mantener una unidad espiritual (símbolos, tradiciones, cultura, organizaciones...). De ahí que el espíritu esté siempre conectado al mismo tiempo con la falta de espíritu, expresión del dogmatismo y la superstición. La cristalización de estas formas externas y finalmente su predominio hacen que el espíritu se repliegue en individualidades aisladas, que se viven en disonancia con esos moldes secos, desprovistos ya de todo espíritu. De ahí la necesidad del Estado: “donde no hay espíritu ni impulso interior, se da la fuerza externa, la reglamentación, el Estado. Donde hay espíritu, hay sociedad. Donde el espíritu está ausente, aparece el Estado.

“El Estado es el sustituto del espíritu” (Landauer, 1978: 42). Y de ahí también que la nueva comunidad deba resurgir de esos individuos aislados, portadores del espíritu, reunidos entre ellos para romper sus vínculos con la estructuras muertas de la vieja sociedad y establecer nuevos vínculos acordes con el nuevo espíritu socialista. Así pues aquí emerge la figura del pionero en la cual sí encontramos el componente de ruptura con lo instituido. Cuando Landauer en 1911 escribía su *Aufruf zum Sozialismus*, retomaba esta misma concepción para reclamar una libre asociación entre aquellos individuos que sentían el impulso de comunización socialista para agruparse en torno a la Liga socialista y empezar a sembrar modelos nuevos de organización social y económica, fuera de la relación capitalista, que constituirían las bases para una expansión de esa regeneración social. De nuevo pues, la llamada a los pioneros de la nueva comunidad.

En *Die Revolution* también encontramos expresamente esta idea de ruptura. El hecho de que Landauer empiece concibiendo la revolución en una dialéctica de topía/utopía, aún si lo hace con un objetivo puramente retórico, determinará ciertamente la dirección de su argumentación. La topía pasa a ser una determinada forma de

organización en un tiempo y lugar dado. La revolución será a su vez la ruptura con la topía y es característica de un tiempo marcado, a su entender, por la falta de espíritu: un tiempo de transición en busca del eje vertebrador de una nueva forma de organización social. También el primer artículo de la Liga Socialista nos recuerda que “el socialismo es la creación de una nueva sociedad” (Landauer, 2010: 215).

La revolución es así el impulso que pugna por abrir una nueva comunidad, la del socialismo libertario. Sin embargo, y a pesar de las resonancias imaginables, estamos lejos de “la comunidad de los que no tienen comunidad” (según la ya clásica formulación de George Bataille). La comunidad de Landauer tiene importantes elementos restauradores que impregnán sin lugar a dudas su concepción de la revolución. La tensión radica entre la ruptura de las formas de organización adoptadas por una sociedad que la revolución implica y el reconocimiento que Landauer concede a esas organizaciones como portadoras aún de un cierto vínculo social.

Es aquí donde la nación entra a desempeñar un papel fundamental, entendida desde la perspectiva libertaria que ya vimos en el segundo capítulo. La nación desempeña una función bisagra entre la sociedad y el Estado, y no puede ser subsumida por completo por este último. Cuando se alía con el Estado, permite explicar la socialización de la relación estatal a la vez que desnaturaliza el vínculo nacional. La sociedad queda capturada por el principio político y la revolución es concebida como ruptura. Pero por el contrario, cuando prende como motor del vínculo social despierta el espíritu del pueblo, permitiendo una organización social fuera del Estado y en ese sentido se acerca peligrosamente a una lógica restauradora.

Y otro elemento que nos permite entender la dinámica en curso en el proceso de la revolución landaueriana es su concepción del tiempo. Nuestro autor parece tener más clara la unidad entre

pasado, presente y futuro que la unidad en el tiempo presente y esto es fundamental por cuanto el horizonte comunitario es en su caso un horizonte de unificación. El pasado y el futuro están en el tiempo presente como “fuerzas o causas vivas” tal y como lo denominó en el artículo de 1900. Landauer pretende romper así con una relación de causalidad externa, es decir, con una lectura histórica en la cual un acontecimiento deriva de uno precedente por una relación de causa—efecto. Las causas vivas siguen ejerciendo su imperio a través de nuestra propia interioridad: siguen activas en nosotros y es esto lo que vincula unos hechos a otros. Tales hechos no son por lo tanto sino la manifestación de la misma fuerza. Nuestros ancestros somos nosotros, y nosotros somos nuestros descendientes¹⁸³. Esa vinculación trans—temporal va más allá del vínculo de sangre, familiar o étnico y de lo comunitario en un sentido histórico o cultural y no sólo nos vincula en la dimensión humana universal, sino que también nos vincula al mundo natural¹⁸⁴.

Sin embargo, en el tiempo presente encontramos la diferencia entre yo y tú¹⁸⁵, la fractura de la individualidad, así como la diversidad de formas de vinculación que marcan diferencias y

183 “No hay diferencia entre hablar de los predecesores que tengo y de los predecesores que soy. Yo soy el entorno del cual derivo. Del mismo modo, no hay diferencia entre hablar de los sucesores que tengo y de los sucesores que soy. Yo soy el entorno que devengo” (Landauer, 2010 [1907]: 118). O también “Las grandes comunidades hereditarias son reales; es por eso que nuestros ancestros, que aún están activos, deben ser considerados como vivos” (Landauer, 2005 [1900]: 47).

184 “Estamos lejos de nuestros ancestros animales y humanos (...) Sin embargo, estas reliquias paleontológicas aún viven en nosotros, estos animales salvajes, fallecidos y sepultados, permanecerán aún vivos durante mucho tiempo (...) No somos más que una parte de ellos y nuestros hijos son tan suyos como nuestros” (Landauer, 2005[1900]: 47).

185 “Hay, sin embargo, una diferencia entre tú y yo, entre mundo y mundo” (Landauer, 2010 [1907]: 118).

oposición. La única vinculación auténtica es, no lo olvidemos, una vinculación que viene desde la interioridad de la individualidad libre; y la presencia o ausencia de espíritu en un tiempo dado marcan respectivamente la comunitarización o la atomización de la sociedad. Así, todo elemento portador en tiempo presente de ese vínculo de unificación es para Landauer manifestación del impulso de la comunidad. Es por esto que elementos como la nación, la lengua¹⁸⁶, la familia... son considerados como sendos sustratos a tener en cuenta para nuestro objetivo de revitalización comunitaria. Restos del vínculo comunitario, son las fuerzas vivas que nos permiten desplegar la nueva comunidad. La salida de la relación estatal, apoyándose sobre estos otros vínculos no implica, por lo tanto, una ruptura sino en el tiempo presente; en realidad en ese giro nos ponemos bajo la influencia de fuerzas vivas pre—existentes a nuestro impulso de transformación que colaboran con nosotros en el diseño de esa nueva organización por venir.

De acuerdo con la idea más citada de Landauer, el Estado es un tipo de relación social que se nutre de la incapacidad social para la autogestión de sus necesidades. De aquí deduce que la articulación de formas para la satisfacción de estas necesidades de una manera no estatal, harán del Estado una institución progresivamente prescindible¹⁸⁷: “El sistema entero desaparecerá sin dejar rastro si el

186 Sobre este punto es interesante leer sus razones para rechazar la propuesta del Esperanto como lengua universal. Para Landauer se trata de una invención artificial que rompe con la profundidad y el bagaje que hay anclados en la lengua (Landauer, 2010: 276).

187 Esta idea quedó reflejada en la célebre y discutida cita de Landauer publicada en *Der Sozialist* en 2010 y recogida más tarde por Buber en *Caminos de Utopía* (Buber, 1955: 67): “El Estado es una relación social; una manera de relacionarse los seres humanos entre sí. Puede ser destruido contrayendo nuevas relaciones sociales; por ejemplo, relacionándonos unos con otros de otro modo. (...) ¡El Estado somos nosotros! y seguiremos siéndolo hasta que hayamos creado las instituciones que forman una real comunidad y una sociedad de seres humanos” (Landauer, 2010: 214). Para una lectura más actual véase Cohn, 2005;

pueblo empieza a constituirse como tal al margen del Estado" (Landauer, 2010: 214). La revolución es ante todo el establecimiento de otras relaciones que hagan prescindible el modo de relación estatal y capitalista. Es por ello que aquellos elementos que constituyen un soporte para reforzar la relación social no—estatal y no—capitalista desempeñan un papel muy importante.

A pesar de esta concepción de la revolución, el acontecimiento revolucionario, entendido como insurrección política, no deja de desempeñar un papel importante y de una manera u otra permanece presente a lo largo de toda su obra. Prueba de ello es, por supuesto, su participación en la revolución de Baviera. Pero aún así el momento insurreccional no tiene para Landauer una función creativa. Parece contener más el atributo de la acción que el de la concepción¹⁸⁸. En Enero de 1919, en plena revolución de los consejos, y cinco meses antes de ser nombrado comisario de educación, Landauer reflexiona sobre el acontecimiento revolucionario en curso:

La revolución sólo puede ser política. No lograría el apoyo de las masas esclavizadas, si no desearan también liberarse de la opresión social y las dificultades económicas. Sin embargo, la transformación de las instituciones sociales, de las relaciones de propiedad, del tipo de economía, no puede producirse mediante la revolución. (...) La transformación de la sociedad sólo puede alcanzarse a través del amor, el trabajo y el silencio. (...) La libertad política, la madurez, el orgullo sincero, la autodeterminación y una orgánica, corporativa coherencia de las masas fruto de un espíritu unificador, las asociaciones voluntarias en el ámbito público —esto sólo puede lograrse a

Gordon, 2008: 38; Price, 2011.

188 Esta concepción es otro de los lugares comunes de buena parte del pensamiento anarquista (cfr. Gorelik en Mintz, 2007).

través de un gran reajuste, a través de la justicia económica y social, mediante el socialismo. (...) La revolución política que conduce el espíritu al poder y hace de él un fuerte imperativo y una implementación decisiva, puede despejar el camino hacia el socialismo, hacia un cambio en las condiciones por un renovado espíritu. Pero los decretos pueden, como mucho, incorporar hombres como esclavos del gobierno en una nueva economía de tipo militar; el nuevo espíritu tiene que crear sus propias formas económicas" (Landauer, 1978: 21—22)

La interpretación de Landauer que Buber ha divulgado (cfr. Buber, 1955 [1946]: 66) es, de acuerdo con lo que acabamos de analizar, pertinente. Para Buber, como para Landauer, de la revolución poco se puede esperar que no esté ya en marcha: la puesta en práctica de nuevas formas de organización socio—económica es lo que permite el avance en ese camino de transformación a la vez que erigen referentes que permiten que, llegado el acontecimiento revolucionario, la acción siga el antecedente establecido por ellas y refuerce el cambio¹⁸⁹.

Aunque este "llegado el momento revolucionario" forma parte del pensamiento de Landauer más que del de Buber. A Buber hay que atribuirle —y no a Landauer— el desplazamiento explícito de la revuelta a un hecho mucho más lateral en una revolución entendida como un proceso de transformación extendido en el tiempo. Buber

189 Buber explica muy bien esta perspectiva en estas pocas líneas que vienen a señalar las carencias de la perspectiva de Kropotkin y Bakunin: "En el terreno social, a diferencia del político, la revolución no tiene fuerza creadora, sino únicamente capacidad de disolver, liberar e investir, es decir, consumar y hacer poderoso lo que ya se hallaba preformado en el seno de la sociedad prerrevolucionaria y (...) considerada con respecto al devenir social, la hora de la revolución no es una hora de concepción, sino de nacimiento, siempre y cuando haya habido antes algún tipo de concepción" (Buber, 1955 [1946]: 65).

se encarga explícitamente de oponer esta concepción de la revolución a la “partenogénesis” de la revolución bakuniana (Buber, 1955 [1946]).

En Buber predomina el espíritu de la regeneración por encima de la revolución (Gambone, 2001). Y la revolución es reconducida a un proceso de transformación de las estructuras socioeconómicas, progresivo y profundo (cfr. Buber, 1955). La consolidación de un vínculo ya existente, al margen del Estado, es el proceso que Buber trata de desarrollar. Dice Buber leyendo a Landauer: “esta consolidación no significa, como ya dijimos, fundación de algo nuevo, sino actualización y reconstitución de algo que ha existido siempre, de la comunidad que coexiste de hecho con el Estado, aunque soterrada y asolada” (Buber, 1955: 67).

Para Buber el impulso comunitario está presente ya en el clan primitivo (Buber, 1955 [1946]: 192) y en realidad sólo se pierde en la medida en que el individuo se despoja de su responsabilidad para entregarla a un ente superior en favor de una obediencia. Esta deriva, que impulsa el desarrollo del principio político (jerárquico) desarticula el vínculo social y lo disuelve en una atomización de individuos. La regeneración comunitaria tiene que ver con la recuperación del vínculo social de acuerdo con un nuevo impulso de la Humanidad: el socialismo. Y el riesgo que ve en las derivas posibles de los impulsos sionistas nos permite entender que este advenimiento de la comunidad en la que está pensando puede verse frustrado por el curso de los acontecimientos y no cabe por lo tanto una lectura determinista. En ese sentido hay novedad, aunque sea para volver a tejer un vínculo previo más o menos diluido. Por ello afirma: “me pronuncio por el renacimiento de la comuna. Renacimiento, no recuperación (...). No cabe recuperarla, aunque se me antoja que todo asomo de fraternidad en los edificios de apartamentos, toda ola de camaradería cálida en las pausas de la fábrica, significan un crecimiento del contenido de la comunidad del mundo; y aunque a veces me parezca más real una comunidad

aldeana que un parlamento, la comuna no puede recuperarse” (Buber, 1955[1946]: 199).

Pero Buber es además responsable de vincular explícitamente a nivel teórico la concepción comunitaria de Landauer con el papel otorgado a la dimensión nacional en esa comunitarización social para tratar de convertir el sionismo en un proyecto emancipador y de vocación universal. La dimensión restauradora queda reforzada con su filiación al sionismo y al judaísmo, que implica un compromiso ineludible con la tradición. La dimensión comunitaria no es en Buber únicamente un requisito que permite la estructuración social de manera no estatal, sino también el resultado de ese proceso. Pero la ambigüedad es patente entre una comunidad que es de hecho dada y no creada y un horizonte comunitario que debe resultar de la conformación de un tejido social de sociedades o comunidades.

Cuando exploramos esa concepción comunitaria desde el trasfondo nacional judío encontramos que la comunidad no debe ser fundada: “una comunidad en modo alguno necesita ser 'fundada'. Allí donde el destino histórico puso un grupo humano en un espacio común de naturaleza y vida, hubo margen para la formación de una genuina comuna” (Buber, 1955[1946]: 198). Esta misma afirmación da muestras de la ambigüedad de la frontera que separa la nación de la comunidad, de la nación como un vínculo de hecho y de la comunidad como proyecto de organización social. De lo descriptivo a lo normativo. La comunidad no necesita ser 'fundada' y, al mismo tiempo Buber nos habla de “formación de una comunidad” y de su “auténticidad”, es decir de la posibilidad de que esa comunidad no responda a lo que debería responder. Tal vez el elemento que nos permite conciliar ambos aspectos es remitirnos a la interpretación de Buber del vínculo judío como promesa, una promesa que unifica lo descriptivo y lo normativo: una promesa es un deber dar cuenta de esa promesa. El despliegue de esa promesa responde con la capacidad de la comunidad de tomar conciencia de sí misma. Pero

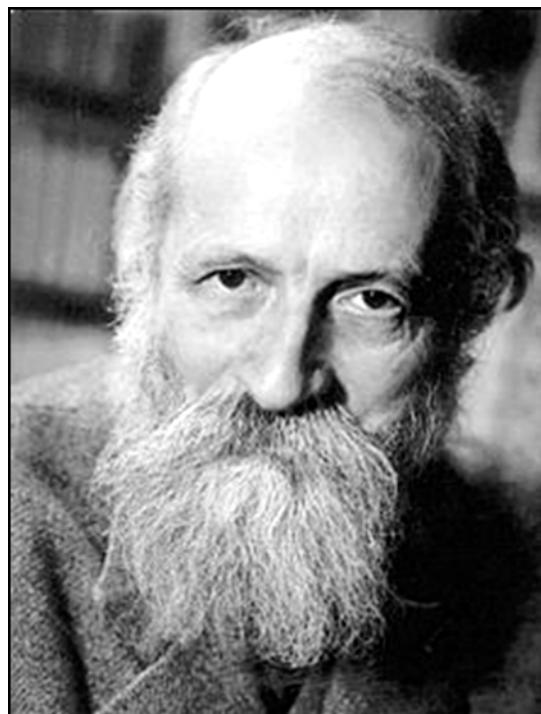
de nuevo nos vemos encerrados en una comunidad judía con todas las ambigüedades que esta identificación contiene. La regeneración del pueblo judío planteado por Buber, es entendida como una verdadera revolución, que implica no sólo al pueblo judío, pero en el cual el pueblo judío está llamado a desempeñar un papel pionero.

Así pues, cambio y continuidad laten en ambos autores. Es el hecho de que se ubican en un actualización de elementos que ya están activos lo que les permite pensar que la realización del socialismo es siempre posible, puesto que las condiciones que lo hacen posible siempre están presentes. Y sin embargo, el “todavía no” indica que algo falta. Cambio y continuidad están contenidos en conceptos como “regeneración”, “actualización”, “reconstitución”. Algo que nos remite directamente su componente mesiánico. La revolución debe ser el resultado del empuje del nuevo espíritu de unidad social que trata de abrirse camino a través del socialismo para una regeneración social. Cuando aquéllos que sienten el empuje de este nuevo espíritu en sí mismo se reúnan para empezar a sembrar modelos nuevos de organización social, la transformación será progresivamente imparable, provocando la confrontación con el régimen capitalista y su sustitución. La communalización, la cooperativización, el retorno a la tierra y a una economía de producción para el consumo y de justo intercambio y el despliegue de los vínculos de unidad y afinidad, entre los cuales el nacional es sin duda uno de los más potentes, son algunos de los colores que están detrás de la revolución de Buber y Landauer.

5.3 La sociedad contra el Estado

En 1951 Buber escribe un pequeño artículo titulado “La Sociedad y el Estado” (Buber, 1957). En este artículo intenta desarrollar una doble y asimétrica dualidad: la del principio político y el principio social, por un lado y la Sociedad y el Estado por el otro. Tras un recorrido histórico en el que resalta las dificultades para distinguir

entre estos dos principios, Buber esboza, poco a poco, su propia comprensión de esta dualidad.



Martin Buber

De nuevo aquí, la consonancia con su amigo Landauer es patente, aunque en este caso no explicitada. Buber desemboca en un seductor concepto —“excedente político”— claramente deudor de Landauer, que remite sin duda a la lectura del Estado como un determinado tipo de relación, progresivamente innecesario con el desarrollo social. Este excedente político, común a todas las formas de gobierno, significa que el gobierno posee más poder del necesario; “en realidad, este exceso en la capacidad para llegar a acuerdos es lo que entendemos como poder político. La medida de este exceso, que no puede ser computada de manera precisa, es la exacta diferencia entre la Administración y el Gobierno” (Buber, 1957). El Estado sería para Buber el ámbito de ejercicio del poder político.

La disolución del Estado viene así a significar fundamentalmente dos cosas: (1) distribución de poder, es decir, una descentralización en la medida y en los ámbitos en los que sea posible; pero sobre

todo (2) un cambio en la naturaleza del poder, que implica el tránsito del gobierno hacia la administración.

Pero ¿de dónde procede la tendencia a la acumulación del principio político? Buber explica que la sociedad tiende a su agrupación, para la satisfacción de sus necesidades comunes o bien para la realización de una intención compartida. Esto da lugar a una multitud de agrupaciones¹⁹⁰. El principio social tiende a relacionar estas agrupaciones entre sí, y a vincularlas de acuerdo con la lógica federativa. Pero lo que no puede es solventar los conflictos entre ellas: “puede desarrollar lo que hay en común en ellas, pero no puede imponérselo. Sólo el Estado puede hacer esto. Los medios que emplea para este fin no son sociales sino definitivamente políticos (...). De ahí que “el hecho que todo el mundo se sienta amenazado le aporta al Estado su poder unificador definitivo; depende del instinto de auto—preservación de la sociedad misma (...)" y que “un Estado permanente de paz verdadera, positiva y creativa entre los pueblos disminuiría la supremacía del principio político sobre lo social” (Buber, 1957 [1951]). De ahí que “debemos empezar estableciendo una paz vital que arrebate al principio político la soberanía sobre lo social” (Buber, 1955[1946]: 194).

Intentemos explorar un poco cómo sería concebible este tipo de articulación social que haría la relación estatal innecesaria.

190 “La Sociedad de la nación está compuesta no de individuos sino de agrupaciones, (...) que varían enormemente en tipo, forma, alcance y dinámicas” (Buber, 1957).

a) Dos modelos como referencia

Los anarquistas desean el establecimiento de una libre asociación de todas las fuerzas productivas, fundada en el trabajo cooperativo (...).

En lugar de las actuales organizaciones del Estado (...) los anarquistas aspiran a que se organice una federación de comunidades libres, que se unan unas a otras por intereses sociales y económicos comunes y que solventen todos sus asuntos por mutuo acuerdo y libre contrato.

Rudolf Rocker, 1938¹⁹¹

A pesar de la legitimación del Estado a través de la lógica democrática y la configuración nacional, los anarquistas entendían, como ya explicamos en el capítulo 1, que el Estado seguía siendo el guardián de los intereses de un sector reducido de la población. Su existencia es así un obstáculo a la libre asociación, puesto que en esa obediencia a ciertos intereses privados rompe la confianza social deteriorando así las relaciones interpersonales (Rocker, 2009 [1938]). Ahora bien, la oposición al Estado no implica en ningún caso un desprecio por lo colectivo en buena parte del movimiento anarquista sino que, por el contrario, se recalca la necesidad de un pacto colectivo claro que defienda esos intereses generales y que permita, por lo tanto, una fluida relación interpersonal y el libre desarrollo individual. Pero ¿cómo? ¿Qué tipo de organización puede corresponder a este tipo de pacto? ¿Qué la diferencia de una

191 (Rocker, 2009a: 29)

organización estatal? La estrategia consiste en eliminar la autonomía de la esfera política y económica para reinsertarla en el tejido social. Para ello podemos remitirnos a dos viejos modelos del socialismo: por un lado, la federalización de la producción y, por el otro, la federalización comunal. El primero de ellos es heredero de la experiencia de la Grand National Consolidated Trade Union de 1834 que, bajo los auspicios de Robert Owen, coordinaba sindicatos y cooperativas en una unión nacional. Tal experiencia tenía como objetivo derribar el sistema capitalista a través de una expansión coordinada de un sistema productivo cooperativo, que debía terminar por reabsorber el capital productivo. El segundo modelo se remite a la cooperativa integral, trazada por King también en los años 20 del siglo XIX. Se trataba de una estructura autónoma, comunal, directamente democrática y que maximizaba su autosuficiencia con el objetivo de cubrir las necesidades básicas para el desarrollo del individuo y el colectivo al que pertenece. Estas colectividades abordaban así una transformación de la cotidianeidad y se federaban en función de necesidades e intereses. Esta vía sería explorada muchos años más tarde en lo que se conocería como los *grupos de afinidad* (cfr. Bookchin, 1969) y en el comunismo libertario, que sería asumido como programa de la CNT a partir del Congreso de Zaragoza de 1936¹⁹².

De acuerdo con el principio de maximizar la participación en la administración de los asuntos comunes, ambos modelos parecen abocados en todo caso a combinar espacios de deliberación reducidos, descentralizados, con estructuras de coordinación más generales articuladas mediante el principio federativo. En ese sentido, no parecen ser a priori incompatibles.

El ideal que describe Rocker en la cita con la que abrimos este apartado se inspira del anarcosindicalismo de la CNT española,

192 Sobre los debates y las tensiones latentes en este concepto véase (Mintz, 2008: 145—160)

heredero a su vez del sindicalismo revolucionario de la CGT francesa¹⁹³. Este tipo de sindicalismo en auge, de fuerte influencia en el primer tercio de siglo, trataba de ir más allá de las luchas obreras puntuales acerca de las condiciones de trabajo, para empezar a plantear una estructura capaz de gestionar la producción a gran escala que permitiera superar el capitalismo y el Estado. La CNT siguió para ello el modelo de federación combinada, por ramos del trabajo y por territorio (Rocker, 2009 [1938], Gómez Casas, 1968). De esa manera se combinan por un lado la libre asociación de las fuerzas productivas a través de la organización y federación de los diferentes ramos de la producción¹⁹⁴ y, por el otro, la federación de comunidades libres que en el ámbito sindical toma forma en los nodos regionales. De alguna manera el sindicalismo de la CNT pretendía dar cuenta de esa doble realidad, con la fortaleza de presentar una estructura capaz de gestionar un modelo industrial a gran escala y una articulación global de los canales de decisión. En el giro de 1936 hacia el comunismo libertario, recuperará protagonismo el enfoque comunal integral, articulando la producción a través de la federación de comunas. Sorprendentemente Rocker, en 1947, al escribir un epílogo para

193 Véase nota 132 capítulo 4 (pág. 116)

194 La federación nacional de industria se añade a la CNT sólo en 1931, con una ponencia presentada por Joan Peiró, después de haber sido rechazada anteriormente en 1919 (Gómez Casas, 1968: 161 y ss.). Peiró las presenta como una herramienta para poder enfrentarse adecuadamente a la agrupación nacional de la misma industria, la mejora de las condiciones de trabajo de todo el sector y unificar la información disponible, así como dotarse de una estructura para su futura gestión. Las principales oposiciones llamarían la atención sobre el riesgo de burocratización y centralización. De nuevo en este caso se enfrentan la perspectiva más estructural con la perspectiva más comunalista; una perspectiva que volvería a verse reforzada años más tarde, en el congreso de Zaragoza de 1936. Aunque hayan pasado 12 años entre 1919 y 1931, en realidad el congreso de 1931 es la reunión pública que sigue a la de 1919, ya que entre medio, y durante la dictadura de Primo de Rivera (1923—1930) la CNT fue ilegalizada.

actualizar su obra *Anarcosindicalismo. Teoría y Práctica* —escrita en 1937— y explicar la situación del anarquismo a nivel internacional (en la cual incluye las iniciativas que se están llevando a cabo no sólo en Europa, sino también en Argentina, China, Japón o la India, mantiene un muy significativo silencio sobre las experiencias de los *kibbutzim* en Palestina que constituían sin duda en aquel momento la organización comunal más desarrollada. Un año antes, en 1946, Buber escribía *Caminos de Utopía* en donde, silencia a su vez, las experiencias del sindicalismo de la CNT así como la obra anarcosindicalista de Rocker y avanza como referente de su socialismo utópico, justamente lo que Rocker silencia: los logros de los *kibbutzim* en las comunidades federadas en Palestina. A mi entender ambos silencios son significativos de un desacuerdo político significativo y no explícito que tiene que ver en parte con la cuestión que aquí nos ocupa.

b) La comuna como unidad básica

Gustav Landauer reconoció que la nueva comunidad de la Humanidad que anhelamos no puede surgir de individuos, no puedeemerger del caos en el que vivimos, de esta atomización de individuos, como si los individuos se juntaran entre sí, sino que deben existir células, pequeñas células comunitarias sobre las cuales podrá ser levantada la comunidad humana

Martin Buber, 1927¹⁹⁵

195 Parte del discurso durante el funeral de una hija de Landauer (cfr. Friedman, 1988: 235)

Ya indicamos en el capítulo 4 cómo Rocker tenía conocimiento directo de lo que está pasando en Palestina; y no sólo de las iniciativas de los *kibbutzim*, sino también de la génesis de estos movimientos y los vínculos que mantenían con las diferentes tendencias dentro del socialismo. En el caso de Buber nos faltan pruebas documentales para poder mostrar su información y su opinión al respecto. Sin embargo resulta poco razonable pensar que no estuviera al tanto de las colectivizaciones de la revolución española. Pero este silencio nos deja solos ante las posibles conjeturas.

Sin duda, para Rocker, por muy cercanas que pudieran estar ciertas corrientes sionistas (como la de Poalei Zion) de un socialismo libertario, pertenecían al sionismo y, por lo tanto, no dejaban de pertenecer a una corriente nacionalista y, en este caso además, a una iniciativa colonizadora. También es cierto que tampoco pertenecían al tejido internacional del anarquismo en la fecha que estamos citando, puesto que los *kibbutzim* se desvincularon explícitamente del anarquismo en 1924¹⁹⁶. Por otra parte, si adoptamos la perspectiva de Buber, el modelo de Rocker resulta ajeno a la prioridad que Buber otorga a la regeneración de la comunidad judía. En un comunismo libertario cabe la agrupación por afinidad, que quedará adscrita también al territorio como una comuna más y es concebible una federación de comunas por afinidad. Esa afinidad permite sin duda una agrupación en función de la identificación judía, pero no responde en ningún caso a la regeneración de todo un pueblo que Buber va buscando y ¿acaso no

196 Veremos en el capítulo 6 cómo en la conferencia de Hashomer Hatzair de 1924 se adhieren al comunismo. Es cierto que la relación con el anarquismo internacional anterior a esta fecha tampoco era explícita, pero sí que constituye un referente teórico claro en el desarrollo de las iniciativas comunales (Horrox, 2009) y vale la pena recordar que la colaboración entre comunistas y anarquistas fue, hasta los años 20, una constante de los movimientos obreros a pesar de las explícitas pugnas que dieron al traste con la internacional (Franks, 2012).

se presupone que tal identificación debe tender a desaparecer como una adscripción progresivamente irrelevante?

El enfoque sionista resulta desde ahí una perspectiva reaccionaria, tanto si se hace desde un planteamiento nacionalista clásico, como si se hace desde el communalismo de los territorialistas. Los sionistas por su parte prefieren hacerse cargo de la emancipación judía directamente y sin esperar a una revolución incierta que difícilmente puede garantizar la resolución del problema y que, en su germen, lleva ya una desarticulación de lo judío que lo hace especialmente vulnerable en caso de fracaso. Como señala Jean Daniel “aquellos, que no renunciaban a la esperanza socialista, ya habían tomado la decisión —exactamente como las feministas— de no esperar de la revolución la solución al problema judío, y en cualquier caso de no esperar a la revolución para encontrar una solución” (Daniel, 2007: 140—141). Él contextualiza esta afirmación en el Israel de los años 60 y el giro al sionismo ante la decepción del estalinismo y del comunismo. Pero el impulso no es ajeno al momento que aquí describimos: el del impulso de los *halutzim*. La diferencia radica en que esa solución se vive en este momento como la necesidad de una revolución específicamente judía. Más tarde esa solución se canalizará en la defensa del Estado de Israel.

Éste puede precisamente ser el segundo punto de escisión entre la propuesta de Buber y la de Rocker. Buber no habla del anarcosindicalismo tal y como lo presenta Rocker pero sí que conoce la fórmula de esa doble federación que, de hecho, retrotrae a Proudhon y Kropotkin. Así lo indica en *Caminos de Utopía*: “Kropotkin vio con perfecta claridad aquello que ya aludió Proudhon: que una comunidad socialista sólo puede edificarse sobre la base de una doble unión intercomunal, a saber, de la federación de comunidades regionales y de la federación de comunidades de trabajo, que tienen entre sí numerosos puntos de contacto y de apoyo —a lo cual añade a veces un tercer principio: la agrupación comunal por libre decisión” (Buber, 1955 [1946]: 61). Sin embargo,

cuando sigue analizando la obra de Kropotkin esta concepción queda poco desarrollada y lo que, por el contrario, subraya son los siguientes rasgos: la voluntariedad de la pertenencia a las organizaciones comunales, evitar la uniformidad y la fijación definitiva favoreciendo la espontaneidad social y finalmente el autogobierno (Buber, 1955 [1946]: 62); rasgos que parecen encajar sobre todo con la última de las agrupaciones comunales. De hecho si le preguntáramos a Buber cuál fue la aportación de Kropotkin a esa estructuración prerrevolucionaria de una nueva organización social, su respuesta nos sacaría de dudas: “hizo una importante aportación al cuadro de una nueva unidad social, apropiada para servir de célula generatriz de una sociedad nueva en el seno de la antigua. Aquí opone a la exageración progresiva de la división del trabajo y de la especialización el principio de una integración del trabajo, la combinación de una agricultura intensiva con una industria descentralizada; esboza el cuadro de una aldea edificada al mismo tiempo sobre el campo y la fábrica, aldea en que *los mismos* hombres trabajen alternativamente en una u otra de ambas actividades, sin que eso tenga que significar en modo alguno un retroceso de la técnica (...) y de tal manera que el hombre goce de sus derechos como ser humano” (Buber, 1955 [1946]: 65—66). Coloca así a Kropotkin entre los fundamentos de la cooperativa integral que él mismo propugna.

En esta comuna es donde resulta viable desplegar el horizonte en el cual se mueve Buber. La clave es la medida de la “independencia mutua” y la relación “de persona a persona” (Buber, 1955 [1946]: 192)¹⁹⁷. Aquí encontramos la piedra angular que vertebría, según Buber, el desarrollo orgánico de la sociedad frente al Estado. La unidad de base debe ser en consecuencia una estructura que

197 “Así como la creación técnica específica del hombre significa la concesión de autonomía a las cosas, así su creación social específica significa la concesión de autonomía a seres de su especie” (Buber, 1955 [1946]: 192).

permite la interacción personal y la autogestión comunitaria de las propias necesidades y, en crecimiento orgánico, una interacción entre esas unidades de base para satisfacer necesidades más amplias¹⁹⁸. Pero aún le queda demostrar a Buber que esa unidad comunal puede contener el potencial de la transformación social que él busca. Y aquí es donde la lectura de Landauer, respecto a la necesidad de establecer nuevas relaciones no estatales, resulta imprescindible.

Ya hemos señalado como para Landauer la comuna era la mejor estrategia para la superación del Estado y del capitalismo, y los 12 artículos de la Liga socialista (1912) dan también algunos detalles de cómo concebía esas comunas. Según el artículo 2 la comuna sería la forma básica de la cultura socialista. Se articularía como una federación de comunidades gestionadas de manera independiente e intercambiaría sus bienes de manera justa. Los individuos serían libres y se asociarían para gestionar el bien común. De acuerdo con su descripción estas comunas de base desarrollarían actividades agrícolas, industriales y artesanales, sobre la base de una redistribución de la tierra entre comunidades independientes. Se abandonaría la separación de la distinción entre trabajo intelectual y físico.

Se sustituirá la economía monetaria por el crédito mutuo y se establecería una economía de producción e intercambio sin intermediarios. Es el trabajo gozoso y el sentido de pertenencia lo que permitiría a los individuos formar tanto comunidades como un pueblo. Es esta comunidad la que, según Landauer, habrá de vincular, en una nueva relación postcapitalista, la relación entre el individuo y la sociedad. El tercer artículo hace de hecho explícito la idea de que la federación comunal es la herramienta para

198 “Una nación es comunidad en la medida en que tiene contenido comunitario” y añade “sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario” (Buber, 1955 [1946]: 200).

reemplazar eventualmente gobiernos y economía capitalista (Landauer, 2010: 215—216 [1912]).

Landauer será consecuentemente promotor de la Liga Socialista (*Sozialistisches Bund*), una federación de grupos autónomos que se expandió por Alemania y Suiza, llegando a contar con unas 800 personas (entre ellas Buber y Mühsam) y que trata de poner en práctica este impulso comunal. Y fue de hecho uno de los principales inspiradores del movimiento comunal, influyendo en el Movimiento de la comuna en Alemania (Kuhn y Wolf, 2010: 41) y en otros posteriores como la Bruderhof o la Integrierte Gemeinde (Horrox, 2007), pero también en Suiza y otros países (Koechlin, 1960)¹⁹⁹. Para Buber la experiencia sin duda ejemplar es la de los *kibbutzim* (Buber, 1955 [1946]).

5.4 El Yishuv: ¿Comunidad de pioneros?

Hemos recorrido pues aquí no sólo los rasgos esenciales de la unidad comunal sino también el papel que está llamada a desempeñar en el proceso de transformación social así como la función esencial que tiene el vínculo comunitario como motor vertebrador en su desarrollo. Los intentos comunales tuvieron lugar en muchos lugares teniendo diferentes momentos de auge. Un primer período de esplendor tuvo lugar entre 1840 y 1844 con comunidades fundamentalmente de orientación fourierista. El surgimiento del movimiento comunal de los *kibbutzim* coincide, sin embargo, con la época dorada del anarcosindicalismo, que verá perder progresivamente su ascendencia internacional ante el bolchevismo triunfante y que tendrá su canto de cisne en la

199 Koechlin cita también como heredero de Landauer las experiencias de Danilo Dolci en Sicilia.

revolución española de 1936, el otro gran escenario histórico de la comunalización.

La implicación de anarquistas judíos en experiencias comunales no sólo se da en Palestina. En Estados Unidos son conocidas concretamente los asentamientos de la Stelton Colony y la Mohegan Colony²⁰⁰, ambas surgidas del movimiento ferrerista de New York, con una importante participación del anarquismo yiddish²⁰¹. Pero no lograron el desarrollo comunal que alcanzarían los *kibbutzim*. Eran colonias articuladas en torno al proyecto educativo de la escuela moderna y conservaban la estructura familiar y privada. En 1933 hubo también el intento bastante infructuoso de la Sunrise Cooperative Farm Community, fundada por Joseph Cohen en Michigan, planteada como comunidad judía de autoayuda que sí aspiraba a ese horizonte más comunal. En todas ellas la presencia judía —en muchos casos directamente sionista (cfr. Avrich, 2004)— fue especialmente relevante, aunque todas conocieron amargas historias de conflictos internos que terminaron por llevar al traste el impulso inicial. También en Argentina se llevaron a cabo otras experiencias comunales judío—libertarias²⁰².

Las comunas europeas sufrieron especialmente la fractura que implicó el estallido de la I Guerra Mundial y, tras la guerra, el socialismo retomó la vía política a través del desarrollo del consejismo obrero (Koechlin, 1960), en el cual el propio Landauer estuvo implicado en Baviera. Sin embargo, mientras estas tentativas puntuales emergían y desaparecían en el ámbito internacional, las comunas judías de los *kibbutzim* en Palestina se beneficiaron por el

200 En esta residió de hecho Rudolf Rocker y su familia.

201 Sobre la participación judía en el movimiento comunal estadounidense véase el artículo de Shor en Bertolo (2008)

202 Colonias Mauricio, Narcisse Leven, Moises—ville, La Charata, Paranecito. (cfr. Rawin y López en Bertolo, 2008).

contrario de la “fructífera” alianza con la estrategia sionista de colonización de *Eretz Israel*, así como de la emigración procedente de una Europa en convulsión para dar lugar a un despliegue sistemático y de una dimensión sin precedentes.

Landauer y Buber desempeñan un papel crucial a nivel teórico porque aportan los elementos que permiten poner en consonancia el sionismo comunal de los *kibbutzim* con su concepción de la revolución comunal. Ahora bien, a menudo su influencia se estira hasta desvirtuar su propio posicionamiento. En realidad hasta 1908 Landauer apenas toma en consideración la cuestión judía. Su apertura a una lectura espiritual, así como a ciertos aspectos de lo religioso, a pesar de su firme oposición a toda cuestión clerical y de su defensa del ateísmo, se canalizan fundamentalmente a través del cristianismo. Recordemos cómo hasta 1908 su modelo de comunidad sigue siendo la cristiandad medieval, que se traduce en el núcleo central de su obra “*Die Revolution*”. El encuentro con Buber en 1900 en el grupo de la *Neue Gemeinschaft* no tuvo hasta entonces por lo tanto un reflejo directo en la obra de Landauer en ese sentido. Es sólo a partir de la publicación de la *Leyenda de Baal—Schem* (Buber, 1908) cuando Landauer redescubre, gracias a Buber, una nueva lectura de la espiritualidad judía a través del hassidismo (Horrox, 2011). Y es también a través de Buber como Landauer entra en contacto con los grupos de jóvenes socialistas sionistas a los cuales dará numerosas conferencias en los años siguientes. La influencia específica del autor, alcanzó incluso al núcleo duro de la organización sionista, como lo prueba el hecho de que, justo en el momento de su muerte estaba en correspondencia con Nachum Goldman, que sería posteriormente el creador del Congreso Sionista Mundial, para su intervención en un congreso sionista específico sobre los asentamientos comunales en Palestina (Yassour, 1982).

La consonancia entre el proyecto trazado por Landauer para su Liga Socialista y el ideario de los *halutzim* es bastante explícita. Y de

hecho las propias palabras de Landauer podían sonar como un imperativo a la *aliyá* y contra toda estrategia asimilacionista, al ser leídas desde un trasfondo sionista:

“Si la minoría se adhiere a una teoría particular, serán ineficaces. También serán ineficaces si desprecian las masas y se retiran a sus propias mentes y hacia el ascetismo. Lo que les pedimos es que actúen, que se secesionen, y que se unan entre ellos. Ninguna teoría les puede decir qué tipo de relaciones o qué tipo de sistema económico será posible. Aprenderán del momento histórico, de su número, de su valor, de su determinación. Si es posible, fundarán cooperativas y bancos populares, así como sus propios mercados. Formarán una alianza económica, porque son minoría, pero también porque quieren explorar la ayuda y el respeto mutuos, sabiendo que la economía es un asunto colectivo, así como la espiritualidad es un asunto individual” (Landauer, 2010 [1909]: 195).

Sin embargo su influencia directa sobre los *kibbutzim* es más vaga, influyendo en términos genéricos sobre la importancia de la cuestión comunal y de la función que pueden desempeñar en la reconstitución de un nuevo modelo social. El alcance de Landauer en este contexto no se puede estirar más allá de esto. Y la relación entre esa red comunitaria y el incipiente Estado de Israel es algo que Landauer no llegó a anticipar.

A diferencia del sionismo hegemónico Landauer no veía en el impulso de colonización una perspectiva de normalización. La intención de hacer del pueblo judío un pueblo como los otros, es decir, un pueblo con un Estado determinado en un territorio determinado sería un ideal totalmente contrario al anclaje judeo—alemán de Landauer. Y de hecho la piedra angular que le

permitiría mantener una distancia fue la idea de que la característica más atrayente de la identidad judía es la de encarnar la realidad de una nación sin Estado que por su condición diáspórica trasciende las fronteras establecidas por los Estados (Lunn, cfr. Horrox, 2009).

El caso de Buber es diferente. En 1919 declara su acuerdo con la constitución de grupos y su unión en Palestina con el objetivo de constituir una auténtica comunidad, declarando asimismo su intención de contribuir a este trabajo (Friedman, 1988: 259). Y está implicado por su parte en el tejido sionista de un modo en el que no lo estaba Landauer y no sólo a nivel intelectual. Buber forma parte del movimiento sionista socialista, primero a través de *Zeirei Zion*, que pasará a unirse, en el congreso de Praga en 1920, con *Hapoel Hatzair*²⁰³ para dar lugar al sionismo laborista de la *Hitachdut* (Friedman, 1988: 267; Lavsky, 1996: 147). Ese sionismo se caracteriza por desmarcarse del enfoque de lucha de clases característico del sionismo de corte más marxista y aboga por un socialismo de carácter más humanista—ético, que defiende la vuelta al vínculo comunitario y el trabajo agrario como condiciones para el renacimiento del judío tanto a nivel individual como comunitario (Lavsky, 1996: 49). Es decir, recoge en el campo político los rasgos que tanto Buber como Landauer aportaron al vínculo que dieron la unión marcada al nacionalismo y el socialismo. El *kibbutz*, ya en desarrollo, constituirá así para Buber el anclaje necesario para pensar ese otro sionismo posible, más acorde con el bagaje de su propio judaísmo. Buber queda pues vinculado en una responsabilización de la que Landauer carece y que, sin duda, tiene que ver con el posterior curso de su pensamiento. Una responsabilidad de la que fue plenamente consciente y que sin duda le espolió a reflexionar sobre los frenos necesarios para una catástrofe en curso; tarea a la que dedicó su vida entera.

203 El movimiento de *Hapoel Hatzair* en Alemania estaba liderado en aquel momento por Jaim Arlosoroff (Lavsky, 1996: 47).

La consonancia es por lo tanto marcada y resulta desde luego fácil imaginar la fértil asociación de ideas para alimentar el sustrato de pensamiento de los *kibbutznikim*²⁰⁴. No afirmamos evidentemente con ello que éste fuera el motor o la causa de las *aliyot*, que se vieron incitadas por otras variables históricas internacionales, como veremos un poco más adelante. Sin embargo sí consideramos que contribuyó a despejar de dudas y afianzar la credibilidad de la opción sionista.

De todas maneras, aunque hasta aquí hemos mantenido a Landauer relativamente fuera de la responsabilidad histórica, debido a la imposibilidad de analizar la deriva de la experiencia comunal en el *yishuv*, la correspondencia con Goldman pone de relieve también en su pensamiento las explícitas complicidades con el proyecto de colonización sionista. Este intercambio nos permite entrever la consonancia en las ideas, más allá de la intencionalidad política de la que, sin duda carecía Landauer. En efecto, Goldman solicita la opinión de Landauer sobre los asentamientos en Palestina, y concretamente sobre qué aspectos deben ser centralizados y cuáles deben ser descentralizados, y sobre la nacionalización o no de la tierra, de la producción industrial y de los acuerdos comerciales. Y

204 Para el movimiento de juventud judía, Landauer constituyó un referente clave. Jack Frager, por ejemplo, anarquista judío del grupo *Road to Freedom* y traductor de *Die Revolution* al yiddish, relata cómo lo que más le atrajo de Landauer fue la idea de que “no había que hablar de anarquismo o propagarlo, sino empezar a vivir una vida anarquista dentro de un marco capitalista”. Él mismo se encargó de dar una charla sobre Landauer en la colonia Stelton (cfr. Avrich, 2004: 661). Manes Sperber, por su parte, lo relata así: “Sentíamos su presencia entre nosotros, especialmente cuando discutíamos ese atrevido plan que, unos años más tarde, se haría realidad en un territorio lejano sobre una tierra ancestral. Estoy hablando de las dinámicas comunidades establecidas por los jóvenes pioneros. Llamamos a esas comunidades *kvutza*, pero pronto se convirtieron en *kibbutz*. Los *kibbutzim* realizaban ese sueño comunitario de Landauer y nuestro” (...) “Cada vez que visito un *kibbutz*, pienso en Landauer —y no veo la cara torturada de una víctima de asesinato, sino el auténtico rostro de Landauer, el de un profeta”(cfr. Kuhn y Wolf, 2010).

sorprende leer las recomendaciones de Landauer a la Organización sionista. Aunque defiende la descentralización, la libertad y la voluntariedad en el mayor grado posible, Landauer entiende que puede haber una solicitud de centralización en ciertos aspectos por parte de las unidades descentralizadas. De esta manera vemos reaparecer —eventualmente y a petición de las comunas— buena parte de los atributos estatales como economía de Estado, funcionariado, policía, administración judicial...

También sorprende, en el contexto de colonización, su apoyo incondicional a la nacionalización de la tierra y los recursos escasos que, a posteriori, sabemos fueron determinantes para la viabilidad del Estado judío (Yassour, 1982). En la respuesta de Landauer a Goldman se anuncia la deriva de las comunas de *yishuv*, su complicidad con el proyecto de construcción estatal y su perfecta acomodación a su engranaje.

Buber por su parte tuvo ocasión de reflexionar sobre la evolución de la estructura comunal con el comunismo y sabe que las mismas herramientas pueden ver invertida por completo su significación política. En “Lenin y la renovación de la sociedad” (Buber, 1955 [1946]: 137—174) explica precisamente cómo las mismas estructuras cooperativas pasan de ser una herramienta de construcción social a ser una herramienta de ejecución política al servicio del Estado socialista lo que conlleva que “la persona humana se convierte de miembro de una corporación comunitaria en engranaje de la máquina de lo colectivo” (Buber, 1955 [1946]: 194).

Este riesgo también se anuncia en Buber cuando cita a Gabriel Tarde en “La Sociedad y el Estado”. Dice Tarde: “No hay ninguna forma de actividad social que no pueda, en algún aspecto o en cierto momento, hacerse política; debemos darnos cuenta de que las formas sociales, por un lado, y las instituciones estatales por el otro son una cristalización de ambos principios” (Buber, 1957 [1951]). Desde luego Buber tiene en cuenta esta idea cuando ve lejano o

incluso directamente imposible la disolución definitiva de lo político o de la lógica representativa.

Avraham Yassour concluye de este pensamiento de Buber un explícito distanciamiento respecto del anarquismo²⁰⁵.

Sin embargo la cuestión va más allá de este matiz de distanciamiento. Si aceptamos la posibilidad de la comuna como estrategia para la disolución estatal (o su reducción); si aceptamos que, como dice, Landauer “sólo la incapacidad de los revolucionarios para levantar la nueva economía, en particular, así como la nueva libertad y auto—determinación, serían responsables si una reacción trajera consigo el restablecimiento de nuevos poderes privilegiados” (Landauer, 1978 [1919]: 19, 21), entonces la experiencia de los *kibbutzim* es un paso forzoso para volver a replantearnos nuestros supuestos de base. Vale por lo tanto la pena detenerse para reflexionar sobre los elementos que intervinieron en esa deriva del *yishuv*.

La desarrollada y exitosa experiencia de los *kibbutzim* por un lado y su intrínseca vinculación con la construcción de un Estado militarista y colonial ponen necesariamente en cuestión el supuesto de una superación de la relación estatal y capitalista por el medio único de una estructuración social comunal. Muy al contrario, el *kibbutz* ofrece un ejemplo perfecto de la acomodación de la organización comunal a las peores manifestaciones de la institución estatal y su adecuado acoplamiento a la economía capitalista.

Su combinación con una positivación identitaria resultante del proceso de significación identitaria que vimos en el capítulo 3 conduce de hecho a una sociedad comunitarizada. Si hasta aquí el Estado permanecía en todo caso como el componente externo —“el

205 “Buber considera necesario el mantenimiento constante del “elemento político”, y en este punto se aleja deliberadamente de cualquier ideología anarquista consistente, incluida la de Landauer” (Yassour, 1982)

Estado nunca se establece dentro del individuo” diría Landauer (Landauer, 1978: 43)— ¿qué ocurre cuando se ve directamente como una manifestación o un despliegue de la propia comunidad?

6. LOS KIBBUTZIM EN LA DERIVA DEL YISHUV

Tenemos todo lo que necesitamos para la sociedad excepto una cosa: la tierra (...). Los medios para adquirir la tierra y los primeros fondos operativos para estos asentamientos los obtendremos juntando nuestro consumo, a través de sindicatos y grupos de obreros que se unan a nosotros, y mediante aquellos ricos que también se unan completamente o al menos contribuyan a nuestra causa. (...) Liberad la tierra con él [el dinero] para el inicio del socialismo (Landauer, [1911—1915]²⁰⁶

Independientemente de las ideas que otros niveles de la Organización Sionista o de los poderes colonialistas occidentales tuvieran en mente, los trabajadores de abajo veían deliberadamente sus asentamientos como células de una nueva sociedad anarquista, construida en torno a una economía participativa, libre de gobiernos y de administración externa (Horrox, 2009: 36)

La democracia del *kibbutz*, no se funda por lo tanto en reglas constitucionales, sino que resulta de la voluntad de los miembros de identificarse con el *kibbutz* (Rosner, 1967)

El *yishuv* se convirtió en un auténtico laboratorio político, en el

206 Este texto no hace referencia directa a los *kibbutzim* sino que forma parte de su *Aufruf zum Sozialismus* (cfr. Landauer, 1978: 140—141). La intención de abrir con él es únicamente para provocar la sorpresa y que pueda sentirse la cercanía de las ideas de Landauer vistas desde una perspectiva sionista.

que se vieron reflejadas las propuestas y contradicciones del pensamiento político europeo. Lo que nos interesa abordar en nuestro caso es cómo el contexto colonial transformó el componente libertario en el marco de una identificación nueva, en desarrollo. Una parte de los simpatizantes libertarios dieron un giro hacia el sionismo a principios del siglo XX y a menudo poco se diferenciaron posteriormente del sionismo oficial. El movimiento de los *kibbutzim* mantiene en cambio una interesante hibridación entre el impulso sionista y las ideas comunistas libertarias que circulaban a nivel internacional en aquel momento, contribuyendo a aportar al sionismo un plus de legitimidad²⁰⁷. De ahí el interés que despertaron a nivel internacional y para los judíos anarquistas en particular. La necesidad de encontrar una posición frente al antisemitismo así como ante el nacionalismo (y con él el sionismo) rechazado por el anarquismo clásico, les hacía mirar hacia Palestina con la avidez de evaluar si constituía realmente o no una alternativa.

Sin embargo, aunque vehiculan el traspaso de los ideales del comunismo libertario hacia el sionismo es importante avanzar unas observaciones que permitan situar sin confusiones la experiencia de los *kibbutzim*:

- Los *kibbutzim* no constituyen un movimiento anarquista propiamente dicho. Es decir, no constituían una militancia organizada en torno a los ideales libertarios como lo eran los

207 Bessie Zoglin, militante anarquista y judía de Estados Unidos, explica así su paso al sionismo a finales de los años 20: “Había perdido fe en el movimiento anarquista, en el movimiento revolucionario internacional y estaba buscando otra”. Pero continúa, retomando el valor del horizonte libertario en el que militó durante tantos años: “El anarquismo es una filosofía, un ideal. Queremos ver la vida organizada según un principio de justicia social, como en el *kibbutz*, por ejemplo” (Gittelman, L.A. cfr. Avrich, 2004: 525). Esta entrevista, que tuvo lugar en Nueva York en 1977 muestra el valor que el *kibbutz* representó dentro de ese giro al sionismo que muchos radicales judíos dieron en el primer cuarto de siglo.

sindicalistas del East End, los insurreccionalistas de Byalistok o los diferentes grupos libertarios descritos en los escenarios del segundo capítulo. A pesar de la explícita influencia anarco—comunista, la experiencia es de nuevo cuño y tiene características propias. Están estructurados en otras organizaciones, en consonancia con una u otra variante del sionismo y no están articulados con el movimiento anarquista internacional. La mayor parte de los actores que aparecerán a lo largo de este capítulo se adscribirán, salvo en sus inicios, al socialismo social—demócrata, al comunismo, al marxismo, distanciándose progresivamente de la inspiración anarquista inicial y con la base común de un sionismo explícito a pesar de mantener su vocación comunal.

- En segundo lugar, su **papel en el desarrollo del posterior Estado de Israel**, es cuanto menos ambiguo. La puesta en práctica del comunalismo y del federalismo no impide que se beneficien de la consolidación del Estado de Israel. Más allá de la evidente relevancia en el tejido productivo e industrial, los *kibbutzim* participaron en las tareas de colonización mediante los “asentamientos estratégicos” orquestados por la Agencia Judía, sirvieron asimismo como base de organización y entrenamiento de la Haganá (predecesora de las actuales Fuerzas de Defensa de Israel) y tuvieron un papel preeminente en la organización de la inmigración a Palestina, tanto legal como ilegal²⁰⁸.

208 En 1937 HaKibbutz HaMeuhad toma la iniciativa de organizar una red para facilitar una entrada ilegal de inmigración, ante la restricciones establecidas por el mandato británico. Con una inicial oposición del sector oficial (Histadrut y la Agencia Judía) esta iniciativa se pone en marcha con ayuda de la Haganá y del HeHalutz. Y sólo un año más tarde es asumida por el Movimiento Sionista a iniciativa de David Ben Gurión con intención de debilitar el mandato británico (Montoya y Dávila, 2005). La organización progresista Hashomer Hatzair también defendió de manera constante la inmigración libre sin cotas, a pesar de defender, junto con el Ihud un Estado binacional y trabajar a nivel sindical por un

Prueba de la importancia estratégica que tenían como célula social para los objetivos del movimiento sionista es que fueron impulsados y apoyados por las instituciones sionistas, concretamente aportándoles tierra²⁰⁹, asesoramiento técnico y financiación²¹⁰.

Para contextualizar el tema de los *kibbutzim* nos remitiremos fundamentalmente a la obra de James Horrox (2009), que analiza la influencia libertaria en los *kibbutzim* de la manera más completa hasta la fecha. Aunque hay otros autores que lo abordaron con anterioridad y que también recogeremos puntualmente a lo largo del capítulo. Para el trasfondo histórico y teórico sobre el sionismo en el *yishuv* tomaremos como referencia las obras de Nathan Weinstock (1970), Durán Velasco (2009) y Arno Mayer (2010). Horrox explicita de manera completa las líneas de transmisión de la herencia libertaria, así como la manifiesta influencia de los ideales libertarios en sus formas de organización. Para estas cuestiones nos remitimos pues a su obra *A living revolution*. Por nuestra parte, y en la línea seguida hasta aquí en toda la investigación, trataremos de destilar de ese relato histórico las rupturas y complicidades teóricas con el pensamiento y el movimiento anarquista y sobre todo nos interesa detectar los elementos que ataron a la organización comunal a la deriva sionista.

acercamiento de la clase obrera judía y árabe (Mayer, 2010).

209 En la adquisición de tierras participaron instituciones como la PICA, el Fondo Nacional Judío, la Palestine Land Development Company, o posteriormente el Centro Agrícola de la Histadrut. Para más información sobre estas instituciones véase anexo IV y el glosario.

210 En la financiación, aparte de la que de manera indirecta llega a través de instituciones citadas anteriormente había instituciones dedicadas a la concesión de crédito, aportado principalmente por el Keren Hayesod (ver anexo IV) y la propia Histadrut.

6.1 El relevo sionista del ideal libertario

Sólo el trabajo libre y colectivo despertará a los trabajadores así como al país...

rechazamos toda forma de gobierno... [...] la idea de la Kvutza es una idea nueva; nuestro modo de vida representa una gran revolución... Nuestra intención es establecer un nuevo modo de vida colectivo para todo el mundo

*Joseph Bussel, miembro fundador del Kibbutz Degania*²¹¹

Aunque el *kibbutz* germina a partir de las diferentes iniciativas comunales emprendidas por los inmigrantes de la segunda *aliyá*, en su mayoría vinculados a movimientos socialistas y revolucionarios de la Rusia zarista, como tal se consolida durante la *aliyá de los pioneros* (1917—1923). Las experiencias de las dos *aliyot* anteriores aportaron sobre todo la base para la adquisición de la tierra, las primeras experiencias cooperativas (fundamentalmente *moshavim*, que tenía una estructura de corte más familiar) y el primer modelo de la *Kvutza*²¹².

En el modelo del *kibbutz*, confluyen toda la pléyade de ideologías políticas que en aquel momento recorrián la izquierda europea. Iván Montoya y Celia Dávila (2005) señalan como precedentes algunas

211 (cfr. Horrox, 2009)

212 El primer *kibbutz* (Degania) surge ya en 1909.

formas rusas de organización colectiva como el *mir*, el *artel*, el *sobornost* y, ya más tarde, el *kollektiv*. Y a nivel ideológico, las referencias directas y explícitas para la organización comunal de los *kibbutzim* de la tercera *aliyá* beben de autores de orientación anarco—comunista como Kropotkin²¹³, Tolstoi y más directamente Landauer. El sionismo socialista comunitario de Landauer y Buber se adecuaba perfectamente a las aspiraciones sionistas y comunalistas de organizaciones juveniles de la diáspora como Hashomer Hatzair, que se constituyeron en los principales motores de las *aliyot* y la organización de los *kibbutzim*.

Estas fuentes de inspiración libertaria no son, sin embargo, las únicas que estuvieron detrás del nacimiento de los *kibbutzim* y, de hecho, si bien Oved señala declaraciones de Meir Ya'ari (uno de los líderes del movimiento de los *kibbutzim*) de 1920 y 1921, en las que proclama la orientación anarquista del movimiento, el marxismo también estaba fuertemente presente y fue de hecho quien terminó de marcar la pauta en la orientación política de los *kibbutzim* durante el *yishuv*. Oved fecha en 1924²¹⁴ el momento en el que el comunismo adquirirá predominancia sobre el anarquismo en el movimiento *kibbutznik* (Oved, 2000). Un giro ideológico que marcará la evolución política del movimiento, que se verá adentrado en la

213 La influencia de Piotr Kropotkin es patente y Horrox (2009) y Oved (2008) dan buena cuenta de ello a través de las publicaciones que circularon por Palestina en aquella época, las referencias en revistas de los diferentes movimientos *kibbutznikim* y a través del rastreo de su influencia en los principales ideólogos del *kibbutz*, concretamente Gordon, Arlosoroff, Trumpeldor, Tabenkin...etc.

214 Es la conferencia de Hashomer Hatzair en el *kibbutz* de Beit Alfa en 1924 la que marca el giro hacia la institucionalización y la explícita renuncia a la tradición anarco—comunista para adaptarse a una orientación marxista y una implicación política. Sólo permaneció como excepción el grupo creado en torno al *kibbutz* Afikim y Yitzhak Tavori (Oved, 2008) que se mantuvo en solitario en su orientación hasta la posterior recuperación del comunitarismo libertario de Landauer, bajo la influencia de Martin Buber ya en los años 60.

carrera estatal hacia la constitución del Estado de Israel, hasta los años 60 en que empezará a volverse hacia la influencia libertaria original.



1910. Kibbutz Degania

El modelo del *kibbutz* responde fundamentalmente a la idea de la Cooperativa Integral. Es decir, la organización y satisfacción colectiva no sólo de la producción y/o el consumo, sino también del resto de las necesidades básicas del colectivo. Se trata de una comunidad voluntaria, basada en el auto-gobierno, administrada democráticamente sin sanción legal ni autoridad coercitiva y sin propiedad privada. En su versión original, la mayor parte de las necesidades diarias quedaban colectivizadas: consumo, producción, educación; todo lo utilizado y producido por el *kibbutz* era propiedad de la Comunidad (salvo la tierra²¹⁵). La gestión del trabajo se basaba fundamentalmente en una disociación del esfuerzo y la

215 La tierra era por lo general propiedad del Fondo Nacional Judío, que les ofrecía un contrato de arrendamiento de 99 años renovables, por un coste anual del 2% del coste original más incrementos a pagar sólo a partir del 5º año (Horrox, 2009: 65).

remuneración, dando por hecho su voluntariedad. Carecía asimismo de una jerarquía administrativa: los diferentes puestos eran rotativos, tratando de equilibrar las diferentes necesidades y los deseos personales. Finalmente la toma decisiones recaía en última instancia en la Asamblea general o *asefa*, que caracterizaba la autonomía última de la comunidad para decidir en todo lo que le concernía (Horrox, 2009: 73 y ss.).

Aspiraban a ser comunidades autosuficientes a diferencia de los *moshavim* que basaban su economía en monocultivos que los hacían muy dependientes de los mercados (Montoya y Dávila, 2005: 48). Del modelo básico, de carácter fundamentalmente agrario, pasaron progresivamente a un modelo más amplio, de carácter agro-industrial, propuesto por Lavi (Shlomo Levkovich). Este modelo fue conocido como el “gran *Kvutza*”. Los primeros ejemplos de este modelo fueron el *kibbutz* Ein Harod y el de Tel Yosef, surgidos del movimiento Gdud HaAvoda (Montoya y Dávila, 2005: 44—45). Evidentemente este cambio en la estructura del *kibbutz* arrastró consigo también cambios en las formas de organización: a partir de 1924 (elaboración del borrador de Constitución de los *kibbutzim*) aparecieron diferentes fórmulas de delegación en la toma de decisiones si bien, la decisión última seguía recayendo en la *asefa*. Y el voto mayoritario vino a substituir a la toma de decisiones por consenso.

La necesidad de establecer mecanismos de coordinación dio lugar a diferentes estructuras federativas. En 1925 el grupo Gordonia da a luz la Hever Hakvutzot Vehakibbutzim, una agrupación global que reunía grupos de diferentes organizaciones²¹⁶ así como a *kibbutzim* no afiliados a ninguna organización. Luego se escindiría generando dos federaciones: HaKibbutz HaArtzi (vinculada a Hashomer Hatzair) y HaKibbutz HaMeuhad (vinculada a Gdud HaAvoda). Estas federaciones constituían una herramienta de coordinación e incluso

redistribución de recursos, como ocurrió con HaKibbutz HaMeuhad, que creó una fundación para la redistribución de los fondos de los *kibbutzim* y *plugot* más prósperos hacia las comunidades con menos recursos (Montoya y Dávila, 2005: 50).

Los principios que laten en la idea de los *kibbutzim* dejan constancia de la vinculación entre el espíritu libertario y la adscripción nacional—comunitaria:

— La regeneración del pueblo judío a través de la comuna. Al igual que Landauer y Buber entienden el asentamiento comunal como la forma de organización que permitiría esa regeneración.

Esa unidad comunal de carácter rural debía permitir al individuo una reconexión con la naturaleza en primer lugar a través del trabajo, que adquiere un valor moral fundamental (especialmente en A.D. Gordon²¹⁷); y, al mismo tiempo, a través de la reactivación de la ayuda mutua de la comunidad.

La revitalización del vínculo comunitario está destinada a restablecer, de manera orgánica, la unión del individuo con la nación y a elevarlo hacia la fraternidad universal (Gordon, cfr. Horrox, 2009: 29—30).

— Del individualismo al comunitarismo. La asociación de individualidades libres es una de las claves libertarias. Por ello

217 Aaron David Gordon llegó a Palestina en 1904, con 48 años, durante la segunda *aliyá*. Pertenecía a la organización Hibbat Zion y en Palestina fue fundador de Hapoel Hatzair. Estuvo trabajando en el primero de los *Kibbutzim* (Degania) por donde también pasaría Trumpeldor, y más tarde viviría en Petah Tikva y Rishon LeZion hasta que se trasladó a Galilea en 1919. De orientación tolstoiana, concede un importante papel al trabajo y concretamente al trabajo de la tierra para una regeneración espiritual del pueblo judío. El movimiento juvenil Gordonia trató de desarrollar sus ideas y llevarlas a la práctica. Murió en 1922 en el *kibbutz* Degania Alef.

es fundamental que el entrar a formar parte y el abandonar el *kibbutz* sean decisiones tomadas libremente²¹⁸.

Este principio de libertad individual se traduce asimismo en la directa participación en la gestión y decisiones de los asuntos que conciernen a la comunidad. Y finalmente el carácter colectivo se introduce en el mutualismo que intenta dar cuenta de las necesidades de todos los miembros de la comunidad.

— Antiautoritarismo. El antiautoritarismo se refleja en varios aspectos de la vida cotidiana del *kibbutz*: en la gestión y administración del *kibbutz* (ausencia de administración externa o supervisores a la que se opusieron ya los pioneros de Degania (Horrox, 2009: 31); y a la vez en la primacía de la asamblea en la toma de decisiones colectivas.

La consonancia del *kibbutz* con el conjunto del socialismo sionista le hará compartir con él su deriva ideológica. Y es este vínculo y sus consecuencias el que aquí abordaremos de manera explícita.

El análisis que realiza Jason Schulman (2003) sobre las derivas políticas del socialismo sionista es muy clarificador en este sentido. Deja constancia de la creciente prioridad de la construcción nacional por encima de los principios socialistas en la práctica totalidad de las ramas del socialismo sionista. Ya en 1909, en el encuentro internacional de Poalei Zion vemos cómo la orientación de corte más marxista que, en la línea de Borochov, entiende el partido como el ala judía de una lucha de clases internacional cede el lugar a orientaciones de corte más constructivista, dirigidas a facilitar el asentamiento colono en Palestina y la construcción nacional. Tal es

218 Esto no impide que haya también por parte del *kibbutz* una aceptación requerida. Morales Gutiérrez recoge este requisito de esta aceptación así como un período de prueba que gira en torno a un año (Morales Gutiérrez, 2000)

la orientación de Nachman Syrkin²¹⁹ que ve en la construcción nacional una superación del conflicto de clases, en una orientación nacional y socialista (Schulman, 2003). También para Ben Gurión el objetivo nacional y el socialista deben ser armoniosos —cuando no directamente idénticos²²⁰— y en todo caso responder al carácter prioritario del primero; un planteamiento que orientó la creación y desarrollo de la Histadrut (Schulman, 2003). Este giro nacional es seguido por todas las organizaciones socialistas, radicales y moderadas, en nombre de la construcción del hogar nacional judío²²¹ (Weinstock, 1970). De hecho la social—democracia instaurada con la constitución del Estado de Israel y el gobierno del MAPAI entre 1949 y 1977 representará la distribución de los intereses nacionales del Estado y todos sus estratos sociales en la separación económica en torno al *cleavage* identitario árabe—judío por encima de la fragmentación de clase (Schulman, 2003).

219 Uno de los padres del sionismo laborista. Inspirado por el socialismo y Hovevei Zion, fue el pionero dentro de la organización Sionista en proponer los asentamientos comunales para los emigrantes a Palestina. A partir de 1907 se traslada a Estados Unidos, donde se convierte en uno de los líderes de la organización Poalei Zion.

220 Ben Gurión afirmaba de hecho: “nuestro movimiento no hace distinciones entre la cuestión nacional y la cuestión socialista”; o también “nuestro movimiento siempre ha tenido la idea socialista de que el partido de la clase trabajadora, a diferencia de los partidos de las otras clases, no es el partido de una clase meramente preocupada por los asuntos que afectan a esa clase sino un partido nacional responsable del futuro del pueblo entero. Se ve a sí mismo no sólo como un parte del pueblo sino como el núcleo de la nación futura”. Y evolucionaría hasta afirmar, ya con el MAPAI en el poder, que son las instituciones del Estado las que son universales y no la clase trabajadora y que “la Histadrut no es ni el rival del Estado ni su competencia, sino su fiel y leal aliado” (Schulman, 2003)

221 Cabe señalar la progresiva orientación nacional de las organizaciones laboristas (Poalei Zion, Hapoel Hatzair, hacia la Histadrut y el MAPAI), pero también otras más a la izquierda como Hashomer Hatzair (con excepción tal vez del intento rápidamente frustrado de la Gdud HaAvoda)

Cuando se analiza el caso específico del *kibbutz* y sus estructuras federativas, se suele olvidar este telón de fondo. Y se tiende a disociar la forma de organización *kibbutznik* del papel que ha desempeñado en la construcción del Estado colonial de Israel. De alguna manera tratamos de entender este vínculo como algo circunstancial, como una deriva ajena al modelo: “Al referirnos a los asentamientos colectivos judíos como un ejemplo de la comuna ideal kropotkiniana, debemos considerarlos sin referencia a las funciones que han desempeñado en las últimas décadas al servicio del nacionalismo y el imperialismo israelí.” (Colin Ward, cfr. Horrox, 2009: 8). También el propio Horrox al señalar la similitud de las comunas de los *kibbutzim* con las ideas de Landauer insiste en que está hablando del carácter interno: “la palabra clave aquí es 'interno' —lo que Landauer tuviera que decir sobre el papel que el *kibbutz* desempeñaría en el Estado israelí es otra cuestión” (Horrox, 2011: 28).

Sin embargo, ¿es posible realizar esta disociación? ¿es posible pensar el sorprendente desarrollo de los *kibbutzim* sin su vinculación con el proyecto sionista de construcción nacional? ¿habrían tenido tal desarrollo si no se hubieran vivido como parte de ese otro proyecto? ¿no ha sido acaso un motor clave en su desarrollo su trabajo de captación entre las organizaciones juveniles en Europa central y del este? ¿no ha sido acaso también un aglutinante del movimiento la defensa y la organización de la inmigración tanto legal como clandestina para la colonización del territorio palestino? ¿no fue acaso la necesidad de articular una defensa de los asentamientos una de las causas que facilitó una fuerte cohesión tanto a nivel interno como con el conjunto del proyecto sionista? ¿no fue acaso clave también para su desarrollo económico el interés que ofrecían para la construcción de una economía judía y, con ello, el apoyo otorgado desde las propias organizaciones sionistas?

Es decir, los valores clave de los *kibbutzim* de comunidad, ayuda mutua, trabajo y autodefensa, ¿no son finalmente fruto directo de

su condición colonial, de su participación en el proceso de construcción nacional (y luego estatal) y de una identidad fortalecida en un contexto percibido como hostil?

El *kibbutz* conserva sin duda su carácter referencial y sigue inspirando nuevos proyectos, no sólo en Israel (proyectos comunitarios tanto rurales como urbanos) sino también a nivel internacional. Sin embargo, si bien es justo considerar la novedosa experiencia de los *kibbutzim* durante *elyishuv*, no hemos de ocultar, bajo ese modelo de organización comunitaria y federativa, el papel que desempeñaron en los procesos que han conducido a la situación actual palestina. Y asimismo no hemos de minimizar la importancia de su inserción en el proyecto sionista para su desarrollo²²². Limitarse a una mirada puramente interna sería no sólo naif sino también peligrosamente impreciso. La denuncia constante a nivel internacional de la ocupación israelí también concierne a los *kibbutzim* y a la complicidad con la estrategia colonial israelí. Esto exige una reconstrucción de la narrativa de los *kibbutzim* y de su papel en los procesos que han conducido a la situación actual que se vive en tierra palestina.

Esta reconstrucción debe tomar en consideración los puntos siguientes:

— La financiación de la utopía. El relato toma en consideración el impulso idealista de los jóvenes socialistas del centro y este de Europa, pero la adquisición de tierras y el lanzamiento de las diferentes iniciativas ¿habría sido posible sin la intervención de las redes de filantropía sionista y del asesoramiento de las numerosas instituciones que formaron

222 Ya señalamos en el capítulo anterior cómo a diferencia de otras experiencias comunales en curso, el movimiento *kibbutznik* se despliega justamente en un contexto internacional en el que la tendencia es más bien la inversa.

parte del tejido organizativo que planificó y desarrolló la colonización de Palestina? El Fondo Nacional Judío aportaba las tierras, la Histadrut aportaba asesoramiento, mano de obra, servicios, créditos, Keren Hayesod aportaba el capital inicial y fue clave también en la dotación de “préstamos de consolidación”, es decir, préstamos para la refinanciación de la deuda inicial adquirida (Montoya y Dávila, 2005) y los miembros de los *kibbutzim* llegaron incluso a recibir salarios directamente de la Organización Sionista (Horrox, 2009: 19).

— El impulso del asentamiento comunal. Tampoco el surgimiento de los *kibbutzim* debe considerarse como una realidad emergida al margen del proyecto sionista más institucional. La interconexión con el nodo central del movimiento sionista está más que documentada. Recordemos cómo el propio modelo de trabajo cooperativo surge directamente de la influencia de Franz Oppenheimer, miembro de la Comisión Palestina creada en 1903 para el estudio de las posibilidades prácticas de trabajo en Palestina. O cabe señalar también los estudios sobre los asentamientos realizados por Arthur Ruppin. Estos estudios y esta defensa de los asentamientos comunales se basaban precisamente en su viabilidad económica y social, tanto para consolidar la ocupación de las tierras adquiridas como para convertirse en nodos del tejido socioeconómico de la nación en construcción.

— La ubicación geoestratégica de los asentamientos. La facilitación de las tierras por las instituciones anteriores apuntó evidentemente a territorios de interés geoestratégico, de ahí que la mayor parte de los asentamientos se lanzaran en regiones políticamente más difíciles con la visión de un fortalecimiento de fronteras estratégicas. No olvidemos tampoco que la adquisición de tierras empezó a realizarse por el Fondo Nacional Judío, a partir de 1897 y que por lo tanto la tierra donde se asentaban los *kibbutzim* no era de su

propiedad ni podía ser transferida por ellos (Montoya y Dávila, 2005). La ubicación estratégica de los asentamientos cobraría una especial relevancia cuando, a partir de la revuelta árabe de 1936—39, empezó a barajarse la posibilidad de la partición con la Comisión Peel de 1937 y, posteriormente, con el Libro Blanco de 1939, que desechaba la idea de la partición en favor de una Palestina independiente con una minoría judía, planteando en consecuencia restricciones a la adquisición de tierras y asentamientos. Eso aceleró la carrera por el establecimiento de asentamientos estratégicos para garantizar la viabilidad de la independencia de un eventual Estado judío. Por otra parte, los *kibbutzim* desempeñaban un papel clave en la absorción de las diferentes oleadas migratorias, de hecho numerosas organizaciones gestionaban la formación directamente en origen para la integración de los futuros inmigrantes en el trabajo de los asentamientos en Palestina (véase la Youth Aliyah o HeHalutz).

— La organización de la defensa militar. Consecuencia de lo anterior no es de extrañar que los *kibbutzim* se convirtieran en pioneros en la organización de la defensa comunitaria, al verse en primera línea de los conflictos de la *realpolitik*. Tenían tareas militares (Montoya y Dávila, 2005) y constituyeron al mismo tiempo la cuna de los principales grupos armados que sentaron las bases de la *Haganá*. El primer grupo de este tipo (*Bar—Giora*) se constituyó como una sociedad secreta y, aunque nació en un contexto urbano, tenía como objetivo la consolidación de asentamientos y su defensa ante los árabes, se ocupó de la defensa del *moshav* Sejera así como del asentamiento Mes'hase. La posterior configuración en el grupo Hashomer también estaba vinculada a la realidad de los asentamientos estratégicos así como a la creciente segregación tanto del trabajo como de la tierra y de la economía; y ambos defendían la estructura comunal como la mejor de las posibles y con el objetivo de eliminar al máximo las relaciones de

explotación burguesas²²³ (Horrox, 2009: 20). Los *kibbutzim* funcionaron como centros de entrenamiento, participaron en operaciones especiales, hicieron labores de reclutamiento e incluso funcionaron como lugares de almacenamiento de armas²²⁴. Y también participaron en las labores de resistencia durante la segunda guerra mundial en diferentes guetos y campos de concentración. Pero también fueron responsables del inicio de una “defensa agresiva” a través de pequeñas unidades móviles que se crearon a raíz de la revuelta árabe de 36—39 y que empujaban a la Haganá a salir de su política de “defensa pasiva” (Weinstock, 1970: 272). No es de extrañar que una de las grandes figuras de la historia militar israelita, Joseph Trumpeldor, estuviera por un lado trabajando en el Kibbutz Degania y por el otro colaborara con Jabotinsky en la constitución de la Legión Judía y se convirtiera en una de las figuras legendarias del revisionismo. O tampoco que el mismo Moshé Dayán, que llegó a ser jefe del Estado Mayor del ejército israelí (1953—1958) y ministro de defensa (1967—1973) naciera en el Kibbutz Degania Álef.

— La organización de la inmigración. Tanto en la captación de potenciales inmigrantes como en la planificación y desarrollo para su traslado a Palestina y su integración en el tejido del *yishuv*, también desempeñaron una función clave. Caben destacar el papel de la HeHalutz y de Hashomer Hatzair como organizaciones que en Europa se encargaron de la captación y preparación de jóvenes para su posterior traslado

223 Fundaron asentamientos cooperativos como Tel Adashin, Kfar GilaAdi, Ayelet HaShachar y los kvutzot Haroim y Tel Hai (Horrox, 2009: 20).

224 Montoya y Dávila nos relatan las pesquisas de armas de la policía británica tras la revuelta árabe de 1939 con el objetivo de desarmar a la Haganá en *kibbutzim* como Ein Harod, Guvat Haim, Dafna, Giva't Brener, Hulda y Ramat Hakovesh.

a Palestina²²⁵. Y su función fue también fundamental en la organización de la inmigración ilegal, ante las restricciones del mandato británico, incluso en desacuerdo con la Organización Sionista Mundial. En estas operaciones participaron concretamente HaKibbutz HaMeuhad, HeHalutz y la Haganá (Montoya y Dávila, 2005: 54).

— El *kibbutz* en la consolidación socioeconómica del Estado de Israel. Los *kibbutzim* estaban orientados a una economía productiva articulada fundamentalmente en torno a la agricultura y la industria. Su configuración, como hemos visto, también tuvo que ver con las necesidades económicas del *yishuv* (por ejemplo, su ampliación y la diversificación de sus cultivos, fue defendida por Ruppin, por demostrar ser menos vulnerable a los avatares del tiempo y del mercado). Pero además de esto, su producción estaba sin lugar a dudas orientada a la comunidad judía y tenía el objetivo de constituir poco a poco una economía judía independiente de la árabe (con este objetivo se creó por ejemplo la *Tnuva*, una cooperativa de mercado nacional para canalizar la producción de *kibbutzim* y *moshavim* hacia la comunidad judía (Montoya y Dávila, 2005: 48).

Pero su interpenetración con la construcción del Estado no se limita a su capacidad productiva y a su colonización del territorio mediante asentamientos.

225 Para hacernos una idea, sólo en Polonia había 70.000 miembros de las organizaciones juveniles distribuidos en unas 900 ramas locales. De estos pertenecían a Hashomer Hatzair 26.500, a Dror (movimiento juvenil HaKibbutz HaMeuhad) unos 25.000, 10.500 adscritos a Akiva y 7.000 a Gordonia. Había 50 *kibbutzim* de entrenamiento y 2.700 formadores. (Near, 1997 cfr. Montoya y Dávila, 2005: 56)

El mismo movimiento que vio surgir los *kibbutzim* dio lugar también a otras formas de grupos comunales (*plugot*) no vinculados a un territorio fijo y que se hacían cargo de otras formas de producción como trabajos de infraestructuras (campus de la Universidad Hebrea, vía férrea, etc) (Montoya y Dávila, 2005: 45) Estos hechos pueden bastar para poner bajo sospecha, ya en los años 30 o 40, la experiencia de los *kibbutzim*, reforzando la lectura libertaria clásica que advertía del peligro de la primacía de la cuestión nacional. La vinculación de los *kibbutzim* con el proceso de construcción estatal de Israel no es, en efecto, tan contradictoria como pudiera parecer. Los *kibbutzim*, por su vocación sionista, no están en absoluto fuera del impulso de construcción nacional en la Palestina del cambio de siglo sino muy al contrario, son el corazón de ese proyecto. No hemos de ver, en ese sentido, a los *kibbutzim* como un proyecto alternativo a la construcción nacional judía. Aunque sea tentador pensar en dos modelos alternativos (una vía no estatal frente a la vía estatal) en realidad no es así como es percibido exactamente desde los propios *kibbutznikim*. Entre la primera y la tercera *aliyá*, la interconexión del movimiento sionista es muy fuerte. Durante estas décadas es patente el impulso común, no sólo de fundar una nación judía en Palestina sino también la importante presencia del enfoque socialista en esa nueva configuración. Evidentemente ese enfoque socialista no es entendido de la misma manera, pero hasta entonces no se vive como una vía contradictoria sino como opciones diversas y complementarias. Aunque la organización sionista tenía un enfoque abiertamente político y esto suscitó fracturas en algunos casos (véase por ejemplo la escisión de Poalei Zion) el sionismo se reveló como un movimiento fuertemente aglutinador. La ausencia de una autoridad judía clara y la presencia colonial británica facilitaban la cooperación.

La percepción de una disyuntiva no llega hasta los primeros años de la cuarta *aliyá* (*aliyá Grabsky* o *aliyá burguesa*). En 1924 Estados Unidos, principal destino de la migración judía, cambia de política migratoria reglamentando estrictamente la inmigración y

modificando los cupos migratorios (Minczeles, 2011: 187). Este giro, así como la política de tasas para los negocios judíos en Polonia facilitaron una oleada de inmigración burguesa hacia Palestina (Montoya y Dávila, 2005), que imprime un nuevo perfil a la inmigración, más acorde con la élite sionista, a la vez que se da un desarrollo mayor de los asentamientos urbanos. El movimiento sionista cambia su enfoque de desarrollo y de apoyo a los asentamientos que culminará con el informe de Arthur Ruppin de 1928 para suspender el apoyo a los *kibbutzim*, fundamentalmente a los de la “gran *Kvutza*”. Es justamente esta disyuntiva la que pone sobre la mesa la necesidad de una organización de los diferentes *kibbutzim* y da lugar a la primera gran federación, la de Hever Hakvutzot Vehakibbutzim (1925). Y es a partir de ahí cuando empiezan a perfilarse diferentes rutas alternativas de construcción nacional; pero no alternativas a la construcción nacional.

Más allá de estos reproches que, desde un punto de vista libertario, podrían lanzarse al *kibbutz*, por su participación en la construcción estatal, hay otros que están vinculados a su desgaste en el tiempo y a la transformación que sufrieron en consonancia con la propia sociedad israelí. Concretamente se presenciará la reducción de la democracia directa en favor de una mayor delegación a medida que aumenta su tecnificación, la moderación del impulso comunitario en favor de la unidad familiar, la perseverancia de la fractura de género, la introducción de mecanismos de mercado en la propia administración y asignación de recursos dentro del propio *kibbutz*, etc. (Morales Gutiérrez, 2000)

6.2 La traición del *kibbutz*

Vamos a dejar de lado el análisis de la evolución de la organización interna del *kibbutz*, porque para ello nos faltan datos y porque nos

desvía del hilo de nuestra investigación. Pero sí que nos interesa abundar aún en su función política para ver cuáles son las líneas de fractura y cuáles las continuidades con el pensamiento libertario.

La pregunta ineludible sería ¿qué fue lo que permitió que un modelo como el de los *kibbutzim*, con una organización en la que aparentemente resuenan gran parte de los principios de la ideología libertaria pudiera derivar en pieza clave de la construcción estatal y de un nacionalismo conservador y militarista? Desde una perspectiva libertaria es fácilmente rechazable el movimiento de los *kibbutzim* basándose en tres ideas: (1) es un movimiento colonialista, (2) es un movimiento nacionalista y (3) como el sionismo en su conjunto, se asienta sobre un fundamento religioso. Las tres críticas son pertinentes pero a mi entender no bastan para desvincularlo del impulso libertario. Vamos por lo tanto a matizar estas críticas y trataremos de analizar cómo es precisamente su enfoque nacional—comunitario y la dificultad para romper con sus procesos de identificación lo que le impedirá desplegar otro tipo de estrategias.

a) ¿Anarquismo colonial?

Probablemente, entre las hipótesis que permiten explicar el giro ideológico de los *kibbutzim*, la del colonialismo es la hipótesis más compartida, especialmente si la miramos desde la actualidad. Esta hipótesis sostendría que es la realidad del contexto colonial la que hace que ciertos aspectos del enfoque ideológico inicial adquirieran un valor nuevo, facilitando la incorporación del *kibbutz* al modelo de Estado militar—colonial de Israel.

La explicación de la estrategia colonial tiene la virtud de poner en un lugar compartido a los *kibbutzim* y al sionismo de Estado. Ahora bien, conviene matizar que la estrategia colonial no fue un rasgo

exclusivo del nacionalismo estatal. El sueño colonial, la tentación de la construcción utópica es una constante que se vio reforzada con el discurso civilizatorio del pensamiento occidental y que también empapó a los diferentes movimientos obreros del XIX europeo, afectando así a las diferentes variantes del socialismo, entre ellas el socialismo libertario. Como señala Raúl Ruano, el impulso colonial entre socialistas y revolucionarios era el impulso de crear un nuevo comienzo; se basaba en la convicción de que la injusticia social era la resultante de una corrupción del ser humano, y que sobre las bases de una nueva organización social, era posible la regeneración de la humanidad. De ahí surgen numerosos proyectos coloniales, como el de Reclus en Nueva Granada (cfr. Ruano, 2009: 133 y ss.). Pero me quiero centrar aquí en un proyecto específico (el de *Freiland*) por sus claras consonancias con el sionismo. En 1889 el economista y periodista austro–húngaro Theodor Hertzka publicaba en Viena un libro titulado *Freiland, ein Soziales Zukunftsbild*. Este libro constituyó un hito importante en la historia del pensamiento socialista centroeuropeo de finales del XIX y constituye también un jalón clave en la reconstrucción histórica de la experiencia de los *kibbutzim*. Hertzka describió en su libro la utopía de una comunidad de nuevo cuño imaginando la fundación en Kenia de una República liberal. Max Nettlau, el clásico historiador del anarquismo, describe el impulso abierto por la propuesta de *Freiland* del siguiente modo:

“Hertzka había dado a su utopía una forma que hizo de ella al mismo tiempo un proyecto de colonia experimental en gran escala, y en esos años de interés socialista universal, alentado por primera vez fuera de los medios obreros en casi todos los países por la utopía famosa *Looking backward*, de Edward Bellamy, un gran público general se interesó verdaderamente por *Freiland* y se preparó su extensión práctica en el territorio descrito por Hertzka en la región elevada y fértil del Kenia y Kilimanjaro, en África central oriental. Por el acceso libre a los grupos productores, según Hertzka, la atracción de los diversos grupos habría sido nivelada y así, y por otros muchos medios

prácticos y equitativos, la autoridad en la nueva comunidad habría sido reducida al mínimo, es decir, a las exigencias puramente técnicas, a las que se cede voluntariamente. Los medios no faltaban y el Estado floreciente de las plantaciones en esa parte del África, una de sus partes más europeizadas y una de las más ricas, muestra que esa colonización tenía una base no del todo quimérica. Pero el Gobierno inglés impidió la realización del proyecto.

[y continúa] La agitación disminuyó entonces y se dispersó en varias direcciones; de ahí proceden las Siedlungen en Alemania misma, propuestas y fundadas en parte por el Dr. Franz Oppenheimer; Michel Flürschein trató largo tiempo de fundar colonias sociales en países lejanos; el Dr. Wilhelm, que pertenecía a los de *Freiland*, que habían desembarcado ya en África, defiende siempre su ideal de entonces. Indirectamente, pienso, la reunión de los judíos en un territorio independiente, preconizada por el Dr. Theodor Herzl y de donde procede, a través de otros estadios, la presente colonización sionista en Palestina, fue una repercusión de la iniciativa de Herzka de fundar *Freiland* en la región del Kenia. Igualmente las asociaciones productivas presentes en Palestina, de las cuales algunas desean vivir en condiciones de libertad personal bien respetada, derivan lo que poseen de voluntad libertaria, de ese poderoso impulso dado en otro tiempo por *Freiland*.

[y añade] En el grupo de Friedlander se veía al joven Gustav Landauer [...]”

(Nettlau, 1977: 59)

Es significativo que de las influencias libertarias marcadas por ese impulso colonial de Herzka aparezcan en el relato de Nettlau, aparte de la hipotética influencia sobre el padre del sionismo Theodor Herzl,

la explícita participación de dos ideólogos claves para el laboratorio del *yishuv*: Oppenheimer y Landauer. Si Herzl lo vinculamos al sionismo hegémónico y de corte más nacionalista la influencia de Oppenheimer y de Landauer en la posterior experiencia de los *kibbutzim* es indiscutible. Oppenheimer, formó parte, en efecto, de la organización *Freiland* de Berlín, llegando incluso a publicar en 1895 el libro *Freiland in Deutschland*. Y recordemos que tan sólo unos años más tarde, en 1903, formaba parte de la Comisión Palestina junto a Arthur Ruppin, creada para el estudio de las posibilidades de trabajo práctico en Palestina, convirtiéndose ambos en los artífices del asentamiento comunal. Desde ahí Oppenheimer impulsó su modelo de “asentamiento—cooperativa” que daría lugar más tarde a los *kibbutzim* y fue de hecho la Comisión Palestina el principal centro de planificación de los asentamientos cooperativos del *yishuv*²²⁶. Es pues totalmente razonable pensar en un traspase de concepciones.

Con esto quiero indicar que sería un anacronismo pensar que el socialismo libertario y el proyecto de colonización sionista de Palestina habrían de plantear, a priori, un dilema ideológico a los jóvenes libertarios. El dilema era la concepción estatalista inherente al sionismo y la elección específica de Palestina que únicamente tenía como fundamento argumentos de anclaje religioso. Aunque las tensiones son explícitas como pudimos ver en el capítulo anterior, estas tensiones sin duda venían más del perfil nacionalista de las organizaciones sionistas y de su estrategia política que no de la colonización comunal. Como señala Michael Lowy al analizar el pensamiento de Leo Lowenthal “lo que le atraía del sionismo era menos la dimensión estrictamente nacional que su aspecto utópico/mesiánico, la aspiración al establecimiento de una sociedad socialista ejemplar en la Tierra de Israel” (Lowy, 1997: 69). En

226 Oppenheimer fue el arquitecto de la primera cooperativa judeo—árabe en Merhavia en 1911 (Horrox, 2009: 31 y ss.)

realidad estas consonancias ilustran bastante bien el espíritu de una época, que se vive desde una perspectiva más emprendedora en la línea de *Freiland*, que imperialista. ¿Podría el movimiento de los *kibbutzim* lograr establecer el sueño libertario de una “federación de comunidades libres vinculadas por mutuo acuerdo y libre contrato” que plantearía años más tarde Rocker? ¿Sería Palestina el modelo de una nueva revolución? Probablemente ahí residía fundamentalmente el atractivo del movimiento sionista para aquellos que procedían del pensamiento libertario. Y curiosamente, la fascinación por el experimento palestino era tal que, tras la guerra civil, cuando ya los *kibbutzim* han dado un giro marcado hacia el marxismo y la construcción nacional es cada vez más evidente, aún hubo quien vio en las comunas de Palestina la continuación del mismo impulso revolucionario abortado en España²²⁷.

Ahora bien, es importante señalar la incapacidad para prever las consecuencias que el proceso de colonización en curso tendría para el propio impulso nacional. Ese impulso colonial se nutría de un ideal civilizatorio que es el que justifica la presencia colonial ante las poblaciones autóctonas. Considerándose el frente oriental de Europa, los sionistas se ven a sí mismos responsables de una misión civilizadora marcadamente eurocéntrica²²⁸. La percepción de superioridad cultural europea de la que los ashkenazís se sentían portadores, de un lado legitimaba su proyecto como un proyecto civilizatorio; por otro lado legitimaba su proyecto político como un proyecto viable, desde una perspectiva intercultural: los “escasos” habitantes palestinos se verían envueltos en un proceso de

227 Un buen ejemplo de esto es la obra del propio Agustín Souchy, *El nuevo Israel*. Los casos son numerosos, pero vale la pena destacar la anecdotica figura del corresponsal de la CNT Bernat recogida por Shlomo Sand (cfr. Sand, 2011). También la identificación tuvo consecuencias en el otro sentido, en el aporte de brigadistas desde los *kibbutzim* para la guerra de España.

228 Sobre el Ashkenocentrismo y eurocentrismo en el proceso de construcción nacional véase Durán Velasco (2009).

aculturación ante una civilización superior, que también a ellos beneficiaría. Se trataba de un trasfondo etnocéntrico menos judío que europeo. Y la cuestión no carece de consecuencias. De hecho ese eurocentrismo no sólo tuvo implicaciones en la relación arabo-judía, sino también en la propia comunidad judía, entre los de origen europeo y los otros judíos, agrupados sin distinciones bajo la etiqueta de “sefardíes” o “mizrajíes”²²⁹ (Durán Velasco, 2009).

Tampoco esa misión civilizadora era ajena al propio anarquismo. Baste como ejemplo el siguiente párrafo del propio Landauer que ilustra bastante cómo concebía las necesarias alianzas de los que serían los pioneros socialistas del Sozialist Bund. En este caso la colonización es del espacio rural y la alteridad la constituyen los campesinos que allí residen: “Los campesinos desearán cultura cuando despierten su verdadero ser. Su intelecto, su creatividad, su vivacidad, y su alegría han sufrido tremadamente bajo el imperio del feudalismo, la aristocracia, el Estado, los lacayos del poder y especialmente el clero. Actualmente, los campesinos viven entre los extremos del silencio monótono y aburrido, y el salvajismo puro y descontrolado. Es por ello que resulta tan difícil para cualquiera ver en las profundidades del alma, en el interior de estos campesinos, la profunda comprensión del mundo; la belleza, la pasión y la determinación que yace en sus mentes. Sólo aquellos que saben leer realmente bien en las personas son capaces de detectar la permanente grandeza y fineza de los campesinos de este país. Tan sólo es necesario un despertar”. (Landauer, 2010: 198 [1909]). Basta cambiar *campesinos* por *felahin* para convertir este texto en texto ejemplar de la inicial actitud sionista que veía en los palestinos un prototipo del buen salvaje (cfr. Durán Velasco, 2009: 145 y ss.)²³⁰. Así

229 Los propios términos de sefardíes y mizrajíes (orientales) venían a ser equivalentes en el sionismo ashkenazí de “no—ashkenazí” (Durán Velasco, 2009).

230 Es cierto que Landauer sabe, por las experiencias comunales que ya existían con anterioridad, que la fórmula comunal puede dar lugar también a un

pues, el impulso sionista de los pioneros se nutre de un horizonte colonialista típicamente europeo y puede leerse como una de sus consecuencias prácticas, a la vez cercana y lejana del sionismo diplomático que se entretejió articulando los intereses coloniales de las potencias internacionales en una región altamente geoestratégica y a cuya crítica estamos más acostumbrados a enfrentarnos. Lejano porque era un movimiento mucho más espontáneo, mucho más vivo que el sionismo de despacho desarrollado por la Organización Sionista. Estaba lleno de los ideales de una Europa en plena efervescencia y era difícilmente encasillable en los formatos de la alta política internacional. Cercano porque fue el que le dio cuerpo a ese impulso sionista, fue el que encarnó la ocupación de las tierras, el que intensificó su productividad y desarrolló parte del tejido industrial, fue el que alimentó el ideal del judío pionero y emprendedor, fue finalmente el que materializó los primeros conflictos y terminó consolidando la alianza estratégica entre el modelo del *kibbutz* y el futuro Estado de Israel en territorios ocupados.

Pero la cuestión va más allá de este horizonte compartido. Y las consecuencias van más allá de una alianza geoestratégica. Lo que los “sionistas libertarios” no lograron entender fue las consecuencias que esa alianza colonialista tendría en otras dimensiones. En realidad, unido al desplazamiento de población judía de Europa hacia Palestina iba ligado también un desplazamiento de la relación

cierre grupal y con él, a un aislamiento que la incapacita para desplegar la vocación transformadora que él ve en ella y que la comuna debe ser, muy al contrario, el germen de la nueva comunidad, es decir, de una sociedad naturalmente vinculada por la fuerza del espíritu. De ahí deduce Landauer la necesidad de vincular los intereses de este impulso comunitario con el campesinado como aliado natural de ese impulso, en una lucha compartida por tierra y libertad (Landauer, 2010: 197 [1909]). Lo que queda sin embargo patente en la experiencia de los *kibbutzim* es que el sustrato nacional, a diferencia de lo que esperaba Landauer, constituirá más un obstáculo que no un motor de esta necesaria alianza.

colonial, en la cual quienes se adscribieron al proyecto sionista asumieron toda una serie de los presupuestos del colonialismo europeo insertándose así en su historia y que conviene resaltar aquí por la relevancia que tiene para la cuestión identitaria.

Algunos autores han ubicado ya la migración judía a Palestina en el contexto internacional de principios del siglo XX. Atribuyen así a unas condiciones históricas (represión antisemita y cierre de fronteras en los principales destinos de migración) más que a una cuestión ideológica el éxito de la empresa sionista²³¹ (Schapira, 2000). Como vimos en el capítulo 3, desde hacia varias décadas la Europa de los Estados—nación se confrontaba en términos políticos a la cuestión del antisemitismo. No hace falta esperar al nazismo para ver planteada la pregunta *qué hacer con los judíos*. Inglaterra, tierra de acogida por excelencia antes de la primera guerra mundial, había iniciado el debate sobre la extranjería desde el cambio de siglo, debate que dio lugar al *Aliens Act* de 1905 y sus sucesivas modificaciones hasta después de la guerra, dirigida

231 “El cambio de rumbo de la emigración judía y su orientación a Eretz Israel fueron en primer término consecuencia de procesos mundiales, y no de una convicción ideológica. El cierre del acceso a los Estados Unidos ante la inmigración de Europa del Este y del Sur a comienzos de la década de 1920 estaba también dirigido a los inmigrantes judíos que se agolpaban a las puertas del país de las posibilidades ilimitadas. La crisis económica mundial de 1929 reforzó las tendencias de cierre de los países tradicionalmente inmigratorios. Al mismo tiempo, la situación de los judíos de Europa se deterioró con el ascenso del nazismo al poder y con las tendencias protofascistas de los gobiernos de Polonia, Rumanía y Hungría. Quien lea la novela de Bashevis Singer “La familia Moskat” quedará en primer lugar impresionado por la sensación de asfixia, de jaula cerrada, sin salida, que embargaba a los judíos de Polonia a fines de la década de 1930. La solución sionista se transformó en la única posibilidad real abierta a los judíos, no porque fuera más acertada o mejor, sino porque las otras soluciones sencillamente no existían. El tratamiento de shock que recibió el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial convirtió a la opción sionista en la única alternativa razonable para el futuro de la existencia del pueblo como ente colectivo.” (Schapira, 2000)

fundamentalmente a limitar la migración de población judía del Este europeo. Estados Unidos le seguirá en el mismo camino y establecerá las restricciones a partir de 1924.

La Declaración Balfour (1917) se inserta así en medio de una polémica en la que se trata de definir qué hacer con esa población judía flotante en el incierto territorio de lo “internacional”. La condición de parias que resaltan Lazare y, tras él, Hannah Arendt, es un reflejo directo de esta realidad política. La necesidad sionista de desplazamiento de población para llevar a cabo su plan de un Estado judío se vincula así con la necesidad occidental de dar una solución definitiva a la cuestión judía. El apoyo creciente entre los sionistas de una colonización de Palestina, encaja así con el dominio colonial británico de un territorio que le permite externalizar territorialmente el problema judío. La cuestión va, sin embargo, más allá de una mera consideración de destino migratorio.

Los sionistas logran, como deseaban, crear un nuevo judío: el “israelí” nace dejando atrás al “judío”. Y ese israelí nace como una transferencia de identificación, al devenir, en el territorio colonial, en un europeo. Los sionistas pasan de ser el judío colonizado europeo a ser el colonizador de Palestina. Para Ramón Grosfoguel “el proyecto sionista de formar un Estado judío era básicamente un proyecto de los judíos europeos que trajeron a Palestina métodos coloniales europeos de colonialismo de población”. Para el pensador caribeño esta colonización de Palestina por el sionismo no es sino una extensión del “efecto boomerang” de los métodos coloniales descrito por Aimé Cesaire en su *Discours sur la colonisation*. Es decir, unos métodos coloniales inaugurados con la conquista de América, que despliegan la lógica de la racialidad, que vienen de vuelta a Europa para tratar a su propia población y que ahora se despliegan con el proyecto sionista en territorio palestino, aplicando los mismos métodos a la población palestina. Para Grosfoguel, este desplazamiento de colonizado a colonizador se completa por una incorporación de los judíos europeos, como “blancos” al

eurocentrismo (Grosfoguel, 2009). Esa trasferencia racial, que permite a la población judía incorporarse al bloque hegemónico internacional también ha sido estudiada en otros contextos. En América autores como Irving Howe también han señalado como el racismo les permitió a los judíos americanos caer progresivamente en el lado “bueno” de la frontera racial (cfr. Zimmer, 2010: 106), gracias a la alteridad negra y a la procedencia europea.

En este sentido, la cuestión del desplazamiento va más allá del debate entre colonización o el *doykayt* del socialismo yiddish y no se limita a un desplazamiento de población. El contexto colonial generó un desplazamiento de la “cuestión judía” a la “cuestión palestina”. En ese sentido la emancipación judía se logró a través de la subalternización palestina. Y el movimiento de los *kibbutzim* no supo ver el desplazamiento que iba implícito en su visión sionista y que les embarcó, más allá de sus relaciones libertarias internas en una relación colonial con el otro palestino. Israel se ubicó con el occidente colonizador y el movimiento de liberación palestino con los movimientos de descolonización.

b) ¿Anarquismo pro—estatal?

Soñaban un Estado que no era un Estado, sino una amplia confederación de comunas

James Horrox, 2009

La segunda hipótesis que podríamos plantear para dar cuenta de esa vinculación sería sencillamente la del nacionalismo y su proyecto estatal. El anarquismo clásico advertía claramente, tal y como vimos en los capítulos precedentes, de los peligros de una asociación del vínculo nacional con la estrategia estatal, que desviaría del horizonte internacional e implicaría una legitimación del Estado. La entrada de

la concepción nacional, que Landauer y Buber, entre otros, contribuyen a legitimar entre la juventud sionista de izquierdas, podría constituir pues uno de los factores ideológicos que podríamos esgrimir para explicar la facilidad con la que los *kibbutzim* se adecuaron a la lógica estatal del sionismo.

Es cierto que la adscripción sionista y, por lo tanto, nacional era unánime. Y también es cierto que no por ello se traduce, sin embargo, en voluntad unánime de construcción estatal. Muy al contrario, podríamos recordar que los *kibbutzim*, hasta los años 30, están orientados fundamentalmente, por su propia estructura organizativa e ideológica, hacia una red federada de unidades comunales. Y es pertinente añadir también que la propia Organización Sionista durante esta época es bastante permeable a esas mismas concepciones de corte más libertario, fundamentalmente por una sensibilidad socialista bastante extendida y por la operatividad demostrada de estas estructuras en la colonización.

El *yishuv* estuvo compuesto de numerosos actores que carecían de una coordinación estructurada e institucionalizada. Constituía por lo tanto una estructura poliárquica, es decir, sin una conexión completa y sin un centro de poder claro, pero con conexiones constantes y flexibles y bajo el impulso común de la colonización de la tierra y el “constructivismo” nacional. De alguna manera contenía ciertos rasgos de la composición que Landauer se hizo de la Edad Media²³².

232 “Un nivel cultural donde diferentes instituciones sociales mutuamente exclusivas convivían codo con codo, impregnadas por un espíritu unificador y que constituían una unión con muchos elementos soberanos que confluían en libertad [...] el principio de la ordenada multiplicidad en contraste con el principio del centralismo y del poder del Estado que siempre emerge donde se ha perdido el espíritu común” (Landauer, 2010 [1907]: 130). Nathan Weinstock recoge la misma realidad, pero desde una orientación mucho más crítica: “La izquierda sionista comprende, entre las dos guerras mundiales, tres partidos políticos. Pero acaso sea impropio considerarlos, estrictamente hablando, como organizaciones obreras autónomas. Su adhesión al programa sionista, aunque no

Sin embargo, esa poliarquía era contextual, es decir, era la resultante histórica de un proceso en curso y no una intención de organización social. En efecto, en el *yishuv* la dinámica vinculada al impulso sionista se fue dotando progresivamente de una coherencia a esta estructura de poder dispersa y es sorprendente como la marcada fragmentación política del primer tercio de siglo va evolucionando hacia una unificación cada vez más coherente de los diferentes actores. Dotar de coherencia quiere decir aquí homogeneizar la multiplicidad de instituciones, facilitando la concentración del poder y la institucionalización de algunos de sus centros principales. Es decir, la articulación de un proto-Estado que fue el que logró autodeclararse como detentador legítimo del poder político a partir de 1948. El principal artífice de esta unificación sería sin duda David Ben Gurión, futuro primer ministro en el primer gobierno de Israel. Lo haría a través de la Histadrut y políticamente a través de Ajdut HaAvoda primero y luego con el MAPAI donde unificaría las fuerzas más significativas de la izquierda sionista, convirtiéndose en fuerza hegemónica para varias décadas.

El *yishuv* de las primeras *aliyot* se caracterizó por una marcada fluidez de ideas entre los diferentes actores de su poliárquica estructura. En parte porque era aceptado que se estaba viviendo un proceso de experimentación social y política. Y en parte porque había una autoridad por encima que permitía una alianza sionista en

a la misma Organización Sionista Mundial, su integración en la estructura comunitaria sionista, y los lazos estrechos que mantienen con el sindicato—patrón, la Histadrut, permiten más bien hablar de tendencias laboristas en el seno de un aparato sionista descentralizado. Gangrenada por el nacionalismo, el ala obrera del movimiento sionista participa permanentemente en la unión sagrada con la burguesía. Ninguno de los partidos sionistas—socialistas puso en caso el estatuto colonial del país (...) Ninguno de ellos lleva una lucha inmediata por la conquista del poder. Todos se unen a la clase dirigente para edificar el hogar judío. De ello resulta que la verdadera barrera de clase pasa entre sionistas y no sionistas, y no a través del bloque sionista” (Weinstock, 1970: 266).

resistencia. El proceso de construcción nacional no hemos de verlo, por lo tanto, como un proceso en el cual se desarrollaban dos estrategias claramente diferenciadas: una con vocación estatal y otra anti—estatal. Horrox, así como otros autores como Link—Salinger, dan cuenta de hasta qué punto la propia organización sionista se tomó en serio el modelo de un sistema comunitario descentralizado. Ambos presentan como prueba de ello la invitación de Nachum Goldman a Landauer en 1919 que citamos en el capítulo anterior. Pero también podríamos avanzar como prueba de este interés el Libro Blanco de Arthur Ruppin sobre las comunidades de la primera y la segunda *aliyot* o la participación de Franz Oppenheimer en la Comisión Palestina.

Franz Oppenheimer había sido un firme detractor de la estructura estatal. El Estado es para Oppenheimer, tal y como explica en su libro *El Estado*²³³ (1907), un aparato de la lucha de clases que permite el mantenimiento del poder por una clase opresora y ejercerlo en su beneficio²³⁴. La estrategia de asentamientos cooperativos lanzada por Oppenheimer, en la cual introduce la

233 Editado por el propio Buber (Friedman, 1988: 233)

234 Años más tarde, a pesar de tratar de desmontar la mitologización del Estado tanto por sus defensores como por sus detractores sigue afirmando que el Estado surge no como un pacto de paz, sino como resultado de la conquista de ahí que: “el Estado es por consiguiente una sociedad dividida en clases que posee instituciones para la defensa de sus fronteras y el mantenimiento de la justicia; su forma es la autoridad, su contenido la explotación. En otras palabras, el Estado es el vehículo de la explotación y la autoridad” (Oppenheimer, 1927). La protección de sus fronteras trata de evitar su destrucción externa, la justicia trata de evitar la subversión interna. Es un error por lo tanto pensar que el Estado es meramente una herramienta para el mantenimiento de la paz. Ahora bien, también añade “la más extrema de las doctrinas sociales de las clases bajas, el anarquismo, se basa en el error contrario. Ve en el Estado sólo autoridad y explotación, y no ve su función como protector de la paz y la justicia. Desea en consecuencia deshacerse del Estado completamente y sobreestima burdamente la bondad de la naturaleza humana, cree que la paz y la justicia serán establecidas automáticamente por sí solas. Esto es también idolatría del Estado, sólo que en este caso es diabolizado en vez de divinizado” (Oppenheimer, 1927).

abolición de la propiedad privada de la tierra y la ayuda mutua, tiene como vocación la subversión del capitalismo y la afirmación del comunismo como modelo de autoorganización, frente a una organización estatal de la sociedad. Merece la pena destacar que en el primer modelo, el de Merhavia, defendió además una cooperativa de trabajo árabe—judía.

En el movimiento *kibbutznik*, por supuesto, la desconfianza hacia las estructuras estatales formó parte del común ideológico para los inspiradores ideológicos²³⁵ y organizaciones claves dentro de los *kibbutzim*: A.D. Gordon, el importante movimiento Hashomer Hatzair o el Hapoel Hatzair hicieron explícita la voluntad de poner en pie otra perspectiva, la del desarrollo de un tejido social que hiciera la realidad del Estado y sus relaciones de poder superfluas tal y como venía defendiendo Landauer en décadas anteriores. La afirmación de unos principios marcadamente anti—autoritarios y de vocación autogestionaria, que quedaron patentes en la constitución del primer *kibbutz* difícilmente debía verse compatibilizada con una orientación estatalista. Resulta pues poco pertinente afirmar que la visión nacional iba vinculada a la construcción estatal. ¿Cómo y cuándo giran entonces estas perspectivas?

En primer lugar, habría que señalar que esta variedad de orientaciones ideológicas característica del *yishuv* en la que se inserta el movimiento *kibbutznik*, es relativamente fácil de mantener bajo poder otomano y posteriormente británico. La autoridad de gobierno, como alteridad del proyecto sionista, facilita la solidaridad de las diferentes perspectivas en desarrollo en el territorio palestino. Frente al Imperio Otomano primero y luego frente a la autoridad del mandato, cualquier forma de autonomía encaja en la sensibilidad compartida de construcción nacional, que es sin duda el lugar común de todo el sionismo. La aspiración a una autoorganización judía tanto

235 Entre ellos, Landauer y Oppenheimer, que hicieron explícito su rechazo de la organización estatal (Lunn cfr. Horrox, 2009).

en lo económico como en lo político y lo social, al margen del gobierno británico, hacía entrar en resonancia las aspiraciones estatales y las aspiraciones revolucionarias de diferentes tendencias sionistas. La colaboración en la planificación y estructuración de esa sociedad judía paralela facilitaron las sinergias, los acercamientos y reforzaron la sensación global comunitaria.

El socialismo nacional no—estatalista se entiende de diferentes maneras entre los *kibbutznikim*, pero todos se mueven en un espectro que está delimitado por dos extremos:

*Modelo de A.D. Gordon*²³⁶

Gordon proponía unidades comunales pequeñas, que facilitaran el vínculo comunitario y que estuvieran ancladas en el trabajo de la tierra. Esta estructura debía permitir una reestructuración de los vínculos recíprocos de ayuda mutua y la recuperación de la conexión con la naturaleza. Nunca habló del Estado judío. Su objetivo era la instauración de estos núcleos comunales que permitieran la transformación del individuo.

Modelo de Gdud HaAvoda — HaKibbutz HaMeuhad

HaMeuhad guarda un especial interés. En primer lugar porque uno de los principales inspiradores es J. Trumpeldor, reivindicado como padre del revisionismo y del Israel más ultraconservador. Pero HaMeuhad plantea además dos ideas novedosas. Fundamentalmente la concepción nacional como una gran comuna de trabajadores, es decir, un Israel entendido como un gran *kibbutz*. Siguiendo este modelo introdujeron dos novedades relevantes: en primer lugar, unidades de trabajo de carácter también comunal pero

236 Inspirador del movimiento Hapoel Hatzair así como al posterior grupo juvenil Gordonia

disponibles para desplazarse a nivel nacional en función de las necesidades (*plugot*). Funcionaban también con una estructura comunal y asamblearia pero que no estaban adscritos a un terreno determinado, sino que se movían de manera itinerante en función de las necesidades en diferentes puntos del *yishuv*. Permitirán un importante desarrollo de infraestructuras. En segundo lugar, siguiendo el prototipo de Yitzakh Tabenkin y de Shlomo Lavi, ampliaron el modelo del *kibbutz* dando lugar a la gran *Kvutza*, de carácter agro—industrial (Horrox, 2009: 35, 54—57). Aparentemente *HaKibbutz HaMeuhad*, por sus tendencias unificadoras, debería ser en principio el modelo que más fácilmente encajaría con una dinámica de construcción estatal, sin embargo, como veremos a continuación fue justamente al revés. Probablemente por tener un modelo claro alternativo de construcción nacional fue el que presentó más resistencia a la dinámica de concentración de poder que abrió la Histadrut, defendiendo frente a ésta una construcción desde abajo, articulada en torno a unidades de carácter colectivo.

Las cosas cambiarían fundamentalmente con la creación del sindicato Histadrut en 1920, fruto de la unión de Ajdut HaAvoda y de Hapoel Hatzair y otros partidos sionistas de izquierda. La Histadrut es el organismo que empieza a hacer realidad el ideal de autonomía judía en Palestina. Aunque surge como organización sindical se desarrolló hasta abarcar la mayor parte de los servicios básicos necesarios para la comunidad judía: salud, financiación, educación, comercio... y se fue haciendo progresivamente con empresas clave hasta constituirse como el principal contratista del *yishuv*. Como señala Horrox “más que un simple movimiento sindical entendido en el sentido convencional, la Histadrut se convirtió en algo así como una 'sociedad alternativa' durante los años del pre—Estado” (Horrox, 2009: 82). La concentración de poder en la Histadrut, así como la progresiva definición de un modelo de construcción nacional, hacen que, de alguna manera, el centro de atención se desplace y que, por lo tanto, las perspectivas alternativas empiecen a entrar en conflicto.

En este sentido, una primera tesis esgrimida para entender el cambio de horizonte del movimiento *kibbutznik* es la avanzada por Sternhell (cfr. Horrox, 2009: 89), que señala cómo los *kibbutzim* perdieron pie precisamente por desentenderse de lo que estaba sucediendo en el campo político. Ellos se dedicaban a poner en práctica y levantar las iniciativas comunitarias de los asentamientos, mientras Ajdut HaAvoda, ya bajo el imperio de Ben Gurión supo abrirse espacio en la esfera política, ocupando puestos estratégicos y supo ganarse al sector fundamentalmente urbano y a los trabajadores aislados. De acuerdo con esta lectura el *kibbutz* quedó al margen de esa construcción nacional, perdiendo influencia su modelo no—estatal y (podríamos añadir) viéndose arrastrado a la dinámica pro—estatal.

Para Horrox la imposición del modelo estatal (Horrox, 2009: 88 y ss.) logra hacerse explícita a partir de dos acontecimientos: las estrategias políticas de Ben Gurión a nivel nacional y las alianzas geoestratégicas a nivel internacional.

Ben Gurión optó por una construcción nacional marcadamente estatalista articulándola en torno a las instituciones que controlaba: Ajdut HaAvoda (y luego el Mapai) y la central sindical Histadrut. El Mapai²³⁷ será el partido que, a pesar de mantener una retórica socialista orientará el *yishuv* hacia un desarrollo capitalista (Rotbart, 1999). Es en 1922 cuando Ben Gurión trata de hacerse con el control de la Histadrut. Hasta ese momento aún carecía del control total de la Histadrut, en la cual el peso de las diferentes corrientes de *kibbutzim* tenían aún un papel considerable. En aquél momento hay dos modelos enfrentados en el seno de la Histadrut, el de la Ajdut HaAvoda a la cual pertenece el propio Ben Gurión, que plantea una participación individual y el de la Gdud HaAvoda (vinculado a

237 Recordemos que el MAPAI procede de la escisión derecha de Poalei Zion, que dará lugar al Ajdut HaAvoda, que a su vez se unirá a Hapoel Hatzair para crear el MAPAI, el ala política de la Histadrut (véase glosario).

HaMeuhad) que plantea una adscripción por colectivos. Horrox explica el intento de Ben Gurión de canjearse el apoyo de la Gdud HaAvoda y cómo, ante su fracaso, utiliza un conflicto entre los *kibbutzim* Ein Harod y Tel Yosef (ambos de la Gdud HaAvoda) para imponer un bloqueo al *kibbutz* de Tel Yosef haciendo por primera vez patente la autoridad de la Histadrut y provocando la escisión de Gdud HaAvoda.

Desde la perspectiva internacional, la ofensiva sionista a nivel diplomático había puesto al *yishuv* al servicio de intereses coloniales en la región, en lugar de optar por una línea diplomática local en la propia región²³⁸. La construcción estatal no se hizo en este sentido —señala Horrox— siguiendo el deseo y las necesidades de los trabajadores del *yishuv*, sino más bien en función de las necesidades de las grandes potencias internacionales y del sionismo colonial. Eso obligaba a un cambio en el *ethos* del *kibbutz*, que resultaba ser un modelo a partir de entonces sólo operativo si es domesticado para el propósito geoestratégico de un Estado judío en Palestina.

De nuevo, como en la hipótesis anterior relativa al contexto

238 La elección de esta vía es sin duda uno de los rasgos del sionismo hegemónico. Mayer señala esa estrategia típicamente sionista desde el principio del movimiento (Mayer, 2010: 125): el propio Herzl ya ofreció a la Alemania Imperial la patria judía en Palestina como parte de la muralla europea frente a Asia en 1898; Weizmann la ofrece a Gran Bretaña como salvaguarda del canal de Suez y puerta de acceso a la India; y, a partir de 1956, los dirigentes sionistas pondrán sus miradas estratégicamente en la alianza con Estados Unidos.

En otro punto atribuye incluso al propio Herzl el origen de esa miopía sionista: “Como occidental, Herzl no podía concebir a los nativos ni como ciudadanos políticos de la república secular y democrática que él propugnaba ni como potenciales portadores de un destino nacional propio. Esa miopía lo predisponía a fijar la mirada en las potencias europeas y relegar a los potentados de Oriente Próximo a su campo periférico de visión. El legado de Herzl fue, por tanto, doble: una idea inspiradora y cuidadosamente razonada y una praxis política estrecha de miras y de duración limitada”. (Mayer, 2010: 160)

colonial, los *kibbutzim* no tuvieron la capacidad de prever las derivas del contexto y las contradicciones inherentes a sus adscripciones, como para explorar horizontes alternativos. Por el contrario, se vieron abocados a una adaptación para mantenerse en el pulso de una realidad que iba por delante de ellos. A partir de 1924, los *kibbutzim* optan mayoritariamente por una alineación marxista estalinista. Esta declaración de principios no encaja sin embargo con la realidad de su práctica cotidiana y de hecho dio lugar a un desfase en el tiempo hasta que ambas esferas pudieran recuperar una cierta coherencia. Giora Manor (cfr. Horrox, 2009: 83), señala concretamente las contradicciones de una afiliación estalinista con una URSS declaradamente antisionista y por otra parte las contradicciones entre el enfoque ideológico y el modo de organización del *kibbutz*. Hay sin embargo quien atribuye este giro a la adaptación del *kibbutz* a su nueva realidad, concretamente a su ampliación y su industrialización, que le alejan del anarco—comunismo de corte más agrario de autores como A.D. Gordon o el propio Tolstoi y que este giro a su adscripción política era un avance de los cambios que tendían a aplicarse posteriormente a su organización interna para adaptarse a sus nuevas funciones.

Sean cuales sean las razones pues de ese giro hacia el Estado, está claro que el sustrato establecido por el nacionalismo sentó las bases para esa aceptación del constructivismo estatal. Un Estado que no es visto como una imposición externa sino como un desarrollo autoorganizativo en función de las necesidades del *kibbutz*, es decir una organización fruto de la comunidad en gestación en el territorio de Eretz Israel. Ya vimos en ese sentido en el capítulo anterior cómo la aceptación del Estado estaba implícita en el pensamiento de autores a priori tan reacios a él como Buber o Landauer. Pero al mismo tiempo es interesante señalar que, debido a sus características comunales, el movimiento *kibbutznik* siguió defendiendo un papel clave de los colectivos comunales frente a la dinámica de concentración de poder abierta por Ben Gurión a través

de las diferentes vías que encontró a su alcance (Rotbart, 1999). O tal vez, deberíamos decir más modestamente que los *kibbutzim* defendieron sencillamente y de manera corporativa un papel clave en la nueva dinámica del *yishuv*.

c) ¿Anarquismo religioso?

La tercera hipótesis concebible que nos permite desprendernos de la vinculación con el *kibbutz* es la entrada de la dimensión religiosa que subyace a cualquier planteamiento sionista. En el capítulo 4 señalamos ya en este sentido cómo Kropotkin en 1907 denunciaba el impulso religioso inherente al sionismo y su orientación hacia la constitución de un Estado teocrático en Palestina. Un siglo después, Arno Mayer (2010) confirma la progresiva confesionalización de la política como uno de los hechos que han permitido enconar la situación²³⁹.

Sin poner completamente en duda el fundamento de estas afirmaciones, los esfuerzos por desmarcarse apresuradamente de la realidad *kibbutznik* basándose en este argumento precisan de una matización, sobre todo si queremos entender esa transformación del

239 Mayer fecha el inicio de esta alianza estratégica entre militantes religiosos y ultranacionalistas seculares ya en 1929, en el conflicto por el control de las explanadas de las Mezquitas o Haram al Sharif.

Y continua con la estrategia de Ben Gurión de judaizar la nación en el 39, con la coreada anexión de Jerusalén en el 67, con el partido Kach de 1971 que defendió la matanza de Hebrón y reclamaba un Estado teocrático para Eretz Israel y podemos extenderlo incluso hasta la visita de Sharon a la explanada de las Mezquitas que dio lugar a la segunda intifada. “Lo importante aquí —señala Mayer— no es la religión per se, sino su progresiva inyección en la política: la utilización de creencias y argumentos religiosos en la persecución de objetivos profanos” (Mayer, 2010: 35).

kibbutz sin adoptar una perspectiva extemporánea. Esta matización debe realizarse en dos sentidos: en el del origen y la evolución del sionismo *kibbutznik* y en el del papel que ha desempeñado cierta lectura espiritual como crítica del propio sionismo hegémónico. Empecemos por el primero de estos aspectos.

En el capítulo 5, al abordar el pensamiento de Buber, ya señalamos la marcada tendencia secularizadora contenida en el sionismo político. Los dos padres del sionismo político, Herzl y Pinsker, se caracterizaron en efecto por una perspectiva fuertemente laica, racionalista e ilustrada. Encajaban su sionismo en un concepto de nacionalismo moderno en el cual las reivindicaciones ancestrales sobre la tierra palestina no eran sino un telón de fondo que, todo lo más, facilitaba la labor propagandística de su misión política. En otros casos, estas reivindicaciones constituían más bien un estorbo para la viabilidad de un plan que tanto podría realizarse en Palestina como en cualquier otro lugar. De hecho, los intentos más serios fueron realizados en primer lugar por el Barón de Hirsch en Argentina. No es de extrañar que *a priori* fuera el territorialismo el que arraigara principalmente entre los radicales judíos como también señalamos en el capítulo 2. Los territorialistas defendían la necesidad de una autonomía territorial pero buscaban la viabilidad por encima de la necesidad de un retorno al mítico Israel. Así es como se defendieron y negociaron territorios como Marruecos, Chipre, El Arish (Sinaí) o Uganda.

Las comunidades religiosas miraron inicialmente con recelo el proyecto sionista: desde el judaísmo reformista de la *Haskalá*, que veía en él una amenaza a su proyecto asimilacionista, hasta el judaísmo ortodoxo que veía ahí un movimiento fundamentalmente europeísta y secularizador. Las comunidades judías palestinas no fueron más receptivas. Sentían que la politización de su situación como resultado de la colonización sionista y la identificación de lo judío con el sionismo constituían una grave amenaza para su inmediata supervivencia. Así, mientras el sionismo empieza a

dotarse de instituciones para lograr su autonomía política, los judíos palestinos tratan expresamente de desmarcarse de ellas. Nathan Weinstock recoge cómo en 1920 la organización sionista constituye el embrión de lo que será luego la Knesset. Se trata de una asamblea elegida por sufragio universal que designa a un “consejo nacional”. Ésta se acoge a la idea de comunidad judía entendida como comunidad religiosa, pero tiene vocación evidente de ser una asamblea de carácter nacional y laico. Los judíos ortodoxos se desmarcarán creando a su vez la organización Agudat Israel, rechazando el carácter laico de la otra organización y el derecho al sufragio de las mujeres (Weinstock, 1970: 217 y ss). El objetivo sionista era hacer efectiva su vocación de identificación unificadora (véase capítulo 3) y, en ese sentido, no deja de tender puentes también a la comunidad religiosa que progresivamente —y fundamentalmente a partir de los años 30— se irá incorporando al sionismo. Weinstock recoge como ejemplos de estos guiños de restauración judaica los arriendos de 49 años, el año jubilar y el respeto del sabbat en los arriendos de la Karen Kayemeth Lelsrael o el respeto de la normativa Kosher en los restaurantes de la *Tnuva*.

La confesionalización de la línea política se alimenta por lo tanto por un lado de la profecía autocumplida y, por el otro, de la instrumentalización estratégica de la tradición religiosa como aglutinante identitario en torno a un proyecto comunitario. La progresiva institucionalización del judaísmo y su vinculación a la ideología nacional harán sin embargo progresivamente indisociable una de otra.

Esta tendencia nacional unificadora del sionismo institucional sirve pues de puente con la configuración *kibbutznik*, a priori mucho más rupturista con la tradición. Recordemos que los *kibbutzim* arrancan fundamentalmente con los jóvenes de la tercera *aliyá*, formados en origen por las diferentes organizaciones juveniles sionistas y socialistas (véase anexo IV) y que, como pioneros, se viven en completa ruptura con la tradición. La confrontación directa con el

bagaje religioso e incluso con la tradición cultural va ligada al intento nacionalista de resucitar un ideal de judío previo a su judaización —“el último judío, el primer hebreo”—, rechazando desde aquí tanto el judaísmo ortodoxo como el reformado (cfr. Durán Velasco, 2009: 130 y ss.).

Sin embargo, mientras en la vivencia cotidiana y personal el socialista sionista se vive en un proceso marcadamente revolucionario, la identificación nacionalista y la construcción comunitaria de la nación judía harán que la tradición se cuele por la puerta deatrás con una significación nueva, reforzando el cierre comunitario y desprovista ya de su potencial crítico. Algunos autores defienden que fue la restauración de la dimensión espiritual y religiosa en los *kibbutzim* la que permitió una revalorización de una comunidad de destino en consonancia con el judaísmo ortodoxo y frente a lo árabe.

Jacqueline Rose plantea por ejemplo que fue A.D. Gordon el que con su socialismo para—religioso sentó las bases para una vinculación entre el sionismo y el judaísmo y con él, la vinculación entre nacionalismo y religión de los asentamientos judíos. También Ze'ev Sternhell ve en Gordon una orientación que confirma el sustrato religioso del sionismo como fuente de identidad, del mismo modo que funcionó en la construcción de las identidades nacionales europeas (cfr. Horrox, 2009: 28).

Y es cierto que en los grandes inspiradores de los *kibbutzim* el componente espiritual era uno de los elementos centrales de su obra. La ruptura con la tradición característica de la adscripción anarquista no impidió su vinculación con una espiritualidad explícita (pensemos en autores clásicos como Tolstoi). En el caso de Martin Buber ya hemos analizado cómo articula su sionismo precisamente colocando el judaísmo como piedra angular. Landauer se judaíza con la intermediación de Martin Buber y en efecto, en la obra de A.D. Gordon son directas las influencias de la Kabbalah y el Hassidismo.

De hecho también es cierto que las tradiciones judías (desprovistas de su lectura religiosa) jugaron un papel importante como aglutinante identitario junto al hebreo como lengua nacional.

Este doble recurso (estratégico y cultural) a la tradición facilitará en el trasfondo nacional la confesionalización a largo plazo que anuncia Kropotkin y que denuncia Mayer. Sin embargo, más que una confesionalización, se trata de una solidaridad antes inexistente, tejida al hilo de la identificación nacional colonial en la cual el vínculo judaísmo—sionismo adquiere una significación nueva.

No deja de ser interesante que sea precisamente el sionismo espiritual el que mantenga su potencial crítico en un nacionalismo indudablemente confesionalizado. Desde esta perspectiva es posible, aunque sea precariamente, realizar una deconstrucción del propio discurso sionista para recriminarle la falta de fundamento al proyecto político.

En 1944 Martin Buber publica una serie de conferencias en torno al símbolo de Sión (Buber, 1997a). La fecha de la publicación no es banal. En 1942 se había constituido el partido Ihud con antiguos participantes del grupo Brit Shalom. Este partido nace específicamente con el ánimo de contrarrestar el programa Biltmore (tanto a nivel nacional como internacional), que planteaba abiertamente un impulso a la construcción unilateral del Estado judío, dejando a un lado la negociación tanto con el Mandato británico como con la población palestina y reforzando así la visión revisionista dentro del sionismo hegemónico. El Ihud aparece pues como un punto de fractura en la cohesión interna del propio movimiento sionista, enfrentándose así a las acusaciones de traición y de antisionismo (Mayer, 2010: 240—241). Es pues significativo que en este contexto de polémica (que ganaría intensidad ante el trabajo de la Comisión Angloamericana de 1946) Martin Buber publique sus conferencias sobre Sión. En él recorre el legado del impulso sionista desde su raíz bíblica hasta sus avatares políticos más

contemporáneos. Este recorrido le permite esbozar las carencias de un sionismo político desprovisto del sustrato de judaísmo. Es este anclaje en el judaísmo el que dota de sentido a Sión y le permite de este modo marcar como auténticos padres del sionismo a Moses Hess, Ajad Haam, Rav Kook y, sobre todo, al propio A.D. Gordon, frente a los referentes clásicos del sionismo hegemónico. Buber está intentando demostrar no sólo la viabilidad de otro sionismo, sino su mayor fundamento.

La crítica del sionismo hegemónico se realiza, en este sentido, desde la complejidad de la tradición, denunciando su instrumentalización política y su reinvención a conveniencia de los intereses nacionalistas de la construcción de un Estado moderno necesariamente abocado a una identificación étnico—religiosa. Desde esta perspectiva la dimensión política no debe dejar de lado el judaísmo, sino todo lo contrario, entroncar con él para lograr una auténtica renovación social. Una propuesta que no es menos ambiciosa que la del Estado judío sino todo lo contrario, que pretende constituir una nueva forma de organización social que desde su centro de Jerusalén pueda vincular a toda la diáspora: “el ‘amor a Sión’, tal y como se usa en los discursos actuales, es excesivamente estrecho, por cuanto quienes lo utilizan sólo tienen en mente un territorio, concretamente la tierra de Palestina; pero lo que está en juego es el propio Judaísmo en su totalidad” (Buber, 1997a: 145). Desde su propio enfoque es justamente la ruptura que los *kibbutzim* realizaron con esa raíz del judaísmo lo que les amputa de la matriz que les alimenta para desarrollar su propio impulso. De ahí que haya un vacío. Un vacío ante el cual la estrategia de recuperar las formas religiosas sin su contenido es especialmente infructuosa²⁴⁰. En ese sentido podemos decir que el judaísmo de

240 “Un proyecto en particular que circula por el país me parece especialmente desesperanzador: el proyecto de revivir las formas religiosas sin su contenido religioso” (Buber, 1948: 161)

Buber encierra mayor potencial crítico que su nacionalismo comunitario romántico, que difícilmente permite una disociación del sionismo constructivista triunfante y que a duras penas lleva más allá de la matización del sionismo con un enfoque humanista nacional.

6.3 La comunidad bajo sospecha: las trampas sionistas del socialismo kibbutznik

Señalado todo lo anterior, parece por lo tanto que la comuna sionista nace ya con el pie torcido. La incapacidad para partir de las necesidades de la población judía concreta de la diáspora y la reinención de la identidad judía en un proyecto nacional le hizo depender del proyecto identitario étnico—religioso del sionismo. Las comunas asumen la producción, el consumo y la satisfacción de sus necesidades de manera colectivizada, pero no logran sin embargo dotarse de una autonomía identitaria, es decir, de una capacidad de autodefinición, por cuanto el contexto colonial las aboca a una sumisión a la identificación nacional y, con ella, a un Estado que será entendido como el despliegue institucional de la propia comunidad judía, algo para cuya crítica estarán teóricamente poco equipados los asentamientos comunales.

Martin Buber critica acertadamente la inversión del potencial de la comuna que se opera a través de su instrumentalización al servicio de un Estado centralizado en el caso soviético (Buber, 1955 [1946]), pero no logra entrever las dificultades latentes en una comuna integrada en un marco de identificación nacional—comunitario como la que él propone, a pesar de que tuvo tiempo de ver las connivencias entre uno y otro. Aparentemente los *kibbutzim* no sólo no han evitado el repliegue identitario sino que han servido como vector de identidad, como referente para un repliegue identitario de toda la comunidad judía del *yishuv*. Y sin duda alguna a ese refuerzo identitario han contribuido todos los factores anteriores (nacionalismo, contexto colonial, religiosidad secular...). El modelo del pionero asediado por las agresiones árabes y su capacidad de

organización para la producción comunitaria y su autodefensa es de hecho uno de los pilares morales de referencia de la identidad israelita. Aunque el *kibbutz* desempeña un papel relativamente marginal en la sociedad israelí de hoy en día, su referente simbólico y moral sigue siendo central en el imaginario israelí. ¿Es pues su éxito comunitario la causa de su fracaso político? Hay varias razones que nos incitan a pensar que, en efecto, así es.

a) Ivrit Avodá: la colonización obrera

El lema “trabajo judío” (*ivrit avodá*) fue lanzado ya por la organización sionista en 1901 con la intención de crear una economía judía autónoma (cfr. del Valle, 1976), sin embargo no estallará de manera ineludible hasta la colonización obrera de la tercera *aliyá*. Buena parte del socialismo sionista (siguiendo la línea de Borochov) busca la normalización del pueblo judío a través de su reconexión al trabajo productivo y persigue la creación de una clase trabajadora judía en un territorio autónomo. El conjunto de la obra de Nathan Weinstock *El sionismo contra Israel* puede resumirse en una crítica central a esta idea: el error del socialismo sionista al privilegiar la solidaridad nacional por encima de la solidaridad de clase. Y es sin duda en las reivindicaciones del trabajo judío (*ivrit avodá*), donde de manera más clara queda reflejada esta tensión.

La idea de la emancipación por el trabajo característica del socialismo sionista, especialmente presente en el pensamiento de A.D. Gordon, sustentaba la idea de que los judíos debían ser capaces de trabajar ellos mismos la tierra (Horrox, 2009: 17). La competencia por el trabajo y la evidencia de un sistema productivo construido sobre la base de la mano de obra barata de la población palestina no judía constituirán una importante crítica a la colonización en curso

por parte de los jóvenes radicales de la segunda y la tercera aliyá²⁴¹: será al mismo tiempo vivido como una falta de compromiso sionista —es decir, como falta de solidaridad comunitaria— y como manifestación de una estrategia colonial capitalista que hace del sionismo sólo su estrategia de justificación.

De ahí surge la voluntad de una economía judía autónoma y autosuficiente y el empleo de mano de obra judía en todos sus niveles de producción. La economía judía autónoma y autosuficiente debe ser la base de la nación judía en Palestina (Horrox, 2009: 15). Evidentemente los asentamientos comunales son los lugares donde, por su vocación de autosuficiencia y de manera más inmediata, puede introducirse esa unidad celular de la nueva sociedad judía. Se inicia así el proceso de segregación: aparecerán los primeros asentamientos únicamente judíos, se desplazará a los guardianes no judíos de la defensa de los asentamientos comunales, se evitirá el empleo de mano de obra no judía (estrategia que recogerá la Karen Kayemeth Lelsrael para el arrendamiento de sus tierras), se creará la *Tnuva* como estrategia de mercado segregado para proteger los productos judíos de la competencia y aparecerá la Histadrut que, como principal institución del laboralismo sionista dedicará sus esfuerzos a la cuestión de la competencia salarial judía—árabe y al empleo de la mano de obra judía (Horrox, 2009: 90 y ss.; Weinstock, 1970: 261 y ss.). La Histadrut se empleará a fondo en la consolidación del trabajo judío, lo que la predispone a pactar con la patronal de la colonización sionista más que a buscar solidaridades en términos de clase árabo—judía²⁴². En este proceso, la autonomía

241 El surgimiento del Kibbutz Degania está de hecho vinculado a una huelga por la mala administración y por la cuestión del empleo de la mano de obra barata árabe en el asentamiento de Kinneret (Horrox, 2009: 17; Montoya y Dávila, 2005: 42)

242 Para poder suplantar la mano de obra árabe, se recurirá progresivamente a la inmigración de población judía no ashkenazí que constituirán el parapeto de diferenciación de lo árabe y lo judío (Durán Velasco, 2009).

comunal judía del socialismo sionista de los *kibbutznik* constituirá un motor y un modelo capital²⁴³.

A pesar de esta pulsión no siempre se adoptó esa línea segregacionista. HaKibbutz HaArtzi (de Hashomer Hatzair) adoptaría en los años 30 la línea binacional del Ihud y Brit Shalom relativa a la población no judía: entenderían Palestina como una tierra de dos pueblos y en consecuencia defenderían la necesidad de trabajar para una cooperación árabo—judía²⁴⁴. Con este objetivo se creó el departamento árabe y buscaron el acercamiento de los *kibbutzim* a

243 Hannah Arendt supo ver acertadamente la trampa escondida en esta estrategia. Para ella, el socialismo sionista en Palestina asumió acríticamente la situación feudal de la población árabe y consideró en ese sentido el capitalismo como un motor de progreso. Bajo la retórica de una lucha de clase contra los propietarios judíos, se dio en realidad una lucha contra la mano de obra árabe, no entendiendo que el problema era el trabajo barato y no el trabajo árabe (Arendt, 2004 [1945]: 157—158).

244 “Después de 1929, Hashomer Hatzair, que defendía con fervor la colonización y aunaba nacionalismo judío con marxismo utópico, se convirtió en el más enérgico promotor del binacionalismo. Pero también abrió nuevos caminos con su intento de lograr la paridad social y política entre judíos y árabes. Bajo el lema “una sociedad socialista binacional”, Hashomer Hatzair abogó por actuar simultáneamente en ambos frentes en ambas comunidades, incluido el mundo árabe—musulmán de fuera de Palestina. Eso significaría promover la cooperación, e incluso la solidaridad, entre “la población trabajadora judía y la población trabajadora árabe”, por ejemplo organizando en primer lugar una Histadrut, o sindicato, binacional. Hashomer Hatzair subrayaba la necesidad de presionar a una pequeña y reaccionaria 'clase explotadora' de una sociedad esencialmente feudal que 'maneja [...] al movimiento nacional árabe' en su propio beneficio”. “Dedicado como estaba a proporcionar refugio a las masas de judíos de Europa del Este, que era el componente central de su movimiento, Hashomer Hatzair rechazaba la idea elitista de un centro espiritual en Palestina. Frente a un sionismo limitado, defendía una inmigración a gran escala en una sociedad socialista con 'igualdad absoluta' entre los dos pueblos. Aunque los programas respectivos de Brit Shalom y Hashomer Hatzair eran bastante generales, los dos se distinguían por reflexionar a plena luz del día sobre la magnitud y la gravedad de la cuestión árabe” (Mayer, 2010: 207—208)

la población árabe local, incluso a través del ofrecimiento de ciertos servicios básicos. Y, frente al lema del trabajo judío, crearían la Joint Trade Union siguiendo el modelo binacional (Montoya y Dávila, 2005: 51). Sin embargo, esta iniciativa además de ser totalmente marginal, parecía llegar demasiado tarde y tampoco sería muy duradera y ni siquiera sería capaz de presentar su oposición al apartheid económico y laboral de la Histadrut y a su política de boicot activo al trabajo de la población no judía, llegando incluso a participar activamente en esas mismas luchas por la exclusión de la mano de obra árabe y en contra de sus declaraciones de fraternidad entre los pueblos (Weinstock, 1970: 263, 269)²⁴⁵. También la Liga por el acercamiento y la cooperación judeo—árabe²⁴⁶ marcó una línea independiente oponiéndose al boicot sionista del trabajo y la producción árabe, pero tras su fusión a Hashomer Hatzair se reforzará su tendencia a defender la creación de una mayoría judía (Weinstock, 1970: 271). La coalición MAPAM, que agruparía a partir de 1948 al sionismo marxista (Hashomer Hatzair con HaKibbutz HaArtzi y Ajdut HaAvoda), defendió una posición más beligerante contra los árabes en la cuestión de los asentamientos que de hecho le costaría cara a largo plazo en el apoyo de la izquierda; y la propia Hashomer Hatzair será una de las organizaciones más beneficiadas del expolio de tierras durante los primeros años de la independencia (Pappé, cfr. Durán Velasco, 2009: 137).

245 Weinstock deja constancia de cómo la cotización a la Histadrut estaba dividida en dos apartados: una parte para la política del *ivrit avodá* (organización de piquetes y otras acciones contra el empleo de mano de obra árabe) y otra para la producción judía que iba destinada al boicot de la producción árabe (Weinstock, 1970: 262—263).

246 La Liga por el Acercamiento y cooperación árabe—judía surge en 1939 a iniciativa de Buber y Kalvarisky (con otros miembros de Brit Shalom y la americana Henrietta Szold y S.Y. Agnon).

b) Nacionalización vs. Comunización: el expolio del común

La segunda de las trampas de la que fue partícipe directo el socialismo *kibbutznik* fue la confusión entre nacionalización y comunización. El *kibbutz* sigue fascinando por su organización comunal y por su radical colectivización del trabajo, el consumo y la vida cotidiana. La cuestión de la tierra suele quedar atrás, como un presupuesto evidente o implícito.

Ya hemos señalado la connivencia entre los *kibbutzim* y el proceso de construcción nacional vinculado a la compra y distribución de tierras (véase también anexo IV). Pero la trampa que aquí queremos destacar va más allá de esta explícita connivencia y apunta al proceso de destrucción del común de la población palestina.

Los procesos de compra de tierras fueron acompañados de una especulación galopante. Esta especulación con la tierra está vinculada a la penetración progresiva del capitalismo en la región palestina, proceso que se inicia ya a mediado del XIX de la mano de las iglesias cristianas, la instalación de colonias de alemanes y las primeras colonias judías (Weinstock, 1970: 93 y ss). El inicio de la especulación de la tierra, unido a la monetarización resultante de la entrada del imperio turco en la economía internacional, irá transformando progresivamente la economía medieval reinante en la región²⁴⁷.

Lo que a nosotros nos interesa destacar es cómo en este proceso

247 Cuando decimos aquí “monetarización” el elemento clave no es, sin embargo, su valor fenoménico, es decir, la introducción del dinero como tal. Su importancia radica en que es monetarización implicará una reconducción de una economía fundamentalmente de subsistencia hacia la producción de valor y el intercambio.

vemos una destrucción del común de la población palestina. Se destruirá progresivamente la propiedad colectiva de las tierras, se iniciarán espirales de endeudamiento y como resultante de ello los *felahin* serán arrancados de la economía tradicional para quedar, como campesinos sin tierra, disponibles como mano de obra barata.

Según señala Weinstock, hasta 1860 prácticamente la totalidad de la tierra cultivada en Palestina es propiedad de las comunidades aldeanas (*meshaa*) y es repartida periódicamente por lotes. La penetración del capitalismo irá imponiendo la propiedad individual de la tierra que será lo que abrirá la puerta a la compra de tierras y a la escalada especulativa, puesto que la *meshaa* no puede entrar en el circuito económico. La intensificación de la agricultura para una explotación comercial acelerará este proceso, puesto que implicará la concesión de créditos para la explotación que sólo son concedidos a título individual, abandonando la propiedad colectiva al estancamiento económico. Así se inicia el proceso de concentración de la tierra y el sistema de arrendamientos, que llevan a una proletarización de la población campesina.

Es en este contexto donde se inicia la colonización sionista. Una colonización que entra en la adquisición de tierras que, a pesar de su retórica nacional, son inicialmente utilizadas, y de acuerdo con el modelo de una colonización tradicional, para su explotación económica. En los primeros asentamientos, auspiciados por Rothschild y la PICA (véase anexo IV) la mano de obra de la población árabe constituye aún un elemento clave para la rentabilidad de las explotaciones. Aquí es donde la llegada de los pioneros de la segunda y la tercera *aliyá* será determinante para romper este esquema e iniciar la colonización obrera. Se impone entonces la conquista del trabajo (*Kibbush HaAvodá*) de la que hablamos en la sección precedente.

Pero la trampa que aquí nos ocupa radica en que, lejos de una colectivización de la tierra (tal y como podían estar pensando

Landauer, Oppenheimer o Ruppin) la adquisición de tierras, su nacionalización y su posterior arrendamiento a estructuras comunales no implicaba un proceso de comunización de la tierra, sino por el contrario un expolio del común regional a través de la fórmula de la propiedad y en beneficio de la consolidación estatal judía. En efecto, el cambio de la titularidad de las tierras, aunque no implica de por sí un cambio en la fórmula económica, implicará, a través de la puesta en práctica de la adquisición, la cancelación de los usos comunales aún existentes y el usufructo de los *felahin* bajo la fórmula del arrendamiento, ya que la mayor parte de la tierra adquirida entre 1891 y 1914 será de grandes propietarios absentistas²⁴⁸. A su vez la compra de tierras disparará su precio, acrecentando aún más el proceso especulativo de la región. A este proceso debe añadirse evidentemente que los *felahin* desposeídos, en lugar de pasar a ser explotados por un nuevo propietario absentista o arrendatarios del nuevo propietario, pasan a ser substituidos por la mano de obra judía en función del criterio estratégico del *ivrit avodá*.

A esta crítica de la colectivización de los *kibbutzim* hemos de añadir lamentablemente un elemento más para entender cómo el *kibbutz*, en lugar de ser una herramienta de comunización, se convierte en una herramienta de la progresión de un capital nacional. Y es que la economía del *kibbutz* es fundamentalmente deficitaria: a pesar del aporte de capital inicial (tierras, créditos, material y formación), la mayor parte de los *kibbutzim* serán fundamentalmente deficitarios (Weinstock, 1970: 207 y ss). La

248 Según Weinstock el origen de la propiedad agraria judía evolucionará del siguiente modo: 1878—1890 (28% es de grandes propietarios residentes y el 72% de otros orígenes diversos (gobiernos, iglesias, empresas extranjeras, hombres de negocios...); 1891—1900 (39,7% son grandes propietarios absentistas, el 6,1% propietarios residentes, 11,5% orígenes diversos y 42,7% de *felahin*); 1901—1914 (31,5% de grandes propietarios absentistas; 33,8% grandes propietarios residentes, 30,5% diversos y 4,3% *felahin*) (Weinstock, 1970: 129)

economía agraria del *kibbutz* es inviable si no se tiene en cuenta el marco ideológico y material que la sustenta y carecería por lo tanto de interés sin su función estratégica nacional—comunitaria. De ahí puede deducirse su transformación hacia la *kvutza* (agro—industrial), una industrialización que sería de nuevo inviable sin su encuadre en el proceso de construcción nacional (subsidios, créditos ventajosos, boicot a la economía árabe, desarrollo de circuitos mercantiles segregados, etc.). Pero es sobre todo una industrialización que transforma la idea del viejo *kibbutz* de la producción para la propia subsistencia para introducirlo de lleno en la producción de valor.

c) El *kibbutz*: alquimista identitario

Hay dos críticas fundamentales que los *kibbutzim* reciben desde el anarquismo israelí contemporáneo: la primera es su apoyo a un Estado imperialista, racista y militarista; la segunda, la crítica del *kibbutz* como herramienta para el moldeamiento ideológico de sus propios miembros (Horrox, 2009: 115—116). Si la primera de ellas ha quedado suficientemente fundamentada en las líneas precedentes, nos interesa detenernos por un instante en la segunda de ellas. En ella late una crítica de primer orden que, de ser aceptada, vendría a poner en duda la condición libertaria del modelo de democracia directa comunal. El *kibbutz* habría sido, de acuerdo con esta crítica, una herramienta determinante para blindar la identidad sionista y evitar las distancias de disenso en lugar de ser una herramienta de emancipación.

Aquí radica la conexión central de la cual no escapan ni Buber ni

Landauer y que vinculan el *kibbutz* a la deriva sionista. Lo que está en juego es el papel desempeñado por la organización comunal en el proceso de identificación entre foro interno y foro público. En la propia dinámica comunitaria de los *kibbutzim*, la identificación con la colectividad desempeña un papel crucial en su funcionamiento político. Y a su vez, la adscripción del *kibbutz* al proyecto de construcción nacional sionista permitirá hacer del *kibbutz* un importante socializador del sionismo y de las instituciones del Estado—judío como instituciones comunitarias. Había un doble proceso de identificación: la identificación con la comuna y la comuna entendida como unidad celular del proyecto comunitario judío—sionista: “Los niños preservaron lo que Bruno Bettelheim llamó 'superego colectivo', que explicó como el espíritu comunal en general; cuando éste era dañado por un individuo, este individuo sentía la culpa de toda la comunidad por tratar de interrumpir la felicidad comunal” (Bettelheim, 1969 y Sternback, 2002 cifr. Montoya y Dávila, 2005: 59). La unificación espiritual de Landauer o nacional de Buber hacia de la construcción nacional un proyecto comunitario con una identificación muy marcada en el foro interno.

La ideología sionista facilita un proceso de identificación nuevo que arrasa con las diferencias internas de la población judía diáspórica, con la hibridación árabe—judía característica de los palestinos y de los judíos árabes y reduce la compleja realidad de la población palestina a la polarización árabe—judío (Durán Velasco, 2009). El “nuevo hebreo” (lengua, nación, cultura y proyecto político) parece así capaz de borrar de una vez por todas las diferencias internas de la comunidad judía. De ahí el interés de la comunidad europea—ashkenazí por asimilar lo más rápidamente posible a las otras minorías judías (Durán Velasco, 2009). Sin embargo, este proceso de transformación no es en sí evidente. Y de nuevo aquí el *kibbutz* desempeña un papel determinante.

El *kibbutznik*, identificándose con el “nuevo” hebreo o israelí, se nutría de un culto a la novedad característico de los movimientos

radicales europeos de la época. En la figura del pionero se opera la ruptura acrítica con la tradición de la que ya hablamos en la sección anterior, y es ésta la que permite identificarlo directamente con el nuevo judío, con el judío deseado. Es ilustrativa la cita de David Shimoni (cfr. Schapira, 2000) representando el impulso del movimiento Hashomer Hatzair: “hijo no escuches la moral de tu padre ni prestes atención a las enseñanzas de tu madre”. Como explica Schapira no es concebible el carácter que tuvieron las *aliyot* (fundamentalmente la segunda y la tercera) sin este componente revolucionario que permitía la ruptura con el lugar de origen, con el entorno familiar y cultural, con la propia lengua²⁴⁹ en aras de un proyecto incierto en una tierra tan desconocida como el mítico Israel. Esta ruptura con la tradición, con el bagaje cultural de la diáspora, con la lengua materna, le abocará a fortalecer la identificación casi perfecta con el proyecto nacional, anclado (también a raíz de su rechazo de lo judío y por su constitución como reacción al antisemitismo) en una identidad étnica y en una vinculación nacional que le arrastrará al juego de la comunidad colonia estatalizada. El desprecio a la tradición religiosa a la vez que su recuperación secular, tan patente en la organización de la vida cotidiana de los *kibbutzim*, no hará sino contribuir a la consolidación sionista y la impregnación del sustrato religioso culturalizado, a la vez que debilita para una crítica del sionismo desde sus propios ingredientes. En la figura del pionero se construye el modelo vivo de identificación al que debe hacer referencia el nuevo “israelí”. El propio Buber sucumbe al embrujo del *halutz* cuando afirma que “aunque no lo sepa, aunque no le guste, está empujado por el inmemorial anhelo judío de incorporar verdad social en la vida de los individuos que conviven juntos, el anhelo de convertir la idea de una auténtica comunidad en realidad” (Buber, 1948: 158).

249 Sobre las múltiples tensiones latentes en la imposición del hebreo moderno merece la pena detenerse en el análisis realizado por Durán Velasco (2009: 121 y ss.).

Pero además, la micro—política del *kibbutz* actuó como crisol para la fundición de los bagajes de los viejos judíos, para moldear a los nuevos israelíes, destilando así las fronteras de la segregación. Como podemos imaginar, los *kibbutzim* aúnan migración de muy diferentes orígenes y bagajes y cada corriente tuvo su propia estrategia para gestionar esa diversidad interna²⁵⁰. Hashomer Hatzair y Hever Hakvutzot de dimensiones más cercanas a la comuna kropotkiniana apostaron por una homogeneidad cultural para facilitar la cohesión. Esto les obligaba a ser más selectivos con los miembros. HaKibbutz HaMeuhad en cambio, persiguió como objetivo de su sionismo el *melting pot* judío y para ello defendió un carácter más abierto y menos selectivo, pero siempre limitado a la población judía, puesto que el objetivo era aglutinar la diversidad judía en una identidad común. Se convertían así en herramienta de homogeneización identitaria dentro del proyecto nacional.

Si alguien encarna a la perfección la asimilación del espíritu del *kibbutz* desde una lectura exclusivamente judía y en competencia con la alteridad árabe es Trumpeldor. A pesar de ser uno de los estandartes del *kibbutz*, que dejó su huella en el movimiento juvenil de los HeHalutz, en el de Gdud HaAvoda y la federación de HaKibbutz HaMeuhad, no debemos olvidar que, a diferencia del resto de los *kibbutzim*, tiene una visión marcadamente militarista. Ya hemos señalado que desde Gdud HaAvoda se concebía la construcción nacional como un gran *kibbutz*, compuesto de diferentes agrupaciones comunales. Para Trumpeldor y esta línea

250 “Cada *kibbutz* se constituía preferentemente a partir de miembros procedentes de un mismo origen geográfico, lo que facilitaba su intercomunicación y, en suma, su propia integración cultural en la sociedad israelí”, “Existen así *kibbutzim* de diversos orígenes y prácticas culturales, que a los idiomas hebreo e inglés (...), añaden el empleo y desarrollo de una cultura adicional”, “No es de extrañar por tanto que existan diversas corrientes y modelos de *kibbutz* como corresponde a su diversidad ideológica (desde posiciones ultraconservadores hasta la izquierda laborista o incluso comunista) y cultural” (Morales Gutiérrez, 2000)

kibbutznik, el conflicto árabe-judío es inevitable y consideraba por lo tanto necesario adquirir una posición de fuerza aventajada. Es pues la misma línea marcada por el revisionismo de Jabotinsky, con el cual ya tuvieron ocasión de emprender juntos la primera organización militar judía cuando constituyeron el Zionist Mule Corps (conocido como la Legión Judía) para combatir junto con el ejército británico durante la primera guerra mundial²⁵¹.

El disenso, cuando aparece no será, en todo caso, resultante de la propia dinámica del *kibbutz* sino de una ideología política que introduce otras fracturas de reflexión que chocan con los ejes centrales del sionismo hegemónico. La adopción de la perspectiva binacional por parte de Hashomer Hatzair vendrá así de su concepción marxista. Esto le permitía por un lado romper con la orientación del *mainstream* laborista —facilitando la adopción de una posición crítica— y, por otro lado, fundamentar el enfoque de la lucha de clases —que le permitirá fragmentar la solidaridad nacional y buscar la solidaridad de clase con la población palestina no judía. Hapoel Hatzair, por su parte, rechaza la perspectiva de la lucha de clases y se posiciona con un sionismo no-marxista²⁵². Ese rechazo

251 El revisionismo de Jabotinsky tenía una concepción de la identidad judía completamente blindada. Con una perspectiva nacional de carácter mesiánica y un rechazo del socialismo del *kibbutz* y de su ya prominente ideología de lucha de clases, Jabotinsky planteaba una resolución de la cuestión árabe mediante su aniquilación. La base de su argumentación radicaba en la legitimidad tanto del nacionalismo árabe como del judío, lo que les empujaba a luchar irremediablemente por su derecho al territorio. El sionismo debería pues prepararse para una guerra sin cuartel hasta barrer de Eretz Israel toda huella oriental (Mayer, 2010: 185 y ss.)

252 Arlosoroff defendió, en efecto, lo inapropiado de una lectura del *yishuv* en términos de lucha de clases por varias razones: el carácter binacional del territorio palestino que generaba una fractura vertical de clases por un lado a la vez que una fractura horizontal de carácter étnico que cambiaba los términos del debate; en segundo lugar por la ausencia de una economía consolidada de corte capitalista y finalmente por el hecho de que el grupo hegemónico del *yishuv* eran precisamente los trabajadores organizados en la Histadrut (Horrox, 2009: 51).

de la lucha de clases no le impide tampoco aceptar la realidad binacional y perseguir un acercamiento político árabe—judío. Parece en este caso que la disposición para traspasar la frontera identitaria tuvo más que ver con una voluntad ético—política que no con una cuestión ideológica.

Sin embargo, el sustrato comunitario que circula del *kibbutz* al *yishuv* hacen que tales cuestiones ideológicas tengan siempre unas consecuencias limitadas y supeditadas a la adscripción sionista. El *kibbutz* no logra por lo tanto abrir la vía hacia una emancipación que le lleve más allá de los moldes identitarios establecidos, para descubrir así, en su proceso de experimentación, el lugar que los procesos de identificación pueden desempeñar dentro de un proyecto emancipatorio.

El nacionalismo sionista es sin duda la amalgama que permite dotar de una coherencia al conjunto de tensiones que vertebraban el conjunto policéntrico del *yishuv*. Comunidad sin Estado, pero que se percibe a sí misma como la nación judía, antes dispersa, pero por fin concentrada en el territorio en el que debería ver la luz el proyecto milenarista de reunificación y retorno al *Eretz Israel*. El sionismo supo articular la tradición diplomática a la Weizmann con el mesianismo de aquellos pioneros de los *kibbutzim* para transferir la densidad comunitaria a un proyecto estatal. Un sentimiento comunitario que sin duda se vio fortalecido como comunidad de defensa con la escalada de violencia, con las luchas por la conquista y limpieza étnica de territorios y finalmente con la guerra abierta con los países árabes circundantes. No es de extrañar que ante ese imaginario comunitario israelí, el *kibbutz* represente el arquetipo material de esa vinculación judía comunitaria: colono, pionero, colectivista.

La falta de estrategias y de voluntad para gestionar ese progresivo cierre identitario empezará a tener consecuencias determinantes ya a partir de los años 20. La declaración Balfour y la progresiva

viabilidad de una sociedad judía independiente empezó a hacer urgente la reflexión de la cuestión árabe en el momento de una eventual independencia del Estado judío. No es pues anecdótico que sea en estos años cuando surjan a la vez el movimiento de Brit Shalom y el revisionismo de Jabotinsky, al que sería irrevocablemente imantado el sionismo por su propia dinámica colonizadora.

El enconamiento de las relaciones, los sucesivos enfrentamientos, no hicieron sino reforzar esta lectura revisionista que ha terminado por imponerse como la lectura hegemónica. El propio Mayer marca el año de 1929²⁵³ como el punto de no retorno a nivel identitario (Mayer, 2010: 205—206). A partir de ahí se hacen explícitas las advertencias de Hashomer Hatzair y Brit Shalom. Sin embargo también fueron los años en los que se blindó el sionismo en torno a la cuestión identitaria. Prueba de ello es el asesinato de Arlosoroff en 1933 (líder de Hapoel Hatzair y en aquel momento responsable del departamento de relaciones políticas de la Agencia Judía), precisamente por su intento de acercamiento entre líderes políticos judíos y árabes²⁵⁴. Ese repliegue identitario es el que alimentaría más adelante también la acusación de traición a los miembros de Brit Shalom²⁵⁵, lo cual precipita el inicio de su desintegración.

253 Los disturbios en Palestina de este año se saldaron con 135 judíos y 116 árabes muertos y la consolidación de la Haganá.

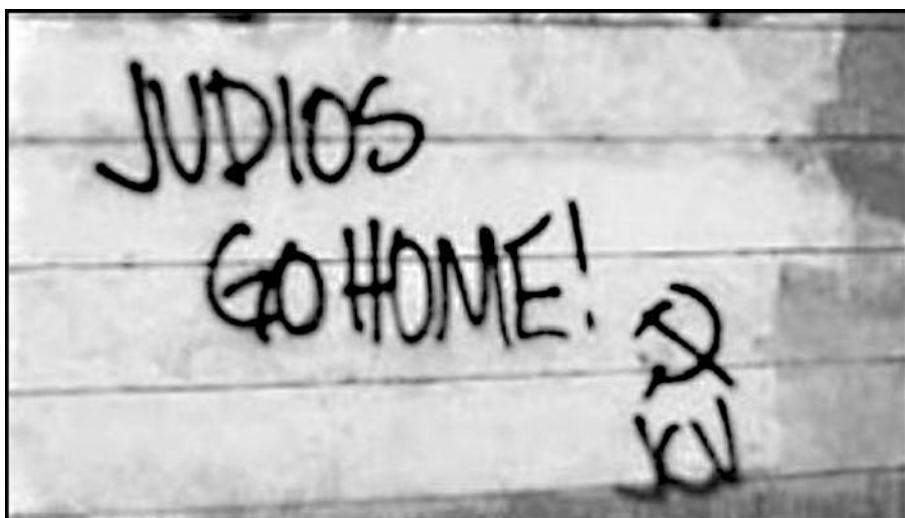
254 “Jaim Arlosoroff, joven socialista educado en Berlín, dirigente laborista y teórico influido por Ajad Haam y Buber, (...) aconsejaba no pensar en la cuestión árabe como una cuestión socioeconómica. Decepcionado con los supuestos beneficios de la misión civilizadora de Europa, sostenía que la cuestión política era prioritaria, como demostraba la existencia de 'un movimiento nacional árabe'" (Mayer, 2010: 189—190)

255 De ahí el diálogo entre el 'traidor' y el 'patriota' sobre el programa Biltmore escrito por Buber (Buber, 2005: 160) así como las conferencias que forman el volumen *On Zion. The History of an Idea* (Buber, 1997a), desarrolladas para explicar su propia perspectiva del sionismo.

A la altura de los años 40, el sionismo hizo evidente en el programa Biltmore que se encaminaba o bien a un desplazamiento de población que permitiera un territorio judío homogéneo o bien a la constitución de una ciudadanía de segunda clase para la población árabe. Ambas cosas tuvieron finalmente lugar (Pappé, 2008) y los *kibbutzim* desempeñaron en ese proceso un papel determinante.

7. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación hemos dejado constancia fundamentalmente de tres ideas: (1) la necesaria transformación del enfoque internacionalista libertario que se abre con la expansión del antisemitismo y la cuestión judía; (2) las dificultades del anarquismo para dar cuenta del potencial de resistencia latente en la experiencia judía del cambio de siglo y, en consecuencia, para reflexionar sobre el papel de la politización identitaria en su proyecto emancipatorio; y finalmente (3) el fracaso de la salida nacional—comunitaria, expuesto de manera especialmente dramática en las complicidades de las estructuras comunales de los *kibbutzim* con el colonialismo sionista en Palestina.



Respecto a la primera de estas ideas, hemos visto cómo el internacionalismo anarquista recurrió a tres estrategias (capítulo 2): reproducir el proyecto moderno de extracción de la individualidad para proyectarlo a un universalismo en ruptura con la tradición y ubicado en un plano cosmopolita; evitar ese desprendimiento remitiéndose de manera acrítica a una interpretación nacional,

naturalizada y despolitizada; o bien recurrir a una identificación de clase que subsumía cualquier identificación a la identificación transnacional de clase.

La experiencia judía no podía amoldarse a ninguno de estos enfoques sin pagar un alto precio. Es por ello que se verá abocada a un proceso de reinvenCIÓN política (capítulo 3). Si la experiencia judía adquiere un valor determinante, es precisamente por poner sobre la mesa el dilema de su simultánea disolución como ciudadano y su exterminio como judío. El pensamiento anarquista está en ese momento poco equipado para adoptar una posición clara. La identificación judía le remite al anclaje en la tradición (secular y religiosa), algo que cortocircuita el empuje moderno, latente también en su proyecto emancipatorio de una creciente autonomía individual. Es por ello que, aunque el anarquismo sabe reaccionar ante el antisemitismo (capítulo 4) —también existente entre sus filas— no sabe sin embargo recoger el potencial de resistencia latente en la politización de la identidad judía.

El anarquismo clásico era cómplice de la disolución de todas las mediaciones concretas (étnicas, religiosas, políticas, etc...) y en ese sentido colaboró también en el tránsito hacia el individuo abstracto liberal: el sujeto del intercambio. Sin embargo parece poco capaz de entender la nueva dinámica de dependencia/dominación, vinculada precisamente a ese desprendimiento de las formas tradicionales (Zamora, 2012).

En ese sentido, en la investigación encontramos dos estrategias que escapan a esa tendencia: el anarquismo yiddish y la estrategia de recuperar la dimensión nacional vinculada a una configuración comunal.

El anarquismo yiddish (capítulo 2) constituye en efecto una pequeña excepción. Es cierto que, a pesar de la ascendencia que el enfoque de la *yiddishkayt* pueda tener, a toro pasado, como alternativa al despliegue del sionismo, en la *yiddishkayt* latía también

en potencia el impulso nacional y/o territorialista. El enfoque del anarquismo, sin embargo, es capaz de recoger la idea de la *yiddishkayt* para hacerse cargo de articular la experiencia diáspórica y desvincularla de toda lógica soberanista. Se trata de un enfoque no anclado en la tradición, pero en el cual el bagaje cultural se articula para construir una efímera cultura de/en resistencia.

La experiencia es desde luego limitada y la reflexión resultante totalmente ausente. Es limitada porque no debe olvidarse que la experiencia judía desbordó los límites de lo yiddish y que es en esta experiencia más amplia donde debe buscarse la alteridad crítica del propio proyecto emancipatorio moderno. En ese sentido, el anarquismo yiddish no parece capaz de ofrecer una respuesta global al empuje del antisemitismo, algo que sin duda incidirá en su rápida disolución en favor del sionismo y la asimilación.

La segunda parte de la investigación pone de manifiesto la otra excepción: el callejón sin salida de intentar estructurar la emancipación sobre una base nacional—comunitaria. A pesar de que las contradicciones ya afloran a nivel teórico (capítulo 5), la experiencia comunal de los *kibbutzim* permite analizar más en detalle las consecuencias de una vía muerta, en la cual la estructura comunal, que ya había sufrido una inversión al ponerse al servicio del centralismo estatal bolchevique (Buber, 1955 [1946]), padece una nueva inversión, esta vez al servicio del nacionalismo comunitario del sionismo (capítulo 6).

La experiencia del comunalismo sionista permite ver la extraordinaria fidelidad al constructivismo nacional a través de la doble identificación comunitaria (comunal y nacional) y el desplazamiento o directamente ocultamiento de otras formas de solidaridad, haciendo de la comuna directamente una herramienta de colonización. Pero además el *kibbutz* sirvió como punta de lanza de la entrada del capitalismo en la región. En primer lugar, por la escalada especulativa generada a través de la compra de tierras y

porque estas compras implicaron el expolio del común existente, provocando no sólo un cambio de titularidad sino también una expulsión de los usos de la tierra y la mano de obra que vivía de ella. Pero además, el *kibbutz* avanzaría hacia la producción de valor, a través de su industrialización, debido fundamentalmente a su economía agraria deficitaria. Como señala Jean Barrot (Gilles Dauvé) “el hecho de que una colectividad en vez del Estado o una burocracia, tome la producción de su vida material en sus propias manos no suprime, por sí mismo, el carácter capitalista de aquella vida” (VV AA, 2009: 91).



1938. Festival kibbutzim

El anarquismo contemporáneo debería tener mucho que decir al respecto. Es cierto que el contexto actual es distinto y los riesgos son otros. El pensamiento libertario contemporáneo parece mucho más consciente de los riesgos de una ocultación de las periferias desde definiciones hegemónicas. También parece haber tomado buena nota del potencial de resistencia latente en el recurso a ciertas lógicas de identificación. El *kibbutz* muestra la fácil connivencia comunal con capitalismo con el añadido de una férrea lógica de identificación (colonial y racial) que dificulta el distanciamiento ante sus propias complicidades y que termina por enterrar definitivamente el potencial crítico que latía en la politización de la

identidad judía. A la luz de esta experiencia la comunicación no debe por lo tanto considerarse de una manera acrítica.

Estas experiencias constituyen un antecedente de la transformación del universo libertario de una ideología obrera revolucionaria y anticapitalista a un conjunto de prácticas que empapan una red innumerable de movimientos sociales en crítica permanente del poder instituido. Y lo hace doblemente: por un lado es el primer relato de la fractura que implica para el anarquismo la entrada de la cuestión identitaria en el ámbito político; por el otro, con la red de *kibbutzim* y su polémica colaboración con el proyecto sionista, despoja al imaginario anarquista del último de los grandes modelos comunales. Es un relato que se mueve por lo tanto entre la quiebra del dogmatismo ideológico y el fin de un utopismo redentor. Queda así lanzada la pregunta de cómo acoger el potencial crítico de la politización identitaria sin pagar por ello el precio de su cierre comunitario.

No afirmo en ningún caso que sea el caso judío la causa de la transformación del pensamiento libertario. En esta transformación confluyen factores muy diversos, entre los cuales considero que tiene un papel crucial la entrada del feminismo en el escenario político, así como la de movimientos ligados al indigenismo, las luchas anticoloniales, la cuestión racial, entre los cuales —y quizás por ser excesivamente temprano— el relato judío no deja de ser una narrativa marginal. Sin embargo, creo que la historia del anarquismo judío condensa de manera simbólica las turbulencias de esa ruptura y los límites del propio anarquismo clásico.

El anarquismo clásico compartía en buena medida la esperanza de normalización utópica de la estructura social: individuos autónomos, racionalmente guiados, vinculados a través del libre acuerdo, agrupados en la comunidad de vida y de trabajo y federados progresivamente a nivel local, nacional, internacional. Su internacionalismo estaba empapado de un territorialismo nacional

en el cual la cuestión judía encontraba una difícil acomodación. Ante la duda, el silencio. Aún es posible escuchar un internacionalismo que resuena desde este enfoque marcadamente nacional (cfr. Breton, 2002). Tanto si es entendido como comunismo libertario, como si es entendido como federación de la producción, se vislumbra una articulación lógica, natural, final. Una sociedad estable, una estabilidad social, un estado; un Estado.

Buena parte del anarquismo contemporáneo ha captado las trampas latentes en esa concepción clásica: su progresismo, su utopismo, su limitada antropología política, el olvido del anclaje de las relaciones de poder en el foro interno, etc. Se une así a muchos de los intentos de crítica de la modernidad, hasta el punto de que algunos han acuñado la etiqueta de post—anarquismo, tratando de desmarcarse así de sus componentes más ilustrados e incorporar buena parte de la literatura postestructuralista. Sin querer aquí abundar en estos debates, sí que me gustaría, para terminar, apuntar algunos ejes de reflexión a partir de las limitaciones y contradicciones analizadas en la investigación, pero desde un punto de vista ya contemporáneo.

1) Del internacionalismo o la federación de los pueblos a la comunidad de resistencia

Una de las ideas que vertebran el conjunto de la tesis, es la dificultad del anarquismo clásico para salir de un enfoque nacional a la hora de cuadrar la politización de la identidad judía, así como la desastrosa deriva del intento de acomodar el enfoque nacional desde una perspectiva comunitaria.

Buena parte de esta vinculación con la dimensión nacional tiene

que ver con la pulsión utópica del anarquismo, entendiendo aquí la utopía como el esfuerzo por aportar modelos de organización social. Este impulso le hizo recurrir a los mismos conceptos que laten en la constelación nacional de la época. A pesar de su permanente crítica del Estado—nación, la nación se cuela como categoría casi natural²⁵⁶. Otra de las razones es la tendencia a simplificar las complejas relaciones de dominio y de poder bajo una única identificación hegemónica (ideología, clase, etc.).

La experiencia judía puso, como hemos visto, de manifiesto estas lógicas en las que el anarquismo seguía estando excesivamente en consonancia con una Ilustración que aquí encontraba sus límites. Pero desde principios del siglo XX otras experiencias similares como los feminismos, las luchas anticoloniales, el contacto con el indigenismo²⁵⁷ fueron haciendo progresivamente evidente el alto precio a pagar por un proyecto revolucionario arrollador y excesivamente incapaz de reflexionar sobre las propias relaciones de poder que su puesta en práctica implicaba.

La única recuperación posible de la utopía estará así más cercana

256 Sin necesidad de salimos del pensamiento judío y libertario, es interesante destacar el esfuerzo de Fredy Perlman para vincular intrínsecamente la cuestión nacional al despliegue del capitalismo, confrontando el análisis estático del concepto nacional a su dimensión dinámica. Recurriendo ya al concepto marxista de “acumulación primitiva” abordará el nacionalismo como un proceso de colonización no sólo externa sino también interna y denunciará explícitamente la transmutación de la condición de víctimas en una afirmación identitaria positiva (Perlman, 1984). Desde ese enfoque podrá denunciar sin ambigüedades el sionismo, a raíz de la matanza de Sabra y Chatila, como antisemita y pogromista (Perlman, 1983).

257 No hay que pensar que tales narrativas son mucho más contemporáneas en el movimiento anarquista. Todas están ya presentes de manera más o menos explícita en el período en el cual discurre la investigación (cfr. Ackelsberg, 2010, Anderson, 2005, Evren, 2012, Lewis, 2012, Leibner, 2013, Rivera Cusicanqui, 2011). Sobre la inspiración del anarquismo en los modos de organización indígena cabe también explorar la obra de Ricardo Flores Magón.

al *caminar* del zapatismo que a los modelos de los socialistas utópicos: una aceptación de la imposibilidad de una omnipotencia cognitiva que obliga a la reflexión teórica a avanzar al ritmo de la experiencia; consciente de que es esta experiencia la que permite generar nuevas categorías de reflexión a la vez que descubre nuevas nodos de contradicción. Desde esta perspectiva podríamos afirmar con Tomás Ibáñez que “no puede haber nunca una sociedad libertaria, sino solamente un deseo de sociedad libertaria. El anarquismo es una utopía o no es nada” (Ibáñez, 1997).

La articulación de lo global/local y la creciente sensibilidad a las reivindicaciones de identificaciones subalternas han permitido desplegar las alertas ante las ambiciones de hegemonía de numerosos proyectos de transformación social, para empezar a pensar la resistencia como una multitud de voces que, desde su posición al margen, tienen mucho que aportar al juicio del capitalismo. Se ha puesto sobre la mesa la necesidad de pensar ese espacio global de una manera que no invisibilice, calle o elimine los específicos problemas vinculados a la contingencia de cada particularidad. La experiencia de una globalización tejida como una apisonadora, que articula la unificación en torno a un modelo económico, político y cultural contra toda forma de discrepancia ha despertado el interés por las alteridades culturales que se entrelazan en un coro de disenso (Marcos, 1998). En ese sentido el anarquismo contemporáneo ha sabido ir sustituyendo el concepto de internacionalismo, *por el de* comunidad global de resistencia.

Este cambio de perspectiva tiene varios aciertos. En primer lugar, rompe definitivamente con la concepción progresista que en el enfoque ilustrado permitía clasificar las diferencias en una escala evolutiva²⁵⁸. El pasado se hace futuro y de ahí el interés de la

258 Es probablemente en este punto donde el pensamiento de Landauer resulta más profético: en su ruptura de la linealidad temporal y en mirar hacia atrás buscando estructuras que permitan pensar alternativas a la organización estatal (véase capítulo 5).

antropología política y la recuperación de formas pre—estatales como herramientas a considerar para pensar sistemas de organización política alternativa²⁵⁹.

En segundo lugar, rompe el paradigma de la universalidad para sustituirlo por la contingencia de la globalidad: una globalidad en proceso y que apela a una urgente reflexión. En tercer lugar, rompe la externalidad del otro: ya no se trata de gestionar la alteridad, no basta el reconocimiento; la solidaridad debe ser concebida desde este enfoque no como altruismo sino como una vinculación/participación que *nos concierne*.

Evidentemente esta perspectiva deberá ir tanteando nuevas formas de articulación.

En el capítulo 4 vimos cómo el encuentro del anarquismo con la politización judía avanza ya algunas estrategias que irían progresivamente ganando relevancia. El anarquismo sindicalista recurrirá a la única herramienta organizativa que tiene: el federalismo. Pero también señalamos cómo lo hace de manera heterodoxa, reintroduciendo criterios de federación (nosotros lo centramos en el nacional/lingüístico, a menudo entendidos como uno sólo) que contrastaban con la formulación clásica de la división territorial y productiva. El anarquismo yiddish, más acorde con las lógicas federativas de los grupos de afinidad, anuncia ya un uso de la federación entendida como redes de solidaridad entre grupos autónomos y afines en un escenario global. Y en este uso del principio federativo, a menudo juzgado insuficiente, comparado a formas más estructuradas de organización²⁶⁰, se avanza la fórmula de éxito que enlazará la tradición libertaria con la estructura poliárquica y de red de los nuevos movimientos sociales. Al mismo

259 Sobre las diferentes aproximaciones a la antropología política desde una perspectiva libertaria véase Ruth (2005: 87 y ss.)

260 Véase por ejemplo los debates en torno a la propuesta del plataformismo.

tiempo, es importante tener presente que esta lógica de autonomía y federación sería insuficiente si no estuviera vinculada a la solidaridad que se desprende de la identidad negativa de la resistencia. Por eso, la exploración y la reflexión sobre estrategias globales de organización no pueden darse por clausuradas.

2) De la innovación moderna a la creatividad del reciclaje

El segundo elemento que podemos asociar a la consiguiente evolución de las prácticas libertarias es su vinculación con los elementos tradicionales. La valorización acrítica de la ruptura característica de la modernidad da paso, con la quiebra de la linealidad, al despliegue de posibilidades en las cuales la tradición y la costumbre desempeñan un papel nuevo.

Es probablemente aquí donde la revolución restauradora de Landauer puede adquirir un nuevo enfoque, una vez desprendida del molde nacional, para abrirse a otros juegos de identificación. La diferencia entre el anarquismo yiddish y el communalismo sionista no radica tanto en la diferencia entre ruptura/tradición como en la libertad con la que se acoge su propia herencia.

A pesar de su vocación rupturista y modernizadora (hasta la provocación), el anarquismo yiddish constituye una recuperación de la cultura y la lengua yiddish como herramienta de resistencia que le permita mantenerse vinculada a las necesidades de la población judía. El communalismo judío *kibbutznik*, en la lógica del pionero, recorre la ruptura y recuperación de la tradición como una manera de desgajar parte de la población para amoldarla a una nueva cultura (nacional, lingüística, territorial).

La afirmación del primero es la afirmación de su condición de paria, la recuperación de una lengua despreciada, de una cultura de

supervivencia, para recuperar su voz en el juicio a la historia. La segunda es por el contrario la afirmación de una identidad deseada, normalizada, acomodada a la formulación triunfante. La primera es una afirmación dialéctica, elaborada desde la conciencia de la imposible omnipotencia, es decir, desde el reconocimiento de la condición en la que la configuración social nos ubicó; la segunda tiene más que ver con el deseo de hacerse a sí mismo, jugando estratégicamente los elementos en los que paradójicamente somos finalmente jugados.

En ninguna de ellas es posible la pureza ni la esencialización, sino que ambas constituyen un reciclaje. En el primero porque la resignificación política de la propia *yiddishkayt* es ya en sí misma una hibridación con un color nuevo, profundamente cargado de la cultura política europea. En el segundo, porque la apelación a una esencia originaria no puede ocultar su propia reinvenCIÓN identitaria, que trata de deslastrarse de los elementos que le incomodan para su normalización política y cultural. Es en la primera de estas estrategias de reciclaje donde deberíamos explorar el potencial crítico de las cuestiones identitarias.

En ese sentido podemos decir que la identidad no va en serio; sino que forma parte de un juego político dialéctico: la resistencia a la significación hegemónica. Es en ese sentido una construcción social mediada y no originaria. De ahí la importancia de las representaciones y la propia narratividad como parte de la batalla por la propia definición en una globalidad en la cual es imposible escapar a la relación. No va en serio tampoco porque no hay afirmación identitaria que no sea contradictoria. La identificación no puede ser un dato preexistente al proyecto político. Es una imputación que nos reapropiamos de manera antagónica. De ahí también que la negación de ese antagonismo que le es inherente no lleva sino a la trampa de una afirmación esencialista y autocomplaciente. La seriedad de la identidad reside por su parte en su radicalidad, en su vinculación a una necesaria supervivencia, no

tanto de la propia vida, como de un lugar aún no colonizado de conocimiento y de organización.

La reivindicación de la identidad desde el enfoque de la resistencia, implica no tanto la búsqueda de los elementos originarios, sino el estigma que la dota de sentido como paria, como alteridad y las formas que permiten su reproducibilidad: es desde ahí, desde donde esa identidad se convierte en una cultura política de resistencia.

No se trata por lo tanto de una defensa de la diversidad como tal. Y tampoco se trata por lo tanto de la diferencia como fractura, como novedad, que se despoja del peso de la tradición. La lógica del intercambio capitalista introduce la diferencia en la producción del valor, que impele a la diversificación y diferenciación para una reproducción de lo mismo: el consumo de la distinción, su intercambio. Se trata por el contrario de saber reciclar aquellos elementos que contienen un valor de resistencia o potencial crítico.

La tradición recupera su función crítica, no por su contenido (lengua, tradiciones, creencias...) sino por su capacidad para la reproducción de su existencia desde una posición de alteridad, por sus elementos críticos con la dominación. De ahí que no pueda desprenderse de la memoria de exclusión, persecución y negación si no quiere ser fagocitado, como ocurrió en el caso del sionismo, por el curso dominante de construcción estatal—nacional—capitalista. En ese sentido no es una recuperación de la tradición sino un reciclaje para una nueva significación fundamentalmente antagónica. En nuestro caso fue el anarquismo yiddish el que fue más sensible a este bagaje disruptivo de la propia memoria judía, que no el sionismo, especialmente el de los pioneros *kibbutznikim*. Aunque queda por ver cómo esa resistencia no queda finalmente reducida a una diferencia necesaria para mantener la renovación dialéctica del propio sistema (Bonnet, en Holloway et al. 1997).

3) De los comunes como sugerencia de interculturalización

Tal vez la única manera de recuperar parte del pensamiento de Buber y Landauer es explorar, saltando por encima su romanticismo nacional, su apelación a la necesidad de tejer intereses comunes como la única vía para una liberación compartida. Evidentemente esto implica el inicio de un proyecto identitario compartido que, de hecho, conduciría la disolución del horizonte nacionalista como identificación hegemónica. En ese sentido podríamos hablar de una comunización en el cual la comunidad y la identidad desempeñarán otra función diferente de la colectivización nacional. En este punto es en donde sin duda los *kibbutzim* hubieran podido, pero no supieron, marcar la pauta. Fue de hecho su incapacidad para transitar más allá del horizonte nacional lo que les precipitó a la vorágine del sionismo—fortaleza, poniendo las colectivizaciones al servicio de la empresa colonial.

Tal vez la reflexión debe encaminarse no tanto a la *creación* de intereses comunes, como a la articulación de herramientas para la gestión de intereses comunes existentes (por ejemplo recursos compartidos) o ineludibles (por ejemplo la manida cuestión de la seguridad). Y es aquí donde la estrategia de los comunes²⁶¹ puede resultar atractiva. Ahora bien, esta estrategia, a explorar, debe de ser capaz de dar cuenta de ese cierre identitario. Y entendemos aquí “cierre”, no tanto como la reproductibilidad de una determinada comunidad, sino como el recurso a una identidad cerrada (étnica, nacional, confesional) como anclaje para justificar una relación de dominación. De nuevo aquí, el proceso de nacionalización de tierras por parte del Fondo Nacional Judío del que se beneficiaron la mayor

261 Entendidos no sólo como recursos naturales sino implicando aquí también los comunes materiales e inmateriales. Sobre la actualidad de los comunes y los riesgos también latentes en ella véase el artículo de Silvia Federici (2013)

parte de los *kibbutzim* puede servirnos como recordatorio de cómo un proceso diseñado como colectivización puede constituir sin ninguna dificultad un expolio del común en función de criterios identitarios. Su posterior blindaje a través de las leyes que limitan su compraventa en función de la adscripción identitaria a la comunidad judía no sería sino una confirmación de este cierre geoestratégico.

En el primer capítulo empezamos analizando las diferentes alternativas propuestas en lo que entendemos como una “gestión de la diferencia” y señalamos la posición de trascendencia que de manera ineludible nos empuja a la adopción del presupuesto estatal. Fue aquí donde establecimos la conexión entre la dimensión intercultural con la perspectiva libertaria y dimos algunas razones de por qué nos parecía pertinente remitirnos a la memoria del cruce entre el anarquismo y la politización de la identidad judía como una vía para abrir estas resonancias. La interculturalización debe ser pensada por lo tanto no como la búsqueda de una hibridación o mestizaje sino como la capacidad de extender el criterio político más allá de nuestra propia comunidad “naturalizada”, para responsabilizarnos de las relaciones de dominación que arrastramos con nosotros y empezar a establecer alianzas compartidas para su disolución.

La experiencia judía en la Europa del cambio de siglo ofreció la posibilidad al pensamiento libertario de enfrentarse de manera directa y novedosa a todas estas cuestiones. Fue una oportunidad para ver reflejado en el espejo judío su complicidad con las contradicciones del propio proyecto moderno. Resulta por lo tanto pertinente a día de hoy, remitirnos por un lado a la experiencia del anarquismo yiddish —asumiendo sus limitaciones— y al horizonte internacionalista para su radical transformación; y por el otro, volver a reflexionar la comunización, sin olvidar la funesta experiencia palestina. Si tomamos esta memoria como punto de partida podemos ver cómo se anuncian ya en ella algunos de los rasgos que a lo largo de todo un siglo irá explorando el anarquismo y que le

permitirá adquirir a esta narrativa una marcada actualidad en un mundo global, en el cual la reivindicaciones identitarias siguen desempeñando un papel político crucial.

ANEXO I

CONTEXTO HISTÓRICO

Fecha	Evento	Descripción	Consecuencias en el marco de la investigación
1871	Pogrom de Odessa		
1871	Comuna de París		
1872	Fractura de la I Internacional	En el congreso de la Haya se divide la Internacional entre marxistas y anarquistas. Días más tarde, las secciones expulsadas de la I Internacional se reúnen en St Imier (Suiza) para iniciar una Internacional Anarquista que perdurará sólo hasta 1877.	
1876	Disolución de la I Internacional		
1881-1884	I Oleada de pogromos en Rusia zarista	A raíz del asesinato de Aleksander II por Narodnaya Vоля se desencadenan una serie de pogromos que se instrumentalizan políticamente.	
1881	Congreso Internacional Anarquista de Londres		
1882	Fundación movimiento <i>Hovev Zion</i>		
1882	Primera colonia en Palestina: <i>Rishon le-Zion</i>	En Jaffa. Fundada por 20 estudiantes rusos del movimiento <i>Bilu</i> . El mismo año se fundarán las colonias de <i>Ros Pinnim</i> (Salef) y <i>Zikron ya'akov</i> (Haifa). En 1883 se fundarán las de <i>Petach Tikvah</i> ²⁶⁴ y <i>Wadi el-Hanin</i> por colonos polacos.	
1886	Haymarket Riot en Chicago	A raíz de unas protestas en los primeros días de Mayo de 1886, cinco anarquistas fueron juzgados y condenados a muerte. Fueron los conocidos como los mártires de Chicago.	
1890	Congreso de la II Internacional		
1892-1894	Ola de atentados anarquistas en Francia	A raíz de la matanza de Fournies, durante la manifestación del 1º de mayo de 1891, se desarrolla un período de fuerte conflicto social. Los atentados se iniciaron con 2 bombas en marzo de 1892 lanzadas por Ravachol a las que seguirán varios actos terroristas más: el del restaurante verry (1892), el de Vaillant en el Palais Bourbon (1893), el asesinato del presidente de la República por Caserio (1894) y el del café término de Henry (1894).	
1894-1906	Caso Dreyfus		

²⁶⁴ Weinstock data la compra de las tierras unos años antes (1878) y da cuenta de otros antecedentes como la escuela agrícola *Mikveh-Israel*, fundada en 1870 por el representante de la Alianza Israelita Universal (Weinstock, 1970: 94, 108)

1897	Creación del Bund (Vilna)		Marcará la pauta de una posición nacional internacionalista
	Primer Congreso Sionista (Basilea)		Marcará la pauta de una posición internacional nacionalista
	Publicaciones de Ajad Haam y Dubnow		Ajad Haam marcará la pauta para el Sionismo cultural que será recogido posteriormente desde un sionismo libertario. Dubnov lo hará para autonomismo judío que derivará en el folkismo, sionismo y sionismo socialista .
1901	Adopción del principio Avodá Ivrit	El V Congreso Sionista aprueba el principio del trabajo judío que excluye de las empresas judías fuerzas obreras árabes. El objetivo es lograr una economía judía independiente y autónoma. Encuentra validación en la mística del trabajo de AD Gordón. A este principio presentaría su oposición Arthur Ruppin	Será una de las medidas de consecuencias más funestas para las relaciones árabo-israelíes. Daria además prioridad a la causa socialista.
1903-1906	II Ola de Pogromos en Rusia zarista	Kichinev, Jitomir, Byalistok...	Otro de los acontecimientos que, a nivel internacional, marcarán a numerosos judíos que darán definitivamente la espalda al internacionalismo en favor del sionismo o del territorialismo.
1905	Revolución rusa		
	Creación de la IWW		
	VII Convención Sionista Mundial	Se rechaza Uganda y se adopta la reivindicación de Palestina	
	Aprobación de la <i>Aliens Act</i> británica	Inicio de la regulación de la entrada de migrantes. Irá fundamentalmente dirigida a limitar la llegada de judíos de Europa del Este.	
1906	Congreso de Amiens de la CGT francesa		
1907	Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam		
1908-1909	Programa de asentamientos comunales	Trumpeldor formula un programa de asentamientos comunitarios en Palestina inspirado en Kropotkin (Oved, 2000)	Constituirá el modelo del <i>kibbutz</i>
1909	Primer <i>kibbutz</i> (<i>Degania</i>)		Reconocido éxito del movimiento yiddish del East End
1912	Huelga de los sweatshops	Inicialmente en solidaridad	Será otro de los casos que levantarán una reacción internacional
1913	Caso Beilis (Kiev)	Menahem Mendel Beilis será acusado de muerte ritual, levantando la polémica sobre las políticas antisemitas del gobierno zarista.	provocando un posicionamiento también entre numerosos anarquistas judíos.
1914-1918	Lobby sionista en el bando alemán:		
		Sede del movimiento sionista en Berlín. Sionistas más bien partidarios de Alemania, frente a la Rusia zarista. Objetivo de influenciar a través de Alemania (aliada del Imperio Otomano) para lograr un reconocimiento otomano del derecho a un hogar nacional judío en la tierra de Israel.	

		Lobby sionista en el bando aliado: (Weizman en Gran Bretaña / Nahum Sokolov en Francia) Estrategia: convencer de la importancia de la alianza judía y su capacidad de presión internacional, especialmente en Estados Unidos.
1915-16	Correspondencia Hussein-McMahon (1915-1916)	Objetivo: prepara la rebelión árabe contra el Imperio Otomano a cambio de dar apoyo a la creación de un Estado árabe en la zona.
		La carta de McMahon, del 24 de octubre de 1915 acepta un Estado árabe en los actuales Iraq, Jordania, Siria, Líbano y la Palestina histórica, más la Península Arábiga excepto los distritos de Mersin y Alejandreta y las zonas de Siria al oeste de los distritos de Damasco, Homs, Hama y Alepo, más parte el vilaiato (provincia otomana) de Basora, esto es, el sur del actual Iraq. El status de Palestina es muy ambiguo.
1916	Acuerdos Sykes-Picot (Enero 1916)	Acuerdos entre Francia y Gran Bretaña para el reparto de Oriente Medio (al principio también Rusia pero queda fuera por el Tratado de Breis-Litkov con Alemania).
1917	Declaración Cambon (4 junio 1917)	Declaración del gobierno francés favorable a la colonización judía de Palestina
1917	Balfour Declaration (2 noviembre 1917)	Declaración del gobierno británico al Barón de Rothschild por la cual se declara favorable a la creación de un hogar nacional judío en el Mandato Británico de Palestina ²⁶⁵ .
		La declaración se realiza en el momento en el que Gran Bretaña puede conseguir tomar las tierras a los otomanos. Hacerse valedora de los intereses judíos le permita pasar de la primera propuesta de internacionalización del territorio a plantear su control.
1917	Revolución Rusa	
1918-1920	III Ola de pogroms	70.000-250.000 muertos
1918-1920	Revolución de los consejos (Baviera)	
1919	Borrador Federación comunal en Palestina de Landauer	Landauer envía un borrador al congreso sionista sobre el empleo de una federación de comunidades para la construcción de <i>Eretz Israel</i> .
1919	Acuerdo Weizman - Faysal (rebelión árabe) (3 enero 1919)	Faysal reconoce el derecho de los sionistas a desarrollar la declaración Balfour Weizman ha de apoyar activamente la constitución de un Estado árabe unificado en la región (excluida Palestina) prometido por los británicos en la correspondencia Husayn-

²⁶⁵ Jain Weizman conoció personalmente a A. John Balfour por la Universidad de Manchester. Sus contactos (también con Lloyd George y luego Churchill) le permitieron hacer presión al gobierno británico a favor del proyecto sionista. (véase Isaiah Berlin, *Personal Impressions*)

		McMahon	rechazan el Estado judío y Gran Bretaña negocia la región con Francia.
1920	Tratado de Sèvres (10 Agosto)	Mosul, Palestina y Transjordania pasan a administración británica. Recomposición británica de Oriente Medio: <ul style="list-style-type: none"> Iraq: Une Mosul a Basora y Bagdad y un tramo que le quitió a la Siria ya ocupada por Francia (para construir un oleoducto Mosul-Haifa). Lo entrega a Faysal como monarca, pero manteniendo el mandato sobre los territorios. Jordania: Compensación a la familia Hussein por ser expulsados de Siria separando Transjordania de Palestina, que otorgó al segundo hijo de Hussein, Abd Allah como monarca. 	
1920	Palestine Mandate	Territorio: Jordania, Israel, y las regiones de Cisjordania y la Franja de Gaza	
1920	Disturbios árabes		Véase glosario y anexo IV
1920	Creación de la Haganá, y de la Hisadrut		
1921	Disturbios de Jaffa		
1922	Churchill White Paper	Declaración del Gobierno británico sobre cómo desarrollar la Declaración Balfour. <ul style="list-style-type: none"> Matiza la Declaración para responder a los compromisos adquiridos en los acuerdos de Sykes-Picot y en la correspondencia Hussein-McMahon. La constitución de un Estado judío no es inmediata Apoya el incremento de inmigración judía 	
1923	Crisis Económica	El año 1923 Gran Bretaña decide reducir gastos en sus posesiones coloniales poniendo fin al período conocido como “período de los caminos” (1919-1923) de desarrollo de las infraestructuras en Palestina.	
1924	Conferencia de <i>kibbutzim</i> de Beit Alpha		Marca el giro al marxismo del asentamiento <i>kibbutznik</i>
1925	Creación de la International Union of Revisionist Zionists en París.		
1926	Creación de Brit Shalom (alianza para la paz)	El objetivo es investigar el problema de las relaciones árabe-judías y buscar medios para mejorar las relaciones. Propuestas en el ámbito de la higiene, educación, crédito, técnica, etc. para lograr un equilibrio.	
1928	Distrito Nacional Judio en la URSS (Yevreyskaya avtonomnaya oblast)	La política nacional de Stalin crea una entidad nacional federada al socialismo, para la cultura yiddish. Situada en el extremo Este de Rusia, en la frontera con China. <ul style="list-style-type: none"> Objetivo: nacionalizar la cuestión judía; dar una alternativa marxista al sionismo. 	<ul style="list-style-type: none"> Cierto desplazamiento de población, incluso desde Palestina. La IIGM se opone por la eliminación de los judíos Resurgimiento en posguerra
1929	Disturbios en Palestina ²⁶⁶ (Agosto 1929)	Varios conflictos desencadenan una manifestación judía para reclamar el control judío del muro de las lamentaciones. Se produce una escalada de violencia que termina	135 judíos y 116 árabes muertos

²⁶⁶Mayer utiliza el término de Intifada también para las revueltas que tuvieron lugar durante el *yishuv*. La del 29 y la del 36 constituyen por ello la primera y la segunda Intifada para él, siendo las del 87 y la del 2000 la tercera y la cuarta respectivamente.

		desencadenando la matanza de Hebrón (22 de agosto), pero también en otros lugares como Safed, Motza, Kfar Uriyah y Tel Aviv.	Consolidación de la Haganá y de la lectura revisionista.
1930	Comisión Hope-Simpson y Passfield White Paper (1 Octubre)	Nueva Declaración del Gobierno británico para Palestina, elaborada a partir del informe de la Comisión Hope-Simpson. Se considera el sionismo como perjudicial para la población árabe	Gran Bretaña empieza a cuestionarse la Declaración de Balfour y lanza el Passfield White Paper
1930's	Politización de la sociedad palestina (1930's)	Se da progresivamente una concienciación política, mezclada con un fuerte sentimiento nacionalista ante la presencia sionista y británica, que se traduce en una politización de la sociedad y en una progresiva organización.	Limita la inmigración legal judía
		Organizaciones juveniles: la Asociación de Jóvenes Musulmanes que defendía la resistencia armada contra los sionistas, el Partido Congreso de la Juventud (pan-arabista) y el Movimiento Scout Palestino, fundado en 1936 pero que participó activamente en la Huelga General.	
		Organizaciones de mujeres: Congreso de Mujeres Árabes (1929, Jerusalén), la Asociación de Mujeres Árabes (posteriormente Unión de Mujeres Árabes), lideradas por la feminista Tarab Abdul Hadi.	
		Partidos Políticos: Partido de la Independencia, partidario del boicot a los británicos; el pro-Nashashibi Partido de Defensa Nacional, el pro-Husayni Partido Árabe Palestino, el pro-Khalidi Partido reformista Árabe-palestino, y el Bloque Nacional (Nábíus).	
		Asociaciones secretas a favor de la lucha armada: Mano Verde (Safad, eliminada en 1931), Organización para la Guerra Santa (Hebrón, de relevancia en la guerra del 48) y los Jóvenes Rebeldes o la Juventud en Venganza (Tulkarm y Qalqilyah)	
1930	Creación de la Mano Negra	Grupo paramilitar antisionista y antibritánico creado por el jeque Izz ad-Din al-Qassam, para dar formación militar a campesinos. Su asesinato en 1935 es una de las causas del inicio de la Revuelta Árabe de 1936.	
1931	Creación del Irgún	Surge el Irgún como organización paramilitar escindida de la Haganá. Vinculada al sionismo revisionista.	
1935	Creación de la Nueva Organización Sionista	Constituida por los revisionistas escindidos de la organización sionista.	
1936-39	Revuelta Árabe (1936-1939)	Detonantes: Asesinato del líder de la Mano negra árabe y descubrimiento en Jaffa de un barco con armas para la Haganá. 1ª Fase: Huelga General y otras formas de protesta política (dirigida por el Alto Comité Árabe) 2ª Fase: Revuelta Popular Bajas: 5.000 árabes, 400 judíos y 200 británicos	
1937	Peel Comission	Reacciones:	- La comisión recomienda la partición de tierras

0	Palestine Royal Commission (1936-1937)	Aceptación: Weizmann y Ben Gurion (y Agencia Judía y Congreso Sionista. Sus razones era que facilitaba la autogestión, control de la inmigración, etc pudiendo las fronteras ser modificadas posteriormente. Rechazo: Revisionistas, árabes... y alertas expresadas ante la Agencia Judía por representantes del sionismo crítico (J. Magnes)	La Agencia Judía empieza la política de “asentamientos estratégicos” - Constitución del Comité para la Transferencia (1937), que estudió la situación de la población árabe en territorio del futuro Estado judío reconocido para estudiar su reasentamiento voluntario o forzoso.
1939	Libro Blanco (1939-1948)	Ante la constatación de la imposibilidad de la partición por la Comisión Woodhead, desechaba la idea de la partición en favor una Palestina independiente con una minoría judía planteando en consecuencia restricciones a la adquisición de tierras y asentamientos. - Hoja de ruta: en 10 años gobierno binacional, con transición mediante participación creciente. - Regulación de transferencias de tierras de árabes a judíos y limitación de la inmigración.	Rechazo generalizado judío. Favoreció al revisionismo y fortaleció sus unidades militares.
1942	Programa Biltmore	Elaborado por el Congreso Sionista Mundial reunido en New York. Líneas del programa: - apertura de Palestina y concesión a la Agencia Judía del control de la inmigración y del desarrollo del país - palestina como comunidad judía integrada en el nuevo mundo democrático	Programa maximalista y exclusión de la cuestión árabe del programa > desconfianza de la población árabe por la unilateralidad del programa y desarmar a los defensores del binacionalismo Oposición: Ihud y Hashomer Hatzair
1946	Comisión Anglo-americana (105)	Fuertemente influenciada por la perspectiva del Ihud, concluye la imposibilidad de la partición, el rechazo de una inmigración ilimitada, prioridad a la construcción de confianza en sociedad civil y política y acercamiento diplomático a los Estados árabes vecinos.	
1946	Atentado Hotel Rey David (22/07)	Atentado cometido por el Irgún en el Hotel Rey David, cuartel de la administración civil, militar y de inteligencia británica. Causó 91 muertos (41 árabes, 28 británicos y 17 judíos) y 45 heridos.	
1946	Plan Morrison-Grady	Propuesta de Partición federal, entrada de 100.000 inmigrantes judíos previa aceptación árabe y ayuda económica a árabes palestinos y países árabes cercanos	Rechazo judío y árabe
1947	Comisión UNSCOP	Creación de la UNSCOP (United Nations Special Committee on Palestine). Comité especial de la ONU para llevar un informe a la Asamblea General sobre la situación. Daría lugar al <i>Plan of Partition with Economic Union</i> vinculado a la Resolución 181	
1947	Resolución 181 de la ONU (29 Noviembre)	Partición del territorio en un Estado judío, un Estado árabe y una zona internacional en los Santos Lugares, Jerusalén y Belén. Entregaba a los palestinos el 51% de las tierras (en ese momento los judíos eran el 30% de la población y tenían el 6% de la tierra). Se preveía también la creación de una Unión económica, aduanera y monetaria.	
1948 (Marzo)	Plan Dalet	Plan de la Haganá para desplazar población para obtener el máximo de territorio con el mínimo de Palestinos	
1948 (14/05)	Declaración de Independencia	Ben Gurion declara el Estado de Israel	
		[Elaboración propia – Fuentes consultadas: Horrox, 2009; Izrine, 1998; Joll, 1968; Mayer, 2010; Minczeles, 2005 y 2006; Pappé, 2008; Rotbart, 1999; del Valle, 1976; Weinstock, 1970]	

ANEXO II

GRUPOS ANARQUISTAS JUDÍOS

Lugar / Fecha	Nombre	Grupo/Diario de Ref.	Participantes	Comentarios	Fuente
Argentina (1916-50's)					
1906-1910	La Biblioteca Rusa			Iniciativa compartida con sionistas y socialistas	[Izrine, 1998a] [Liovich y Bohoslavsky, cfr. Maie y Forster, 2007]
1906-	Grupo Arbeiter Fraynd			Se encarga de la redacción de la columna yiddish de <i>La Protesta</i> (diario anarquista de la FORA)	[Liovich y Bohoslavsky, cfr. Maie y Forster, 2007]
1909	Arbeiter Farband [Unión Obrera]	Yiddisher Arbeiter Farband		Antecedente de la Liga Racionalista	[G. Rawin y A. López, 2008] [Minczeles, 2010]
1907-?	Filial del Arbeiter Fraynd	L'Arbayer Lébn Lébn un Fraihait			[Izrine, 1998a] [G. Rawin y A. López, 2008]
1916- 1976	Rationalistischer Ligue [Asociación Racionalista Judía]	Periódico: Das Fraye Worte Brot un Ere	A.Ainstein, I.Birnboim, I.Bursbuk, M.Bursbuk, H. y J.Chalcoff, M.Feldman, G. y I. Gorodsky, J.Gurevich, L. y M.Milstein, J. Nizna, S.Rabinovich, G.Rawin, Z.Zulius (...)	Finalidad educativa (<i>Fräye Idische schule</i>) Editorial Vínculos con la FORA, la FACA ²⁶⁷ y la biblioteca popular "José Ingenieros"	[Izrine, 1998a] [G. Rawin y A. López, 2008]
		Reúne a los grupos: Los buscadores de la verdad Círculo Edelstadt			
		Racionalistisher Ligue			
40's - 60's	Círculo D. Edelstadt	Fräye Idische Schule [Escuela Libre Yiddish]		Biblioteca, boletín, traducciones, difusión de <i>La Libre Pensée</i> , conferencias. Participan en Liga Participantes activos en el SOV de la FORA	[Izrine, 1998a]
Buenos Aires	Colonia Mauricio				[G. Rawin y A.

²⁶⁷Federación Anarco-Comunista Argentina, posterior FLA (Federación Libertaria Argentina)

La Pampa	Colonia Narcisse Leven ²⁶⁸	Naum Kreichmar (Refugiados de los pogroms de Kichinev)	Recibía publicaciones de la editorial Kropotkin de New York	López, 2008]	
Entre-Ríos	Colonia Moïses-ville		Iniciativa colonial del barón Maurice de Hirsch (ICA)	[G. Rawin y A. López, 2008] [Minczeles, 2010]	
El Chaco	Colonia La Charata		Biblioteca "León Jazanovich"	[G. Rawin y A. López, 2008]	
1926-1948 Isla Paraña	Colonia Paranacito	Higinio Chalcoff	Sirvió de refugio durante la dictadura de Uriarburu	[G. Rawin y A. López, 2008]	
Estados Unidos					
En Estados Unidos, los judíos libertarios, tienden, como en Inglaterra un papel destacado entre el movimiento anarquista. Emma Goldman explica en el Congreso de Amsterdam de 1907 cómo el movimiento anarquista en Estados Unidos es fundamentalmente inmigrante, destacando especialmente entre los diferentes grupos el del anarquismo yiddish ²⁶⁹ . Al igual que el resto del movimiento obrero, se ven especialmente marcados por los hechos del Haymarket (1886-1887) que acabaron con la ejecución de 5 anarquistas. El grupo pionero en yiddish fue el Pionire der Frayhayt que inaugura el diario <i>Vayhayt</i> en 1889 (Zimmer, 2010) y, posteriormente, bajo la dirección de David Edelstadt aparece el diario <i>Fraye Arbeiter Stimme</i> , el de mayor relevancia en el movimiento norteamericano, destacando New York como principal núcleo de influencia. El movimiento estadounidense adquiere un carácter fundamentalmente pedagógico y editorial (Biagni, cifr. Bertolo, 2008: 12) ²⁷⁰ y tiene, entre otras representantes relevantes, autores como el propio Edelstadt, Saul Yanovsky o Jacob Abraham Mereison. Como en el caso del inglés, entra en crisis fundamentalmente con el inicio de la revolución rusa, que atrae a numerosos activistas; momento en el cual el propio gobierno de Estados Unidos aprovecha para la extradición de muchos de ellos, entre otros Emma Goldman y Aleksander Berkman (Izrine, 1998: 37; Goldman, 1996). La restricción a la inmigración, la americanización de los hijos de los inmigrantes así como la ascendencia del comunismo y del sionismo, acabarían progresivamente con el movimiento en el periodo de entre guerras (Zimmer, 2010). Sin embargo, aunque con menos fuerza y con otra orientación, ciertos grupos perdurarán durante años, como la <i>Federación anarquista judía</i> o el propio <i>Fraye Arbeiter Stimme</i> , que aún se prolonga hasta 1977.					
Este: New York (origen), Baltimore, Filadelfia	Pionire der Frayhayt [Pioneros de la Libertad] Knights of Freedom	Hillel Solotaroff Saul Yanovsky Roman Lewis Moshe Katz JA Maryson David Edelstadt Aleksander Berkman Isidore Prener, Max Ginzshansky Joseph Bovshover	Vayhayt Tflej Zakeh Der Morgenstern	El grupo, pionero, estaba compuesto por un perfil intelectual risófono y germanizante, influenciado por las ideas de una Hasskááá del Este (muy enfrentada al judaísmo ortodoxo) y a la tradición judaica, partidario de la asimilación y defensores de la educación laica, auto-aprendizaje y con una marcada visión social. <i>Vayhayt</i> fue el primer periódico en yiddish.	[Izrine, 1998a] [Zimmer, 2010]
Medio Oeste: Chicago					
Oeste: Los Ángeles					
1888	Faravngige Yiddische Geverkshafn [Sindicatos Judíos Unidos]			Representados en 1889 y 1891 en los congresos socialistas internacionales de París y de Bruselas. Dará lugar a la <i>United Garment Workers' Union</i> en 1891. Orientación fluctuante entre anarquismo y	[Minczeles, 2010]

²⁶⁸Sobre la colonia Narcisse Leven, véase Naum Kreichmar *Historias de vida de los inmigrantes judíos en Argentina* (American Jewish Committee, 1985)

²⁶⁹cfr. Actas del Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam, 1907

²⁷⁰Biagni señala las experiencias de la editorial Kropotkin Literary Society y la Francisco Ferrer Modern School de Stetton.

New York	Sociedad Literaria "Kropotkin"	<i>Fraye Arbeiter Stimme</i>	D. Edelstadt, S. Yanovsky, B. Axler, D. Isakovitz, Volinsky, H. Solotaroff, JA Marson, M. Maisel, S. Margolis, D. Babich				[Izrine, 1998] [Avrich, 2004]
Philadelphia	Radical Library	<i>Broyt un Frayhayt</i>	J. Cohen, A. Thorne				[Avrich, 2004; Goldman, 1996]
New York (Harlem)	Cruz Roja Anarquista Frayhayt	<i>Fraye Arbeiter Stimme</i>	Z. Deanin				[Izrine, 1998a] [Avrich, 2004]
Brownsville (Brooklyn)	Broyt un Frayhayt						[Avrich, 2004]
New York	<i>Di Yunge Older</i>						[Zimmer, 2010]
1920's New York	<i>Free Workers' Center</i>						[Zimmer, 2010]
1924-New York	<i>The Road to Freedom</i>	<i>The Road to Freedom</i>	A. Blecher, R. Pesotta, M. Graham, J. Frazer, S. Dolgoff, etc.				[Zimmer, 2010]
New York 1927	<i>The Rising Youth</i>						[Zimmer, 2010]
New York (Bronx)	Fraye Gezelshaft	<i>et Fraye Gezelhaft??</i>	Wisotsky, Isakovitz ...				[Avrich, 2004]
New York (Bronx) (1929)	Amshol						Parte de la <i>Jewish Anarchist Federation</i> . Compuesto de unos 60 miembros. Hizo una traducción al yiddish del discurso de los mártires de Chicago
1908-Detroit (1910)	Union of Russian Workers of the United States and Canada-UORW	<i>Golos Truda</i>	M. Raevsky (L. Fishelev), K. (Efim) Yaritschuk, H. (Nikofor) Perkus, D. Novomorskii, Volin, R. Pesotta.				[Zimmer, 2010]
Detroit (20's)	Anarkhie						[Avrich, 2004]
	Fraye Arbeiter Stimme						[Avrich, 2004]
1911-1915 ²¹ New York	Centro Ferrer	<i>Ferrer Center and Modern School</i>	Joseph Cohen Dora Stoller Keyser				[Avrich, 2004] [Shor, 2008]

		Shaindel Kaplan Ostroff ...	Shaindel Kaplan Ostroff ...	participación judía, pero también del resto de círculos anarquistas. Fue el centro de la cultura alternativa también: Goldman, de Cleyre, Jack London, Man Ray... Se cerró a raíz de la preparación de un atentado contra John D. Rockefeller, en venganza por una masacre en unas minas de El Colorado (Alex Berkman, Marie Ganz y otros). La Modern School tuvo que desplazarse a la Stetson Colony.	[Zimmer, 2010]
1911	Federated Anarchist Groups in América	Dos Fraye Vort		Los Federated Anarchist Groups in América fue una breve coalición de grupos judíos disidentes del <i>Fraye Arbeiter Stimme</i> , entre los que se encontraban la <i>Radical Library</i> y el grupo <i>Anarkhie</i> de New York. Fue criticado como no anarquista por Yanovsky por aceptar el juego político y electoral.	[Zimmer, 2010]
1921	Yidishe Anarkhistische Federatsie fun Amerike und Kenede		J. Cohen, M. Cohn, L. Frumkin, Dr. J. Globus, A. Grosner, S. Yanovsky	Creada por J. Cohen para revitalizar el movimiento y dar apoyo al <i>Fraye Arbeiter Shime</i>	[Zimmer, 2010]
1908	Anarchist Federation in New York			Intento de A. Berkman por constituir una Federación de grupos anarquistas de diferente procedencia: fundamentalmente yiddish, anglofonos y germanófonos.	[Zimmer, 2010]
1914	International Anarchist Communist Federation			Intento de federación anarco-comunista con militantes de diferentes grupos. Del anarquismo yiddish parece que sólo participó un pequeño grupo: <i>Friends of Art and Education</i>	[Zimmer, 2010]
1915 – 1955 approx. Nueva Jersey	Stetson Colony*	Alexis y Elizabeth Ferrer ...		Surge del centro Ferrer.	[Avrich, 2004]
1923 – 1943 approx. Lake Mohegan (New York)	Mohegan Colony*			Mayoritariamente judío.	[Avrich, 2004] [Zimmer, 2010]
1924-??	Camp Zsherminal			Campamentos de verano que acogían hasta 120 niños	[Zimmer, 2010]
1933-1936 Alicia, Michigan	Sunrise Co-operative Farm Community*	Colonia Ferrer	Joseph Cohen Dora Stoller Keyser Shaindel Kaplan Ostroff		[Avrich, 2004] [Shor, 2008] [Zimmer, 2010]

²⁷Zimmer (2010) da la fecha de 1918. No queda claro si después de la explosión de la bomba que se preparaba contra Rockefeller el Centro tuvo que desplazarse pero se mantuvo abierto en New York o si sólo se desplazó la Ferrer Modern School, quedando el centro abierto en el mismo lugar.

Filadelfia	Cooperativas: Panadería y zapatería			[Izrine, 1998a]	
??	Sholem Aleichem Cooperative	Fraye Arbeiter Stimme	No únicamente anarquista. Educación en cultura y lengua yiddish	[VVAA, 2009]	
Francia					
En el caso francés se integraron como ramo de las organizaciones sindicales, en concreto la CGT. Hubo también otros grupos, como el anarco-comunista <i>Fraye Tribune</i> (posteriormente <i>Fraie Yiddishe Tribune</i>) en el periodo <i>Arbeiter Fraynd</i> entre 1924 y 1926, tomando así el relevo del <i>Arbeiter Fraynd</i> de Londres, que cerró en 19 y 22, así como otras revistas como la <i>Fraye Tribune</i> (posteriormente <i>Fraie Yiddishe Tribune</i>) en los años 30. Y tras la guerra del 39-45 podemos señalar <i>Der frayer gedank</i> y la asociación <i>Les Amis de Voline</i> en la que participó Jacques Dounibsky [Izrine, 1998: 32-33].					
Antes de 1890					
	<i>Yiddish-Russian Arbeiter Farayn</i>		Primer grupo laico y yiddish. De artesanos y obreros judíos	[Minczeles, 2010]	
Años 90's	Grupo de anarquistas judíos del Blv Barbès	Gordon, Silbermans, Rodinsons, Rappaport, S. (Sh. An-ski) ²⁷²	Es el grupo que introduce a Rocker al anarquismo yiddish	[Fishman, 2004] [Rocker, 2005]	
París	CGT-secc immigrante		Creada por dif. de lengua, de cond. De trabajo, la relación de clase con los patrones también judíos	[Izrine, 1998a]	
	<i>Fraye socialistes</i>	<i>Arbeiter Fraynd</i>	Orientación anarco-comunista	[Izrine, 1998a]	
	<i>Grupo Selbst Lerner</i>	Después <i>Der Freier Gedank</i>	Tenían una biblioteca con el mismo nombre	[Izrine, 1998a] [Boulouque, 2008]	
París	Grupo Libertario Judío <i>Der Freier Gedank</i>	<i>Der Freier Gedank</i>	Nicolas Tchorbadieff Rosa Tchorbadieff Jacques Dounibsky Lea Kamener	[Boulouque, cfir. Bertolo, 2008]	
	<i>Les Amis de Voline</i>	Jacques Dounibsky	Editoriarán <i>La Revolution Inconnue de Voline</i>	[Izrine, 1998a]	
	Otros proyectos: Teatro libertario yiddish, bibliotecas, restaurantes			[Izrine, 1998a]	
Gran Bretaña²⁷³					
1872	Unión de sastres lituanos		Creada por Lewis Smith	Primer agrupación obrera corporativa	[Minczeles, 2010]
Whitchapel					
1876	Hebrew Socialist Union / Agudat ha-Sotsialistim ha-ivrim be-London - (Asociación de socialistas	A.S. Lieberman, L. Wainier, A. Goldstein, I. Rosenthal, H. Sapir, I. Stone, E. Goldenberg, S. Jacob, N. Levenkind, J. Alexander	Primer grupo socialista judío independiente. Dura 8 meses. Lieberman lo concibe como una sección judía de los socialistas populistas de Lavrov ²⁷⁴ . En sus	[Fishman, 2004] [Minczeles, 2010]	

²⁷²Conocido por su obra de teatro *Der Dybbuk*

²⁷³Antecedentes no exclusivamente anarquistas: *Unión de Sastres Lituanos* (iniciativa de Lewis Smith en 1872 que perdura sólo unas semanas), *Kol ba'l hamelokh khaverim* (iniciativa sindical de Aaron Lieberman en 1876 de 3 meses pero que reine a 300 personas).

²⁷⁴Petré Lavrovich Lavrov, socialista ruso también exiliado en Londres donde edita el periódico *V Pered*, que mantiene una posición explícitamente crítica con los pogromos, pero a la vez se mantiene en una posición estrictamente internacionalista.

judíos de Londres				
1883	Sindicato de sastres judíos que se adhiere a los Trade Unions británicos	International Educational Worker's Club	Arbeiter Fraynd (1885)	Creada por la <i>Society of Jewish Socialists</i> . En 1885 se traslada a la nº 40 de la Berner Street y se convierte en la <i>International Workingmen's Educational Association</i>
1884	Londres			
Finales de siglo	Londres, Leeds, Glasgow, Liverpool, Manchester, etc.	Sindicalismo judío Numerosos sindicatos por oficios (zapateros, ebanistas, panaderos, cigarreros...)	Woolf Wess, Lewis Lyons (entre los pioneros) Sam Dreen y Sabelinsky desempeñarán un papel importante en la de 1906.	Crecen en número y especialmente a partir de la huelga textil de 1889. Se harán varios intentos de federarse (Jewish Workers' Central Committee; Federation of East London Labour Unions, etc). En 1896 hay 13 y alcanzan a 32 en 1902, en cambio tienen una fuerte inestabilidad. El fracaso de la huelga de 1906 asesta un fuerte golpe. Habrá que esperar a la exitosa huelga de los tejedores de 1912 para ver un fuerte repunte del sindicalismo en general y que culminará finalmente en un sindicato unificado de tejedores.
1885-1892	Londres	Berner Street Club (International Workingmen's Educational Association)	Arbeiter Fraynd	M. Winchevsky, Ph. Kranz, K. Gallop, I. Stone, B. Feigenbaum, J. Jaffe, H. Kaplansky, S. Freeman, S. Yanovsky, M. Cohn, D. Edelstadt, J. Bovshover, W. Wess, etc.
1888-??	Londres	Knights of Labour	Arbeiter Fraynd	Otros: Rutenberg
1906-1914		Arbeiter Fraynd Club en Jubilee Street	Arbeiter Fraynd	Véase último grupo de colaboradores del Arbeiter Fraynd.
				El club funciona como ateneo cultural (conferencias, teatros, bailes, etc.) así como local de reunión para grupos de diferentes tendencias (socialdemócratas, Freiheit, Workers' Circle, rama local de los social revolucionarios rusos, etc.) que

			contribuyen con un pequeño alquiler para el mantenimiento del local.	
1906	Federación de grupos anarquistas yiddish			Fishman cita un discurso de Rocker en la inauguración de la sede de Jubilee street en el cual da por iniciada esta federación. ¿Es la internacional que recogemos más abajo?
?? Londres	<i>Freiheit</i>	L.Baron, I. Rose		Grupo formado por antiguos miembros del <i>Arbeiter Fraynd</i> . Llegaron a acusar a Rocker de ser un agente de espionaje.
1903-60's?	<i>Jewish Workers' Circle</i>			Fue concebida en los Estados Unidos como organización de ayuda mutua secular para protección ante enfermedad y otras necesidades. Si había excedentes de dinero se invertían en proyectos educativos. El grupo inglés fue fundado a iniciativa del <i>Arbeiter Fraynd</i> .
Rusia, Polonia y países bálticos²⁷⁵				
				El movimiento obrero yiddish se constituye como tal en torno al socialismo revolucionario, adquiriendo un carácter específicamente a partir de la oleada de pogromos de 1881-1883, durante la cual, los judíos revolucionarios se desmarcan del populismo que ve en el antisemitismo un medio estratégico para un levantamiento general [Minczeles, 2010]. El anarquismo como tal, más allá del bakuninismo de grupos en los albores del socialismo revolucionario como <i>Narodnaya Volia</i> aparece en la región de Grodno hacia 1903 [Furia Apátrida, 2007 y 2011; Avrich, 1967], carente de todo marcaje identitario y vinculado a una organización celular de grupos clandestinos (véase capítulo 2).
Polonia: Bielystok, Vilna		Mieczysław Golberg	El 80% de los anarquistas documentados tenían orígenes judíos.	
			Movimiento juvenil fundamentalmente y de carácter fundamentalmente anarco-comunista.	
1892 Galicia austro-húngara	<i>Biderle'heyet</i> [Fraternidad]	<i>Di Arbeiter Stimme</i> [La Voz obrera]	¿anarquista?	[Minczeles, 2010]
1892 Lemberg (Polonia)	Partido obrero judío	<i>Di Arbeiter Stimme</i> [La Voz obrera]	¿anarquista?	[Minczeles, 2010]
Otros				
1869 Países Bajos	<i>Hadwerkers Vriendenkring</i>		Agrupa las ocupaciones más humildes de la población judía (traperos, cigarros, tapiceros, zapateros, especieros, etc.). Más adelante se fundiría en el movimiento	[Minczeles, 2010]

²⁷⁵ Izrine señala como antecedente un libro *Hagadah shol peysakh* que, bajo la apariencia de libro de oración, contiene propaganda anarquista que data de 1886 (Izrine, 1998: 41)

1958-1989 ²⁷⁶ Tel Aviv	ASHUACH - Agudat Shochrei Hofesh (The Friends Of Liberty Union)	<i>Problemen-Problemot</i>	Abba Gordin (fundador)	obrero holandés.
Internacional				
Aprox. 1903 Coord. Londres- París	Federación Anarquista en Yiddish			Disponía de una biblioteca con clásicos del anarquismo en yiddish, hebreo y polaco. Y una sala para conferencias.
¿1904-1966?	Federación Anarquista Judía	<i>Arbeiter Fraynd</i> (Existía con anterioridad, desde 1884)		Temas: Filosofía del anarquismo, raíces espirituales del anarquismo, cábala, el libro de los profetas...

[Elaboración propia a partir de las fuentes citadas]

* Las colonias citadas no eran meramente judío-anarquistas. En ellas se combinaban identidades diferentes así como tendencias políticas de diferente cuño (anarquistas, comunistas, social-demócratas, sionistas laboristas, etc.). Es interesante de hecho, los conflictos que hubo en la mayor parte de ellas (fundamentalmente en Stelton y Mohegan) entre comunistas y anarquistas con motivos de los eventos en curso durante la revolución española). Las que hemos citado son aquellas en las que la presencia anarquista judía era muy significativa (mayoría para algunos de los participantes que el historiador Paul Avrich tuvo ocasión de entrevistar). El caso de Sunrise es diferente porque fue concebida por J. Cohen como comunidad agraria de auto-ayuda judía. A pesar de ello no era necesaria la condición judía para entrar en la comunidad y sí que tenían prohibida expresamente la pertenencia los judíos de tendencia conservadora, declarados comunistas o de alguna confesión religiosa²⁷⁷.

²⁷⁶He dejado indicados los periódicos de corte anarquista que se han publicado posteriormente al Estado de Israel en yiddish como herederos de la corriente aquí estudiada

²⁷⁷Véase el fondo de archivos dedicado a la Comunidad por la Universidad de Michigan: <http://quod.lib.umich.edu/b/bhlead/unimich.edu/bh-85446?rpn=main&view=text> [Última consulta: 19 abril de 2012]

ANEXO III

PERIÓDICOS ANARQUISTAS JUDÍOS

Fechas / Lugar	Nombre	Grupo d Ref.	Redactores	Colaboradores	Orientación/ Tiraje /Periodicidad	Fuente
Argentina						
1907-??	<i>La Protesta</i> (Supl. en Yiddish)	<i>Arbeiter Fraind</i>				[Izrine, 1998a] [Liovich y Bohoslavsky, cfr. Mate y Forster, 2007]
Cambio de siglo	<i>Yiddisher Arbeiter Farband</i>					[Minczeles, 2010]
1907	<i>L'Arbayter Lebn</i>					[Izrine, 1998a]
1908	<i>León un Frahayit</i>					[Izrine, 1998a]
1923-1925	<i>Die Frahayit Stimme</i>					[Izrine, 1998a]
1929	<i>Arbayt</i>					[Izrine, 1998a]
1931	<i>Arbayter Kultur</i>					[Izrine, 1998a]
1936-1943 ²⁷⁸	<i>Dos Freye Vort</i> [The Free Word]	<i>Racionalistisher Ligue</i>	Ioine Gorodisky			[Avrich, 2004] [CIRA]
1947-50-Prohibido						[Izrine, 1998a] [G. Rawin y A. López, 2008]
Buenos Aires						
??	<i>Brot un Ere</i> [Pan y Honor]	<i>Racionalistisher Ligue</i>	León Jazanovich			[G. Rawin y A. López, 2008]
1947-1950	<i>Di Velt</i> [El Mundo]	<i>Racionalistisher Ligue</i>				
Buenos Aires						
Estados Unidos						
1889 (Feb) -1889 New York	<i>Varhayt</i> [Verdad]	Pioneers of Liberty Group,	J. Jaffa S. Yanovsky		Seanal (Prestor del Freye Arbayter Shlime)	[Avrich, 2004] [Fishman, 2004]
					Primer periódico yiddish explícitamente anarquista	[Izrine, 1998a] [Zimmer, 2010]
1890-1893 New York	<i>Tfileh Zakeh</i> [Pure Prayer]	Pioneers of Liberty Group			Publicación anual con motivo del Yom Kippur con poesía satírica y provocativa	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1890 New York	<i>Der Morgenstern</i> [La estrella de la mañana]	Pioneers of Liberty Group,	Abba Braslavsky (socialista) [sustituido luego por J.Jaffa y A. Tanenboym]	Rosenfeld	20000 ej. -semanal Intento de un periodo más plural, ante la escasa difusión del Vahrhayt. (Prestor del Freye Arbayter Shlime)	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004] [Izrine, 1998a]

²⁷⁸La Kate Sharpley Library data su cierre en 1975

1890-1977 New York	Fraye Arbeiter Stimme [Free Voice Of Labor]	Free Voice of Labor Association	1890-1891: pluriel 1891: Katts/Edelstadt 1899 -S. Yanovsky ?? - M. Mratchny ²⁹ 1920-1933: J. Cohen 1933 Ed. compact. 1934- M. Mratchny ??- A. Gordin 1940-51 - H. Frank ?51?-77 - A. Thorne	R. Rocker M. Shlarkman	Semanal, más tarde quincenal y mensual Se inicia recogiendo la intención del <i>Der Morgenstern</i> de tener una visión plural (socialista, que no SLP y anarquista) Edición socialista: Braslavsky y luego Isaac Hourwich; la edición anarquista: R. Lewis, H. Solotaroff y J. Merison y D. Edelstadt.	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004] [Fishman, 2004]
1894	<i>Di Yunyon Tsaytung</i>	Barondess			Publicación breve durante las crisis del <i>Fraye Arbeiter Stimme</i> de 1891-1895	[Zimmer, 2010]
1895-1900 New York	<i>Di Fraye Gezelshaft</i> [The Free Society]	Fraye Gezelshaft Publishing Association	M. Leontriff	Frunkin, A., Katz, M.	Mensual Será rescatado por Yanovsky en 1910-1911 como suplemento del <i>Fraye Arbeiter Stimme</i> .	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004] [Izrine, 1998a] [Fishman, 2004]
1897	<i>Forverts</i> [Adelante]		Fund. Vintchovsky et al. Dirigido por Abe Cahan		Orientación socialdemócrata	[Minczeles, 2010]
1906 (2 meses) New York	<i>Di Abend Tsaytung.</i> [The Evening Newspaper]	Fraye Arbayter Stimme	Saul Yanovsky		Diario Fue creado para atraer a la nueva población migrante, saliente de Rusia tras el fracaso de la revolución de 1905.	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1906 Philadelphia	<i>Broyt un Frayhayt</i> [Bread And Freedom]	Radical Library	Joseph Cohen	J. Merison H. Solotaroff	Semanal	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1906 New York	<i>Lebn un Kamf</i> [Life And Struggle]		Julius Edelsohn			[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1908 Philadelphia	<i>Der Anarkhist</i> [The Anarchist]	Group of Anarchist Communists			Mensual	[Avrich, 2004]
1910-1911 New York	<i>Di Fraye Gezelshaft</i> [The Free Society]	Fraye Arbeiter Stimme	S. Yanovsky			[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1911 New York	<i>Dos Fraye Vort</i> [The Free Word]	Federated Anarchist Groups in America	J. A. Merison		Mensual	[Zimmer, 2010] [Izrine, 1998a]
1913-1914 New York	<i>Di Frayhayt</i> [Freedom]	Federated Anarchist Groups in America	L. Baron		Mensual	[Zimmer, 2010] [Avrich, 2004]
1913-1916 New York	<i>Di Shitime fun di Rusishe Gefangene.</i> [The Voice	Anarchist Red Cross	Ed. Alexander Zager		Mensual	[Avrich, 2004]

²²⁷⁹Fue también director del periódico *Nabat* en torno a 1918 y del periódico maínovista *Puk Svobode* (Avrich, 2004: 583).

	Of The Russian Prisoners]				
1913-1916? New York (Bronx)	Zsherninal [Germinal]	Germinal Group	Zalman Deanin	Mensual	[Avrich, 2004]
1915-1916 New York	Di Fraye Tsukunft [The Free Future]	Anarchist Federation of America			[Avrich, 2004]
1917-1918 New York	Der Shtetrem [The Storm]		Jacob Abrams et al.	Quincenal?	['Fighters for Anarchism']
1-5/1918 New York	Frayhayt [Freedom]		J. Abrams, M. Steiner, J. Schwartz, H. Lachowsk, R. Mirsky, S. Lipman H. Adel et al.	Mensual	['Fighters for Anarchism] [Avrich, 2004]
1/1924 New York	Behind The Bars	Anarchist Red Cross Society		1 único ejemplar. Yiddish e inglés	[Avrich, 2004]
1924 New York	The Road to Freedom	The Road to Freedom		Primer intento de introducir el inglés como lengua franca para un anarquismo más abarcador. Hubo un precedente en un suplemento del <i>Fraye Arbeiter</i> <i>Shitinne</i> , pero que no funcionó bien.	[Zimmer, 2010]
1925-1927 New York	Der Yunyon Arbayer [The Union Worker]	Der Anarkhistisher Grupe, I.I.G.V.Y	Simon Farber	Semanal Del grupo judío del ILGWU (International Ladies' Garment Workers' Union)	[Avrich, 2004] [Zimmer, 2010]
23-25/1931 New York	Souvenir zurnal: Fraye Arbayer Shitine bazar. [Souvenir Journal, Fraye Arbayer Shitine Bazaar]				[Avrich, 2004]
Mayo 1934 Alicia, Michigan	Di Sonroyz Shitine [The Sunrise Voice]	Sunrise Co-operative Farm Community	Abba Gordin	Sólo aparece un num.	[Inzine, 1998a]
1936-1957 New York	Yiddische Shriften				[Wikipedia: Abba Gordin]
1948 Los Angeles	Fraye Arbayer Shitine/ Kropotkin Literatur Gezelshaft. Yubiley zshurnal [Jubilee Journal, 25th Anniversary Kropotkin Literatur Gezelshaft & 57th Anniversary Fraye Arbayer Shitine]			13pp	[ISH Y Bro 1181/15]

Francia

1893 París	<i>Parizer Algemeyne Folksayitung</i>			Refleja tendencias tanto marxistas como anarquistas	[Minczeles, 2010]
?? (París)	Dos Frei Vort	D. Stettner (ult. Redactor)			[Izrine, 1998?]
1924-1926	<i>Arbeiter Fräind</i> (Continuación del inglés)	<i>Fraye socialistes</i>		Orientación anarco-comunista	[Izrine, 1998?]
30's	<i>Fraye Tribune</i> (a partir de 1936 <i>Fraye Yiddish Tribune</i>)				[Izrine, 1998?]
1949-1962 París	<i>Der Fraye Gedank</i> [Free Thought]		J y R Doubinsky D y G Stettner N. Tchorbadieff L. Kamander	Mensual	[Avrich, 2004] [CIRA]
	<i>Yiddisher arbeter, l'éoile, la vérité, la semaine, en avant, le matin, la naie presse...</i>			Otras publicaciones obreras yiddish no únicamente anarquistas	[Cusol y Landauer, 2004]
Gran Bretaña					
1884	<i>Der Poyisher Yidl</i> [El pequeño judío polaco]	M. Winchevsky y E. Rabinovitz		Primera tribuna socialista en yiddish. Objetivos: familiarizar con la lengua yiddish e inglesa; orientación a los inmigrantes recién llegados; acercamiento a asuntos internacionales.	[Fishman, 2004] [Minczeles, 2010]
				Se escinde en <i>Zukunft</i> (Rabinovitz), palestinófilo, hebreísta y anti-socialista y <i>Arbeiter Fraynd</i> (Winchevsky)	
1885-1923 Londres	<i>Arbeiter Fraynd</i> [The Worker's Friend]	1885 - International Workers Educational Club 1886-Berner Street Club	M. Winchevsky (fund - Soc.Democr) hst 1889 - Ph. Kranz (Soc.Democr) hst 1891 -Gallop, K. (Soc.Democr)	<i>Tiraje:</i> 1885-1886 Mensual 1886-1888 Semanal 1887 - Interrupción de 4 meses por boykott de la comunidad judía inglesa 1889 - 1895. (1891) 200 ej. tras salida de social-demócratas é 7/1895-4/1896; Interrupción 12/1896-1/1897; Interrupción 3/1897. Nueva interrupción 1898-1902: reemergencia con numerosas interrupciones por problemas de financiación 1903-1914: reanudación como órgano de los grupos anarquistas yiddish de Gran Bretaña y París.	[Fishman, 2004] [Avrich, 2004] [Actas Congreso de Amsterdam, 1907] [Minczeles, 2010]

²⁸⁰Yanovsky marcha a New York a hacerse cargo de la edición del *Fraye Arbeiter Shtimme*.

<p>1906 – Arbeter Fraynd Club en Jubilee Street</p>	<p>1895-1896 Kaplan, I., Frumkin, A.</p> <p>1898-1914 R. Rocker</p>	<p>Shapiro, A.²⁸¹, Kaminetzky, Sachs, J.I., Jeger, M.; Ben Zion (small man), Katz, M., Robomik, L., Wilson, A.L., Levine, A., Dreen, S., Dubinski, H.</p> <p>Orientación: <i>1885-1892: Todos socialismos</i> Socialista abierto a todas las tendencias. Internacionalista. En un inicio antunionista, pero a partir de 1886, influencia la creación de trade unions de trabajadores judíos no solo en Inglaterra sino también en otros países.</p> <p>1887-1890: Transición Refuerzo de la influencia liberalia, a partir de la ejecución de los 5 anarquistas de Chicago. Entre los colaboradores son de marcada tendencia anarquista J. Jaffé (en el equipo de edición) H. Kaplansky, S. Freeman, S. Yanovsky (USA), M. Cohn (USA) y con poemas contribuyen D. Edelstadt y J. Bovshover. En 1888 se constituye el grupo <i>Knights of Labour</i> y se impulsa el regreso de Yanovsky (1890) a Londres para reorientar el periódico. En 1889 Ph. Kraatz (soc-democrt) deja el puesto de editor por desacuerdos con los anarquistas y marcha a Estados Unidos. En 1891 tras la entrada de Yanovsky como editor y la afirmación de la orientación anarquista la mayor parte de socialdemócratas marchan del periódico (Winchovsky, Gallop, Baranov, Feigenbaum, K. Liberman...) que fundarán el periódico <i>Die Freye Welt</i>.</p> <p>1890-1923?: Anarquismo Se convertirá en el órgano de la Federación Internacional Judía</p> <p>Frumkin marcha finalmente a París en junio de 1898</p>
<p>5-10/1897 Londres</p>	<p><i>Der Propagandist</i> [The Propagandist]</p>	<p>A. Frumkin</p>

²⁸¹ Shapiro trajo consigo los contactos de Constantinopla entre los que se contaron las colaboraciones de Ben Zion.

²⁸² Según Fishman. Las actas del Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam cifran en 6000 ejemplares.

²⁸³ Idem.

1898 Liverpool	<i>Der Rebel</i> [The Rebel]		Morris Yeger A. Levi		
7/1898-9/1898 Liverpool	<i>Dos Fraye Vort</i> [The Free Word]		R. Rocker		[Fishman, 2004] [Patten, 2003]
1902-1903 Londres	<i>Di Frayhayt</i> [Freedom]		L. Baron A. Grinshteyn		[Patten, 2003]
3/1904-3/1905 Londres	<i>Arbayter fraynd</i> volkenththe literarishe baylage [Worker's Friend Weekly Literary Supplement]	Arbayter Fraynd		52 num.	[Patten, 2003]
16/3/00- 1903? 1/1905-5/1909 Londres, Leeds	<i>Zsherninal</i> anarkhistischen organ [Germinal]		Rudolf Rocker	Mensual? 16 páginas. En un inicio nace como sustituto del Arbeter Fraynd, en aquel momento interrumpido. <i>Traje:</i> 1905: 2500 1907: 4000 ²⁸⁴	[Fishman, 2004] [Acta Congreso Anarquista de 1907] [Fishman, 2004]
10/11/05-28/6/06 Londres	<i>Di Fraye Arbayer Velt</i> [Free Worker's World]	Anarchist Press Society		Nos: 1-18	[Patten, 2003]
1908 London	<i>Af Der Vakh</i> [On Guard]	Vakh-avangard		Irregular	[Patten, 2003]
4-11/1907 Leeds	<i>Der Idisher Fraydenker</i> [The Jewish Freethinker]	Jewish Freethinker Publishing Association (que no Leeds Anarchist Self-Education Association)			[Patten, 2003]
1910-1914 Londres	<i>Der Hiltf-Ruf/V Pomoshch</i> [The Call For Help]	Anarchist Red Cross	Rudolf Rocker	En Yiddish y Ruso	[Avrich, 1967] [Patten, 2003]
1922-23 Londres	Der Yunger Dor [The Young Generation]	Arbayter Fraynd	Y. M. Zalkind	Quincenal Suplemento infantil del Arbater Fraynd	[Patten, 2003]
1924 5/1930-12/1931	Der Arbayer Fraynd [Worker's Friend]	Workers' [Anarchist] Red Cross	y		[Patten, 2003]

²⁸⁴Cfr. Actas del Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam, 1907

1/1932 Londres							
4/1925 Londres	<i>Bluletin</i> [Bulletin]	Kropotkin Group					[Patten, 2003]
9/1925 Londres	Fraye Vort [Free Word]	Anarchist Propaganda Committee					[Patten, 2003]
1930 Londres	<i>Arbeter Fraynd Bulletin.</i> [Worker's Friend Bulletin]	Arbayer Fraynd y Cruz Roja anarquista					[Patten, 2003]
Polonia, Rusia, Zona de residencia							
1892 Galicia austro-húngara	<i>Di Arbeiter Shlime</i> [La Voz obrera]	<i>Briderte'nkeyt</i> [Fraternidad]			¿anarquista?		[Minczeles, 2010]
1892 Lemberg (Polonia)	<i>Di Arbeiter Shlime</i> [La Voz obrera]	Partido obrero judío			¿anarquista?		[Minczeles, 2010]
1896 Rumanía	<i>Der Verter</i> [El Despertar]				Rechaza toda solidaridad con el pueblo judío como tal		[Minczeles, 2010]
Otros							
1914 Toronto	<i>Der Eynsiger</i> [The Unique One]	Marcus Graham					[Reichert; Graham]
1877 Viena	<i>HaEmet</i> [La verdad]	Freiman (A.S. Lieberman)			En hebreo. Es la primera tribuna del socialismo judío. Dirigida a Rusia.		[Fishman, 2004] [Minczeles, 2010]
1877? Königsberg	<i>'Ha'hamim</i> [La Asamblea de Sabios]	Moriss Rosenfeld			Dirigido también a Rusia		[Minczeles, 2010]
?? Rumanía	<i>Revista Idi</i>				Morris Myer	Revista anarquista mensual. Morris Myer se trasladaría a Londres en 1902, donde colaboraría con el Arbeter Fraynd. se haría posteriormente socialdemócrata. En 1913 fundó el <i>Die Zeit</i> , periódico yiddish no político que duraría hasta 1952. Fue una figura relevante del sionismo.	[Fishman, 2004]
1921 Viena	<i>Der Nayer Mensch,</i> anarkhistisch-kommunistischer organ [The New People, Anarchist-Communist Organ]	Der Nayer Mensch?			19 pp.		[Patten, 2003]

1936-1939 España	?			José F. Durán Velasco hace referencia a un periódico editado en yiddish para los brigadistas internacionales judíos, sin duda anarquistas o bandidos, dado que es en yiddish y no en hebreo. No disponemos de más información al respecto.	[Durán Velasco, 2009: 174]
1958-1989* Tel Aviv	Problemen [Problems]	ASHUACH - Agudat Shochrei Hofesh (The Friends Of Liberty Union)	Aba Gordin 1958-1964; Shmuel Abarbanel 1964-1971; Joseph Luden 1972-1989.	Yiddish y hebreo. Desde 1971 sólo yiddish. Historia del anarquismo, leyendas hasídicas, literatura judía medieval, literatura yiddish.	[Goncharok, 2005]
1973* Israel	Oyfgang [Rise]		Joseph Luden	Revista cultural	[Goncharok, 2005]
1991* Tel Aviv	Fraye Shitime [Free Voice]		Joseph Luden		[Goncharok, 2005]

[Elaboración propia a partir de las fuentes citadas]

*He dejado indicados los periódicos de corte anarquista que se han publicado posteriormente al Estado de Israel en yiddish como herederos de la corriente aquí estudiada

ANEXO IV

VÍNCULOS ENTRE EL SIONISMO Y LOS KIBBUTZIM

Entidad	Descripción	Vínculo con asentamientos comunales
	Entidades sociales, empresariales y filantrópicas	<p>Búsqueda de Tierras: Baja y Alta Galilea...</p> <p>En 1899 Rothschild transfiere al ICA sus colonias.</p> <p>Asistencia:</p> <p>En 1929 creará el fondo de emergencia EMICA para la reconstrucción de colonias tras las revueltas palestinas de los años 20.</p> <p>Crédito:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Facilidades crediticias para la agricultura. -Becas para formación (Mikveh Israel, ORT y Facultad de Agronomía de la Universidad Hebreo) -Desde 1896 ayuda financiera para colonos independientes en Gederah, Haderah, Nes Ziyyonah, and Mishmar HaYarden <p>La PICA responde sin embargo al modelo de colonización tradicional. Nunca prohibió la mano de obra árabe (a diferencia de la Karen Kayemeth LeIsrael).</p> <p>Dispone de administradores que gestionan el trabajo de manera térra. El Kibbutz Degania nacerá como reacción sionista y obreter a los modelos de las colonias Rothschild.</p>
Jewish Colonization Association (ICA)	<p>Objetivos:</p> <p>Ayuda a población judía de países fundamentalmente de Rusia y países del Este. Facilitar emigración y asentamiento colonias agrícolas en América del Norte y del sur (el primer objetivo de Hirsh era una migración masiva a Argentina). Obtener concesiones y autonomía para esas colonias</p> <p>Actividades:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Asistencia técnica a colonias agrícolas y cooperativas. - Documentación. - Educación (escuelas de primaria, escuelas técnicas y agrícolas, educación de adultos) - Adquisición de tierras. - Facilitación de créditos (Creadora junto a American Jewish Joint Distribution Committee de la American Joint Reconstruction Foundation (AJRF); 1924-1951) <p>Fundación: 1901, vinculada a la organización sionista. Instaura la colonización obrera y sionista frente al modelo colonizador de la (P)ICA</p>	<p>Es el instrumento por excelencia de la colonización obrera <i>kibbutznik</i>.</p> <p>Entregaba las tierras adquiridas a grupos de asentamiento (<i>kibbutzim</i> y <i>moshavim</i>) en acuerdo con la Histadrut en forma de arrendamiento hereditario.</p> <p>Los contratos de arrendamiento imponían determinadas condiciones: empleo de mano de obra judía, el descanso del sabbat...</p> <p>Hapoel Hatzair ocupaba tierras compradas, formando comunidades agrícolas regidas por los principios socialistas</p>
Karen Kayemeth LeIsrael (Fondo Nacional Judío)	<p>Objetivos:</p> <p>Recoge la tradición de las colectas de beneficencia para Palestina</p> <p>Compra de tierras en Palestina para asentamientos judíos y formación de pioneros in situ.</p> <p>Las transacciones se realizaban a través de la <i>Jewish Colonial Trust</i>.</p> <p>Las tierras adquiridas se convierten en suelo nacional judío²⁸⁵.</p>	<p>²⁸⁵A pesar de la presencia de la Karen Kayemeth LeIsrael, hasta después de la primera guerra mundial la adquisición de tierras será fundamentalmente privada. En 1914 las tierras de la Karen Kayemeth LeIsrael sólo representan un 3,9% de las tierras en manos judías y en la escalada especulativa de compra de tierras intervienen otras asociaciones menores como</p>

<p>Palestine Land Development Company (PLCD)</p> <p>Objetivos: compra, desarrollo y parcelación de tierras, así como arrendamiento y servicios básicos a los trabajadores</p> <p>En 1914 ya había adquirido 4600 hectáreas. En los 20 y 30's adquiere grandes extensiones en el Galilea. Asume la concesión del lago Huleh en 1934 para su drenado.</p>	<p>Keren Hayesod (Fondo de Instalación)</p> <p>Fundación: 1920, World Zionist Conference de Londres</p> <p>Función: Gestionar donaciones para la facilitación de la creación empresarial en Israel.</p> <p>Fundación: 1926, por el movimiento <i>kibbutzim</i></p> <p>Objetivos: Canalizar la producción judía al consumo de la comunidad judía, permitiendo una segregación de la producción para el boicot de la producción árabe</p>	<p>Partidos y otras organizaciones políticas</p> <p>Fundación: aprox. 1901, en Rusia, cuando el Bund acuerda rechazar el sionismo. Se extenderá luego por toda la diáspora.</p> <p>Objetivo: Organización de trabajadores judíos marxistas y sionistas. Combinación de marxismo y nacionalismo. Se adherirá a la internacional socialista en 1907.</p> <p>Dos tendencias: Debido a las divergencias que emergen en torno a la participación o no en la II Internacional, surgirán dos ramas. Una ala derecha, favorable a una estrategia social-demócrata (Ben Gurión) y no-marxista, que aboga por participar en la Organización Sionista y defensora del Hebreo. Y una ala izquierda pro-bolchevique, defensora del yiddish y que rechaza la participación en la Organización Sionista. El ala de Ben Gurión dará lugar al Ajdut HaAvoda. Poalei Zion estará adscrito a la III Internacional entre 1920 y 1922. Sería defensor del Yiddish.</p> <p>Fundación: 1905, A.D. Gordon, Yosef Ahronowitz, Yosef Sprinzak (en Palestina)</p> <p>Orientación: sionista, no-marxista y socialista, pacifista y anti-Sionista.</p>
---	--	---

Hovevé Zion a través de la Sociedad de fomento de agricultores y artesanos judíos en Siria y Palestina (Weinstock, 1970: 121, 131)

<p>militarista. Rechaza formar parte de la internacional socialista y se opone a la lucha de clases.</p> <p>Objetivo: Fundar una hogar judío socialista en Palestina</p>	<p>En 1921, Yosef Sprinzak es el primer representante del movimiento laborista que entra a formar parte de la Ejecutiva Sionista (Agencia Judía).</p> <p>Objetivo: Fundar una hogar judío socialista en Palestina</p> <p>Fundación: 1913, en la Galicia austrohúngara</p> <p>Orientación: Movimiento juvenil sionista-marxista</p> <p>Origen: Fusión del grupo scout sionista Hashomer y Zeirei Zion, un círculo de estudios sobre sionismo, socialismo e historia judía.</p> <p>Objetivos: emigración a Palestina y creación de <i>kibbutzim</i></p> <p>Posicionamiento político: Orientación marxista, defensor de la inmigración ilimitada y del Estado binacional socialista a través de la creación de colectividades obreras. Promovía la solidaridad entre trabajadores árabes y judíos y se opuso a la expulsión de trabajadores árabes de empresas judías.</p>	<p>En 1948 dará lugar, junto con Ajdut HaAvoda al partido Mapam, antecesor del actual Meretz.</p> <p>Otros: (véase glosario)</p>	<p>Fundación: 1920 en Palestina. Se disolverá en 1929.</p> <p>Objetivos: Trabajo, asentamientos y defensa. Seguidores de Trumpeldor.</p> <p>Sus <i>kibbutzim</i> se unirán a la federación Kibbutz HaMeuhad.</p>	<p>Fundación: 1920 (Fusión de Ajdut HaAvoda y Hapoel Hatzair)</p> <p>Objetivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Cubrir las necesidades del movimiento obrero (empleo, defensa, banca, salud, vivienda, cooperativas...) - Gestión de la inmigración <p>Organizaciones vinculadas:</p> <p>Hevrat HaOvdim organismo por el cual la Histadrut detenta y opera una serie de empresas, incluidos los más grandes conglomerados</p>
---	---	--	--	---

	industriales del país, así como el banco más grande del país, el Banco Hapoalim. Kupat Holim Clalit asistencia sanitaria	Fundación: 1936	Representación política de los Kibbutzim de Hashomer Hatzair.
Liga por Palestina	Partido político creado por el movimiento juvenil Hashomer Hatzair, pensado como contraparte de la red Hakibbutz HaArtzi para el entorno urbano. Se afiliará junto con Mapai al Centro Marxista revolucionario Internacional (el <i>Buro de Londres</i> ²⁸⁶)	Fundación: 1930 – fusión de Hapoel Hatzair y Ajdut HaAvoda Partido de orientación laborista que unificó las diferentes fuerzas presentes en la Histadrut. Social-demócrata. Afiliado a la Internacional socialista. Mapai - Partido de los trabajadores de Palestina Pro-británico. Busca su alianza en la burguesía sionista e incluso en el ala revisionista.	El movimiento Hapoel Hatzair pasa a formar parte del partido Mapai, bajo la dirección de Ben Gurión.
Mapam	Fundación: 1948	Será la representación política de Hashomer Hatzair y Ajdut HaAvoda y HaKibbutz HaArtzi. Antecendente de MERETZ	
Movimientos juveniles			
Youth Aliyah	Fundación: 1933 Objetivo: Creada para salvar a los jóvenes del holocausto.	Movimiento de pequeños grupos que, durante la revolución rusa, organizaron su emigración a Palestina. El movimiento preparaba a los jóvenes para la emigración, para su trabajo en Palestina.	Daban una formación y una vez terminada la educación elemental los enviaban a Palestina a un <i>kibbutz</i> .
HeHalutz “El pionero”	Fundación: 1925 en Polonia Orientación: Movimiento juvenil inspirado en las ideas de AD Gordon. Promovía el trabajo manual y el uso del hebreo. Rechazaba el marxismo de Hashomer Hatzair. Objetivos: preparaba a los jóvenes para realizar la <i>aliyah</i> en origen y organizaba campos de trabajo con este propósito.	Fue Trumpeldor el que inició la formación del grupo bajo el ideal sionista de constitución de un Estado judío en Palestina y en la idea de la organización en Kibbutzim	

²⁸⁶El centro marxista internacional agrupaba a organizaciones socialistas que eran críticas con el stalinismo dominante en la III Internacional. Fue creado en 1932, tendría una importante influencia trotskista tras la expulsión de éstos de la III Internacional.

Organizaciones de los <i>Kibbutzim</i> ²⁸⁷	
Hever HaKvutzot VeHaKibbutzim	<p>Fundación: 1925</p> <p>Agrupó todos los grupos: Gdud HaAvoda y Ein Harod, los diferentes Kvutzot, los <i>kibbutzim</i> de Hashomer Hatzair y los no afiliados a otras organizaciones.</p> <p>Se trataba de <i>kibbutzim</i> relativamente pequeños (200 personas aprox.)</p>
HaKibbutz HaMeuhad	<p>Fundación: 1927</p> <p><i>Kibbutzim</i> de Ajedut HaAvoda y Gdud HaAvoda y luego vinculados al MAPAL. Continuará hasta su fractura en 1957.</p>
HaKibbutz HaArtzi (colectivo nacional)	<p>Fundación: 1927</p> <p>Federación de 4 <i>kibbutzim</i> del movimiento Hashomer Hatzair.</p> <p>Tendrá su representación política en el MAPAM</p>

[Elaboración propia. Fuentes: <http://www.jewishvirtuallibrary.org>; Durán Velasco, 2009; Horrox, 2010; Mayer, 2010; Minczeles, 2010; Montoya y Dávila, 2005; Pappé, 2008; Oved, 2000; Rotbart, 1999; Schulman, 2003; Weinstock, 1970]

²⁸⁷ Hemos dejado fuera las referencias a los *kibbutzim* ortodoxos. Por la diferencia en el perfil, pero también por una cuestión de fechas ya que éstos son posteriores. El primer *kibbutz* religioso Ein Tzurim sería fundado en 1946.

GLOSARIO

Ajdut HaAvoda: Precursor del actual Partido Laborista. Fue creado en 1919 a raíz de una escisión en Poalei Zion entre una sección partidaria de adherirse a la internacional comunista, defensora del yiddish y reacia a la participación en la Organización Sionista y otro ala no marxista, defensora del hebreo y que apostaba por la primacía nacional. David Ben Gurión sería el artífice de esta escisión. En la Histadrut se aliaría con el ala no marxista de Hapoel Hatzair para hacerse con el control del sindicato y desarrollar la idea de una economía judía segregada. Será Ajdut HaAvoda quien creará la *Haganá* para sustituir a las milicias Hashomer. Ajdut HaAvoda logrará la unificación de las diferentes fuerzas en el partido MAPAI en 1930 (coalición de Ajdut HaAvoda y Hapoel Hatzair).

Agencia Judía para Palestina: Fue el embrión del futuro gobierno de Israel. Surge de la Comisión Sionista, creada en 1918 por Jaim Weizmann para aconsejar al mandato británico y que tiene como vocación ser el embrión del gobierno sionista que se creará con la entrada en vigor de la administración civil. La Agencia Judía se creó en 1923 para ajustarse al artículo 4 del Mandato Británico que preveía la existencia de una Agencia judía para colaborar en la Administración de Palestina para la construcción del Hogar Nacional Judío y para lo concerniente a los intereses de la población judía. No obtuvo reconocimiento oficial hasta 1929. Sus objetivos serían facilitar la inmigración a Palestina, adquirir tierras y planificar las políticas generales del liderazgo sionista. La Knesset por su parte nacerá como asamblea de la comunidad judía en 1927, utilizando el estatuto de comunidad religiosa y de adscripción totalmente voluntaria a pesar de su evidente carácter nacional y laico.

Aliens Act: Ley británica de 1905 que introduce los controles de

migración. Uno de sus principales objetivos era el control de la migración judía procedente del Este Europeo. *Aliyá* (sing.), *aliyot* (pl.): Se trata de las diferentes oleadas migratorias hacia Palestina. Normalmente se distinguen entre cinco y seis principalmente, antes de la creación del Estado de Israel, aunque hay disparidad en los cortes de fechas según los autores y hay evidentemente hubo flujos migratorios anteriores y posteriores a estas fechas: la primera *aliyá* suele hacer referencia al período de 1882—1903; la segunda al de 1904—1914, la tercera o *de los pioneros* al período 1917—1923, que coincide con la revolución rusa y el movimiento HeHalutz, son jóvenes sionistas formados por los movimientos juveniles en consonancia con la figura del guardián del suelo nacional, el trabajo manual y las colonias colectivistas; la cuarta, también conocida como la *aliyá burguesa* o *aliyá Grabsky* al período 1924—1929 y coincide con un cambio del flujo internacional de la migración debido a la introducción de controles migratorios en Estados Unidos y los impuestos polacos a los negocios judíos (de ahí el nombre de Grabsky, ministro de finanzas polaco); la quinta o *aliyá de la juventud* entre 1929 y 1939; finalmente la sexta correspondería al período 1941—1947.

Bar Giora: fuerza judía creada en 1903 para proteger las colonias y la propiedad de los colonos.

Bund: Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia. Partido socialista judío.

Etzel: Nombre con el que se conoce al Irgún, por sus siglas en hebreo.

Felah (s.), *Felahin* (pl.): Campesinos, en la región de Oriente Medio y norte de África. *Gdud HaAvoda*: Grupo sionista socialista fundado en 1920 en Palestina. Su nombre completo es “Batallón de Trabajo y la Defensa en nombre de J. Trumpeldor” (caído unos meses antes en Tel Hai). Sus objetivos son la defensa y el trabajo, así como los asentamientos comunitarios, la construcción de infraestructuras y la

creación de comunidades obreras. Contará con unos 3000 miembros entre 1920 y 1930. En 1923, con motivo de las tensiones en el seno de la Histadrut (véase capítulo 6) se abrirá una escisión y sufrirá una nueva escisión comunista en 1927 que de hecho optará por la emigración a la URSS, donde perecerán en las purgas soviéticas. Se disolverá en 1929.

Golos Truda: Periódico publicado por los exiliados rusos en Estados Unidos a partir de 1911. Se trasladaría a Petrogrado a partir de 1917 incorporándose a la corriente anarcosindicalista. Y desaparecería progresivamente debido a la represión hasta su desaparición en 1929.

Grupo ESRI: El grupo ESRI (Estudiantes Socialistas Revolucionarios

Internacionalistas) desarrollará sus actividades en París, entre 1891 y 1903. Desarrollaron una importante actividad a nivel teórico a través de una biblioteca, conferencias y publicaciones. Se autodefine como socialista revolucionario, internacionalista y antimilitarista. Y se opone específicamente a la participación electoral y al socialismo de Estado, abogando por un comunismo libertario. Jean Maitron, historiador del movimiento anarquista francés le otorga una gran importancia, ya que considera que el grupo será el responsable de la articulación teórica del sindicalismo revolucionario emergente, ayudando a desgranar los principios básicos y aportando en su beneficio los sólidos estudios políticos y sociales a los que habían dedicado sus esfuerzos así como el prestigio de su cultura y posición social. Maitron distingue en el grupo entre una etapa de “pluralismo socialista” (1891 a 1893) y la etapa propiamente anarquista (1894—1903), que se abre con la escisión de un grupo de guedistas (“Grupo de Estudiantes Colectivistas”).

Haganá: Organización paramilitar de autodefensa creada en 1920 por miembros de los *kibbutzim* y *moshavim* y controlada desde el Ajdut HaAvoda, aunque luego pasaría a depender de la Histadrut.

Tuvo antecedentes en la organización Hashomer, creada en 1909 por miembros de Poalei Zion y la Legión Judía, creada por Trumpeldor y Jabotinsky durante la primera guerra mundial, pero que sería disuelta precisamente en 1919, dando lugar a la Haganá. Tanto la Haganá como el Irgún serán entrenados y armados parcialmente por el mandato colonial británico al ser integrados como *Jewish Settlement Police* durante la revuelta de 1936—39. La alianza se romperá con la ruptura del sionismo a raíz del Libro Blanco de 1939.

Hapoel Hatzair: Organización sionista socialista y no—marxista creada por A.D. Gordon, Yosef Ahronowitz y Yosef Sprinzak. Hapoel Hatzair se mantendrá al margen de la unificación de las dos ramas de Poalei Zion en la Ahdut HaAvoda (antecedente del P. Laborista) pero se unirá finalmente a ellas para crear la Histadrut en 1920, aunque es Ahdut Havoda quien terminará por controlar la Histadrut. Y Ben Gurion unificará a ambos finalmente en el partido MAPAI en 1930.

Hashomer: Organización surgida en 1907 para sustituir a los guardianes no judíos bajo el slogan “la propiedad debe ser protegida por judíos”. Será el primer embrión de la organización de la defensa israelí. Será inspiradora de numerosos movimientos juveniles en toda la diáspora, también para las organizaciones de autodefensa en Rusia durante los pogromos de 1905. En 1909/1910 creará la organización *Avoda*, destinada a acoger y formar a los nuevos inmigrantes judíos. Durante la primera guerra mundial fundaría de manera estratégica colonias en Alta Galilea.

Hashomer Hatzair: Movimiento juvenil judío sionista, socialista y scoutista nacido en 1913 en la Galizia polaca, a raíz de la unión del grupo scout Hashomer, con Zeirei Zion (movimiento juvenil y grupo de estudios respectivamente). Perseguía la educación de un fuerte sentimiento de identidad entre la juventud judía y jugó un papel importante durante la segunda guerra mundial, siendo parte de la organización de sublevación en guetos como el de Varsovia y de

resistencia al nazismo²⁶², así como en la asistencia para conseguir permiso de permanencia en Palestina ante el protectorado británico. Es una de las organizaciones que más relevancia tuvo en la constitución de *kibbutzim* en Palestina. En Palestina formó parte del grupo del sionismo crítico defendiendo la colonización y por lo tanto la inmigración abierta, pero al mismo tiempo un Estado binacional socialista y trabajó en la promoción de la solidaridad entre trabajadores judíos y árabes, incluso fuera de Palestina. Tiene influencia ideológica del marxismo utópico. Daría lugar a la federación de *kibbutzim* HaKibbutz HaArtzi y al partido político *Ligue of Palestine* pensado como contraparte de HaKibbutz HaArtzi para el entorno urbano (Véase anexo IV).

Haskalá: Movimiento de ilustración judía. Abogó por una desnacionalización de la identidad judía, considerando que debía darse una integración nacional, pero manteniendo una libre diferenciación confesional. Uno de sus principales exponentes fue Moses Mendelssohn. Véase capítulo 3.

HeHalutz (el pionero): Movimiento de pequeños grupos que, durante la revolución rusa, organizaron su emigración a Palestina. El movimiento preparaba a los jóvenes para la emigración, para su trabajo en Palestina. Fue Trumpeldor el que inició la formación del grupo bajo el ideal sionista de constitución de un Estado judío en Palestina y en la idea de la organización en *kibbutzim*.

Hever Hakvutzot Vehakibbutzim: Primera organización de los *kibbutzim*. Creada en 1925. Agrupó todos los grupos: Gdud Ha'avoda y Ein Harod, los diferentes Kvuzot, los *kibbutzim* de Hashomer Hatzair y los no afiliados a otras organizaciones.

Hevra (sing.), ***Hevrot*** (pl.): Agrupaciones profesionales existentes

²⁶² Mordechaj Anielewicz, líder del movimiento en Varsovia, fue uno de los líderes de la Organización de Lucha Judía y uno de los líderes de la revuelta del gueto de Varsovia.

en la zona de residencia hasta finales del siglo XIX. Estaban agrupadas en la *Kahal* que era la que disponía de fondos de ayuda, cajas de solidaridad, asistencia jurídica, etc. y estaba vinculada a una sinagoga.

Histadrut: Federación General del Trabajo Judío en Palestina. Se trata de un sindicato laborista creado en 1920 reuniendo a las principales fuerzas políticas sionistas de izquierdas (entre ellas a las dos principales *Hapoel Hatzair* y *Ahdut Ha'avoda*). Se convirtió en la principal institución anterior al Estado de Israel y tuvo a David Ben Gurion como su primer Secretario General. Promoverá el sionismo y el trabajo judío (*Ivrit Avodá*). Será el principal empleador del *yishuv* y practicará una política de connivencia con la patronal en acuerdo con la idea de la construcción nacional.

Ivrit Avodá: Consigna “Trabajo judío” que lanzan los *halutzim* inmigrados al principio del siglo XX, en reacción a los modelos establecidos por el modelo de colonización de las colonias financiadas por Rothschild. Será el inicio del proceso de colonización obrera impregnado por las ideas del socialismo sionista. A la vez que da lugar al movimiento obrero judío, será responsable de la construcción de una autarquía segregacionista que expulsará progresivamente a la población árabe palestina fuera de las unidades comunales. Esta consigna será posteriormente asumida por la Histadrut. *Jewish National Fund*: Institución creada en 1901 tenía como objetivo comprar y desarrollar tierras para asentamiento judío en Palestina (Véase anexo IV).

Kahal: Institución social comunitaria de la población judía de la Zona de Residencia, articulada a partir de la agrupación de corporaciones profesionales (*Hevrot*) y vinculada a una sinagoga. Aportaba los fondos de ayuda, las cajas de solidaridad, la asistencia jurídica, etc.

***Kassy* (sg.), *Kassiot* (pl.)**: Caja obrera de solidaridad

Kibbutz (sg.), *Kibbutzim* (pl.): Asentamientos comunales en Palestina. El kibbutz propiamente dicho es de mayor tamaño, siendo la *kvutza* (pl. *kvutzot*) la unidad comunal más pequeña. Degania era en ese sentido una *kvutza*. Véase capítulos 6.

Kibbutznik (sg.), *Kibbutznikim* (pl.): Miembro(s) de un *kibbutz*.

HaKibbutz HaArtzi (Federación): Federación de *kibbutzim* vinculados a Hashomer Hatzair creada en 1927.

HaKibbutz HaMeuhad: Creada en 1927, que reune los *kibbutzim* de Gdud HaAvoda y Ajdut HaAvoda. Quedará más tarde vinculada al partido MAPAI, hasta su fractura en 1957.

Lois scélérates: Leyes represivas aprobadas por la república francesa para acabar con la oleada de atentados que tuvo lugar entre 1892 y 1894. Es durante este período cuando se cometen los atentados de Ravachol (en el Restaurante Véry en 1892), el de Vaillant (1893), el de Caserio contra el presidente de la República (1894) y el de Henry en el café Termis (1894).

Makhnovshchina o el *Ejército Negro*: Fue un ejército anarquista formado por Nestor Makhno en la zona de Ukrania y Crimea durante la Guerra Civil rusa para proteger el libre funcionamiento de los soviets y las comunas libertarias entre 1918 y 1921, durante la revolución ucraniana.

MAPAI: Antecedente del Partido Laborista. Fue creado en 1930 por la fusión de Hapoel Hatzair y Ajdut haAvoda y bajo el liderazgo de David Ben Gurión. Constituirá el ala política de la Histadrut. Estuvo adherido entre 1930 y 1940 a la Internacional Obrera y socialista. En 1968 se disuelve para dar lugar al Partido Laborista israelí. *MOE—MOI*: Primero denominada MOE (*Main d’Oeuvre Étrangère*) y posteriormente MOI (*Main d’œuvre immigrée*). La MOE se articula en el interior de la CGTU, sindicato revolucionario segregado de la CGT debido a la vinculación de ésta la Union Sacrée durante la primera guerra mundial. La CGTU se acercará durante los

años 20 hacia la internacional comunista pasando a depender crecientemente del Partido Comunista francés. La MOE/MOI estará compuesta fundamentalmente por trabajadores judíos e italianos.

Moshav (sing.), ***Moshavim*** (pl.): Unidad comunal basada en el modelo de la cooperativa judeo—árabe creada por Oppenheimer en 1911. Tenía una gestión más jerárquica que el *kibbutz* y diferenciación salarial. No había puesta en común de la rentas de la explotación colectiva ni de la vida en común.

Nabat: Confederación de organizaciones anarquistas ucraniana.

Palestine Jewish Colonization Association: Véase anexo IV.

Palestine Land Company: Parte del movimiento sionista, fue establecida en 1908, bajo la dirección de Arthur Ruppin para la compra, desarrollo y parcelación de tierras, así como arrendamiento y servicios básicos a los trabajadores. Se convertiría más tarde en la Agencia Judía para Palestina (véase anexo IV) (Montoya y Dávila, 2005).

Poalei Zion: Partido sionista socialista. Surge en Rusia en 1901 a raíz del rechazo del sionismo por parte del Bund. Se divide en 1917 entre la rama rusa (de Borochov), partidaria del comunismo bolchevique y de la III Internacional, y la rama no comunista, que se mantiene en la línea social—demócrata de la II Internacional. En Palestina esta segunda sería la línea adoptada por Ben Gurión y dará lugar posteriormente al MAPAI, ala política de la Histadrut. La línea comunista se escindirá a su vez en dos: el Partido Comunista Judío, por un lado, y la otra vertiente se integrará en MAPAM y en Hashomer Hatzair, pasando sus *kibbutzim* a formar parte de la federación de *kibbutzim* HaKibbutz HaArtzi.

Irgún (también Haganá B): Grupo paramilitar clandestino creado por Jabotinsky en 1931, como escisión de la Haganá. Constituirá el brazo armado del revisionismo y actuará entre 1931 y 1948.

Tnuva: cooperativa de mercado nacional creada por la Histadrut para canalizar la producción de los *kibbutzim* y *moshavim* hacia la comunidad judía

Zona de Residencia: Territorio comprendido entre las actuales Bielorrusia, Lituania, Moldavia, Polonia, Ucrania y partes occidentales de Rusia donde Rusia emplazó a la población judía entre 1791 y 1917, expulsándola del resto de territorios e imponiendo restricciones a sus desplazamientos y a sus actividades económicas.

BIBLIOGRAFÍA

ACKELSBERG, Martha. "Personal identities and Collective Visions: Reflections on Identity, Community, and Difference". En: Amster et al. *Contemporary Anarchist Studies. An introductory anthology of anarchy in the academy*. Londres y New York: Routledge, 2009.

ACKELSBERG, Martha. *Mujeres Libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*. Barcelona: Virus Editorial, 2006.

ACTAS CONGRESO INTERNACIONAL ANARQUISTA (AMSTERDAM, 1907) [Acta en inglés] — *The International Anarchist Congress. Held at the Plancius Hall. Amsterdam, on August 26th—31st 1907*. Londres: Freedom Panphlet, 1907. [Disponible en: <http://hdl.loc.gov> — última consulta: Mayo de 2012].

[Acta en francés] — *Congres anarchiste tenu à Amsterdam, août 1907*. [Disponible en: <http://www.antoncha.net> — Última consulta: Mayo de 2012].

AMSTER, Randall et al. (coord.) *Contemporary Anarchist Studies. An introductory anthology of anarchy in the academy*. Londres y New York: Routledge, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Under three flags. Anarchism and the anti-colonial imagination*. Londres/New York: Verso, 2007.

ANÓNIMO (L'Internationaliste). "L'Atavisme national" En: *Mother Earth* (marzo, 1906) [trad. *Ni Patrie ni Frontières* (cfr. VVAA, 2008) [En línea: <http://www.mondialisme.org> — última consulta: Diciembre 2012].

ARENDT, Hannah. *Escritos Judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.

ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007 [1948].

ARENDT, Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004 [1976].

ARMAND, Émile. “La République des enfants”. En: Fauré, S. *Encyclopédie anarchiste*. [Disponible en: <http://www.encyclopedie—anarchiste.org> — última consulta: agosto de 2013].

AVRICH, Paul. *Voces anarquistas. Historia oral del anarquismo en Estados Unidos*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo, 2004.

AVRICH, Paul. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

AGUADO, Felipe. “Anarquismo y liberalismo”. En: *Isegoría* / 9 (1994).

BARCLAY, Harold. *Culture and Anarchism*. Londres: Freedom Press, 1997.

BARZILAI, Martin. *Refuzniks. Los que se rehúsan a servir en la máquina de guerra israelí*. Barcelona: Bardo ediciones, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Escritos Políticos*. Madrid: Abada Editores, 2012.

BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998 [1969].

BERKMAN, Alexander. *Memorias de un anarquista en prisión*. Melusina, 2007.
BERKMAN, Aleksander. Carta a Emma Goldman de 1906. [trad. *Ni Patrie ni Frontières* (cfr. VVAA, 2008) [disponible en: <http://www.mondialisme.org> — última consulta: Diciembre 2012].

BERKMAN, A. y GOLDMAN, E. “Deportation. Its Meaning and Menace: Last Message to the People of America”. New York: M. Fitzgerald, 1919.

BERTOLO, Amadeo (coord.). *Juifs et anarchistes*. París—Tel Aviv: ed. de l'Éclat,

2008.

BONANNO, Alfredo M. *El Anarquismo. Entre la teoría y la práctica. Bardo ediciones, 2013.*

BONANNO, Alfredo M. *Palestine, Mon Amour.* (compilación de artículos). Londres: Elephant Editions, 2003. [disponible en: <http://digitalelephant.blogspot.com.es> — última consulta: julio de 2013].

BONANNO, Alfredo M. "Anarchism and the National Liberation Struggle". Londres: Elephant Editions, 1990.

BOULOUQUE, Sylvain. "Paradoxes anarchistes sur la 'question juive'". En: *À contretemps*, n°35, septiembre de 2009. pp. 17—23.

BOULOUQUE, Sylvain. "Les anarchistes, le sionisme et la naissance de l'État d'Israël". En: "Question juive" et antisémitisme. *Sionisme et antisionisme. Recueil de textes marxistes et anarchistes.* Ni patrie ni frontières, 2008. [Disponible: <http://www.avoixautre.be>. Última consulta: mayo de 2010].

BOULOUQUE, Sylvain. "Les paradoxes des anarchistes face au sionisme et a la naissance de l'état d'Israël". En: *Archives Juives*, 2003/1, vol. 36, p.100—108.

[Disponible en: www.cairn.info — última consulta: junio de 2012].

BOULOUQUE, Sylvain, "Ida Gilman, dite Mett, médecin et anarchiste (Smorgone, Russie, 20 juillet 1901 — Paris, 27 juin 1973)". En: *Archives Juives*, 2001/2 Vol. 34, p. 126—127. [Disponible en: www.cairn.info — última consulta: junio de 2012].

BRETON, Roland. "Peuples, nations, ethnies face au fédéralisme". En: *Réfractons* n°8 (primavera—verano 2002).

BUBER, Martin. *A land of two peoples. Martin Buber on Jews and Arabs.* (ed. Mendes— Flohr). Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

BUBER, Martin. *Caminos de utopía*. Mexico DF: Fondo de cultura económica, 1955 [1946].

BUBER, Martin. *On Zion. The History of an Idea*. (Trad. Stanley Godman). New York: Syracuse University Press, 1997a [1944].

BUBER, Martin. *Israel and the world. Essays in a time of crisis*. New York: Syracuse University Press, 1997b [1948].

BUBER, Martin. "Society and the State". En: *Pointing the way*. New York: Harper & Row, 1957 [1951].

BURKE, Peter. *¿Qué es la Historia Cultural?* Madrid: Paidós Ibérica, 2006 [2004].

BUTLER, Judith y HECKERT, Jamie. "On Anarchism: An interview with Judith Butler". En: Heckert, J. y Cleminson, R. *Anarchism & Sexuality. Ethics, Relationships*

and Power. Londres/New York: Routledge, 2011. [Disponible en:

<http://www.academia.edu/> — ultima consulta: agosto 2013].

CALLE, Ángel. *Nuevos movimientos globales: hacia la radicalidad democrática*. Ed. Popular, 2005.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Lallevir SL/Virus Editorial, 2010.

CHOMSKY, Noam. *Sobre el anarquismo*. Pamplona: Ed. Laetoli, 2008.

COCKS, Joan. *Passion and Paradox. Intellectuals Confront The National Question*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

COHN, Jesse. "Anarchy in Yiddish: Famous Jewish Anarchists from Emma Goldman to Noam Chomsky". *Temple Israel Sat*. Marzo 2º, 2002.

COHN, Jesse. "Messianic Troublemakers: The Past and Present Jewish Anarchism". En: www.zeek.net, Abril 2005. [Disponible en:

<http://www.zeek.net> — última consulta: junio de 2013].

COHN, Jesse y Wilbur, Shawn. “What's Wrong With Postnarchism?”. En: *Theory and Politics* (August 31, 2003). [Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org> — última consulta, agosto 2013].

COLSON, Daniel. “La liberté, l'anarchisme et Spinoza. À propos de la réédition d'un livre de Jean Préposiet”. En: *Réfractons*, nº 2 (otoño 2011).

COLSON, Daniel. “Lectures anarchistes de Spinoza”. En: *Réfractons*, nº2 (verano 1998). Pp: 119—148.

COMITÉ INVISIBLE. *La Insurrección que viene*. Melusina, 2009.

CUSOL, C. y LANDAUER, L. “Le mouvement ouvrier juif en France”. En: *Les Temps Maudits*, nº18, enero de 2004. [Disponible en: <http://www.fondation—besnard.org> — última consulta: Junio de 2012].

CZERNY, Boris. “Paroles et silences. L'affaire Schwartzbard et la presse juive parisienne (1926—1927)”. En: *Archives Juives*, 2001/2 Vol. 34. Pp. 57—71. [Disponible en: <http://www.cairn.info> — última consulta: Junio de 2012].

DANIEL, Jean. *La prisión judía. Meditaciones intempestivas de un testigo*. Barcelona: Tusquets Eds., 2007.

DUBNOW, Simon D. *Jewish History. An Essay on Philosophy of History*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1903.

DHORR, Henri. “Le droit d'être juif”. En: *Le Libertaire* nº6 (24—30 de septiembre de 1899).

DURÁN VELASCO, José F. *El conflicto árabe—israelí. Una visión no estatalática*. Madrid: Bósforo Libros, 2009.

EASTON, David (comp.) *Enfoques sobre teoría política*. Buenos Aires: Amorrutu, 1982 [1966].

EISENZWEIG, Uri. “Représentations ilegitimes. Dreyfus, ou la fin de

l'anarchisme". En: *Romantisme*, n°87, 1995. pp. 75—86. [disponible en: www.persee.fr — última consulta en 6 de junio de 2012].

ESRI, Grupo. "Antisémitisme et Sionisme". París: Éditions de l'Humanité nouvelle, 1900.

ESRI, Grupo. "L'individu et le Communisme". París, *Temps Nouveaux*, 1897.

ESRI, Grupo. "Pourquoi nous sommes internationalistes". París: Éd. de l'Humanité nouvelle, 1895.

EVREN, Süreyya. "There Ain't No Black in the Anarchist Flag! Race, Ethnicity and Anarchism". En: KINNA, Ruth (ed.). *The Continuum Companion to Anarchism*. Londres: Bloomsbury, 2012.

FAURÉ, Sébastien. *L'Encyclopédie Anarchiste*. Limoges: E.Rivet Ed, 1934.

[Disponible en: <http://www.encyclopedie—anarchiste.org> — última consulta: agosto de 2013].

FEDERICI, Silvia. "El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva". En: *La revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.

FINKELSTEIN, Norman G. *Imagen y realidad del conflicto palestino—israelí*. Madrid: Eds. Akal, 2003.

FISHMAN, William J. *East End Jewish Radicals. 1875—1914*. Nottingham: Five Leaves Publications, 2004.

FISHMAN, William J. "Rudolf Rocker: Anarchist missionary (1873—1958)". En: *History Today* 16:1 (Enero de 1966). Pp: 45—52.

FRANKS, Benjamin. "Between Anarchism and Marxism: the beginnings and ends of the schism...". En: *Journal of Political Ideologies* 17:2 (2012). Pp: 207—227 [Disponible en: <http://dx.doi.org> — última consulta: junio 2013].

FRIEDMAN, Maurice S. *Martin Buber's Life and Work*. Detroit: Wayne State University Press, 1988.

FRIEDMAN, George. "L'aventure kibbutzique et les défis du siècle". En: *Revue française de sociologie*, 5:3 (1964 julio/septiembre). Pp: p.259 — 289.

FURIA APÁTRIDA. *Anarquistas de Bialystok. 1903—1908*. Barcelona: Furia Apátrida y Edicions Anomia, 2011.

FURIA APÁTRIDA.... *Y horrible será su rabia. El anarquismo en Yekaterinoslav 1904—1908*. Barcelona: Furia Apátrida, 2007.

GALCERÁN, Montserrat. *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2009.

GAMBONE, Larry. "For community: the Communitarian Anarchism of Gustav Landauer". En: dwardmac.pitzer.edu [Disponible en: <http://dwardmac.pitzer.edu> — última consulta en julio 2013].

GOLDMAN, Emma. *Viviendo mi vida*. Madrid y Móstoles: Fundación de estudios libertarios "Anselmo Lorenzo" y Nossa y Jara editores "Madre Tierra", 1996. [Trad. de Antonia Ruíz Cabezas].

GOLDMAN, Emma y REYNOLDS, Reginald. Polémica en *Spain and the world*. [cfr. VVAA, 2008] [Disponible en: <http://www.mondialisme.org> — última consulta: Diciembre 2012] y en: REYNOLDS, Reginald. *British imperialism and the Palestine crisis. Selections from the Anarchist Journal Freedom 1938—1948*. London, Freedom Press, 1989 [1938].

GONCHAROK, Moshe. "The Yiddish anarchist press in Israel". En: *What's new*, 19 marzo de 2005 [Disponible en: <http://raforum.info> — última consulta: Agosto 2013].

GÓMEZ CASAS, Juan. *Nacionalimperialismo y movimiento obrero en Europa. Hasta después de la segunda guerra mundial*. Madrid: CNT—AIT, 1985.

GÓMEZ CASAS, Juan. *Historia de la FAI*. Bilbao: Zero, 1977.

GÓMEZ CASAS, Juan. *Historia del anarcosindicalismo español*. Madrid: Editorial Zyx, 1968.

GOODIN, Robert y KLINGEMANN, Hans—Dieter. *Nuevo Manual de Ciencia Política*. Madrid: Eds. Istmo, 2001.

GORDON, Uri. *Anarchy Alive! Anti—authoritarian Politics from Practice to Theory*. Londres: Pluto Books, 2008. [disponible en: <http://zinelibrary.info> — última consulta 9 de agosto de 2012].

GORDON, Uri. *Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems*. Tesis doctoral presentada para la obtención del doctorado en Filosofía en el Department of Politics & International relations de la Oxford University, 2007. [disponible en: <http://zinelibrary.info/> — última consulta: agosto de 2012].

GORDON, Uri. “Israeli Anarchism”. En: *Anarchist Studies*, Vol 18 No 1 (2007).

GRAEBER, David. *Direct Action. An ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.

GRAEBER, David. “Los nuevos anarquistas”. En: *New Left Review*, nº13, Enero— Febrero, 2002. Pp: 139—151. [Disponible en: <http://newleftreview.es> — última consulta: Agosto de 2012].

GRAEBER, David y GRUBACIC, Andrej. “El anarquismo o el movimiento revolucionario del siglo XXI”. En: Znet. Disponible en: www.rebelion.org [última consulta: 1 de agosto de 2012].

GRAUR, Mina. “Anarcho—Nationalism: Anarchist Attitudes towards Jewish Nationalism and Zionism”. En: *Modern Judaism*, Vol. 14, nº1 (Feb. 1994). Pp: 1—19. GRAUR, Mina. *An “Anarchist Rabbi”: The life and teachings of Rudolf Rocker*. Tesis Doctoral en Filosofía. Rice University, 1889.

GROSFOGUEL, Ramón. “Los derechos humanos y el antisemitismo después de Gaza”. En: *Universitas Humanística*, núm. 68, julio—diciembre, 2009. Pp. 157—177. [Disponible en: <http://www.redalyc.org> — última consulta: 9 de agosto de 2012].

GROSFOGUEL, Ramón. “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses:

multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales". En: *Universitas Humanística*, Enero—Junio, n° 063, 2007; Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Pp: 35—47. [Disponible en: redalyc.uaemex.mx — última consulta: 9 de agosto de 2012].

GROSFOGUEL, Ramón. "Hacia un diálogo crítico—solidario con la izquierda europea ". En: *Nómadas* (Col), n°26. Universidad Central de Bogotá, Colombia, 2007b. Pp: 22—26 [Disponible en: redalyc.uaemex.mx — última consulta: 9 de agosto de 2012].

GUÉRIN, Daniel. *Ni Dieu ni maître. Histoire et anthologie de l'anarchie*. París: Éditions de Delphes, 1965.

HAYAT, Samuel. "Le fédéralisme á l'épreuve des nationalités". En: Jorge Cagiao y Conde (dir.) *Le fédéralisme: le retour?*. París: Publications de la Société P.J. Proudhon, 2010.

HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando y TISCHLER, Sergio (coords.). *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires, Puebla: Ed. Herramienta y BUAP, 2007

HORROX, James. *A Living Revolution*. Edimbourg, Oakland, Baltimore: AK Press, 2009.

HORROX, James. "Gustav Landauer (1870—1919)". En: *Anarchy Archives*, Febrero de 2007. [Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org> — Última consulta: junio de 2013]

IBÁÑEZ, Tomás. *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Barcelona: Antrhopos, 2006.

INGERFLOM, Claudio Sergio. "Idéologie révolutionnaire et mentalité antisémite: les socialistes russes face aux pogroms de 1881—1883". En: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, año 37, n°3, 1982. Pp. 434—453. [Disponible en: <http://www.persee.fr> — última consulta: Junio de 2012].

IZRINE, Jean Marc. "La question juive et la pensée anarchiste. Peuple ou nation

sans frontiere?”. [En edición, 2013].

IZRINE, Jean Marc. *Les libertaires du Yiddishland*. Toulouse: Alternative Libertaire y Le Coquelicot, 1998a.

IZRINE, Jean Marc. *Les libertaires dans l'affaire Dreyfus*. Toulouse: Alternative Libertaire y Le Coquelicot, 1998b.

JISSOV, Milen Gotchev. *(Mis-)understanding anti-semitism and Jewish identity. From Bernard Lazare to Hannah Arendt*. Tesis doctoral presentada para la obtención del doctorado en Filosofía en el departamento de Historia de la Queen's University. Kingston (Canadá), 2009.

JOLL, James. *Los anarquistas*. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1968 [1964].

JUDT, Tony. *Algo va mal*. Madrid: Ed. Santillana (Taurus), 2010.

KARPEL y DINNER. *Le Proletariat Juif. Lettre des ouvriers juifs de Paris au Parti Socialiste Frangais*. París: Imprimerie J. Allemane, 1898. [Disponible en:

<http://www.rachelnet.net> — última consulta: Junio de 2012].

KINNA, Ruth. *Anarchism: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

KNOWLES, Rob. "Anarchist Notions of Nationalism and Patriotism". *What's new*: 6 Diciembre 2006. [Disponible en: <http://raforum.info> — última consulta: 12 de Junio de 2012].

KOVEL, Joel. "Zionism's Bad Conscience". En: *Tikkun*, Sept/Oct, 2002.

KUHN, Gabriel y WOLF, Siegbert. "Introduction". En: LANDAUER, Gustav. *Revolution and Other Essays. A Political Reader*. [Gabriel Kuhn, ed.]. Wales, Oakland: PM Press & Merlin Press, 2010.

LANDAUER, Gustav. *Revolution and Other Essays. A Political Reader*. [Gabriel Kuhn, ed.]. Wales, Oakland: PM Press & Merlin Press, 2010.

LANDAUER, Gustav. *La Communauté par le retrait et autres essais*. Paris: ed. du Sandre, 2009a.

LANDAUER, Gustav. *Un appel aux poètes et autres essais*. Paris: ed. du Sandre, 2009b.

LANDAUER, Gustav. *La Revolución*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005.

LANDAUER, Gustav. *For Socialism*. St. Louis: Telos Press, 1978.

LAURENT, Alain. *La Philosophie Libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

LAVSKY, Hagit. *Before Catastrophe. The distinctive path of German Zionism*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1996.

LAZARE, Bernard. *Le fumier de Job*. Strasbourg: Ed. Circé, 1990.

LAZARE, Bernard. *Juifs et Antisemites*. París: Allia, 1992.

LAZARE, Bernard. *Contre l'Antisemitisme. Histoire d'un épisode*. París: PV. Stock, 1896.

LAZARE, Bernard. *Lettres Proletariennes*. París: Arcis—sur—Aube, 1895.

LEIBNER, Gerardo. “La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915”. En: <http://www.tau.ac.il> (Tel Aviv University) [última consulta: julio 2013].

LEVY, Carl. “Anarchism, Internationalism and Nationalism in Europe, 1860–1939”. En: *Australian Journal of Politics and History*. Vol. 50, num. 3, 2004. Pp: 330–342.

LEWIS, Adam Gary. *Decolonizing Anarchism: Expanding Anarcha-Indigenism in Theory and Practice*. Tesis doctoral en Estudios Culturales. Queen's University, 2012.

LIEBMAN, Marcel. *Figures de l'antisémitisme*. Bruselas: Les éditions Aden, 2009.

LLEBREZ, Fernando (eds.). *La teoría política frente a los problemas del siglo XXI*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004.

LOWY, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto, 1997 [PUF, 1988].

LONDRES, Albert. *El judío errante ya ha llegado*. Barcelona: Melusina, 2012.

LUSTIGER, Amo. *¡Shalom Libertad! Judíos en la Guerra Civil Española*. Barcelona: Flor del Viento ediciones, 2001.

MACRIDIS, Roy y HULLIUNG, Mark. *Las ideologías políticas contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

MAITRON, Jean. *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880—1914)*. París: Société Universitaire d'éditions et de la Librairie, 1951.

MÁIZ, Ramón. “La Teoría política en contexto”. En: VALENCIA, Ángel y FERNÁNDEZ—LLEBREZ, Fernando (eds.): *La Teoría Política frente a los problemas del S. XXI*. Granadas: Universidad de Granada, 2004.

MALATESTA, Errico. *Escritos*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2002.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. “Arriba y abajo: máscaras y silencios”. México, 1998 [Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx> — última consulta: 21 de agosto de 2012].

MATE, Reyes. “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno”. En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Vol. 4 (Diciembre 2012).

MATE, Reyes. “Estudio introductorio a la cuestión judía, de Bruno Bauer y Karl Marx”. En: B. Bauer y K. Marx. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos y UAM—Itzapaalapa, 2009.

MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 2008 [1^a edición de 1991].

MATE, Reyes y FORSTER, Ricardo (coord.) *El Judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Trotta, 2007.

MAYER, Arno J. *El arado y la espada. Del sionismo al Estado de Israel*. Barcelona: Ed. Península, 2010.

MELLÓN, Joan Antón (ed.). *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos, 1998.

MELTZER, Albert. "A rebel spirit. Obituary of Leah Feldman". [Disponible en: <http://www.katesharpleylibrary.net> — última consulta: Abril de 2010]. Extracto publicado como "Obituary" En: *Workers Solidarity* No39, 1993 [Disponible en: <http://flag.blackened.net> — última consulta: Septiembre de 2010].

MINCZELES, Henri. *Une histoire des Juifs de Pologne. Religion, culture, politique*. Paris: Ed. La Découverte, 2006, 2011.

MINCZELES, Henri. *Les mouvement ouvrier juif. Récit des origines*. París: Ed. Syllepse, 2010.

MINCZELES, Henri. *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*. París: Austral, 1995 (rééd. París: Denoel, 1999).

MINTZ, Frank. *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008.

MINTZ, Frank (comp.) Anatol Gorelik. *El anarquismo en la revolución rusa*. Buenos Aires, La Plata: Libros de Anarres, Terramar, 2007

MINTZ, Frank. "Anarchisme, Anarchosyndicalisme, nationalisme et sionisme". En: *Les Temps Maudits* num. 20, octubre—diciembre, 2004.

MONTOYA, Iván y DÁVILA, Celia. "El kibbutz desde el periodo pre—estatal (19451948) hasta finales del siglo XX ". En: *Innovar. Revista de ciencias administrativas y sociales. Universidad Nacional de Colombia* Vol. 16, No. 28, (Julio—Diciembre), 2006. [Disponible en: <http://www.scielo.org.co> — última consulta: Junio de 2012]. MONTOYA, Iván y DÁVILA, Celia. "Antecedentes y evolución del sistema de

asentamiento y de los kibbutzim en Israel (1881–1944)”. En: *Innovar. Revista de ciencias administrativas y sociales*. Universidad Nacional de Colombia (Enero–Junio), 2005. [Disponible: www.scielo.org.co — última consulta: Junio de 2012]

MORALES GUTIÉRREZ, Alfonso Carlos. “El kibbutz como experiencia comunitarista: relaciones básicas y limitaciones”. En: *Arbor* CLXV, 652 (Abril 2000), 715–730 pp.

MONTSENY, Federica. *¿Qué es el anarquismo?* Barcelona: La Gaya Ciencia, 1976.

MÜHSAM, Erich. *Liberating Society from the State and Other Writings*. Oakland: PM Press, 2011.

MUÑOZ ENCINAR, Laura, PALOMO GUIJARRO, Gonzalo y RECIO CUESTA, Jose A. “Comunismo libertario y autonomía indígena”. En: *Historia Actual Online*, n°21 (invierno, 2010) Pp. 111–121 [Disponible en: <http://www.historia—actual.org> — última consulta: julio 2013].

NETTLAU, Max. *La anarquía a través de los tiempos*. Ed. Júcar, 1977.

OPPENHEIMER, Franz. “The Idolatry of the State”. En: *Review of Nations*, 2, 1927, pp. 13–26. [Disponible en: <http://www.franz—oppenheimer.de> — última consulta: Agosto 2013]

OVED, Yaakov. “Anarchism in the Kibbutz Movement”. En: *Kibbutz Trends*, num. 38, verano 2000.

PAPPÉ, Ilan. *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Ed. Crítica, 2008.

PAREDES, Diego et al. “L'anarchisme, entre libéralisme et 'moment machiavélien'”. En: *Réfractions* n°24 (Des féminismes, en veux tu en voila), primavera 2010. [Disponible en: <http://refractions.plusloin.org> — última consulta: Junio de 2012].

PASQUINO, G. et al. *Manual de ciencia política*. Madrid: Alianza, 1988.

PATTE, John. “Yiddish Anarchist Bibliography — Periodicals”. En:

<http://www.katesharpleylibrary.net> — Julio 2003 [última consulta: Agosto 2013].

PERLMAN, Fredy. "The Continuing Appeal of Nationalism". En: *Fifth Estate*, 1984. [Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org> — última consulta: julio 2013].

PERLMAN, Fredy. "Anti—Semitism and the Beirut Pogrom" En: *Fifth State*, nº310 (Vol. 17—3), 1983 [Disponible en: <http://www.marxists.org> — última consulta: julio 2013].

PINSON, Koppel S. "Simon Dubnow: Historian and Political Philosopher". En: *S. Dubnow, Nationalism and History*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.

POCOCK, John G.A. *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Ed. Akal, 2011.

POSTONE, Moishe. "La lógica del antisemitismo". En: POSTONE, M. et al. *La crisis del Estado—nación. Antisemitismo—Racismo—Xenofobia*. Barcelona: Alikornio ed., 2001.

PRICE, Wayne. "Landauer's Fallacy". En: *Anarkismo.net* (28 Julio, 2011) [Disponible en: <http://www.anarkismo.net/> — última consulta: Julio 2013].

PRICE, Wayne. "The Palestinian Struggle and the Anarchist Dilemma. Comments on Gordon's *Anarchy Alive!*". En: *Anarkismo.net* (15 mayo, 2009). [Disponible en: <http://www.anarkismo.net> — última consulta: Junio 2013].

PROUDHON, Pierre—Joseph. *El principio federativo* [trad. F. Pi y Margall]. Madrid: Aguilar ediciones, 1971.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En: LANDER, E.(comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Pp: 201—246.

RITTER, Alan. *Anarchism: a critical theoretical analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. "La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a *La voz del campesino*, manifiesto anarquista de 1929". En: *Ecuador Debate* nº84, diciembre de 2011. [Disponible en: <http://hdl.handle.net> — última consulta: Agosto de 2012].

ROCKER, Rudolf. *Anarcosindicalismo (Teoría y Práctica)*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2009a (1^a ed. en Tierra y Libertad, 1938). ROCKER, Rudolf. *La tragedia de España*. Melusina, 2009b.

ROCKER, Rudolf. *Nationalisme et Culture*. París/Saint—Georges—d'Oléron: ed. CNT—RP y ed. Libertaires, 2008 [1933].

ROCKER, Rudolf. *The London Years*. Oakland y Nottingham: AK Press y Five Lives Publications, 2005 [1937—1952].

ROCKER, Rudolf. Introducción a VOLIN, S. *The Unknown Revolution*. New York: Free Life Editions [1974] [Disponible en: <http://dwardmac.pitzer.edu> — última consulta: Abril de 2010].

ROCKER, Rudolf. "Kropotkin y el proletariado judío". En *Artistas y Rebeldes*. Buenos Aires: Argonauta, 1922. [Disponible en: <http://acciondirectachile.blogspot.com.es> — última consulta: Junio de 2012].

ROIZ, Javier. *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid: Ed. Complutense y Asoc. Foro Interno, 2008.

ROSENBLUM, April. "The past didn't go anywhere. Making resistance to antisemitism part of all of our movements". [Disponible en: www.thepast.info — última consulta: Enero 2013]

ROSNER, Menachem. "Principes, types et problemes de la démocratie directe dans les kibbutzim". En: *Autogestión*, nº2, 1967. Pp: 105—120.

ROSSINERI, P. "Liberalismo e individualismo: conexiones y cortocircuitos con el anarquismo". En: *Libertad!*. Buenos Aires, agosto de 2006.

ROTBART, Sergio. "Tras las huellas del socialismo judío". En: *Trasfondo*, Septiembre 1999. [Disponible en: <http://grietaenelmuro.wordpress.com> — última consulta: Febrero de 2012].

RUANO, Raúl. *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura política de resistencia*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2009.

RUSSELL, Bertrand. *Los caminos de la libertad*. Barcelona: Aguilar/Orbis, 1961/1982 [1918].

SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo (ed.) *Historia del análisis político*. Madrid: Tecnos, 2011.

SAND, Shlomo. *La invención del pueblo judío*. Madrid: Akal, 2011.

SAND, Shlomo. "Martin Buber, Proudhon et la 'verité de demain'". En: *Mil Neuf Cent*, nº10, 1992. Pp: 86—93.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Madrid: Sequitur, 2008.

SMITH, Elaine Rose. *East End Jews in Politics, 1918—1939: A Study in Class and Ethnicity*. Tesis Doctoral en Filosofía. University of Leicester, 1990.

SOMMERMEYER, Pierre. "Questionnements sur et autour d'un ouvrage". En: *Á Contretemps. Bulletin de critique bibliographique. "L'anarchiste et le juif"* (nº35, septiembre de 2009).

SCHAPIRA, Anita. "El Sionismo en una era de revoluciones". En: *Kivunim* No 3, mayo, 2000 [Trad. Orna Stoliar]. [Disponible en: <http://jinuj.net> — última consulta: Febrero de 2012].

SCHULMAN, Jason. "The life and death of socialist Zionism". En: *New Politics*, vol. 9, num. 3 (new series), num. 35, verano 2003.

SCHWARTZ, Yossef. "Martin Buber and Gustav Landauer: The Politicization of the Mystical". En: M. Zank (ed.) *Martin Buber: Neue Perspektiven/New Perspectives*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. Pp. 205—219.

SILBENER, Edmund. "Proudhon's Judeophobia". En: *Historica Judaica* nº11(1) Abril, 1948. Pp: 61—80.

SILBENER, Edmund. "Anti—Jewish Trends in French Revolutionary Syndicalism ". En: *Jewish Social Studies*, nº15, 1953. Pp: 195—202.

SOUCHY, Agustín. *Erich Mühsam. Su vida, su obra, su martirio*. Valencia y Barcelona: Ateneo libertario Al Margen, Ateneu Enciclopedic Popular y Etcétera, 1999 [1934] [Reproducción de la edición de Ed. Tierra y Libertad en *Cuadernos de Educación Social*].

STAUDENMAIER, Michael. "Nationalism: Definitions and Clarifications". En: *Onward Newspaper* Vol. 2, nº4, primavera 2002 —[Disponible en:

<http://onwardnewspaper.wordpress.com/> — última consulta: Julio 2013].

TAUB, Emmanuel. "Mesianismo, Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna" En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Vol. 4 (Diciembre 2012).

TORCAL, Mariano. "Cultura política". En: ÁGUILA, Rafael del (ed.) *Manual de Ciencia Política*. Madrid: ed. Trotta, 2003.

URIARTE, Edurne. *Introducción a la ciencia política*. Madrid: Tecnos, 2002.

VALLE, Carlos del. *Sionismo y cuestión judía*. Córdoba: Diputación de Córdoba, 1976.

VALLESPÍN, Fernando (ed) *Historia de la Teoría política (4vol.)* Madrid: Alianza Editorial, 2002.

VOLIN (Vsévolod Mijáilovich Eichenbaum). *La revolution inconnue (1917—1921)*. Antony: Ed. Tops/H.Trinquier, 2007.

VOLIN (Vsévolod Mijáilovich Eichenbaum). "Antisemitisme". En: FAURÉ, Sébastien. *L'Encyclopédie Anarchiste*. Limoges: E.Rivet Ed, 1934.

VERCAUTEREN, D., CRABBÉ, O. y MÜLLER, T. *Micropolítica de los grupos. Para una ecología de las prácticas colectivas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

VVAA. “Réflexions sur la double identité”. En: *À contretemps*, n°35, septiembre de 2009. pp.11—16. [Mesa redonda del coloquio ““L'anarchico e l'ebreo. Storia di un encontro” (Venezia, 2000)].

VVAA. “*Question juive », sionisme et antisionisme*”. Especial n°1 de la revista *Ni patrie ni frontières*, 2008. [Disponible en: <http://www.mondialisme.org> — última consulta: julio 2013].

VVAA. *Comunicación. Materiales para la Revolución Social*. Madrid: Ed. Klinamen, 2009.

WALTER, Nicolas. “Anarquía, ahora” [1969]. En: VV.AA. *Anarquía, ahora*. Ed. Pastanaga, 1977.

WALZER, Michael. “The Anomalies of Jewish Political Identity”. En: Koppelowitz, E. y Revivi, M. (eds.). *Building Jewish Peoplehood: Challenges and Possibilities*. Academic Studies Press, 2008.

WARD, Colin. “Buber, a philosopher against (and for)”. En: *Influences. Voices of creative dissent*. Cambridge: Green Books, 1991.

WEINSTOCK, Nathan. *El sionismo contra Israel. Una historia crítica del sionismo*. Barcelona: Ed. Fontanella, 1970.

YASSOUR, Avraham. “Gustav Landauer. The Man, the Jew and the Anarchist”. En: *Ya'ad* num. 2, 1989. [Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org> — última consulta: Junio 2013].

YASSOUR, Avraham. “Topos and Utopia in Landauer's and Buber's Social Philosophy”. Ponencia presentada en la Conference on Utopias and Communes. Universidad de Haifa, 1982 [Disponible en: <http://theanarchistlibrary.org> — última consulta: Junio 2013].

YPSILANTIS, Olivier. “Les anarchistes et la “question juive””. En: <http://zakhor-online.com> [última consulta: Junio 2913].

ZAMORA, José Antonio y MATE, Reyes (eds.). *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Antrhopos, 2011.

ZAMORA, José Antonio. “Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible”. En: *Documentación Social*, num. 164 (2012).

ZAMORA, José Antonio. “Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin”. En: Amengual Coll, Gabriel *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2008.

ZAMORA, José Antonio. “¿Se puede hablar de un pensamiento judío? Alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo”. En: Mate, R. y Forster, R. (ed.) *El Judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Trotta, 2007.

ZIMMER, Kenyon. “*The Whole World is Our Country*”: *Immigration and Anarchism in the United States, 1885–1940. Tesis Doctoral en Filosofía. University of Pittsburgh, 2010.*