

Los orígenes de Israel

Las raíces profundas
de una realidad conflictiva

Zeev Sternhell

© de la presente edición, Capital Intelectual S. A., 2013
Primera edición en Argentina: abril de 2013
Título original: *Aux origines d'Israël. Entre nationalisme et socialisme*,
Éditions Fayard, Francia, 1996; 2004

Capital Intelectual S. A. edita, también, el periódico mensual
Le Monde diplomatique, edición Cono Sur
Director: José Natanson

Coordinador de la Colección *Le Monde diplomatique*: Carlos Alfieri
Edición y corrección: Alfredo Cortés y Germán Conde
Traducción: Bárbara Poey Sowerby
Diseño de tapa e interior: Carlos Torres
Producción: Norberto Natale

Foto de tapa: © Bettmann/Corbis. Fue captada en Jerusalén el 18 de febrero de 1949, día en que se reunió por primera vez la Nueva Asamblea Constituyente israelí, y muestra a un grupo de judíos orientales celebrando el acontecimiento.

Paraguay 1535 (C1061ABC) Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (54-11) 4872-1300
www.editorialcapin.com.ar

Suscripciones: secretaria@eldiplo.org
Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar
Pedidos desde el exterior: exterior@capin.com.ar

Edición: 1.500 ejemplares
ISBN 978-987-614-405-6

Hecho el depósito que ordena la Ley 11.723
Libro de edición argentina. Impreso en Argentina. Printed in Argentina.

Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin el permiso escrito de la editorial.

Sternhell, Zeev
Los orígenes de Israel. Las raíces profundas de una realidad conflictiva
1a ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013
544 p.; 24 x 17 cm - (Le Monde diplomatique; 63)
Traducido por: Bárbara Poey Sowerby
ISBN 978-987-614-405-6
1. Historia Política. I. Poey Sowerby, Bárbara, trad. II. Título
CDD 320.9

Fecha de catalogación: 22/03/2013

Índice

Nota preliminar	9
Comentario sobre las referencias bibliográficas	12
Introducción:	
Socialismo, nacionalismo y socialismo nacionalista	15
Notas de la introducción	65
Capítulo 1	
La primacía de la nación: Aarón David Gordon y el marco conceptual de la construcción nacional	69
La negación de la diáspora	69
¿Qué es la nación?	75
Nacionalismo o socialismo: ¿corregir al hombre y a la nación o corregir la sociedad?	84
El derecho sobre la tierra: la fuerza de la historia	96
Notas del capítulo	105
Capítulo 2	
Un socialismo de la vida cotidiana	111
La herencia de la segunda <i>aliá</i>	111
Las primeras señales de deslizamiento hacia la derecha	119
La eliminación del Poalei Sion	134
La fundación del Ajdut Avodá	153
El trabajador como agente de la resurrección nacional	172
Notas del capítulo	191
Capítulo 3	
El socialismo al servicio de la nación:	
Berl Katznelson y el socialismo constructivista	199
La leyenda y la realidad	199
Primero la nación	218
Del socialismo productivista al socialismo nacional	228
Notas del capítulo	261

Capítulo 4	
El fin y los medios: la ideología laborista y la sociedad histadrútica	267
Los fundamentos del poder	267
La recuperación del control de las colonias colectivistas	284
La destrucción del Batallón de Trabajo	293
Notas del capítulo	319
Capítulo 5	
La victoria del socialismo nacional: de la clase a la nación	325
¿Qué es la clase?	325
La cooperación con la clase media	347
La batalla de la enseñanza obrera	362
Notas del capítulo	387
Capítulo 6	
La democracia y la igualdad a prueba	393
El poder del aparato y la pobreza de la vida intelectual	393
Oligarquía y conformismo	403
La igualdad: el principio y su aplicación	421
El fracaso del salario familiar	430
La lucha de clases dentro de la Histadrut	452
Notas del capítulo	469
Epílogo	
Sesenta años: del Estado en marcha al Estado constituido	477
Notas del epílogo	497
Posfacio	
El temor al futuro	501
Notas del posfacio	533
Glosario	535

Nota preliminar

Esta obra, publicada en hebreo en junio de 1995, suscitó inmediatamente un debate intenso y sostenido en Israel. Algunas reacciones merecerían un estudio aparte; pero, dado que las discusiones continúan tan intensas como en los primeros días, y que las traducciones a lenguas extranjeras probablemente no dejarán de suscitar otras discusiones, conviene postergar esa tarea para más tarde. Por el momento, señalaré que la fuerza y la amplitud de los intercambios muestran hasta qué punto estas páginas se refieren a lo esencial del análisis sobre “la israelianidad”. Me parece que algunas cuestiones esenciales acerca de la naturaleza del nacionalismo judío, el contenido del socialismo sionista, sus orígenes y su importancia en la formación de la identidad israelí, a menudo han estado mal planteadas y muchas han sido eludidas. Precisamente a esas cuestiones intenta responder este libro.

En efecto, en el origen de este trabajo se encuentra una reflexión crítica sobre la sociedad israelí de ayer y de hoy. Siempre viví mi país como un “intelectual comprometido”, como miembro de una sociedad altamente movilizada que, de una guerra a la otra, sólo conoció el alto el fuego en proceso de ruptura. Durante más de treinta años, el uniforme de combate me pareció mucho más natural y su uso más frecuente que el de la ropa de calle. Pero, durante todos esos años, mi campo de trabajo profesional estaba en otro lado y, en lo que concierne a Israel, yo estaba o bien supeditado a mis impresiones, intuiciones y experiencias personales o bien al trabajo de los demás. En ambos casos, me veía limitado a intervenir en un terreno poco seguro y mi perspectiva se encontraba forzosamente reducida. En un caso, me faltaban datos; en el otro, eran los datos los que tenían carencias: mi curiosidad nunca se veía colmada. Sobre todo porque, desde muy temprano, había comenzado a experimentar serias dudas acerca de numerosas ideas preconcebidas, abonadas por la historiografía y la

politología israelíes y siempre bien vivas en la *Weltanschauung* [cosmovisión] de nuestra elite cultural.

Por eso, un día decidí estudiar la situación por mí mismo. Quise proceder de la única manera verdaderamente natural para el historiador profesional: examinar los archivos, indagar la prensa, volver a leer los textos, confrontar las realidades sociales y políticas instaladas con las ideas que sustentan la acción. Con el estudio de la sociedad de Eretz Israel (1904-1948) ocurre lo mismo que con el estudio de toda sociedad y los métodos de investigación son los mismos –se trate de escribir la historia del siglo XX o la de períodos más alejados–. Para poder dar una respuesta a estas cuestiones, es esencial privilegiar el material en bruto de la época, y no los recuerdos que conservaron los testigos. Como se sabe, a menudo los protagonistas tienen una tendencia perjudicial a enternecerse respecto de su lejana juventud y embellecer las realidades de entonces. La memoria no es sólo un filtro, también posee una lamentable disposición a reaccionar en función de las necesidades del presente.

Es cierto que ni siquiera el investigador profesional puede aspirar al desapego absoluto; aunque lo quisiera, no sería posible. Pero tiene el deber de presentar a su lector un trabajo bien hecho. Sabe que le hace falta tomar cierta distancia, dominar sus emociones, mirar con escepticismo las ideas más establecidas, pasar constantemente por la lupa las certezas más arraigadas. A menudo, esta es una tarea ingrata y un método que puede no contar con la ventaja de agradar a todos. Ciertamente no a aquellos que, medio siglo más tarde, embargados por una nostalgia bien comprensible respecto de una época que para ellos se convirtió en una época de oro, se consideran los mejores exégetas de su propia epopeya.

Para otros, por ejemplo los hijos y los nietos de la elite pionera cuyas ideas y decisiones se estudian aquí, o incluso para aquellos que se erigen en celosos guardianes de las glorias nacionales, de la foto grupal de los padres fundadores o de sus estatuas, en definitiva, para esos descendientes como para esos signatarios del recuerdo correcto, el historiador que saca a la luz verdades desagradables, desconfiaba del mito o lo derriba, el que propone una interpretación poco conformista es considerado un irrespetuoso, incluso un enemigo del pueblo. Este fenómeno no es privativo de la sociedad israelí, es muy bien conocido, por ejemplo, en Francia. En este país, los recuerdos emocionados de algunos y cierta historiografía apologetica también siguen queriendo falsear la percepción de un pasado siempre presente. Pero no por ello pretendo entregar a mis lectores una obra exenta de cualquier juicio de valor. Al contrario: si tal hubiera sido la exigencia a la que hubiera sometido el trabajo científico, haría ya mucho tiempo que me habría buscado otra ocupación. En estas páginas mis preferencias aparecen claramente, pero hice todo lo que pude para que mis propias decisiones intelectuales permanecieran fuera del análisis histórico.

Este libro, pensado y escrito en hebreo, no sólo fue traducido sino incluso vuelto a trabajar en francés. Numerosos agregados y desarrollos dieron más cuerpo al texto original para hacerlo tan accesible como fuera posible para el lector francés*. Esta presentación no habría sido posible sin el inmenso trabajo, el gran talento y la amistad de Georges Bensimhon, lector perspicaz e impudoso. Su sentido crítico así como su vasta cultura nunca se dejaron sorprender en falta. Georges Bensimhon me acompaña desde mi primer libro y, para mí, es una gran alegría poder expresarle mi profunda gratitud una vez más.

La redacción de este libro comenzó en 1991-1992, cuando yo era *fellow* del Woodrow Wilson Center, en Washington. Quisiera agradecer al director del centro, Charles Blitzer, y a sus colaboradores por la oportunidad que me dieron de trabajar en ese instituto de investigación de una calidad tan excepcional.

Después de mi estadía en Estados Unidos y hasta la publicación del libro, el Instituto Leonard Davis y el Centro Levi Eshkol de la Universidad Hebrea, y la filial israelí de la Fundación Ford (Israel Foundation Trustees) me garantizaron una ayuda financiera sin la cual no habría podido terminar mis investigaciones. El personal de los Archivos Sionistas, en Jerusalén, los Archivos del Movimiento Laborista (la Histadrut), en Tel Aviv, y de los Archivos del Partido Laborista (el Mafai, para el período que nos concierne) de Beit Berl, en Zofit, en la periferia de Tel Aviv, me fueron de gran ayuda, así como el de la Biblioteca Nacional de Jerusalén y la Biblioteca Universitaria de Monte Scopus. No menos valiosa me resultó la ayuda de mis alumnos Gal Betzer, Anna Boshari, Ayelet Lévy y Dan Tadmor. Por último, quiero agradecer a Danièle Friedlander y Corinne Nahmani que se ocuparon de mi manuscrito para convertirlo en un texto digno de los tiempos de la computadora.

Zeev Sternhell

Jerusalén, otoño boreal de 1995

* La presente versión en español es una traducción de la mencionada edición francesa, *Aux origines d'Israël* (nota del editor).

Comentario sobre las referencias bibliográficas

Prácticamente la totalidad de las referencias bibliográficas utilizadas en esta obra resulta inaccesible para el lector que no posea un buen conocimiento del hebreo. Esto es así no sólo respecto de los archivos, las obras de los autores estudiados y la prensa de la época, sino también de las fuentes secundarias. Por este motivo no me pareció útil indicar una bibliografía. De todos modos, todas las fuentes están señaladas en las notas. Cuando una obra –esencialmente, en el caso de las fuentes secundarias– se tradujo al inglés o, lo que es menos frecuente, al francés, se menciona esta traducción.

Algunos autores importantes para una buena comprensión de los problemas expuestos aquí pueden consultarse no sólo en inglés, sino también en alemán, ruso y castellano. Estas lenguas son o bien aquellas en las que esos trabajos fueron redactados, o bien las de las traducciones. En particular, esto es lo que ocurre en el caso de Sirkin, Arlozorov, Borojov y Ben Gurión. Sin embargo, en este libro el que se utilizó fue siempre el texto hebreo, es decir, el que tenían en sus manos los militantes y las tropas.

Para Ziva, Tali y Yael

Socialismo, nacionalismo y socialismo nacionalista

Este estudio se propone examinar la naturaleza de la ideología que guió a la corriente central del movimiento laborista en su tarea de construcción nacional y exponer el enfoque que siguió esta corriente para trazar las líneas maestras del Yishuv*, la sociedad judía de Palestina. En muchos aspectos, el objeto de este libro es analizar la manera como, durante el medio siglo que precede a la Guerra de Independencia de 1948-1949, el movimiento laborista conjugó ideología y acción para elaborar los principios fundamentales de lo que será la sociedad israelí (estatal) tanto en sus estructuras como en su funcionamiento. Dado que se trata de observar la conducta que siguió una colectividad para constituirse en Estado-Nación, con la intención declarada de respetar el espacio del socialismo, se impone una pregunta de orden general, pertinente en todo lugar y en toda cultura: un movimiento nacional que aspira a una revolución cultural, moral y política cargada de valores de carácter fundamentalmente particularista, ¿puede coexistir con los valores universalistas del socialismo? A esta pregunta, los padres fundadores del Estado-Nación judío, el Estado de Israel, que también eran los dirigentes del movimiento laborista y a veces sus modelos de pensamiento, siempre respondieron sin vacilar de manera afirmativa. Además, para esos hombres, justamente la “síntesis lograda” entre socialismo y concepción nacional era la que confería toda su singularidad al movimiento nacional judío de Eretz Israel*. Desde su entrada en política, a comienzos del siglo XX, esta elite nunca dudó de la posibilidad de tal síntesis; sostenía que, en Eretz Israel, objetivos nacionales y socialismo son necesariamente idénticos, complementarios y solidarios.

El presente estudio no sólo pretende analizar si, en Eretz Israel, esta síntesis

* Para una breve explicación de los términos seguidos de un asterisco, véase el Glosario, al final del libro.

efectivamente se llevó a cabo respetando sus dos componentes, sino que también se propone examinar una pregunta a la vez más compleja y más ardua: ¿realmente aspiraban los padres fundadores a crear una sociedad diferente al mismo tiempo que trabajaban para fundar una nación, o bien habían comprendido desde el principio que esos dos objetivos no se podían alcanzar de modo simultáneo? La reivindicación de la igualdad, ¿constituía realmente un objetivo concreto, aunque fuera irrealizable en el corto plazo, o no era más que un mito movilizador, incluso un pretexto cómodo que le permitía al movimiento laborista eludir las contradicciones inherentes al simple hecho de querer yuxtaponer socialismo y nacionalismo? Entonces, ¿qué pasó con la igualdad, esa proclama fundamental de la voluntad fundadora, por no decir ese mito fundador, de la sociedad israelí?

Es necesario hacer una aclaración de inmediato: cuando hablamos del “movimiento laborista”, queremos designar a la corriente central de la Histadrut (Confederación General de los Trabajadores Judíos de Eretz Israel) fundada en diciembre de 1920 y no a todo el movimiento, incluidas todas las organizaciones. En este libro, el movimiento laborista son los dos partidos –Ajdut Avodá* y Ha-poel Hatzair*– que crearon en forma conjunta la Histadrut como estructura a la vez política, económica y social, decidieron su vocación, sus organigramas y su reclutamiento, y la dominaron antes y después de su fusión de 1930 en un solo partido, el Mapai*.

Por más de una razón y desde más de un aspecto, el movimiento laborista constituye un campo de investigación ideal. Mucho antes de tomar formalmente las riendas del movimiento sionista, a mediados de 1930, los dirigentes de ese movimiento ya habían logrado afirmar en el Yishuv una autoridad moral, política y social tal que, llegado el momento, fueron “naturalmente elegidos” para guiarlo políticamente, decidir sus estructuras sociales y económicas, declarar la independencia del Estado y dirigirlo hasta principios de los años setenta, cuando toma el relevo la segunda generación, que ya creció en el círculo restringido. En mayo de 1977, el movimiento laborista es derrotado en las elecciones por primera vez en su historia. Todo el mundo queda impactado, incluso la oposición. En 1992, cuando vuelve al poder, la sociedad apenas conoció algunos cambios, algunas adaptaciones. En el Occidente democrático del siglo XX, ese fenómeno –no hay otra palabra– es único, tanto por la continuidad en el tiempo como por su naturaleza y sus consecuencias de todo tipo. La historia contemporánea no propone ningún ejemplo similar de la influencia tan profunda de una elite política sobre una sociedad, en todos sus ámbitos y niveles.

Estos elementos permiten observar en sus verdaderas dimensiones las diferencias que no podrían dejar de comprobarse entre la declaración de un movimiento

que se reivindicaba socialista y la práctica de su acción social. Si la elite laborista no hubiera ejercido su autoridad en todas partes, si hubiera permanecido en el poder no más de 10 o 20 años, si su poder sólo hubiera sido político, entonces se hubiera podido decir: no tuvo tiempo, no tenía los medios para hacerlo, no siempre se hace lo que se quiere... Pero esos dirigentes fueron todo: fueron el oráculo y sus intérpretes, fueron el gran sacerdote y el poeta épico y, sobre todo, detentaron lo esencial de los poderes durante al menos 50 años, sin interrupción.

Este libro pretende relatar la epopeya de esta elite, su larga marcha hacia el Estado constituido.

En 1977, cuando el movimiento cede la dirección del país, la sociedad israelí no tiene nada que pueda distinguirla de las otras sociedades abiertas, industrialmente desarrolladas. La justicia social y la igualdad son las mismas que pueden encontrarse –o no– en la mayoría de los países de Europa Occidental. Las pocas apariencias no conformistas de las relaciones humanas y el aspecto sin clases (solamente aspecto) propios de las jóvenes sociedades de inmigración no pueden ocultar la dura realidad de las estadísticas.

La tercera *aliá** (1919-1923) fue la única que aportó un potencial verdaderamente revolucionario. Pero, como esos nuevos inmigrantes aceptaron con rapidez las concepciones y voluntades de sus predecesores, ese potencial quedó como letra muerta. Los hombres y las mujeres del Batallón de Trabajo (véase Capítulo 4) que se negaron a plegarse a las normas de pensamiento y los principios de acción que establecieron sus antecesores de la segunda *aliá* (1904-1914), fueron marginados u obligados a abandonar la vida política e incluso algunos prefirieron abandonar el país. En cuanto a los hijos de esos primeros en llegar, a quienes la historiografía de Israel designará como la “generación del 48”, lo que los caracterizará será, sobre todo, la falta de inventiva y el conformismo. Esos hijos, políticos, escritores o jefes militares, no agregarán nada realmente original a la herencia de sus padres, ni siquiera en el arte militar. Además, en el campo de la reflexión ideológica, la producción de esta generación será sencillamente desoladora. El resultado de este inmovilismo ideológico –los que llegaron con las *alio*t sucesivas no tuvieron otra posibilidad más que ratificar las decisiones que había fijado la segunda *aliá*– es que el Mapai pudo dirigir en forma casi exclusiva la lucha de los judíos de Eretz Israel por la independencia nacional. Sin embargo, a pesar de esta supremacía indiscutible en el seno del Yishuv, el Mapai no logró introducir el cambio social que decía querer al momento de su nacimiento, un cambio ya prometido en el momento de la creación de la Histadrut. ¿Fracasaron? No, ya que los fundadores de la Histadrut y luego del Mapai nunca tuvieron la intención firme de cambiar la sociedad. Además, esa miopía social es la

que se encuentra en el origen de la parálisis política, moral e intelectual que, hasta los últimos años, caracterizó al Partido Laborista, la organización heredera del Mapai creada después de la Guerra de los Seis Días.

La “incapacidad” del Partido Laborista para refrenar las veleidades de expansión territorial que se instalan en su seno tras la victoria de junio de 1967 y su indolencia social durante los años de bienestar y desarrollo económico que siguen no son consecuencia de una situación impuesta por contingencias incontrolables sino claramente las resultantes de una decisión ideológica consciente. Una decisión que, hacia atrás, lleva al fundamento mismo del sistema: el socialismo constructivista. Generalmente se considera al socialismo constructivista la gran contribución ideológica y social del movimiento laborista de Eretz Israel a las necesidades particulares del país, en las condiciones que atraviesa, antes y después de 1948. En realidad, este aporte no tenía nada muy original. El socialismo constructivista nunca fue más que una variante local del socialismo nacional europeo (ese socialismo nacido de la unión de las corrientes socialistas antimarxistas y antirreformistas, por un lado, y del nacionalismo étnico, cultural y religioso, por otro lado).

Comparado con otras ramas del socialismo, el socialismo nacional europeo debe su singularidad a su adhesión al principio de la primacía de la nación. En dicho socialismo, ese principio gobernaba a los otros, comenzando por los principios universalistas del socialismo. Entonces, a ese nuevo socialismo provisto de un postulado tal no le cuesta imponerse, desde su aparición, como la mejor razón suficiente que buscaban desesperadamente todos los nacionalistas, impacientes por convencer a las masas populares para que se unieran con todas sus fuerzas a la construcción del Estado-Nación. Uno al lado del otro –ya que uno no puede hacer nada sin el otro– a todos los nacionalistas los rige la misma vocación: la realización de los grandes propósitos nacionales. En efecto, ese socialismo exhortaba a la unión orgánica de la nación. Todos están en el mismo combate, cuya dirección será manejada por elites naturales designadas no en función de su extracción social, su pertenencia a una clase o su instrucción, sino teniendo en cuenta su propensión al sacrificio y su deseo irreprimible por realizar una misión altruista. Más aun, mucho más que cualquier otro socialismo, el socialismo nacional despreciaba el mundo de las finanzas, la aristocracia pervertida y todos aquellos que acceden fácilmente al dinero. Odiaba el dinero viajero, “apátrida”. Para terminar con el reino de los parásitos y los perezosos, convocaba al trabajador de las ciudades, al campesino que cultiva su campo –ese ser cuyos pies están enraizados en el suelo de los ancestros– y al empresario que dirige su fábrica; a aquel que, rico o pobre, entrega su sudor, sus recursos o sus talentos para el be-

neficio de la colectividad. Insistía en distinguir al burgués “positivo” –trabajador, productor– del burgués “parásito”. Una distinción que trasladaba al dinero: está el dinero creador de empleo, fértil, y el dinero especulativo, estéril, improductivo, que sólo enriquece a su poseedor. Ese socialismo exaltaba el culto del trabajo y del esfuerzo en general y reservaba a la gente sencilla un lugar particular en su panteón; glorificaba al pequeño agricultor, al obrero, al empleado, al artesano –fuera asalariado o propietario de su puesto–. Para el socialismo nacional, esas distinciones eran más reales que la división marxista de la organización social que diferencia entre los propietarios de los medios de producción y los que trabajan esos medios.

Este es el motivo por el cual este socialismo prefiere el vocablo “trabajador” al de “proletario” y no distingue entre “proletariado” y “burguesía”, sino entre “productores” y “parásitos”. Para él, todos los trabajadores obran para el interés general; son el alma de la nación y su trabajo beneficia al conjunto. En consecuencia, es natural protegerlos a todos. Y en primer lugar de la competencia extranjera. Por lo tanto, el socialismo nacional exige cerrar las fronteras tanto a la mano de obra inmigrante como al capital importado, si este último rivaliza con el capital nacional. Sólo falta que el capital nacional no escape a su deber de crear trabajo para los nacionales y afirme su solidaridad con los trabajadores. Para el socialismo nacional, los “socios” están unidos por un acuerdo superior, mucho más allá de la simple afinidad de intereses económicos. La asociación también tiene que ser ideológica. De otro modo, la solidaridad natural característica de la nación no tiene ninguna posibilidad de propagarse. Una nación que no puede comprender este dato inmediato de su conciencia terminará dominada por las otras. En una nación, el destino de todo grupo social es orgánicamente dependiente del de cada uno de sus vecinos y cada uno de sus hijos es guardián de su hermano. Se comprende que una visión semejante no haya podido sino rechazar terminantemente el concepto de lucha de clases. Para el socialismo nacional, la nación es un todo en el que el individuo sólo existe en y para el conjunto. El parentesco de sangre y de cultura es el que cuenta en la vida de los hombres y no sus respectivos lugares en el proceso de producción.

En Europa, la ideología del socialismo nacional se forjó a fines del siglo XIX y a comienzos del XX. Pretendía ser la única solución total capaz de corregir, reemplazándolas, a las ideologías marxista y liberal. Su postulado –la primacía de la nación– toma sus premisas del socialismo premarxista de Proudhon. Es una ideología que presenta a la nación como una entidad histórica, cultural o biológica. Para preservar su futuro y protegerse de las fuerzas que socaban su armonía, la nación debe fortalecer su unidad interna al mismo tiempo que vincula a

todos sus componentes a la misión común. Para esta ideología nueva, el liberalismo y el marxismo son los dos mayores peligros que amenazan a la nación en el mundo moderno. El liberalismo, porque concibe a la sociedad como un conglomerado de individuos en lucha perpetua por un lugar bajo el sol, una especie de mercado salvaje cuya razón de existir es satisfacer los egoísmos particulares, los de los más fuertes, por supuesto; el marxismo, porque sostiene que la sociedad está dividida en clases enemigas empeñadas en un combate impiadoso todavía más inevitable porque está inscrito en la lógica interna del capitalismo.

La innovación del socialismo nacional fue su rechazo a comprender a la sociedad como un campo de batalla. Esta corriente rebatía con mucha fuerza las soluciones parciales o transitorias y se dedicaba a burlarse del reformismo neokantiano (que estaba en el origen del socialismo democrático), del austromarxismo (que intentaba tratar la cuestión nacional con un enfoque marxista) y, finalmente, de las propuestas de los economistas marxianos (que querían adaptar la teoría marxista al contexto tecnológico del cambio del siglo). Si el socialismo nacional denigró toda esa efervescencia intelectual, fue porque todos los modelos propuestos reservaban un lugar importante a la lucha de clases.

Sin embargo, al mismo tiempo que renegaba de la lucha de clases, el socialismo nacional afirmaba la necesidad de resolver la cuestión social, solución sin la cual la nación no tiene ninguna posibilidad de ser y durar. En efecto, siempre que se desee ver la concreción de un proyecto semejante, no se puede permanecer indiferente a la explotación de una parte de la sociedad por la otra. Importa poco que los explotadores sean la mayoría o una minoría. Sin embargo, el socialismo nacional nunca estimó necesaria la abolición de la propiedad privada como tal. La propiedad privada o el capital sólo son nocivos en la medida en que son improductivos y únicamente sirven para el enriquecimiento del propietario o del capitalista. En efecto, ese socialismo no piensa que la socialización de los medios de producción pueda hacer avanzar a la nación en la dirección buscada y su relación con el dinero es puramente funcional. Así como es funcional su concepción del individuo, cuyas cualidades se miden en función de su contribución al conjunto de la nación. Esos principios formarán lo esencial pero no la totalidad del socialismo constructivo del Ajdut Avodá y, más tarde, del partido que lo sucederá y del que será uno de los dos fundadores, el Mapai.

El crecimiento del socialismo nacional en Europa fue posible porque se desarrolló al mismo tiempo que otros tres procesos que, al menos en algunos de sus aspectos, con frecuencia coincidían: el desinterés por el marxismo, la crisis del liberalismo y, por último, la transformación del nacionalismo orgánico en fuerza social que atrae a las masas. Tres procesos que lo alimentaron, directa o indirectamente.

tamente, y de los que sabrá retener, integrar y luego sintetizar los elementos más innovadores de sus argumentaciones.

El socialismo nacional había comenzado por abandonar los principios fundamentales del marxismo. Por lo tanto, desde el principio, su naturaleza es, por lo menos, diferente de la del socialismo democrático. Se sabe que este último había postergado para más tarde la revolución social, pero no por ello había apartado su mirada de todos los puntos de referencia del marxismo, ni había colocado encima de todas las prioridades la de la realización del propósito nacional. Además, el socialismo democrático se pensaba como el heredero –y no el enterrador– del liberalismo: consideraba que los principios de la Ilustración eran valores primordiales. Por último, el socialismo democrático no podía sino oponerse al nacionalismo tribal a causa de la ruptura total de este último con las tesis de la Revolución Francesa y de sus concepciones totalmente inconciliables con la filosofía de la historia del marxismo. Porque, al intentar desangrar sistemáticamente al marxismo y su filosofía, el nuevo nacionalismo quería matar dos pájaros de un tiro: refutar al marxismo y, al mismo tiempo, desacreditar la filosofía que lo había preparado. ¿Acaso el marxismo no es hijo del racionalismo del siglo XVIII? Y Marx, ¿no puede leerse como el último filósofo de la Ilustración? Fomentado por una creciente revuelta intelectual, el nacionalismo tribal se difundió rápidamente en toda Europa y, a fines del siglo XIX, logra destronar al nacionalismo liberal. Este nuevo nacionalismo recurre a la sangre y al suelo, a la cultura, a la historia y, por último, a la biología. Ninguna otra ideología hizo tanto para quebrantar los cimientos del liberalismo y forjar una solución de recambio a la democracia liberal. El nacionalismo tribal fue el que alimentó el antisemitismo en Europa Occidental, fue el que hizo del caso Dreyfus un drama de dimensiones mundiales. Por haber arremetido contra el contenido intelectual, moral y político del liberalismo, el socialismo orgánico tiene un rol no despreciable como revelador del fracaso de la filosofía de la Ilustración. Pero, en Europa Central y Oriental, en las tierras del Imperio Austrohúngaro formado por múltiples nacionalidades, el nacionalismo tribal, cultural y biológico también fue el camino de las voluntades de renacimiento que tomaron los pueblos a los que las anexiones habían privado de independencia y a menudo incluso de identidad cultural.

En Europa Occidental, los dos tipos de nacionalismo –el liberal y el tribal– coexistieron y se desarrollaron en forma paralela durante largas décadas, ya que las condiciones sociales y culturales favorecían a veces a este, a veces a aquel, incluso dentro de un mismo país. Las condiciones no siempre tuvieron el mismo peso en todas partes. En Europa Occidental, el nacionalismo apareció primero en su forma política y jurídica; allí la nacionalidad tomó forma junto con el largo pro-

ceso de unificación de los reinos. De hecho, los pueblos a los que esos reinos daban un mismo poder central y una misma capital estaban compuestos por poblaciones diversas, con religiones, culturas, lenguas y etnias diferentes. Las fronteras también dependían del poder. Y si, en función de los tratados –de paz u otros–, el trazado de dichas fronteras separaba poblaciones de una misma lengua, una misma cultura, ese destino era aceptado. Francia, Gran Bretaña y España son los ejemplos más representativos de esta situación.

En cambio, al este del Rhin, los criterios de pertenencia nacional no eran políticos, sino culturales, lingüísticos, étnicos y religiosos. Las identidades polaca, rumana, eslovaca, serbia o ucraniana no se establecieron como la expresión de una sumisión a una autoridad central, sino que tomaron forma en torno a la religión, la lengua y el folclore percibidos como manifestaciones de las características biológicas o raciales específicas. Aquí, a diferencia de países como Francia, Gran Bretaña o España, la nación precedió al Estado. Aquí, se comprendía el pensamiento de Herder, pero no el de Locke, Kant, Tocqueville, John Stuart Mill o Marx. El de Marx en particular, que voluntariamente eligió ignorar la cuestión nacional, a la que consideraba como un residuo del pasado llamado a desaparecer con la modernización y la industrialización. En estos países, el marxismo nunca penetró más que en una delgada capa de la intelectualidad. Por esa misma razón, el socialismo democrático –que reconocía la fuerza sociológica del nacionalismo tribal pero le negaba legitimidad– nunca fue una verdadera fuerza en Europa del Este.

En la Europa Central y Oriental del siglo XIX, el concepto de ciudadanía no tenía mucho sentido y la sociedad civil nunca tuvo ni la significación ni el peso específicos que adquirió en el Oeste del continente. Eso es lo que explica por qué incluso las pocas experiencias de democracia liberal que se intentarán más tarde serán de corta duración. En esos países, provincias o territorios, el pluralismo no existía y no se le reconocía al individuo valor en sí: sólo era una parte de la entidad nacional, sin posibilidad de elección. La nación tenía el derecho de exigirle una sumisión inquebrantable a la cual debía adaptarse cualquier otra sumisión siempre, en cualquier momento, en cualquier situación. Ante todo, las energías debían servir a la colectividad y es evidente que la superioridad de los valores particulares de la nación sobre los valores universales no debía generar ninguna duda, así como tampoco podía cuestionarse.

En este contexto sociocultural e intelectual es donde nace, a fines del siglo XIX el movimiento nacional judío moderno, cuyas ideas y decisiones originales se deben buscar más en la esfera de influencia del nacionalismo orgánico que en la del socialismo revolucionario. El sionismo se formó en un mundo compuesto

de entidades nacionales violentas y suspicaces, un mundo en el que la tolerancia religiosa estaba ausente, en el que la diferencia era una tara y en el que la separación de la sociedad y la religión era desconocida, incluso quizás imposible. En ese momento, la separación de la nación y de la religión era un lujo que solamente podía permitirse la mayoría de los países de Europa Occidental y, en este caso particular, la Alemania posterior a 1870.

A comienzos del siglo XX, Europa Oriental y Medio Oriente estaban en la misma situación complicada en más de un aspecto. La lucha por el renacimiento nacional formaba parte de su cotidianidad. Cada nación de esas regiones sabía y tenía en cuenta que toda conquista –territorial o de otro tipo– que pudiera llevar a cabo equivaldría al cercenamiento del territorio o de la hegemonía de otra nación. Esa era la regla y no había otra opción más que aceptarla. Una situación tal no podía favorecer la penetración del liberalismo o del marxismo. Al contrario, en esas partes de Europa y de Oriente, a esas dos concepciones del mundo se las consideraba mortales para la nación. A causa de su fundamento racionalista común y de su percepción del individuo como finalidad de la actividad social, esas dos concepciones estaban proscritas: sólo podían despedazar el tejido étnico y hacer estallar la homogeneidad cultural. Ahora bien, la oposición al liberalismo y al marxismo, al contenido racionalista y humanista que ambos tenían, no fue exclusiva de Europa Central y Oriental o de Medio Oriente. Desde los primeros años de la década de 1880, también se extiende a Europa Occidental. Ni siquiera se salvó Francia, el país de los derechos humanos, el Estado-Nación más antiguo y mejor fusionado de Europa, la sociedad más liberal del continente.

El sionismo fue una de las consecuencias (entre otras) del fracaso del liberalismo, de su incapacidad para neutralizar o incluso contener al nacionalismo tribal dentro de proporciones controlables. Y por ser un ejemplo dramático del desmoronamiento del liberalismo y de la crisis de la modernidad, el caso Dreyfus obliga a una gran parte de la intelectualidad judía asimilada a cuestionar la esperanza que había colocado en el proceso de emancipación iniciado por la Revolución Francesa. En los sectores liberales a los que pertenecían Theodor Herzl (1860-1904) o Max Nordau (1849-1923), sectores en los que se reclutaba esa intelectualidad que, desde hacía mucho tiempo, miraba hacia el Oeste y anhelaba ansiosamente el éxito de la emancipación, aun al precio del abandono de la identidad nacional judía, el caso Dreyfus constituye un trauma que se vive de una manera tanto más dolorosa cuanto que fue posible en Francia, ese país liberal que consideraban ejemplar, ese país que, para ellos, anunciaba el mundo del futuro en Europa Central y Oriental. Si así debía ser el mundo del futuro en Moscú, Budapest o Varsovia, pensaron algunos, conviene imaginar otra cosa, y en otra parte.

La emancipación de los judíos no tuvo el mismo ritmo en todas partes en Europa. En el momento del cambio de siglo, cuando en los países liberales del Oeste los progresos casi habían terminado de ganarles a los retrocesos, en el Este, el proceso todavía estaba en sus primeras etapas, justamente en esos territorios en los que entonces vivía prácticamente la totalidad de los judíos de Europa: Polonia —en su parte ocupada por Rusia—, Galitzia, Rusia, Ucrania y otras regiones que los dos imperios multinacionales gobernaban desde Moscú o Viena. En esas regiones, no todos los judíos miraban con buenos ojos la integración que amenazaba su identidad colectiva: esa integración podía generar una situación en la que, por primera vez, el futuro del pueblo judío podía depender de la decisión personal de cada uno. Para los jóvenes nacionalistas, el individualismo podía representar un peligro cierto para la existencia del pueblo judío como entidad homogénea y autónoma.

Esta es la razón por la que sería simplista asimilar el sionismo del último tercio del siglo XIX a una ideología que respondía únicamente a la inseguridad física que, en ese entonces, no dejaba de agravarse para los judíos de Europa Central y, en particular, de Europa del Este. El sionismo también fue una respuesta de tipo herderiano, por no decir tribal, al desafío de la emancipación. Para David Ben Gurión (1886-1973), para no citarlo más que a él, el sionismo no debe su auge a los sufrimientos y discriminaciones que sufrían entonces los judíos de Europa del Este, sino a la voluntad de hacer frente a los riesgos de desaparición de la identidad judía (1). Ciertamente, en su nacimiento el sionismo aparecía como una ideología de reacción que respondía a los pogromos y a las nuevas presiones económicas que sufrían los judíos en el Este así como al aumento de un antisemitismo de un nuevo tipo en el Oeste. Pero ese sionismo de huida y de búsqueda de una mejor vida material no atrae a mucha gente. A los pogromos, las humillaciones y el ostracismo económico las masas judías respondían: ¡Estados Unidos! Se estima que entre 1890 y 1922, cuando Washington adoptó las leyes de inmigración, menos del 1% de quienes habían huido de Europa del Este prefirieron el rumbo de Jaffa al de Nueva York o los grandes centros industriales de Europa Occidental. Para esta ínfima minoría, compuesta principalmente por militantes, el sionismo no sólo tenía la vocación de salvar el cuerpo o los bienes del judío, sino también salvar a la nación judía de los peligros de la modernización. Porque, al principio, eran poco numerosos los que habían comprendido o aceptado la esencia del sionismo ideológico, la identidad ante todo. Naturalmente, para ellos la emigración a Eretz Israel no era más que un paso en la dirección correcta, un paso necesario, pero en ningún caso suficiente.

En este sentido la observación de Dan Horowitz y Moshé Lissak es exacta, de

hecho evidente. Estos dos investigadores señalan que la sociedad israelí es “el producto de una pulsión ideológica” y que “la *aliá* hacia Israel tuvo a la ideología como razón fundamental” (2). Sin embargo, es indispensable agregar que esta sociedad también nació de la necesidad vital de salvar de la destrucción a los judíos de Europa. Los nuevos inmigrantes de las tres primeras olas llegaron por decisión ideológica, pero eran poco numerosos y pocos se quedaron. Una sociedad judía capaz de satisfacer sus necesidades nunca habría podido instalarse en Eretz Israel sin las dos olas de inmigración masiva de los años 1920 y 1930. La cuarta y quinta olas, que vinieron de Polonia y Alemania, eran *aliot* de huida; sin embargo, fue gracias a ellas que la comunidad judía de Eretz Israel pudo convertirse en una sociedad. Fueron ellas las que llevaron a la población judía del país más allá del umbral que distingue a un grupo social de una sociedad. Sin ellas ninguna economía autónoma habría sido posible y la conquista del país no habría sido más que un deseo piadoso; sin ellas la ocupación del suelo y la creación de una infraestructura industrial indispensable para la marcha hacia la independencia no habrían sido más que castillos en el aire. El sionismo encontró en la necesidad de sobrevivir de los judíos de Europa un refuerzo considerable para su legitimidad moral. Porque, durante los años 30 y 40, fue el único refugio posible para los judíos —de Alemania primero, para los sobrevivientes de la Shoah luego—, el Yishuv ganó un sustento político y moral sin el cual es poco probable que hubiera podido reunir el apoyo que le permitió convertirse en un Estado constituido. Del ascenso del nazismo en Alemania a la implosión de la URSS, Eretz Israel (luego el Estado de Israel) siempre fue en primer lugar un territorio (luego un país) refugio. Por eso, aunque es justo reconocer que “la sociedad israelí nació de una ideología” (3), tampoco hay que dejar de admitir que es el fruto de la necesidad y el resultado de las convulsiones que vivió y sigue viviendo Europa.

Además, ¿cómo ignorar que todos los movimientos nacionalistas de los dos últimos siglos se alimentaron de normas y valores que, con el tiempo, los llevaron a reivindicaciones políticas prácticas? No hay un solo movimiento nacionalista que no se haya esforzado por alcanzar objetivos “ideológicos”. La definición de la identidad nacional, aunque se hiciera en términos de cultura e historia, siempre se presentó como de incumbencia de la ideología; había ideología incluso en el autogobierno, primera etapa de la independencia que sólo puede encontrar una verdadera realización en el marco de un Estado-Nación. En este aspecto, el sionismo no tiene nada singular. Las unificaciones de Italia y luego de Alemania, la larga lucha de Polonia hasta su reconocimiento como Estado independiente tras la Primera Guerra Mundial, las luchas de los eslovacos, los checos, los ucranianos y los pueblos de los países bálticos están entre esas mismas fuerzas ideológi-

cas que engendraron el movimiento nacional judío. Como en el caso de Alemania o de Polonia, entre otros, la sociedad israelí fue una sociedad en la que la conciencia nacional nació del sentimiento de destino común que puede provocar la pertenencia a una misma etnia, una misma religión, una misma cultura, frutos de una misma historia. Como en todos los casos de aparición de un Estado-Nación, durante los doscientos años que pasaron, la sociedad israelí se formó alrededor de esas pertenencias antes de convertirse en un Estado constituido.

Horowitz y Lissak no moderan su entusiasmo ante el hecho de que “la lengua hebrea se haya convertido en una lengua viva por la fuerza de una decisión ideológica” (4). Si es cierto que este renacimiento tiene algo único, la particularidad reside más en las dimensiones que alcanzó el fenómeno que en su aparición. Las lenguas de varios pueblos de Europa Oriental y Central, sobre todo las de los pueblos menos poderosos, también pasaron por una renovación como consecuencia de una decisión ideológica y lo hicieron mientras que largos períodos de opresión política y cultural las habían relegado al estatus de dialectos de los campesinos y las pequeñas clases urbanas. En el siglo XIX, en los dos imperios multinacionales, las lenguas de la cultura eran el alemán y el ruso y, en los sectores aristocráticos y de la alta burguesía, el francés había terminado imponiéndose como la lengua “oficial” de la cultura. Suele olvidarse que, en el siglo XVIII, la lengua alemana también recurrió a una decisión ideológica para protegerse. Herder, ideólogo del renacimiento nacional por medio del renacimiento cultural, quien veía en la lengua la expresión del “espíritu del pueblo”, ¿acaso no había conminado a los alemanes a abandonar el latín y el francés, en provecho de su lengua natural? ¿No les había reclamado a los pueblos del mar Báltico y de los otros territorios ocupados de Europa Central y Europa del Este que despertaran sus lenguas nacionales y las convirtieran en lenguas de cultura? De hecho, en la joven ciudad de Tel Aviv o en el kibutz apenas instalado, los “defensores del hebreo” —como se los llamaba entonces— no tenían un comportamiento ideológico diferente del de los hombres y mujeres que, algunas décadas antes, en Leópolis, Vilna o Praga, habían decidido retomar el ucraniano, el lituano o el checo.

También se impone la moderación cuando leemos lo que Horowitz y Lissak consideran otra particularidad del sionismo: “La sumisión a la ideología marcó la voluntad separatista del Yishuv judío de Eretz Israel al punto de obligarlo a instituirse en organización social cuasi autónoma” (5). Como si alguna vez hubiera habido un movimiento nacionalista que hubiera querido algo diferente de la separación. Como si alguna vez un movimiento nacionalista hubiera querido algo diferente de una organización social, cultural y política distinta y autónoma.

Al fin de cuentas, el tipo de unificación nacional y cultural por el que había

optado el Yishuv no tenía nada muy diferente del que puede encontrarse cada vez que una sociedad lleva adelante una lucha cotidiana para acceder a la identidad y la existencia colectivas. El nivel de disciplina, la extensión del conformismo y el consentimiento al sacrificio que caracterizaron al Yishuv no tenían nada completamente particular que no se hubiera visto en todas las sociedades que se desarrollaron en una situación extraordinaria, como por ejemplo la guerra. También es evidente que a esta sociedad en marcha hacia el Estado no le faltaron esos ventajeros (grandes o pequeños), cobardes y otros sordos a los deberes del momento que se pueden encontrar en cualquier sociedad en circunstancias similares.

Dicho esto, la normalidad de los aspectos descritos aquí no disminuye en nada la grandeza de la tarea o la amplitud de su significación histórica. La intención no es esa. Lo que debe retener nuestra atención es que los fundadores de Israel no habrían podido dedicarse a la tarea si, desde el comienzo, no hubieran estado equipados con un aparato ideológico robusto y experimentado. Es importante saber que ese corpus ideológico tomaba elementos del nacionalismo orgánico, del nacionalismo histórico y cultural y del nacionalismo romántico. El conjunto apenas difería del tipo de nacionalismo común en Europa del Este, donde nacieron y se formaron la mayoría de los hombres que llevarán a Israel a la independencia y gobernarán el Estado judío en su creación. Incluso la apariencia laica con la que el sionismo ideológico se cubría apenas disimulaba la realidad, ya que el sionismo nunca quiso apartarse realmente de la tradición. ¿Podía hacerlo? Probablemente no. Los ideólogos del sionismo moderno sabían más o menos claramente que una identidad judía, que ellos querían salvaguardar, no podía prescindir por completo del componente religioso.

El bagaje ideológico y emocional que traían consigo los pioneros que venían a instalarse en Eretz Israel a fines del siglo XIX y comienzos del XX estaba particularmente cargado de contenido nacionalista. Un nacionalismo que se basaba en la etnia, la cultura y la historia. Era completamente normal que no hubiera adoptado casi nada del nacionalismo liberal: había surgido en una parte de Europa en la que esa corriente nunca había podido hacerse un lugar en las cabezas y los corazones; había surgido en un momento en el que esa corriente ya parecía fracasada, incluso en Europa Occidental. Como sus pares en los territorios en los que una nación no era su propio amo, el movimiento nacional judío se asignaba como objetivo principal y supremo el renacimiento estatal. Y como en los nacionalismos de los pueblos de Europa Central y Oriental, también en el nacionalismo judío cualquier componente que no pudiera tener un rol importante en la realización de ese propósito no era más que un aditivo de importancia secundaria.

En el momento en que se forma la ideología sionista, los nacionalismos, in-

cluidos los de Europa Occidental, habían expulsado los principios universales y humanistas que las revoluciones del siglo XVIII habían introducido con mayor o menor suerte. Desde ese punto de vista, el movimiento nacional judío no era diferente de los demás. No era peor, ni más violento ni más intolerante. Tampoco era mejor, salvo en un punto: no desarrolló un sentimiento de superioridad étnica respecto de los árabes. Es probable que el sionismo no haya adoptado el carácter brutal de muchos movimientos nacionalistas europeos debido a la debilidad de los árabes en general y, en particular, de los que estaban en el lugar. Dicho esto, más allá de la retórica paternalista, del palabrerío hipócrita o ingenuo, el objetivo del movimiento nacional judío era evidente: reconquistar la tierra de los ancestros por medio del trabajo y del poblamiento si era posible, por medio de las armas si hacía falta. De todos modos, hay que recordar que cuando se fija la construcción del Estado como su principal finalidad, un nacionalismo no se preocupa por los valores de fraternidad entre los pueblos. Sin embargo, en este caso particular, la praxis sionista demostró una moderación bastante notable aunque no haya sabido evitar algunas de las desviaciones que siempre se observan cuando una nación en lucha por su existencia estatal reclama un territorio que también está habitado por otra nación.

Con su instalación en Eretz Israel, el sionismo comenzó a dar todavía más importancia a ciertos elementos de su argumentación, acercándose así un poco más al modelo clásico del nacionalismo del suelo y la sangre. Entonces, el contacto con la región, la necesidad de echar raíces y afirmar la legitimidad del regreso a la tierra-patria lo llevan a desarrollar la dimensión romántica, histórica e irracional que lleva en sí todo nacionalismo. En el caso del nacionalismo judío, es el culto de la historia antigua, la Biblia, la “santificación” de los lugares de batalla, desde la conquista de Canaán hasta la rebelión contra los romanos. En definitiva, innovaciones y convocatorias “banales”, que se aproximan a las que se encontraban comúnmente en los nacionalismos checo, polaco o alemán de los siglos XIX y XX. El amor de los padres fundadores por la fauna, la flora y los paisajes de Eretz Israel así como el carácter sagrado que concedían a su suelo remiten a un verdadero misticismo, habitual en los nacionalismos en general, en los nacionalismos de la sangre y el suelo en particular. Así, los aspectos del nacionalismo orgánico de Aarón David Gordon (1856-1922), quien fue el principal teórico del nacionalismo judío durante las dos primeras décadas del siglo en Eretz Israel, también remiten a los que se encontraban en esos años en el nacionalismo tribal de los pueblos de Europa. De modo que cuando los *olim** alemanes vienen a instalarse en el país, no tienen ninguna dificultad en cambiar la mística con la que crecieron por la mística que encuentran en el lugar.

Los inmigrantes de principios del siglo XX, y sobre todo los más activistas de ellos –aquellos mismos que van a tomar la dirección política del Yishuv–, son verdaderos revolucionarios. Pero llaman a la revolución nacional y no a la revolución social. Dado que la segunda *aliá* comenzó en los tiempos de la Revolución Rusa de 1905 y que, entre los nuevos inmigrantes, el único grupo organizado estaba compuesto por hombres del movimiento sionista socialista Poalei Sion (Obreros de Sion), se creó la ilusión de que esa ola inmigratoria fue una inmigración de socialistas llegados con la intención de construir una nueva sociedad. En realidad, desde este período “heroico”, el sionismo ya tenía una fuerte dominante nacionalista. Esto explica por qué el Poalei Sion, afluente marxista del río sionista, se secó con tanta rapidez. En la tensa atmósfera que acompañó la construcción nacional en Eretz Israel, mientras que en el centro de las preocupaciones de los trabajadores judíos estaba la “conquista del trabajo”, es decir, la necesidad de apartar al obrero agrícola árabe de su trabajo en los pueblos judíos creados en los tiempos de la primera *aliá*, en los años 1880-1890, los sionistas marxistas no tenían más que pocas oportunidades de hacerse escuchar. En el mejor de los casos, su prédica era inconsistente, cuando no era una prédica en el desierto. Por otro lado, los discípulos de Ber Borojov (1881-1917), el filósofo del sionismo marxista, abandonarán toda actividad política autónoma de importancia incluso antes de que el mandato sobre Palestina fuera confiado a Gran Bretaña, tras el final de la Gran Guerra.

Los padres fundadores eran ante todo nacionalistas. Y el nacionalismo fue la ideología principal de las dos grandes corrientes sionistas que, inmediatamente después de terminada la guerra, se disputaron el consentimiento de las poblaciones judías recientemente inmigradas. Los desacuerdos entre el Mapai y la corriente sionista radical de Zeev (Vladimir) Jabotinsky (1880-1940) se basaban más en cuestiones políticas y tácticas que en cuestiones de fondo.

Con la emancipación, el liberalismo y luego el marxismo habían hecho su aparición en las calles judías. La penetración del primero no dejó de ser muy superficial. Sus concepciones y promesas no podían entusiasmar a poblaciones que vivían en condiciones físicas y económicas como eran entonces las de los judíos de Europa del Este. Por eso nunca se expandió realmente fuera de las concentraciones judías de las grandes ciudades del Imperio Austrohúngaro, en particular Viena y Budapest. E incluso allí, el liberalismo sólo fue acogido por los judíos que aspiraban a la integración y tenían los medios suficientes. Por eso aquellos judíos que querían la conservación de las estructuras de pertenencia elaboradas alrededor de la religión y de la idea de nación no percibieron al liberalismo como un verdadero peligro –menos todavía como un peligro inminente–. En cambio,

el marxismo, gracias al viento de libertad que traía y a sus propuestas que hacían esperar que terminaría de una vez con las opresiones sociales, las persecuciones religiosas y las discriminaciones nacionales, fue claramente mejor aceptado por una gran cantidad de judíos, en particular entre los intelectuales y los sectores obreros. Pero no entre los nacionalistas. Porque sólo reconocía las categorías sociales y económicas, el marxismo (en todas sus corrientes) ponía más en peligro la conciencia identitaria judía en todos aquellos lugares, en el Este, en donde había comenzado la modernización.

El liberalismo y el socialismo consideraban que el proceso de emancipación de los judíos no podía tener otra finalidad que su asimilación. Ambos consideraban el particularismo judío y el antisemitismo como residuos de un pasado oscurantista condenado a la erradicación. Ambos consideraban la eliminación de las barreras étnicas y culturales como uno de los grandes logros de la modernidad. Así fue como, en los sectores progresistas europeos toda tentativa de adjudicarle al judío una singularidad diferente de la de su fe religiosa, conceptuada como un asunto privado, se consideraba profundamente reaccionaria. El liberalismo reservaba al hombre el estatus de individuo autónomo y le reconocía la posibilidad de definirse como mejor le pareciera; por su parte, el socialismo elegía situarlo según su pertenencia objetiva en una categoría social.

Una vez presentados estos elementos, se comprende la gran desconfianza de los padres fundadores respecto del liberalismo y del socialismo marxista –del socialismo marxista en particular–. Tanto más cuanto que, en el momento en que su ideología está tomando forma, ya tienen bastante con la competencia del Bund que generaba mucha adhesión entre los obreros y otros trabajadores manuales judíos de Polonia y Rusia, esferas y países en los que, precisamente, el sionismo busca sus propios miembros. El Bund era un movimiento judío socialista y antisionista que había retomado para sí y al pie de la letra el principio según el cual un individuo se define, ante todo, por su lugar en el sistema de producción, y no por su pertenencia nacional o religiosa, o las dos a la vez. Ni siquiera la síntesis que propuso Borojov resulta agradable a los ojos de esos jóvenes que llegaron a Eretz Israel con el objetivo principal de construir un Estado-Nación. Sin embargo, la teoría de Borojov había emprendido un enorme esfuerzo para intentar responder a las necesidades del nacionalismo judío sin alejarse (demasiado) de las exigencias del marxismo para lo que proponía un marco conceptual en el que la pertenencia no estaba exclusivamente determinada por la categoría social. Pero en Eretz Israel –provincia otomana, luego país bajo mandato–, ese país subdesarrollado, ese país en el que comienzan a oponerse dos voluntades nacionales, el que se impone es el socialismo nacional.

Esta es la razón por la que ese socialismo estaba tan replegado sobre sí mismo, por no decir exclusivamente preocupado por sí mismo. También es por esa razón que el universalismo de la socialdemocracia le resultaba prácticamente ajeno. Porque, de hecho, el movimiento laborista dedicaba todas sus energías únicamente a su voluntad nacional. Una de las consecuencias de ese comportamiento (observable todavía hoy) fue la visión tribal, egocéntrica incluso, que caracterizó a la reacción del Yishuv (y luego del Estado de Israel) en el mundo. A diferencia de la socialdemocracia europea, que siempre desconfió de la utilización de la fuerza política, el movimiento laborista de Eretz Israel no ahorró ningún esfuerzo para llevar a la práctica y fortalecer sus capacidades de acción política. Como el socialismo era el medio más eficaz para fundar el poder y ejercerlo, se lo invocó. Se dejó de lado su proyecto de revolución social y su deseo de implantar los valores universales para utilizar sus capacidades de reclutamiento a favor de los fines de la revolución nacional.

Si nos atenemos a aquellos historiadores, politólogos o sociólogos que terminaron dando crédito a lo que no sería exagerado denominar una mitología, los padres fundadores quisieron “construir una sociedad nueva, de los cimientos a la fachada [...]. Realmente, y de buena fe, querían establecer una sociedad socialista en Eretz Israel”, afirma Anita Shapira (6). Horowitz y Lissak coinciden en esta convicción cuando escriben que “el movimiento laborista [...] hizo suya una ideología que quería estar al servicio tanto de la nación como de la clase” (7). Cerca de veinte años más tarde, en su autobiografía que fue publicada después de su muerte, Horowitz escribirá: “La hegemonía del movimiento laborista [...] tenía como objetivo servir al cambio social” (8). En *Problemas en Utopía*, obra que es la continuación de su primer trabajo en común, Horowitz y Lissak retoman la afirmación que habían presentado cerca de trece años antes. Acerca de la Histadrut, los dos investigadores creen poder sostener que, no contenta con haber sido “un instrumento esencial para la realización de las intenciones nacionales”, esta organización se adjudicó la vocación de ser “el núcleo de una sociedad socialista”. Horowitz y Lissak insisten en el aspecto “para-preparar-la-sociedad-de-mañana” que se distingue claramente en la ideología del movimiento laborista anterior al Estado (9). La biógrafa de Berl Katznelson, la historiadora Anita Shapira –cuyo libro *Berl* sigue siendo el libro especializado más vendido en Israel desde la creación del Estado–, también está convencida de que un verdadero proyecto de cambio social guiaba a los dirigentes del movimiento laborista, de ahí el título elegido para su recopilación de artículos, *Con los ojos en la línea del horizonte*, publicada en 1989. Si se insiste en esta lectura de las razones que, según esos investigadores, se podrían percibir en las voluntades de los padres fundado-

res así como en su acción, es porque se la encuentra con bastante frecuencia y la admiten analistas conocidos como Horowitz, Lissak o Shapira. Así ocurre también con Eli Shaltiel, quien cree poder reconocer que, “en la tarea de la Histadrut, el elemento socialista no era menos importante ni pesaba menos que el elemento nacional”. De todos modos, la interpretación de Shaltiel es más elaborada, ya que es consciente de que, cada vez que “salía a la luz una oposición entre los derechos de los trabajadores como tales y su deber nacional superior, es decir, la edificación del país, la decisión prefería retener solamente los imperativos del deber nacional” (10).

Pero la cuestión, por cierto importante, no es sólo la de evaluar si los intereses del trabajador estaban bien o mal defendidos. Esos intereses no eran las únicas promesas que serían sacrificadas, a menudo voluntariamente, en aras del interés nacional. La cuestión que nos ocupará ante todo será la de saber si el socialismo del movimiento laborista, el socialismo constructivista, había tomado nota correctamente de su cita con el cambio radical de las relaciones entre los hombres.

“En marcha hacia la reconquista de nuestra tierra”

Si se sigue la evolución de los fundadores del movimiento laborista, rápidamente se percibe que en ningún caso es por casualidad si las propuestas de Borojov —esa tentativa única en su tipo de integrar el nacionalismo en un marco conceptual marxista— nunca tuvieron más que una influencia insignificante sobre sus elecciones y decisiones. Desde su llegada a Eretz Israel, los hombres que constituirán la pieza clave de la creación de la Histadrut y el eje del movimiento laborista son, como mínimo, en primer lugar nacionalistas. Algunos son sólo socialistas e incluso salvajemente antisocialistas: son los hombres del partido Hapoel Hatzair. Otros se dicen socialistas y nacionalistas pero comprenden claramente las contradicciones que genera su doble “compromiso”: son los sin partido, que tienen una postura evidente a favor de la primacía de la nación. Entre ellos se encuentra Berl Katznelson (1887-1944), quien será el ideólogo y la “conciencia” del movimiento laborista de Eretz Israel. Por último, hay otros que realmente quieren intentar conciliar su socialismo y su nacionalismo, una misión que no quieren considerar imposible ni en la teoría ni en la práctica: son los borojovistas del Poalei Sion de Eretz Israel. Entre estos últimos, hay dos hombres: Yitzjak Ben Zvi (1884-1963), que será el segundo presidente del Estado de Israel, y Ben Gurión. Ben Gurión llegó al Poalei Sion llevado un poco (muy poco) por convicción y mucho, si no únicamente, por inercia. Como veremos, Ben Gurión es miembro

del Poalei Sion, pero sabe que un movimiento nacional no funciona en el vacío y que Eretz Israel no es un país deshabitado. Incluso antes de su desembarco en Jaffa, sabe que esas dos evidencias hacen crujir las articulaciones de la teoría borojovista. Desde el principio, Ben Gurión está convencido de que la instalación de los judíos en el suelo de Eretz Israel implicará una conquista. No cree en la cooperación “abierta” borojovista que presupone que, en Eretz Israel, judíos y árabes puedan dar a su estatus común de “obreros” al menos tanta importancia como a sus aspiraciones nacionalistas y, por consiguiente, puedan hacer cohabitar sus respectivos nacionalismos. Si Ben Gurión es el primero de los Poalei Sion de Eretz Israel en llegar a esta conclusión, es porque sólo es Poalei Sion formalmente. Por otro lado, Ben Gurión no será el único Poalei Sion en comprender la poca influencia que puede tener el discurso universalista de la teoría borojovista en Palestina. Esta es claramente la razón por la que, al salir de la Primera Guerra Mundial, el partido Poalei Sion se encontró muy reducido, habrá quedado diezmado por su apego al discurso universalista y humanista de su socialismo, y no a causa de su adhesión al determinismo marxista. Esta es también la razón por la que el socialismo ortodoxo está tan poco presente en el Ajdut Avodá, ese partido creado en 1919 del que Ben Gurión es uno de los cofundadores. En 1920, cuando se funda la Histadrut y, precisamente, con ella el movimiento laborista, el principio de la primacía de la nación es el que preside el bautismo. En 1920, los borojovistas puros son tan minoritarios dentro de la Histadrut que no podrán hacer nada más que alzar los brazos al cielo cada vez que se produzca una infracción, leve o muy grave, al “contrato socialista” de la organización. Con la fundación de la Histadrut, el socialismo ya no es más que un instrumento únicamente al servicio del propósito nacional y el movimiento laborista, con total serenidad, puede tomar la vía del socialismo nacional. Esa elección deliberada es la que explica por qué, durante las décadas de 1920 y 1930, no se emprendió ningún esfuerzo de envergadura para construir en Eretz Israel –aunque más no fuera en el marco del movimiento laborista– una sociedad radicalmente diferente de la sociedad capitalista “clásica”. También es esa elección la que explica, infinitamente mejor que cualquier otro dato coyuntural, por qué la sociedad israelí de hoy es tan parecida a las otras sociedades occidentales.

Anita Shapira abunda en la interpretación corriente que sostiene que “la inmigración masiva [la autora habla de los años cincuenta] cambió la composición ideológica de la población del país llevando a los grupos sociales a concepciones pequeño burguesas, individualistas o religiosamente conservadoras. Grupos para los que las concepciones socialistas y sus implicaciones les resultaban ajenas, cuando no les parecían extrañas” (11). La explicación es fácil, demasiado fácil:

confunde el árbol con el bosque. En este caso, Anita Shapira retoma por su cuenta una “justificación” que los fundadores habían encontrado, ya desde la época del Yishuv, para disculparse por no haber emprendido nada que pudiera llevar al cambio social. La excusa no era más que un parche. Los padres fundadores, maestros en el arte de las relaciones públicas, habían comprendido con rapidez cuán grande podía ser la libertad de acción que les permitiría una explicación de este tipo. Para justificar la necesidad de “cambiar de dirección” en la que se habrían encontrado los dirigentes de la segunda *aliá*, se propuso la incapacidad de los hombres de la cuarta y quinta olas de inmigración para soportar el trabajo duro, su incapacidad para contentarse con poco y su escasa inclinación hacia la igualdad. En suma, se dijo que no eran aptos para el proyecto sionista socialista tal como ellos, los hombres de las *alilot* pioneras, pretendían haberlo concebido y juraban haber comenzado a llevarlo a cabo. Por lo tanto, como los primeros en llegar no podían contar con el refuerzo de los siguientes, se habrían visto obligados a abandonar determinados aspectos del proyecto general. En la época del Yishuv, la crónica había idealizado a los hombres de las *alilot* pioneras; con el tiempo y el Estado, toda la era del Yishuv es la que se eleva al estatus de edad de oro. Así es como, después de la historiadora Anita Shapira, el politólogo Dan Horowitz y el sociólogo Moshé Lissak agregan sus ramos a las coronas que ya había preparado la historia “oficial” y, ellos también, aunque con palabras más suaves, atribuyen la responsabilidad del “cambio de dirección” a las “transformaciones demográficas que tuvieron lugar en el país durante sus primeros años de existencia” (12). En realidad, no sólo los valores de igualdad no dominaron la vida del Yishuv preestatal, sino que incluso la sociedad histadrútica no fue esa “sociedad diferente” que se suponía que iba a venir en lugar de la sociedad junto a la cual había sido instalada. Porque la Histadrut no tuvo reglas de comportamiento muy diferentes de las de la sociedad burguesa que la rodeaba: la Hevrat Ovdim (Sociedad de los Trabajadores) no era más que una institución administrativa central destinada a dirigir y coordinar las unidades económicas del complejo instalado por la Histadrut, y no el prototipo de la sociedad socialista que, llegado el día, vendría a reemplazar a la sociedad burguesa.

Porque, y hay que insistir en este punto, para el *leadership* del Ajdut Avodá como para el de Mapai, no se trataba de concebir una sociedad socialista igualitaria, sino de reconquistar la tierra de los ancestros por medio del trabajo y el reemplazamiento judíos. Para el Ajdut Avodá, el socialismo no debía ser nada más que ese “mito” convocante del que hablaba Georges Sorel a principios del siglo XX, incluidas todas las funciones. El mito soreliano es un concepto neutro que puede utilizarse con fines diversos. El movimiento laborista pre y pos estatal lo utilizó

como instrumento de la revolución nacional; no fue el único movimiento nacionalista que tomó tal punto de apoyo.

Hay que constatarlo: apenas fundados la Histadrut y el Ajdut Avodá, el llamado del sionismo laborista a la revolución nacional acalló a los otros. Al mismo tiempo quedaba demostrado el lugar subsidiario que la acción social iba a tener en el proyecto laborista. Nadie enunció esta preeminencia con más claridad y franqueza que Ben Gurión. En el III Congreso del Ajdut Avodá, que se llevó a cabo en Haifa en diciembre de 1922, presentaba su credo así:

Debemos aclarar y fijar los fundamentos a partir de los cuales hay que juzgar nuestra empresa. Porque me parece que el punto de vista del camarada Levkowitz es erróneo. Nuestro camino no tiene como objetivo llevarnos a una vida armoniosa dentro de una asociación socioeconómica perfeccionada. La única preocupación que debe determinar y dominar nuestra acción es la conquista de nuestra tierra y su recuperación por medio de una enorme inmigración. Todo el resto es retórica. No hay que engañarse. Se debe evaluar la verdadera medida de nuestra situación política teniendo en cuenta la relación de fuerzas en el propio país y teniendo en cuenta nuestra cantidad aquí en relación con la de la población judía en el resto del mundo. De esa relación no podemos sacar más que una conclusión: estamos en vísperas de un desastre, en vísperas del fracaso del movimiento sionista. Nuestro futuro aquí se encamina hacia la debacle. La oportunidad de reconquistar la tierra de Israel se nos está escapando de las manos.

El problema que hay que resolver en primer lugar es el que plantea el poco entusiasmo de los judíos para hacer su *aliá*. Es indispensable una inmigración masiva, una inmigración de trabajadores que se consagren al trabajo y al repoblamiento del país. No hay otra forma de expresar la problemática. Para nosotros, no se trata de saber cómo adaptar nuestra vida aquí a tal o cual doctrina. No somos alumnos de una escuela talmúdica dedicados a filosofar acerca de los vínculos entre el trabajo y la realización personal. Somos hombres en marcha hacia la reconquista de nuestra tierra. Ante nosotros se erige una muralla de hierro, debemos derribarla. Tenemos que encontrar la fuerza indispensable para esta reconquista y forjar los medios necesarios para llevarla a cabo antes de que se escurra el poco tiempo que nos deja la historia.

El movimiento sionista general fracasó, está en crisis. No supo encontrar en sí mismo esas voluntades y esfuerzos que reclama esta hora peligrosa. Nosotros, los que vivimos en Eretz Israel, lo comprobamos todos los días: este movimiento no está a la altura de la tarea que se le encomendó.

Hace quince años, cuando nos dimos cuenta de que el trabajo de repoblamiento que se había emprendido antes de nosotros se asentaba sobre bases inestables, no vacilamos en cambiar de camino. No para satisfacer algún deseo de in-

novar por innovar, sino porque tomamos conciencia de la incompatibilidad entre lo que se había emprendido y la finalidad del sionismo. Entonces decidimos, ante todo, no contar más que con nosotros mismos y nuestro propio trabajo aquí. Entonces decidimos pasar del mundo de las ideas al de las realizaciones y del trabajo personal. Pero, hay que decirlo, nos detuvimos en mitad del camino. ¿Serán tan limitadas nuestras capacidades de reflexión como para que tengamos que aceptar el hecho de quedar confinados sólo al trabajo en el lugar, encargando a otros el trabajo en el extranjero, ante hombres y mujeres de los que depende el futuro de nuestra acción y entre los cuales esta última tiene que abastecerse? Hay que terminar con las contradicciones: un movimiento que no es completamente nuestro, un movimiento que no hizo suyas todas nuestras opciones no puede ser ni la fuente ni el sostén de nuestra acción.

Hoy, en esta etapa crítica, la principal, la única pregunta es ¿qué dirección debemos darle a nuestro movimiento sionista para que sea ese movimiento que reúna la voluntad, la fuerza y la conciencia histórica que sabrán llevar al trabajador judío a reconquistar y reconstruir la tierra de Israel, para que sea ese movimiento capaz de suscitar no sólo la inmigración masiva de los trabajadores, sino también de poner a su disposición los medios para su instalación?

Una nueva organización sionista, un movimiento sionista de los trabajadores es la condición principal para la realización del sionismo. Sin esa organización, nuestro trabajo aquí no tiene ninguna posibilidad de alcanzar su meta. Sin un nuevo movimiento sionista que sea totalmente como lo queremos, nuestra acción aquí no tiene ningún futuro. (13)

Ben Gurión no desistirá nunca de esta profesión de fe. Y lo menos que se puede decir es que no deja nada impreciso ni ambiguo.

Para el Ajdut Avodá y para la Histadrut, se trataba de conquistar la tierra de Israel con la intervención del trabajador que, dado el fracaso de los métodos del sionismo tradicional, no tenía otra alternativa que convertirse en ese conquistador que el verdadero sionismo necesitaba: “Para nosotros, no se trata de adaptar nuestra vida aquí a tal o cual doctrina [...] sino de no dejar que se nos escape de las manos la oportunidad de reconquistar la tierra de Israel”, esa era la principal tarea en el orden del día. En el discurso programático anteriormente citado, Ben Gurión no dice una sola palabra sobre la igualdad, la justicia o los valores universales y no hace la menor alusión a una aspiración cualquiera por establecer una sociedad diferente. Sólo es cuestión de un objetivo único, y todas las energías, todos los medios que la joven organización puede reunir deben estar a su servicio. Los que tienen la mente ocupada en otra cosa deberían unirse sin demora a las tropas decididas a “derribar la muralla de hierro” en lugar de “filoso-

far sobre la realización personal”. El tiempo apremia, la historia no soportará que se lo derroche en teorizar sobre lo accesorio.

A juzgar por las intervenciones que siguen a su discurso en el Congreso de Haifa –en más de un aspecto, uno de los congresos más importantes que haya realizado jamás el Ajdut Avodá–, se percibe que la visión de Ben Gurión contaba con el consentimiento de todos o, en todo caso, de la enorme mayoría. Es cierto que algunos quisieron recordar que se suponía que el partido también tenía objetivos socialistas, pero sus voces no pudieron cubrir la de Ben Gurión. Aunque un tal Proszenski, ex miembro del Poalei Sion exclamó: “¡Parece que ahora la palabra ‘socialismo’ nos da miedo!” (14). Diez años después, cuando Berl Katznelson emprenda la tarea de reunir los escritos y discursos que trazaron la línea del Ajdut Avodá, evidentemente citará el discurso-programa pronunciado por su amigo en Haifa. Pero, previamente, habrá tenido el cuidado de “olvidar” los pasajes problemáticos que se refirieron con anterioridad (15). Podían develar su pensamiento ante las elites. En cambio, la masa de los militantes necesitaba un mito movilizador.

Cuando se lo requiera para este debate, Katznelson no será menos tajante que Ben Gurión. A Katznelson le importa aclarar ante los hombres y mujeres reunidos para la tercera convención de la Histadrut (en julio de 1927) que “la función principal de nuestra organización es servir a los conquistadores que elegimos ser” (16). Y dado que “somos los abanderados del renacimiento nacional” (17), es necesario que el movimiento obrero admita que “ninguna clase está en condiciones de llevar a cabo el trabajo sola” (18). Somos conscientes de que “el sionismo no puede realizarse fuera de la realidad cotidiana, como tampoco puede ignorar las contradicciones y tendencias”, pero también afirmamos que el sionismo “no puede existir sin la cooperación entre las clases” (19). Debido a que el principio de la primacía de la nación era el eje de sus convicciones incluso antes de su inmigración a Eretz Israel, los padres fundadores no tuvieron que reflexionar mucho cuando, después de haber fundado la Histadrut, tuvieron la posibilidad y el poder de fijar el orden de prioridades: todo para conquistar el país. Para controlar a la Histadrut, hacía falta un partido. Por eso, a todos los que habían pensado que la creación de la Histadrut iba a responder a todas las necesidades políticas y habían querido creer que el Ajdut Avodá sólo sería o sólo debería ser una “unión” incierta, Ben Gurión les lanzó: “No intentemos engañar a los demás y llamemos a las cosas por su nombre: lo que queremos es un partido político” (20).

Entonces, el obrero asalariado organizado sólo tiene valor si es el albañil de la construcción nacional. Es un soldado del ejército del trabajo, el ejército de la revolución nacional. Porque los padres fundadores tenían una concepción del so-

cialismo completamente instrumentalista; para ellos, el socialismo no es el fin sino un medio –entre otros– para llegar a la edificación de la nación. Para el Ajdut Avodá, sólo el trabajador es el verdadero sionista. Un trabajador libre de cualquier interés sectorial y enteramente consagrado a la tarea nacional. Como no es propietario, no puede cultivar ningún interés de clase. El bien del obrero y el de la nación se confunden necesariamente. Lo que explica la antinomia natural entre el “adquisicionismo” personal –tan desacreditado por Ben Gurión– y la naturaleza del propósito nacional (21). Y si hay que eliminar las desigualdades sociales y la explotación es porque perjudican el funcionamiento armonioso de la nación. La explotación característica del capitalismo es un peligro mortal para la nación y el egoísmo materialista (cuya peor manifestación es la contratación del trabajo árabe) sólo puede generar la ruina de la solidaridad nacional. Los padres fundadores no rechazaban la propiedad privada sino la utilización que se podía hacer de ella. Un agricultor podía enriquecerse sin fin; sin embargo, si se negaba a emplear judíos, atacaba lo que el Ajdut Avodá consideraba la piedra de toque de la empresa de renacimiento nacional: el trabajo judío. Los principios universales de justicia e igualdad le importaban a Ben Gurión en tanto servían a su planteo nacionalista, nunca tuvieron un valor intrínseco para él.

Este era también el espíritu con el que trabajaban las empresas económicas de la Histadrut. Los padres fundadores sólo querían disponer de un poderío económico para controlar mejor el proceso de instalación del Estado, no para cambiar la sociedad o garantizar el bienestar del trabajador. A las instituciones económicas de la organización no se las obligó a plegarse al principio de la igualdad y, *de facto*, quedaron liberadas de la práctica del salario familiar. De la misma manera, tampoco se recurrirá al sector económico de la Histadrut en el momento de la gran crisis de desempleo de la segunda mitad de la década del treinta y ni siquiera se lo requerirá para aumentar las posibilidades de tesorería de las cajas de desempleo de la organización. Desde los primeros años de su existencia, la Histadrut eligió construir sus empresas sobre bases estrictamente económicas, dando prioridad a este enfoque sobre cualquier consideración social. Ese principio, como el de la autoridad –directa o indirecta– del partido sobre el conjunto del sistema económico y social, mantendrá todo su vigor, incluso toda su intransigencia, cuando los fundadores de la Histadrut se pongan al frente del Estado constituido.

El movimiento laborista no surgió, como en Europa, de un levantamiento contra la explotación y la miseria y su crecimiento no estuvo salpicado de revueltas ni huelgas sangrientas. Los padres fundadores no percibían la miseria del judaísmo de la diáspora como la consecuencia del orden capitalista y la explotación económica, sino como el resultado de su parálisis nacional. Como todos los demás movi-

mientos socialistas nacionales, el movimiento laborista de Eretz Israel eligió tomar todas las distancias respecto del vocablo “proletariado”. Katznelson, por ejemplo, lo borrará no sólo de su lenguaje sino también de sus referencias conceptuales. En todos sus escritos no se encuentran más que una vez las expresiones “proletariado judío” y “proletarios” utilizadas en su sentido de categoría/clase socioeconómica: es en una carta privada que le dirige, poco tiempo después de su llegada al país, a un amigo que se quedó en Rusia (22). Desde entonces, esos términos ya no volverán a ser utilizados o sólo se los usará para separar mejor la condición del obrero judío de Eretz Israel de la del proletario europeo. En *Valores olvidados*, selección de textos que datan del último período de su vida, Katznelson recomienda con insistencia no emplear nunca la noción genérica “concepción proletaria” porque el miembro de la Histadrut no es el proletario muerto de hambre del siglo XIX (23). Es cierto que Katznelson tiene razón en señalar la distinción. Pero el obrero europeo de 1930 ya no es el obrero de los años del capitalismo salvaje y no por ello los partidos socialistas dejaron de proseguir la lucha del proletariado. También es cierto que, tras el fin de la Primera Guerra Mundial, la palabra “proletariado” comenzó a perder su significación restringida de una categoría social, pero no por ello conservó ni desarrolló su contenido emocional. En consecuencia, en las décadas de 1920 y 1930 su rechazo se asimilaba generalmente a una negación de los principios fundamentales del socialismo.

En 1926, Jaim Arlozorov (1899-1933), otro jefe histórico llegado de Alemania, afirma sin pestañear que “el movimiento obrero organizado de Eretz Israel no es un ‘proletariado’ porque la Confederación General de los Trabajadores [la Histadrut] es la ‘aristocracia del Yishuv’” (24). Por lo tanto, la lucha de clases, esa idea importada, no tiene ninguna significación ni ninguna influencia en la realidad de Eretz Israel. Para el historiador, lo interesante es no tanto la poca fuerza del análisis que permitió tales conclusiones sino lo idílico que subyace a la visión de la realidad de quien la describe. Y dado que todo (o casi) va bien en el mejor (o casi) de los mundos posibles, dado que el obrero organizado dirige la sociedad y le dicta sus normas de conducta –al punto de poner celosa a la burguesía, junto a la cual hace frente contra la potencia mandataria–, ¿por qué querer cambiar las cosas? En todo caso, ¿por qué querer un cambio de las estructuras? En las dos partes de su artículo, Arlozorov, al igual que Ben Gurión tres años antes, no dice una palabra para convocar al reemplazo de la sociedad existente por otra diferente o incluso para reclamar un cambio cualquiera en el orden social. “El socialismo erez israelí es un socialismo de productores, no de consumidores”, declara Arlozorov (25), retomando una de las expresiones clásicas del socialismo nacional de principios de siglo.

Por lo demás, al leer el notable ensayo de Arlozorov *Der jüdische Volkssozialismus* [*El socialismo popular de los judíos*], escrito en alemán y publicado en Berlín en 1919 y en el que establece los fundamentos teóricos de su acción política futura, es necesario constatar que se está en presencia de una reflexión que más o menos forma parte de ese mismo enfoque que llevó al socialismo nacional. Por su parte, la escuela europea del socialismo nacional también quería un socialismo nuevo, un socialismo para toda la nación. “Nuestro nacionalismo es un nacionalismo de hambrientos [...], ya que, a nivel nacional, somos todos proletarios” (26). Diez años antes, Enrico Corradini no había dicho nada diferente cuando definía a Italia como una nación proletaria en lucha por su lugar bajo el sol. Como todos los nacionalistas no conservadores, Arlozorov sostiene que “la liberación socialista y nacional será lo característico de todas las clases, en la medida en que trabajen y a condición de que trabajen en común” (27). De allí la necesidad imperiosa de combatir sin piedad tanto al marxismo como al liberalismo, dos visiones que fragmentan la nación en partes antagonistas. Pero el artículo de Arlozorov no remite sólo a Corradini; Barrès también vuelve a la memoria. Barrès que, en la década de 1890, había inventado el término genérico “socialismo nacionalista”. Como Barrès, Arlozorov arremete contra el movimiento obrero que “cree que su único deber es defender los intereses económicos de clase” del obrero y, por ello, reduce el socialismo a “una cuestión de estómago” (28). La lucha de clases no es lo único que molesta a Arlozorov; la concepción “materialista” del socialismo también lo contraría. En el cambio del siglo, cuando se quería embestir contra el racionalismo del marxismo, de cualquiera de sus tendencias, se criticaba su materialismo. Para Arlozorov, la socialdemocracia está entre esos males que hay que evitar como a la peste porque “eligió la división entre clases y la lucha de clases como terrible instrumento de propaganda” (29). El principio mismo de la lucha de clases lo erizaba. Arlozorov afirma que en la realidad de las sociedades judías “no hay diferenciación social clara y marcada” (30), y, si vilipendia la lucha de clases, no es tanto porque la cree inconveniente para las necesidades del pueblo judío en su lucha de liberación, sino claramente porque es la base del materialismo marxista y, por lo tanto, de la socialdemocracia.

En esto se basa la relación de las concepciones de Arlozorov con las formas más puras del socialismo nacional. En efecto, para él, la socialdemocracia no puede ser benéfica para ningún grupo humano dado que “rebaja los valores del espíritu, quiere ignorar su esencia y desprecia sus capacidades creativas” (31). Ahora bien, “lo esencial es el espíritu. Una fábrica, la gran industria, un sistema financiero no son capitalistas por naturaleza, sino a causa del espíritu en el que nacieron y se desarrollaron [...]. Todo depende del espíritu” (32). Esta percepción

del mundo y de las cosas era totalmente ajena a la socialdemocracia, sea de la influencia que fuera. Ajena a Bernstein y a Jaurès, que buscaron integrar las concepciones de Kant y Marx; extraña también a Bauer, que tanto hizo para adaptar los preceptos de Marx a las realidades del nacionalismo. Los oídos habituados a las recriminaciones de los detractores del marxismo y del liberalismo sabrán contextualizar este pasaje: “La civilización euro-estadounidense convirtió la vida en una mecánica. Todo se volvió un asunto de técnica. La existencia de la humanidad no es más que un gran mecanismo, una gran máquina. Ya no se trata de organismo sino de organización. La civilización urbana y la división del trabajo son los dos pilares del templo de la divinidad moderna” (33).

El odio por la gran ciudad, el culto de la naturaleza, el himno a la vida simple y sana del hombre del campo, la vuelta a las raíces... tales fueron siempre los mitos del nacionalismo radical, mientras que el socialismo quería dirigir su mirada hacia lo moderno y el progreso, hacia la ciudad y su electricidad. Y aunque los enemigos de la modernidad hicieran uso de la tecnología moderna y vieran en ella una fuente de poder, no por ello dejaban de considerar a la civilización industrial como el mal que carcome a la nación en su cuerpo vivo. Por eso, el movimiento laborista de Eretz Israel seguirá manteniendo el mito de la vuelta a la naturaleza mucho tiempo después de que el Yishuv haya iniciado, a partir de mediados de los años veinte, su proceso acelerado e irreversible de urbanización. Como los demás dirigentes del Hapoel Hatzair, Arlozorov no tiene ninguna palabra amable para las formas de desarrollo suscitadas por la cuarta *aliá*. Cuando se da cuenta de que entre los nuevos inmigrantes que llegaron con esta ola cuatro de cada cinco eligen instalarse en la ciudad antes que ir a engrosar los puntos de poblamiento agrícola, no puede contenerse de advertir “contra el aspecto inquietante de esa afluencia hacia las ciudades que se observa en estos últimos años” (34).

Cuando todavía vivía en Alemania, el joven Arlozorov era allegado al Hapoel Hatzair. En efecto, para él, el Hapoel Hatzair era el único partido que podía dirigir “al movimiento socialista popular judío” (35). Este intelectual europeo de categoría, asesinado a los treinta y cuatro años en condiciones que nunca fueron realmente esclarecidas, se siente atraído por el pensamiento de Gordon; como este último, cree que la revolución sionista y la transformación del hombre judío pasan en primer lugar por la redención cultural. Como los demás discípulos alemanes de Gordon, hay que relacionar a Arlozorov con la escuela nacionalista del otro lado del Rin. Para él, la Biblia no es solamente el libro de la epopeya de los judíos, también es el fundamento jurídico de las reivindicaciones de la nación judía sobre el país de Israel (36). En cuanto a la reestructuración de la sociedad, esta sólo puede tener sentido si su objetivo es construir un conjunto nacional y si se

lo lleva a cabo con la colaboración de todos, en la unidad y el respeto del interés nacional. Por eso, concluye Arlozorov, “el socialismo judío debe ser nacional, abierta e inequívocamente” (37). Ciertamente en Arlozorov hay algo de Gordon, pero también hay, y en igual cantidad, algo del socialismo ético y “voluntarista” de Spengler y algo del “socialismo alemán” de Moeller Van den Bruck. Como Najman Sirkin (1867-1924), el teórico socialista judío que ejerció una influencia determinante sobre el movimiento laboralista erez israelí, Arlozorov estaba bien arraigado en el contexto cultural que produjo el socialismo nacional alemán. No decía nada acerca de la naturaleza del socialismo, a lo que Moeller Van den Bruck no habría suscrito. En efecto, el eslogan que se repite a lo largo de todo el segundo capítulo de *El Tercer Reich*, dedicado al socialismo, afirma: “Cada pueblo tiene su propio socialismo”. En otra parte, Moeller dice: “Hoy, el socialismo debe transformarse de un socialismo de clase a un socialismo del pueblo” (38). *Volkssozialismus* es la expresión que emplea Arlozorov en su ensayo de 1919, año al fin del cual Spengler publica, entre los dos volúmenes de *La decadencia de Occidente, Prusianismo y socialismo. El Tercer Reich* de Moeller Van den Bruck sale en 1923.

La idea según la cual cada cultura posee un carácter único y el rechazo del contenido “materialista” del marxismo constituyen el trasfondo del socialismo nacional. Si cada cultura está provista de un “alma” única en su clase, cada pueblo tiene necesidades que le son específicas y da una interpretación propia a toda idea general. Según Spengler, Marx nunca comprendió el espíritu del socialismo alemán que se expresa en la máxima: “Cada alemán es un trabajador”. Por otra parte, como lo mostró claramente Gilbert Merlio, el “socialismo prusiano”, así como todas las demás formas de socialismo nacional u orgánico, lleva a cabo una revisión antirracionalista y antimaterialista del marxismo aboliendo la lucha de clases y el internacionalismo proletario y fijando como meta de la comunidad nacional ya no la búsqueda colectiva de la felicidad sino la realización heroica de su vocación imperial (39).

Allí reside la enorme diferencia entre el socialismo nacional alemán y el socialismo nacional de los judíos –alemanes como Arlozorov o germanizados como Sirkin–: el sionismo nunca fue un movimiento de conquista imperial ni una revuelta esencialmente dirigida contra la herencia de la Ilustración, sino simplemente un camino de salvación para un pueblo disperso y en peligro de muerte. El socialismo nacional sionista no había salido en busca de nuevas formas de cesarismo o de voluntad de poderío; deseaba rescatar a un grupo humano que Europa vomitaba. Sin embargo, esas meditaciones sobre la decadencia y ese reflejo defensivo habían producido un repliegue sobre las posiciones de un nacionalismo

receloso, tribal, fuertemente teñido de elementos religiosos, poco proclive a los valores individualistas y universalistas. Como todos los socialismos nacionales, el sionismo también fue una revolución de un tipo nuevo.

Una vez en Eretz Israel, al igual que Ben Gurión y Katznelson, Arlozorov se contenta con el control de la sociedad; su intención no es cambiarla, ni en su composición ni en su funcionamiento. Su espacio de referencia es la pertenencia cultural. La utilización de categorías culturales y psicológicas en lugar de categorías sociales es una de las características más distintivas del socialismo nacional. El socialismo nacional siempre percibió el sentimiento de explotación y de inferioridad del obrero como una manifestación de su subjetividad y no como la resultante de las condiciones de su estatus en el proceso de producción. La argumentación sostenía que, si se le concede un digno reconocimiento social al obrero y se le da conciencia de su pertenencia a la élite política y cultural, no buscará cambiar totalmente el orden social. Parece ser que Arlozorov también estaba persuadido de que alcanza con convencer de que sólo hay pertenencia significativa cultural –y no social– para ahorrarle a la revolución nacional la necesidad de un cambio social.

Entonces, se comprende por qué no se puede incluir el socialismo constructivista en la socialdemocracia, de orígenes marxistas, kantianos y liberales. Por haber elegido como prioridad la edificación de la nación y operar en un contexto hostil, el movimiento laborista desarrolló una fe inquebrantable en la fuerza. Una creencia que compartía con los bolcheviques. Pero Lenin y sus compañeros habían decidido optar por la fuerza para imponer un cambio social, mientras que los revolucionarios nacionalistas judíos no querían usarla más que para dominar la sociedad. Al respecto, la frontera entre el bolchevismo y el laborismo de Eretz Israel fue muy marcada, aunque ambos daban la misma importancia a la fuerza política. Por otro lado, la fe de los laboristas en el uso de la fuerza los alejó definitivamente de los socialdemócratas. En efecto, la socialdemocracia siempre desconfió de la fuerza y siempre le repugnó usarla. Desde ese punto de vista, la socialdemocracia estaba mucho más cerca del marxismo original de lo que lo estaba el leninismo. Por su parte, la socialdemocracia creía en la dinámica lenta y gradual de los procesos económicos y sociales. En realidad, esa era una de las razones –que no podría ser más marxista– por las que la socialdemocracia rechazaba el uso de la fuerza. También era una de las grandes razones de su impotencia.

Su nacionalismo ponía a los padres fundadores en una situación al menos contradictoria en relación con el movimiento socialista. A comienzos del siglo XX, ningún socialista europeo consideraba la lucha nacional como la vocación del socialismo y, ciertamente, tampoco como su lucha más importante. Al con-

trario, en el mejor de los casos, el socialismo, ya sea en su variante dura o en su variante socialdemócrata, sentía desconfianza –y casi siempre, odio– por ese nacionalismo que se estaba expandiendo por toda Europa. Sólo el socialismo nacional le reservaba al trabajador la tarea de conducir la revolución nacional. Esta corriente del socialismo tuvo un rol importante durante la primera mitad del siglo XX porque decía estar en condiciones de responder de manera satisfactoria y eficaz tanto a las necesidades socioeconómicas como a las necesidades emocionales, psicológicas y culturales de las sociedades, sean cuales fueran sus estadios de desarrollo. Y, de hecho, el socialismo nacional supo satisfacer relativamente bien las exigencias de sociedades todavía en lucha por su unidad nacional o las de aquellas sociedades que apenas acababan de lograr su unión territorial, pero todavía estaban bajo la fuerte influencia de sentimientos nacionalistas. Era el caso de muchos países de Europa del Este –incluida Alemania– y, por supuesto, de los países del Tercer Mundo. El socialismo nacional supo hacerse aceptar también en países o regiones subdesarrollados como Portugal o el sur de Italia, y en más de un territorio o país del perímetro del Mediterráneo, todos países y regiones en los que la sociedad tuvo que movilizarse en su totalidad para salir de su atraso económico y tecnológico. Pero no por eso hay que creer que el socialismo nacional se detuvo en las fronteras de esos países o territorios reconocibles por las características mencionadas. Penetró incluso en Francia, un país en el que la unidad nacional se había logrado a fines del siglo XVI, un país cuya economía y cuya tecnología estaban entre las primeras del mundo a fines del siglo XIX y durante todo el período 1900-1940. En Francia, el socialismo nacional fue una corriente ideológica de mucha fuerza que quería una identidad nacional monolítica, llamaba a la unión en torno de los elementos permanentes de la etnia y la cultura y convocaba a todas las capas sociales a unir sus fuerzas particulares, más allá de las barreras de clase, para garantizar a la nación el lugar que se merecía y protegerla contra cualquier peligro interno o externo.

A diferencia de lo que se admitía e incluso se buscaba constantemente en el movimiento socialdemócrata, el movimiento laborista erez israelí evitaba, y hasta rehuía, los combates intelectuales y, como todas las corrientes del nacionalismo cultural, manifestaba una repulsión evidente por las deliberaciones en torno a ideas abstractas. Entre los nacionalistas “volkistas”, nada era más peligroso que conceptos tales como derechos naturales, justicia o verdad. Se despreciaba al hombre abstracto: los únicos derechos reconocidos como legítimos eran los derechos históricos; la justicia y la verdad no eran más que expresiones del interés nacional. Por eso, en las organizaciones y formaciones creadas por los padres fundadores, los debates ideológicos fueron muy poco frecuentes y, cuando

se daban, su nivel estaba lejos de ser impresionante. Los congresos y consejos de estas instituciones sólo analizaban problemas del momento –políticos o de organización–, ignorando las preocupaciones e investigaciones que habían estado en el centro de las reuniones de Borojov y sus amigos. Lo cierto es que sería inapropiado, cuando no injusto, intentar una comparación entre ese grupo de hombres un poco rústicos, venidos de pequeñas aldeas de Polonia y Rusia a conquistar la tierra de Israel, y teóricos como Rudolf Hilferding, Max Adler, Saverio Merlino, Jean Jaurès o incluso Léon Blum o Émile Vandervelde.

Hay que puntualizar que el socialismo siempre insistió para que teoría y práctica coincidieran. Los partidos socialistas nunca dejaron de ocuparse, a menudo de una manera obsesiva, de problemas teóricos, incluso en la entreguerra. Eran conscientes de que cuando la brecha entre práctica y teoría se amplía demasiado, la teoría tiende a la decrepitud y el teórico generalmente queda marcado por la mediocridad. Esa es la razón por la cual, por ejemplo, el comunismo ruso no pudo producir un solo pensador digno de ese nombre después de tomar el poder: la brecha entre la práctica bolchevique y la teoría marxista se había vuelto demasiado grande. Por otra parte, cuando quisieron mantener el rol de referencia fundamental del debate ideológico, continuando sin cesar la discusión y la reflexión teóricas, los partidos socialistas sufrieron un serio detrimento en su capacidad de acción. No entendieron cuán grande era la distancia que se había abierto entre el futuro que no dejaban de analizar y la realidad que se desarrollaba ante sus ojos.

Es evidente que los dirigentes del movimiento laborista temieron enredarse en dificultades ideológicas superfluas o exponerse a cuestiones teóricas que no habrían dejado de desprenderse de las primeras. La “discusión” o la “discursividad” –así es como designaban con desprecio a los debates de ideas, que consideraban poco influyentes en la realidad, en los que se atascaban con deleite los intelectuales socialistas judíos en Europa del Este– amenazaban con quebrantar la seguridad del partido y perjudicar sus facultades de acción. Por supuesto, y hay que agregarlo, el horizonte de esta elite política era limitado y su reflexión no se destacaba particularmente por su aptitud para moverse en las esferas de la especulación abstracta. Exceptuando a Borojov, que nunca vino a Eretz Israel, y a Najman Sirkin, que no se instaló aquí, ninguno de esos dirigentes experimentaba una necesidad irreprimible de transmitir un trabajo intelectual estructurado y organizado. Al fin de cuentas, sus escritos son una compilación de discursos, “conversaciones”, recuerdos y artículos periodísticos. Ni siquiera Berl Katznelson dejó ningún razonamiento sistematizado, ningún texto general. Era un hábil orador que sabía suscitar la emoción, pero, al leerlo, a menudo nos cuesta pensar en otra cosa que no sea una charla junto al fuego.

Ben Gurión no estaba hecho con otro molde. La imagen canonizada del viejo-león-hombre-de-letras-contrariado, obligado por las circunstancias a abandonar las actividades del espíritu por la política, es otra de las láminas de la mitología que cubren la estatua del Comendador. Shabtai Teveth ya contó hasta qué punto Ben Gurión no se interesó más que por la política y las cuestiones organizativas desde su juventud (40). Por lo demás, todos sus artículos en el diario del Poalei Sion, *Ajdut*, sólo tratan estrictamente esos dos temas. Hay que reconocer que en esta época de los orígenes las capacidades intelectuales de Ben Gurión no se destacaban. Como ideólogo socialista, Ben Zvi, compañero de Borojov, parecía más sustancial en ese entonces (41). Si Ben Gurión pudo tomar la dirección del movimiento laborista, se lo debe sobre todo al poder que el aparato de la Histadrut, del que era el eje, tuvo en la vida de los trabajadores. También se lo debe, por supuesto, al talento poco común que tenía para maniobrar entre instituciones políticas, organizaciones económicas y otros grupos de interés para establecer coaliciones *ad hoc* y sacar ventajas de ellas. No formó parte –al igual que Katznelson, por otra parte– del debate de ideas que se desarrollaba entonces en el movimiento socialista europeo y apenas dio la sensación de prestar un oído distraído a sus pormenores. Mientras que en Europa los partidos socialistas siempre reservaron lugares distinguidos, incluso puestos clave, a sus intelectuales, el movimiento laborista erez israelí (luego israelí) nunca fue dirigido más que por políticos profesionales que “entraron” en la política a una edad muy temprana o por hombres “convocados” a la política al salir del ejército.

Si se define la ideología como una relación de intercambios entre la cultura y la política o, dicho de otra manera, como el conjunto de principios que marcan la acción política, se observa que el socialismo constructivista del movimiento laborista erez israelí siempre permaneció tal como sus iniciadores lo habían fijado de manera definitiva tras el fin de la Primera Guerra Mundial. Antes y después del Estado, durante los primeros años de 1920, como también después de la Guerra de los Seis Días, siempre lo rigen las mismas ideas fuerza, siempre reacciona con los mismos reflejos. En este punto, hay que poner el acento en un fenómeno que no siempre es interpretado correctamente: como cualquier otro socialismo nacional, el socialismo constructivista no dejó de criticar vivamente la vida de la nación. Una de las características propias del socialismo nacional es que la crítica es en primer lugar cultural y luego social, y más cultural que social. En todas partes donde apareció, el socialismo nacional mostró la mayor aversión por el marco de vida y los valores burgueses, sin escatimar su diatriba ni contra la decrepitud física ni contra la vida fácil que, según él, implicaba el capitalismo. Al individualismo burgués, el socialismo nacional le oponía el espíritu de grupo

y la armonía del conjunto; a lo artificial de la gran ciudad y su efecto corruptor le oponía lo natural y las propiedades regeneradoras del campo. Llamaba a amar la tierra-patria y sus paisajes. En todos estos aspectos, el laborismo erez israelí no fue diferente de los demás socialismos nacionales. Sin embargo, fue mucho más lejos que cualquier otro socialismo nacional en su exigencia por recuperar a los nacionales; para él, no podía pensarse ninguna forma de vida judía en la diáspora. Nadie desprestigió y calumnió tanto al judaísmo y a la judaicidad de Europa del Este como los nuevos inmigrantes originarios de las pequeñas ciudades de Polonia. Y nadie describió de una manera más sombría la sociedad judía tradicional como los pioneros de las primeras *alioth*. Para esos jóvenes, la única cualidad que tenían las comunidades judías de la dispersión era la de ser reservas de población. El destino de un judío sólo concernía a los dirigentes del Yishuv –Ben Gurión en primer lugar– en la medida en que adhería al sionismo y daba el paso obligatorio del “ascenso” a Eretz Israel. El éxito de la empresa sionista era una obsesión tan grande que la inmigración se había convertido en un en-sí necesario y suficiente para dicho éxito. Un judío que no “realizara” su *aliá* o que no enviara a sus hijos “a Eretz” era un judío inútil. Todos los demás temas que podían compartir más o menos claramente las corrientes del sionismo en general o del sionismo laborista en particular –la fuerza de la crítica social, por ejemplo– eran de una importancia secundaria, o incluso nula, comparadas con esta condición *sine qua non* del renacimiento nacional.

El 11 de septiembre de 1939, cuando las divisiones de Hitler terminan de aplastar a Polonia, el Comité Ejecutivo de la Histadrut abre un debate sobre el compromiso de los judíos en la guerra. Eliahu Golomb (1893-1945), el jefe de la Haganá* semiclandestina, y Yosef Sprinzak (1885-1959), otra figura emblemática del movimiento (será el primer presidente de la Knéset), quieren el enrolamiento inmediato y total de todos los judíos, vivan donde vivan. Ben Gurión les responde:

Para mí, las consideraciones sionistas le ganan a mi sensibilidad judía. En todo este asunto, lo que me orienta es el interés de Eretz Israel. E incluso, si mi sensibilidad de judío me ordenara ir a Francia, no lo haría. Mientras que, lo repito, debería hacerlo en mi calidad de judío. El sionismo es lo más profundo que tiene el judaísmo. Por lo tanto, es necesario hacer una evaluación sionista y no una evaluación vagamente judía, porque todo judío no es todavía automáticamente sionista. (42)

En este instante fatal, o más bien a pesar del momento fatal, las motivaciones sionistas aventajaron a las motivaciones judías. Si en un momento tal la reacción fue

la que fue, es posible imaginar el poco peso que pudieron tener en la balanza todas las demás cuestiones cada vez que el sionismo estaba en uno de los platillos.

Entonces, la revolución que querían llevar adelante los padres fundadores era una revolución nacional cuyo éxito dependía de una revolución cultural, y no de una revolución social –que habría obligado a reconsiderar la percepción de la propiedad privada–. Ese rasgo explica toda la trayectoria del laborismo en Israel, desde su irresistible ascenso tras la Gran Guerra hasta su caída en 1977, pasando por el mayor de sus logros: el nacimiento del Estado de Israel. La revolución dirigida por el laborismo *eretz israelí* exigía de cada nuevo inmigrante una transformación a menudo radical. En este caso, la revolución nacional judía fue mucho “más total”, más “totalizante” que cualquier otra revolución nacional de la Edad Moderna. Esta revolución exigió que cada uno de sus actores aceptara una verdadera metamorfosis: emigrar hacia una tierra a menudo lejana, cambiar de lengua, en muchos casos cambiar de oficio, en todos los casos cambiar de modo de vida. Para la revolución nacional judía, la edificación de la nación no podía hacerse sin la mutación obligada de la imagen del judío. Esta edificación había elegido el cambio cultural como piedra de toque. Esa es la razón por la que el socialismo nunca fue más que un componente subsidiario en el socialismo nacional del laborismo israelí. Es cierto que los padres fundadores habrían estado felices de establecer una sociedad igualitaria si las contradicciones entre nacionalismo y socialismo no hubieran sido tan numerosas; pero era completamente imposible ignorar o superar esas contradicciones. Pese a la fraseología y las repetidas afirmaciones acerca de la insignificancia de esas contradicciones, estas sólo pudieron superarse a costa de los objetivos universalistas del socialismo, que fueron sacrificados en aras de los objetivos particularistas del nacionalismo. Desde los primeros años del *Ajdut Avodá*, el movimiento laborista *eretz israelí* había abandonado, de hecho, toda intención determinada de seguir los principios esenciales del marxismo (lucha de clases y socialización de los medios de producción), mientras que el socialismo democrático seguía y seguiría apegado a ellos hasta fines de los años cincuenta. Y en 1930, cuando se fundó el *Mapai*, el proceso de rechazo ya se había vuelto irreversible, ya que el movimiento laborista nunca tuvo la pretensión de proponer un sistema de recambio total a la sociedad capitalista. Al contrario, queda demostrado que incluso los espacios sociales originales, y menos originales, que se crearon –*kibutz*, *moshav** y otras cooperativas– reforzaron indirectamente el sistema capitalista al demostrar que las pequeñas unidades sociales no tenían el poder de influir, y menos aun de cambiar, el cuerpo social en su totalidad.

En este punto hay que detenerse para hacer una precisión a la que, en gene-

ral, la historiografía del Yishuv no le dio su peso real, cuando no la ocultó, y lo hizo aunque frecuentemente fue recordada por los propios padres fundadores. El poblamiento colectivista no surgió de una decisión ideológica clara y definida, como tampoco la colecta de fondos destinada a sostener este nuevo tipo de explotación agrícola tuvo la intención de entorpecer en lo que fuera el funcionamiento normal o el desarrollo del capital privado. El kibutz y el *moshav* surgieron de la necesidad de suplir la incapacidad y la falta de celeridad de la agricultura privada judía que se practicaba en aquel entonces para satisfacer las prioridades nacionales introducidas por la elite –todavía no entronizada– de la segunda *aliá*. Los propietarios y agricultores judíos de la época preferían emplear la mano de obra árabe, siempre menos costosa y más calificada, antes que a los nuevos inmigrantes cuyas capacidades agrícolas dejaban mucho que desear. El kibutz y el *moshav* sólo se convirtieron en lo que conocemos después de muchos años –un poco más de diez– de tanteos y reajustes. Ante todo, la *kvutza* primitiva –pequeño kibutz– y el *moshav* quisieron ser una técnica de reconquista del territorio (ocupación del suelo que se había vuelto a comprar a su propietario, árabe en general) y una solución poco costosa al desempleo que afectaba a los nuevos inmigrantes de la segunda *aliá*. El modo de vida adoptado por los primeros “grupos” (*kvutza*) fue impuesto por las circunstancias, es decir, por los pocos medios de que disponían. Es falso e inútil querer presentar esos tipos de colonias agrícolas como la aplicación de una ideología social premeditada, de la misma manera que es falso presentarlos como una creación que habría tenido por objetivo combatir la propiedad privada en sus concepciones o implicaciones.

Nadie describió mejor que Berl Katznelson las vacilaciones que marcaron la infancia del kibutz o la del *moshav* (43). Sin embargo, no fue el primero ni el único que nos dejó un testimonio de primera mano sobre la larga serie de improvisaciones que acompañó la evolución de esos tipos de poblamiento. Mucho antes que él, Arthur Ruppín (1876-1943), jefe de la Oficina de Eretz Israel de la Organización Sionista Mundial*, dio un listado preciso de las razones, circunstancias y coincidencias que llevaron a instalar –más que a pensar– el invento del poblamiento colectivista. En primer lugar estaba la falta de medios financieros que hacía imposible la creación de pueblos agrícolas clásicos, como los que fundó la primera *aliá* sionista que comenzó en 1882. Luego, estaba la falta de candidatos capaces de instalarse como campesinos independientes. Por último, estaban las relaciones extremadamente tensas que reinaban, en general, entre el director “profesional” de las granjas creadas por la OSM y los obreros agrícolas empleados en ellas. Por otro lado, esta última razón fue la causa directa de la experimentación iniciada en Um Juni, que se convertirá en Degania, “madre de las *kvutzot*”. En

1909, cuando seis obreros agrícolas de la granja Kineret, en las orillas del río Jordán, reciben una parcela de tierra porque entre ellos y el director de la granja toda vida en común se volvió imposible, nadie sabe con precisión a dónde va a llevar el experimento. La OMS les había entregado el terreno por doce meses, con la autorización de organizarse y determinarse como les pareciera mejor. Lo que sí se sabe es que ni siquiera ese grupo de jóvenes “rebeldes” tiene entonces la intención de poner en práctica una idea de organización social nueva. Sobre este último punto, Ruppin es terminante: “La *kvutza* no surgió de un deseo por experimentar una teoría social” (44). En sus informes de 1909 y 1910 a la Administración Central de las instituciones sionistas, entonces instalada en Alemania, Ruppin presenta la aparición del primer kibutz como una tentativa modesta debida al azar. El pequeño grupo separatista, que debía continuar cobrando un salario por su trabajo y al que se le había prometido que podría guardar la mitad de las ganancias obtenidas de la producción, había elegido administrar la nueva colonia según los consejos del economista judío alemán Franz Oppenheimer (1864-1943) que sólo tomaban de las concepciones del socialismo lo que tenían la voluntad de aplicar. En 1910, la experiencia se juzga irrefutable, lo que alienta a Ruppin a preparar la instalación de colonias similares en otras regiones del país (45). Tres años después, cuando presenta su informe de actividad a los delegados del XI Congreso Sionista, reunido en Viena, Ruppin puede afirmar con seguridad: “Sin los obreros, que le dieron un nuevo aliento, el repoblamiento agrícola ya estaría claramente muerto [en Eretz Israel]” (46).

La instalación de las primeras colonias colectivistas marca el principio de una larga cooperación entre el poblamiento agrícola pionero y la Organización Sionista Mundial; una cooperación que seguirá mucho tiempo después de que se haya fundado la Histadrut; una cooperación que se irá consolidando a medida que los dirigentes del sionismo institucional se vayan convenciendo de que a los dirigentes del movimiento laborista les interesa el poder político, y no el cambio social, que quieren dominar la sociedad, y no instaurar una nueva.

Así se explica la muy larga asociación entre el laborismo eretz israelí (luego israelí) y el centro burgués. Si la burguesía y las clases medias nunca sintieron la necesidad de reemplazar al movimiento laborista por su único competidor verdadero, la derecha revisionista, es porque rápidamente comprendieron que no corrían ningún peligro real al dejar el poder político a los laboristas. ¿Acaso estos últimos no habían demostrado con rapidez su capacidad para organizar a los asalariados y su competencia para garantizarles los servicios sociales necesarios? Pero, sobre todo ¿no habían demostrado su aptitud para contener las tendencias radicales? ¿No sabían evitar las huelgas salvajes y no habían sabido hacerlas ter-

minar cuando, por casualidad, habían estallado de todos modos? ¿Acaso no sabían calmar las exigencias salariales cuando parecían incompatibles con el “interés general”? Y, por último, ¿no eran los laboristas ellos mismos grandes jefes que estaban al mando de cada una de las empresas industriales más importantes del país? De hecho, la disciplina que impuso la Histadrut no sólo servía al interés de sus propias empresas, sino también y directamente a los intereses del mercado privado. La guerra verbal que mantuvo el movimiento contra los ricos de Tel Aviv no puede camuflar la realidad: de hecho, hubo colaboración tanto en materia de finalidades nacionales como en el ámbito económico. Los dos “adversarios” se necesitaban el uno al otro y lo sabían. Zeev Jabotinsky, que nunca tuvo grandes esperanzas en la burguesía erez israelí, se dio cuenta claramente. Su mirada se orientaba más bien hacia las masas judías de Polonia, generalmente miserables, que no lograban aceptar el elitismo de los movimientos pioneros y sufrían el desprecio que estos manifestaban respecto de la cultura ídich en general y de la vida del Shtetl* en particular. No es un efecto del azar si la hora de la derecha revisionista no sonó sino hasta el momento en que los judíos originarios de los países árabes comenzaron a tener en el Estado de Israel el rol que, para Jabotinsky, debían haber tenido los judíos de Polonia cincuenta años antes.

La preferencia a favor de las finalidades nacionales por encima del cambio social aparece en todas las etapas de la vida del movimiento laborista, desde los días de la segunda *aliá* hasta la formación del Partido Laborista, en 1968. En más de un aspecto, la historia del movimiento laborista es la de un continuo deslizamiento hacia la derecha; es la historia de un proceso de eliminaciones sucesivas de los elementos más radicales, esos mismos que estaban más apegados a la teoría marxista, esos que querían –más que los demás– la creación de una sociedad igualitaria. Todas las fusiones que condujeron a la fundación del Mapai y luego, cuarenta años más tarde, a la del Partido Laborista, lo llevaron a alinearse con las posiciones más nacionalistas por un lado, las menos sociales por el otro, a costa de la identidad socialista que se encontraba cada vez un poco más atenuada, hasta terminar desapareciendo por completo.

En un primer momento, desaparece el Poalei Sion, engullido por el Ajdut Avodá. Su concepción de la lucha nacional, la cuestión del trabajo judío y el odio que manifestaban los árabes (no sólo en Palestina) respecto del proyecto nacional judío habían empujado a ese partido hacia la derecha. Pero ese no fue más que un primer paso, la primera victoria de los que, en la época de la segunda *aliá*, se presentaban como “no afiliados”, “sin partido”. Los “sin partido” –así es como se designaban– ni siquiera querían reconocer la pertinencia de los desacuerdos que dividían a los discípulos de Ber Borojov (Poalei Sion) y los miem-

bros del Hapoel Hatzair, firmemente antimarxistas. Como tampoco daban importancia a los intercambios venenosos entre borojovistas y Aarón David Gordon, un cruzado antisocialista que representaba muy bien el enfoque cultural y nacionalista del partido Hapoel Hatzair. Los “sin partido” dirigidos por Berl Katznelson, Yitzjak Tabenkin (1887-1971) y David Remez (1886-1951), colaboraban con Ben Gurión, que entonces pertenecía al Poalei Sion, aunque sólo por pura forma. En efecto, ya en esa época, era Ben Gurión quien había tomado el mando del ala nacionalista de su partido. También era él, y no es una casualidad, el que conduciría el proceso de disolución del Poalei Sion. Sus opiniones y el rol que desempeña en la destrucción de su partido le valdrán alcanzar la posición que le permitirá tomar la dirección de la Histadrut, un poco después.

La fundación de la Histadrut en 1920 y su denominación “general”, es decir, “de todos”, “para todo el mundo” (que debe comprenderse como: no partidaria y no ideológica), es la segunda etapa en la exclusión de los izquierdistas y los filozquierdistas. En efecto, la nueva organización, fundada conjuntamente por el Ajdut Avodá y el Hapoel Hatzair, toma el nombre de *Hahistadrut Haklalit shel Haovdim B'Eretz Israel* (Confederación General de los Trabajadores Judíos de Eretz Israel). Diez años después, cuando se crea el Mapai, aparece como un fenómeno al menos singular en el mundo socialista: de repente dos partidos, uno socialista —o que se presenta como tal—, el otro antisocialista declarado, se unían en una sola organización en torno a la negación de la lucha de clases. Uno, el Ajdut Avodá, había desarrollado una interpretación muy particular de la “clase”; el otro, el Hapoel Hatzair, sólo creía en la existencia de una única clase social: la nación. En diez años de asociación, el Hapoel Hatzair tuvo tiempo para darse cuenta de que la ideología “socialista” del Ajdut Avodá, una vez separada del marxismo y de sus principios de lucha de clases y socialización de los medios de producción, no tenía nada prohibitivo y podía disolverse fácilmente en la suya. Yosef Sprinzak, Arlozorov, Eliezer Kaplan (1891-1952), primer ministro de Economía del Estado de Israel, y Levi Skolnik (Levi Eshkol, 1895-1969), que será Primer Ministro al momento de la Guerra de los Seis Días, sabían perfectamente entonces que, de hecho, nada los separaba de Ben Gurión, Katznelson, Remez o Ben Zvi. Cada etapa de la unidad del movimiento de los trabajadores terminaba infaliblemente con la victoria del ala derecha sobre el ala izquierda. “¡Unidad!”: ésta era la palabra mágica en virtud de la cual, durante treinta años, el ala derecha legítimamente y dirigió la neutralización de las fuerzas radicales.

Después de la eliminación del Poalei Sion y la creación de la Histadrut y la del Mapai, diez años más tarde, las concepciones de Ben Gurión sobre los poderes y privilegios del Estado, la notable *mamlajtiut* [concepto que alude a la pri-

macía del Estado], con el antipluralismo y el autoritarismo que le son inherentes, son las que terminan con lo que todavía quedaba de socialismo en la conducción mapaísta de la vida social y política del Yishuv primero, del Estado de Israel después. Porque es un error atribuir ese eclipse definitivo a la política llevada a cabo por Ben Gurión durante los años cincuenta. Dicha política era evidente desde los años veinte: ya pueden detectarse todas sus señales y fundamentos en la forma de “gobernar” que Ben Gurión adopta desde mediados de 1920 y se vuelven patentes a partir de 1930, cuando se crea el Mapai. Ben Gurión como jefe de Estado fue completamente fiel a los objetivos que se había fijado y le había fijado a su movimiento desde el principio de la batalla –que ganó– contra el Batallón de Trabajo. Algunas vacilaciones del hombre, que probablemente tenían más que ver con la táctica política que con la presión ideológica, tienden a hacer creer que, hasta 1923-1924, su pensamiento evolucionó en forma de zigzag. Pero de hecho, desde 1922, Ben Gurión había dejado de “vacilar” y había puesto la primera piedra –y no una de las más chicas– de su visión del rol y del estatus del Estado. Porque lo que subyace a la idea de *mamlajtiut* y su representación es el socialismo constructivista. Desde que entró en la política, Ben Gurión siempre se había considerado como un profeta armado al que se le encomendó la tarea de conquistar un reino, y no como un militante que venía a corregir la sociedad o a salvar a la humanidad. Lo que le interesaba era, en primer lugar, luego y por último, la solución sionista a la cuestión nacional judía.

En el centro de la revolución nacional dirigida por el movimiento laborista estaba el cambio del hombre judío. El desdén, el desprecio de los pioneros por el judío diaspórico, galúptico*, no tiene límites. Ese ser bueno solamente para doblar el espinazo ante el *goy**, capaz únicamente de implorar ante el pogromista, esa sombra que se dejó caer en las redes de las culturas extranjeras, tarde o temprano, terminará perdiendo o abandonando su identidad. Para los padres fundadores, la revolución nacional suponía una ruptura total con la sociedad de procedencia, una ruptura física y emocional. El “ascenso” a Eretz Israel debía ser para el *olé** un segundo nacimiento. Un renacimiento que obligaba a olvidar toda la cultura ídish y a convertirse al trabajo físico. Aarón David Gordon fue el gran poeta del trabajo físico. Los hijos y los nietos de los hombres y mujeres que llegaron con las primeras olas inmigratorias crecieron en el culto de la agricultura y el trabajo del campo. Incluso Arlozorov creía que el futuro de Eretz Israel estaba en la agricultura y no en la industria (47). A largo plazo, ese culto del trabajo físico iba a tener consecuencias desastrosas. Y por varias razones.

En primer lugar, porque en su vertiente de trabajo de la tierra, el principio de la mutación del hombre judío por medio del trabajo físico sólo fue y sólo pudo

ser aplicado a una pequeña cantidad. Desde los días de la primera *aliá*, los trabajadores agrícolas siempre fueron una minoría en Eretz Israel y los pioneros de los *kibutz* y de los *moshavim* la minoría dentro de la minoría. La denominación de pionero tuvo desde el comienzo una “carga” elitista y se la asignó a cuentagotas. En segundo lugar, porque, durante la tercera *aliá*, el trabajo físico dejó de ser percibido como un ideal que todavía se podía tomar en serio. Para una aplastante mayoría de los trabajadores físicos, el trabajo era una necesidad alimentaria, no un valor moral. Y en realidad, ¿acaso se podía considerar el trabajo del obrero de la construcción como un ideal cuando el destino de ese hombre estaba plagado de dificultades e inestabilidad? Era el primero en soportar el golpe de cualquier crisis económica; podía encontrarse desempleado sin preaviso de la noche a la mañana. Agreguemos que en esos años las condiciones de trabajo en la construcción eran muy duras y, a veces, sencillamente humillantes. Distinta era la situación de los empleados del sector terciario y, por supuesto, de los funcionarios de la Histadrut. Allí, se estaba a cubierto de las fluctuaciones económicas, comparativamente el salario era elevado y las condiciones laborales no hacían correr riesgos de bronquitis ni de insolación. Todo eso explica por qué los discursos ya no alcanzaban para persuadir al trabajador manual, al obrero agrícola o al jornalero de la construcción de que eran la sal de la tierra y de que el rigor de su condición era incluso lo propio del Ideal. De hecho, desde los primeros años de la década de 1920, la exhortación al trabajo físico ya no era más que un sermoneo hipócrita que se seguía desgranando por obligación hacia la ortodoxia.

La ideología de la mutación del hombre judío y la doctrina productivista del movimiento laborista habían colocado al trabajo físico en el pináculo de los mandamientos sin los cuales la redención nacional no era posible: por lo tanto, debía mantenerse su veneración. Pero esas invocaciones no harán más que revelar hasta qué punto puede extenderse la distancia entre el juramento y su aplicación, entre la teoría y la práctica. Una distancia que comenzó a ampliarse a partir de los años veinte. Lo peor es que, en Eretz Israel, para el obrero de las ciudades el trabajo físico se convirtió rápidamente en un factor de involución social y de perpetuación de su estatus de inferioridad. En el Yishuv, el productivismo y la idea de la transformación del hombre por medio del trabajo bloquearon, de hecho, las vías de acceso al progreso social. Una de las manifestaciones más evidentes de ese freno es la falta de celeridad de la Histadrut para desarrollar una red de enseñanza secundaria para los hijos de los obreros. Los hijos de los políticos –comenzando por los de Ben Gurión–, los hijos de los directores de empresas y de los funcionarios asistían a los liceos burgueses de las grandes ciudades, donde los estudios eran pagos y caros. Y cuando finalmente se crean establecimientos de enseñanza secundaria en

las ciudades para prolongar las escuelas primarias de la corriente de enseñanza obrera, serán pagos e inaccesibles para los hijos de los obreros. Para seguir el camino “conquistador” de sus padres, esos niños no necesitaban el bachillerato...

Es cierto que la teoría atribuía un lugar destacado a los trabajadores manuales: tenían que ser la verdadera aristocracia, la nueva elite. Pero la realidad era otra. Y los obreros no eran crédulos. Tanto desde el punto de vista de su nivel de vida como del de su condición social, los obreros estaban en lo más bajo de la jerarquía. Ese era su estatus tanto en la sociedad “civil” erez israelí como en el sistema de la Histadrut. También es cierto que el discurso situaba al empleado de los servicios después del obrero. No deja de ser cierto que el obrero que quería mejorar su nivel de vida no tenía otra opción que huir del trabajo manual o del trabajo de la tierra –exceptuando a los miembros del kibutz–. Así, todo el aparato de los funcionarios de la Histadrut estaba compuesto por ex obreros o trabajadores de la tierra que, en cuanto pudieron, abandonaron el taller, los campos o el andamio, o incluso por hombres que nunca supieron lo que era el trabajo físico. El llamamiento a la “realización personal” no logró evitar la huida hacia la ciudad: hacia la tienda, el pequeño comercio y, preferentemente, la oficina. Por otro lado, los dirigentes del partido y de la Histadrut fueron los primeros en alejarse del trabajo físico o del trabajo de la tierra. Entre los jefes históricos, uno solo, Yitzjak Tabenkin, siguió siendo fiel al kibutz. Las otras personalidades que mantuvieron una residencia secundaria en el kibutz lo usaron sobre todo como un cómodo trampolín para sus actividades políticas.

Si por la fuerza de las circunstancias los hombres de la segunda *aliá* tuvieron que pasar un tiempo más o menos largo en el trabajo del campo, los de la tercera *aliá*, en cambio, pusieron el mayor cuidado en evitar ese rito de iniciación: desde su llegada al país se instalaron en las ciudades. Los dirigentes nunca dejaban de alabar las maravillas del trabajo físico y su parte (casi) mística en la realización personal... cuando volvían de sus estadias en los balnearios europeos a los que habían ido a reponerse del gran cansancio generado por su misión predicadora o de colecta de fondos. En la población trabajadora –salvo entre los miembros del kibutz que, a pesar de la mitología, realmente nunca tuvieron que soportar las condiciones de vida y de trabajo del cargador del puerto de Tel Aviv–, las cosas no se aceptaban sin crítica ni amargura. En Tel Aviv, la situación se vuelve explosiva a fines de la década del 30: los desempleados y trabajadores temporarios, golpeados de lleno por la depresión, no tuvieron otra opción que la rebelión. Quizás esa sea la razón por la que, para el movimiento laborista, los pobres en general y los desempleados en particular siempre fueron objeto de sospecha, al contrario del campesino “organizado” que tenía el buen gusto de ser sacrificado

y disciplinado. El conformismo siempre fue una de las cualidades fundamentales que se le exigían al miembro ejemplar del partido y de la Histadrut.

La Histadrut quería ofrecer a sus miembros un marco de vida integral y una vida integrada. Por eso, desde el comienzo, se pensó como una organización polivalente y muy centralizada. También se convertirá con mucha rapidez en una organización con capacidades de reclutamiento poco comunes. Por último, para captar tantas personas como fuera posible, eligió calificarse como “general” antes que como “socialista”. En el tomo XI de sus *Escritos*, Katznelson refiere el pensamiento de Yosef Jaim Brenner (1881-1921) al respecto. El escritor hebreo más importante de su generación, hombre de la segunda *aliá*, decía que de ninguna manera era necesario que la Histadrut adoptara “expresamente la denominación de sionista socialista; bastaba con la de Histadrut de los trabajadores de Eretz Israel” (48).

Como no quería que nada escapara a su poder, la Histadrut decide, por un lado, controlar los medios de producción —en este caso, la tierra— y, por otro, ser al mismo tiempo un sindicato. Este era un fenómeno desconocido en el mundo. Es innegable que la Histadrut hizo grandes cosas: no sólo forjó los instrumentos de la independencia nacional, sino que supo ser un sindicato poderoso y eficaz. Pero también es indudable que su doble naturaleza creó en el trabajador un vínculo de dependencia que redujo considerablemente su libertad de movimiento y de elección. Como se trataba de los trabajadores que estaban en lo más bajo de la jerarquía, ese vínculo era difícil de romper. La adhesión a la Histadrut era voluntaria, pero en realidad, para el miembro de la Histadrut, sobre todo para el “pequeño”, era casi imposible prescindir de los servicios médicos, la agencia de empleo o los servicios de distribución de su organización. Sólo los trabajadores de las categorías particularmente poderosas —las profesiones liberales, los administrativos de alto rango o los trabajadores muy calificados y muy requeridos— tenían la posibilidad, si querían, de apartarse de la Histadrut. Conscientes de esta posibilidad, los dirigentes de la organización siempre pusieron el mayor cuidado en no tocar los intereses o privilegios de esas categorías, aun cuando los arreglos podían perjudicar directamente el principio de la igualdad o las normas de ayuda mutua que se suponía que debía aplicar la Histadrut.

Por lo tanto, es posible considerar a la Histadrut como una organización extraordinaria, una cabal demostración del poderío de los trabajadores cuando están bien organizados, pero también se la puede comprender como una estructura que fue un instrumento poco común de reclutamiento de trabajadores y de su enrolamiento al servicio de la tarea nacional. En definitiva, la Histadrut fue ante todo y por encima de todo una organización. Hablaba de cambio social pero no

hacía mucho para instaurarlo. A cambio de sus servicios, a menudo brindados por un precio módico, sólo exigía disciplina y no reclamaba ninguna sumisión ideológica específica. Entre sus miembros había antisocialistas y algunos ni siquiera eran sionistas.

A falta de una perspectiva de cambio social consecuente, se puso una gran atención en generar en el trabajador manual un sentimiento de superioridad. La ideología productivista presentaba al trabajador como un modelo, pero ello no implicaba que tuviera alguna intención de buscar el o los caminos hacia una sociedad diferente de la capitalista. El productivismo tampoco se fijaba como política el aumento real del nivel de vida del trabajador. En todo caso, ese objetivo no debía perjudicar de ninguna manera las capacidades de la economía nacional para integrar a los nuevos inmigrantes. En este caso, la Histadrut se adecuaba de manera muy precisa al modelo de funcionamiento del socialismo nacional. Con mucha frecuencia los dirigentes de la Histadrut, al igual que los socialistas nacionales europeos, consideraban la desigualdad y la explotación como un estado subjetivo y no como una realidad económica y social. La fachada de superioridad que se le concedía al trabajador no era, en realidad, más que una compensación psicológica para su estatus real. Los halagos con que se cubría al trabajador hacían su condición económica un poco menos insoportable. En períodos de abundancia, el sentimiento de pertenecer a la “aristocracia” difundido por el *ethos* sionista todavía podía crear ilusión, pero en períodos de crisis económica, este alimento espiritual estaba lejos de satisfacer las necesidades de los cargadores del puerto o de los albañiles.

La ideología de la superioridad moral de los trabajadores tuvo dos consecuencias principales. En primer lugar, esta concepción legitimó el inmovilismo del orden social tanto en la sociedad en general como en la sociedad histadrútica. Dado que el trabajador manual era el “aristócrata” de esa sociedad de inmigrantes, él –y no la clase media instruida y relativamente acomodada–, él –y no los propietarios capitalistas de Tel Aviv o de los pueblos de agricultura privada–, entonces ¿para qué cambiar las cosas? Incluso, desde un punto de vista “nacional”, estaba prohibido trabajar para cambiarlas. El hijo del obrero agrícola (si no se había unido a un kibutz) no tenía más que seguir los pasos de su padre y recibir indefinidamente el mismo salario que él, o uno apenas más elevado. No se veía por qué tendría que ser de otra manera. ¿Acaso el albañil no era la crema de la sociedad, él –y no los directores del Bank Hapoalim (Banco de los Obreros)–, él –y no los jefes de las empresas industriales o comerciales de la Histadrut–? ¿No era el ejecutor del sueño sionista, el modelo del judío nuevo? Dado que el albañil, el ensamblador, el cargador y el obrero agrícola eran los verdaderos fa-

bricantes de la nación futura, entonces ¿por qué irían a privar a sus hijos de ese gran estatus proponiéndoles alguna pista que podría desviarlos del trabajo físico, ese verdadero camino para la realización personal? El hijo del albañil y el del trabajador agrícola tenían derecho, como sus padres, a la cuchara y al arado redentores, esos verdaderos instrumentos de la construcción nacional. De esta manera, el indefectible y celoso apego a la misión nacional provocó el conservadurismo social en Eretz Israel y luego en el Estado de Israel.

No contenta con haber favorecido la congelación conservadora, la teoría de la superioridad moral de los trabajadores sirvió de piedra de toque para la edificación del poder político del movimiento laborista. Allí también, la bola de nieve arrastró con ella todo lo que había de socialista o tendiente al socialismo en la comunidad judía de Eretz Israel. La lucha contra los burgueses tenía que ser una lucha cultural, no una lucha de clases. Esta estrategia tuvo una eficacia irrefutable; fue gracias a ella que el movimiento laborista pudo acceder a la dirección del Yishuv y luego a la del Estado de Israel. Es cierto que, de todos modos, la lucha cultural estuvo acompañada por conflictos socioeconómicos de rutina: reclamos de aumento de salarios y pedidos de mejora de las condiciones laborales. Pero esas reivindicaciones nunca implicaron que se pusiera en tela de juicio el estatus de la propiedad como tampoco exigían subsanar las brechas sociales que no dejaban de ampliarse. El movimiento laborista no tenía ninguna oposición de principio a la propiedad privada y nunca amenazó el estatus socioeconómico de los propietarios. Los laboristas proponían dos cosas: dar prioridad al capital público y obligar al capital privado a participar en la construcción del país y en la creación del trabajo judío. Por otro lado, fue sobre esos principios que pudo establecerse el acuerdo –y la división del trabajo– entre el movimiento laborista y las clases medias durante el período del Mandato Británico e incluso después de la Independencia.

La concentración de los esfuerzos del movimiento en la colonización antes que en la construcción de una sociedad diferente facilitó mucho sus relaciones con las clases medias. Zeev Jabotinsky comprendió perfectamente hasta qué punto esta realidad terminó instaurando una interdependencia entre el movimiento laborista y las clases medias judías que proveían los capitales (49). En general, el dinero público que hizo posible el poderío del movimiento venía de donaciones que reunía el movimiento sionista entre las clases medias y la burguesía judías de la diáspora. Los dos socios sacaron un gran beneficio de esta cooperación. A la burguesía del movimiento sionista institucional la tranquilizaba tener que enfrentarse a un socialismo desarticulado que, por su concepción nacional de la actividad económica, no podía sino alentarla. A cambio, el movimiento labo-

rista recibió sus dividendos en la forma en que lo deseaba: el dinero de origen privado que la OSM le entregaba, le permitía desarrollar las colonias de poblamiento ya existentes y asentar otras nuevas. Pero, más allá de la coincidencia de sus percepciones sobre el funcionamiento económico de la sociedad, las dos partes también estaban unidas por su misma percepción de las finalidades culturales y políticas del sionismo y, desde mediados de los años veinte, por su misma percepción de los medios que había que utilizar para alcanzar esos fines.

La colonización conquistadora estuvo en el centro del esfuerzo del movimiento laborista de la misma manera que sirvió de punto de encuentro –sobre la base de intereses nacionales comunes– entre los asalariados organizados de la Histadrut y las clases medias y medias altas del mundo judío sionista. La burguesía judía, incluida la burguesía erez israelí que entonces estaba en formación, era consciente de que las colonias colectivistas respondían a una necesidad del momento, eran una improvisación necesaria, pero no podían ser consideradas modelos en miniatura de una sociedad diferente cualquiera. Como hemos visto, Arthur Ruppin nunca se consideró el padre de la colonización agrícola colectivista y nunca vio en el kibutz o el *moshav* señales que anunciaran los tiempos futuros (50). Por otro lado, los hombres del kibutz Degania, donde vivía Gordon, eran cercanos a la tendencia del Hapoel Hatzair, es decir, antisocialistas declarados. Los colonos eran los empresarios del proyecto sionista, no una vanguardia pionera socialista que partió a la conquista de Tel Aviv.

Desde el principio, la empresa sionista reservó un lugar aparte para el kibutz. Las comunas agrícolas encendían la imaginación de millones de judíos de la diáspora y eran el orgullo de la burguesía telaviví. Incluso la derecha radical, en la que se alistaban los peores enemigos ideológicos de la perspectiva y las iniciativas del movimiento laborista, se veía impotente ante el espíritu de sacrificio y el entusiasmo pionero de los conquistadores del desierto y de los desecadores de pantanos. El agricultor con su fusil a la espalda, con mucha frecuencia subalimentado o enfermo de malaria, se había convertido en el símbolo de la conquista y el poblamiento del país. Ese maravilloso “ejército” de pioneros, que pagaba con su sudor y su salud el sueño de una sociedad igualitaria, era la más respetable de las cartas de presentación que podía tener el movimiento laborista. Gracias a ese “ejército”, la Histadrut recibía regularmente dinero de la Organización Sionista Mundial; hablando de él lograba recolectar fondos entre las comunidades judías de la diáspora. También gracias a su nombre el movimiento pudo invertir en sus empresas, con la conciencia limpia. Por último, era ese “ejército” el que se les mostraba a los dirigentes de la Internacional (Émile Vandervelde, por ejemplo), los visitantes de alto rango como Henry de Jouvenel, gobernador de

Siria, o los líderes judíos no sionistas como Abe Cahan, director del Vorwaerts de Nueva York. De regreso de su viaje por Eretz Israel, este socialista no sionista, convencido defensor del ídish, se siente en la obligación de provocar el entusiasmo de sus oyentes describiéndoles la vida y las realizaciones de los kibutz del valle de Jezreel. Todos los visitantes, judíos y gentiles, socialistas o no, sionistas y no sionistas, se maravillaban de ver cómo la utopía igualitaria estaba tomando forma en el país de la Biblia.

La composición humana de ese “ejército” jugará a favor de la decisión del movimiento sionista institucional de preferir trabajar con el movimiento laborista antes que con cualquier otra formación erez israelí organizada. Porque el movimiento sionista, dirigido por burgueses liberales, se tuvo que encolumnar rápidamente tras la opinión de que no había nadie más indicado para llevar a buen puerto la empresa de renacimiento nacional que el joven pionero, siempre disponible, siempre dispuesto a aceptar nuevos desafíos, siempre listo para nuevos sacrificios. Ciertamente el movimiento sionista institucional no se decidió a favor del movimiento laborista únicamente bajo el efecto de la admiración o de un impulso; se había dado cuenta perfectamente de que sus propias intenciones nacionales concordaban con las de los dirigentes de la Histadrut y de que el discurso social de la elite laborista no eran la Ley y los Profetas sino, en el mejor de los casos, eslóganes movilizadores que claramente iban a mantenerse como deseos piadosos, cuando no habían sido directamente renegados “por omisión” o simplemente violados. Más adelante veremos cómo el movimiento laborista nunca dejó de dar pruebas de buena conducta ideológica a sus socios burgueses, antes y después de haber sellado la asociación.

Así fue como se impuso la superioridad del obrero, “libre” de posesiones y de dinero, sobre el hombre de las clases medias y como se estableció la división del trabajo entre el movimiento sionista, encargado de reunir el capital, y el intercesor de los pioneros, el movimiento laborista, encargado de organizar y coordinar la conquista del suelo y su valorización. En un primer momento, la alianza de hecho que se teje entre la dirección burguesa de la Organización Sionista Mundial y la burguesía erez israelí en formación, por un lado, y el movimiento laborista erez israelí, por el otro, va a asegurar la supremacía de esta última formación sobre todas las demás formaciones políticas presentes en Eretz Israel. En un segundo momento, que no tardará en llegar, acelerará el irresistible ascenso –democráticamente logrado– del movimiento laborista hacia el control del movimiento sionista.

En este punto, es necesaria una observación fundamental. El movimiento laborista no debe el éxito de su OPA (operación, avance) sobre el Yishuv y sobre

el movimiento sionista a su ideología social o a su discurso igualitario, sino claramente a su talento para organizar y dirigir las voluntades de renacimiento nacional. El movimiento laborista no debe su poder a sus realizaciones sociales, sino a su aptitud para conducir la construcción de la nación. Por otro lado, las ideas igualitarias no sólo nunca pudieron penetrar seriamente en la organización social general del Yishuv; ni siquiera en el seno de la Histadrut se siguió el ejemplo del kibutz. El kibutz no sólo nunca representó más que a una minoría insignificante de la población judía de Eretz Israel y luego de Israel (del 4 al 7%, según los períodos), sino que incluso se convirtió rápidamente en una especie de “reserva natural” que servía de justificación a un movimiento que, casi desde el comienzo, había rechazado la idea de una sociedad igualitaria. Pero esas realizaciones, que obligan al respeto y la admiración, no lograrán ocultar el conjunto social mucho más vasto y mucho menos “danzante y cantante” que se está tejiendo alrededor.

Como suele ocurrir con las ideologías nacionalistas, la del movimiento laborista era también una ideología con un fuerte componente elitista. Así, un judío del Yishuv o un judío de la diáspora sólo les interesaban realmente a los dirigentes de este movimiento si estaban decididos, el primero, a ir a conquistar el suelo instalándose en él, el segundo, a “ascender” a Eretz Israel para conquistar cada vez más parcelas de su tierra. Entonces, a esos dirigentes les parecía normal y legítimo dar prioridad a las necesidades e intereses de los que habían asumido la responsabilidad de ir a poblar cualquier rincón del país, a riesgo de comprimir al máximo las necesidades e intereses de los obreros de las ciudades. Esta percepción del estatus de los habitantes judíos del país y de sus derechos también desempeñará un papel en la indolencia de los padres fundadores toda vez que se trate de poner en práctica la promesa de una sociedad diferente. Puesto que, de hecho, el kibutz estaba separado de la organización social general, no veían la necesidad de cambiar toda la sociedad. Y puesto que las brechas sociales no ponían en peligro la misión del pionero, no consideraban de una urgencia fundamental introducir más igualdad en la sociedad del Yishuv o incluso entre los trabajadores urbanos de las empresas industriales o financieras de la Histadrut.

Pero, más allá de esas consideraciones circunstanciales, una, más general, explica mejor el conservadurismo del movimiento laborista. Los padres fundadores temían que si se impedía que el Yishuv tomara la vía del desarrollo capitalista, eso arrastrara a la población judía a luchas internas que estimaban peligrosas para la solidaridad nacional. Es seguro, también, que una preocupación similar influyó en el rechazo del movimiento a imponer prácticas igualitarias dentro de la Histadrut. Con el paso de los años, determinadas categorías de trabajadores ha-

bían acumulado ventajas que hubiera sido difícil suprimir o incluso recortar sin entrar en conflictos que la unidad de la Histadrut probablemente no habría resistido.

También hay que señalar que de los niños y niñas que crecieron arrullados por el *leitmotiv* de la realización personal muy pocos eligieron atar su destino al kibutz. Los que se unieron a los movimientos juveniles pioneros gozaron de una infancia feliz que dejó en muchos de ellos un gusto a paraíso perdido. La elite cultural, económica o política de antes y después del Estado pasó por esas organizaciones. Pero no podemos evitar pensar que esos movimientos tenían un reclutamiento cerrado que, en ciertos aspectos, recuerda al de un club privado. El caso es que sólo una pequeña minoría de los niños y adolescentes de Eretz Israel se encontraba en esos movimientos y sólo una minoría de esa minoría eligió crear un nuevo kibutz o convertirse en miembro de una comuna ya establecida. La mayoría, después de la Guerra de Independencia o de las otras Guerras de Israel, de las que escribieron algunas de las páginas más gloriosas, prefirió iniciar estudios superiores, hacer carrera en el ejército o en el servicio público o formar parte de la vida económica del país. Desde la Segunda Guerra Mundial, la agricultura fue dejada a aquellos que lograron escapar de Europa, luego a aquellos que sobrevivieron a la Shoah. Después del nacimiento del Estado, serán los nuevos inmigrantes llegados de los países árabes, los que tomarán el relevo.

Parece ser que, tras la pantalla de una sociedad kibutziana pionera, sobria, idealista e idealizada, la Histadrut había dejado que naciera y se desarrollara en su propio seno una realidad social que no se distinguía mucho de la que prevalecía en las sociedades aledañas. Las diferencias de nivel de vida habían ido aumentando entre los dirigentes, los altos funcionarios de la organización y los trabajadores calificados por un lado, y los trabajadores manuales sin calificación, del otro. La evolución de la Histadrut constituye un ejemplo clásico de las muy conocidas tesis de Robert Michels sobre las tendencias oligárquicas de las organizaciones, o más cerca de nosotros, las de Milovan Djilas. La oligarquía laborista era claramente una “nueva clase” en el sentido más exacto del término. Hacia 1925, el salario familiar se convirtió en una ficción y las disparidades socioeconómicas en un elemento constante, y legítimo para muchos de los dirigentes, de la realidad de la Histadrut. En períodos de crisis económica, a fines de 1920 y 1930, los contrastes entre la dirección económica de la organización o los funcionarios, que tenían asegurados sus salarios, y los desempleados eran simplemente indignantes. Eso explica que, durante la crisis de fines de la década del treinta, ni siquiera el conformismo, la disciplina y la dependencia –esos engranajes esenciales del funcionamiento de la Histadrut– fueron capaces de contener el rencor y la animosidad de los que solicitaban empleo, cuyos hijos sufrían sub-

alimentación, respecto de los dirigentes de la Histadrut y del partido. El análisis, incluso al azar, de los archivos de los consejos obreros muestra hasta qué punto era insoportable la miseria de los pequeños asalariados y, sobre todo, de los desempleados en esos años. También muestra la indiferencia de los que estaban a cubierto, tanto porque el aparato los protegía –eran ese aparato–, como porque su poder los volvía intocables. Porque las diferencias no se habían instalado solamente entre los *apparátchiki* y los obreros: toda la sociedad histadrútica se había estratificado en categorías y clases cuyos intereses no eran menos opuestos que en la sociedad adyacente.

La proclamación del Estado de Israel

El 29 de noviembre de 1947, la Asamblea General de la ONU decide poner fin al mandato británico sobre Palestina. La decisión de la partición de Palestina en dos Estados independientes, judío y árabe, votada por la mayoría de los dos tercios, es recibida de manera muy diferente por unos y otros. Mientras que en las calles de Tel Aviv la gente baila toda la noche, los palestinos, apoyados por los países árabes independientes, expresan su rechazo más absoluto tanto a la partición como a la creación de un Estado judío. En la noche del 29 al 30 de noviembre comienza la Guerra de Independencia y con ella un conflicto que, sesenta años después, todavía no está terminado.

Seis meses más tarde, en la tarde del viernes 14 de mayo de 1948, quinto día de iyar de 5708, un día antes de la partida de las últimas tropas británicas, cuando el país está destruido, Ben Gurión, a título de Presidente del Ejecutivo de la Agencia Judía*, proclama el nacimiento del Estado de Israel. Alrededor de él están todos los grandes nombres del movimiento laborista. El Estado está constituido y se alcanzó el objetivo que se habían fijado, en los primeros años del siglo XX, los jóvenes pioneros “que ascendieron” de Polonia y Rusia. El movimiento supo ser infatigable en el esfuerzo e intransigente en la obsesión que lo hacía actuar. Triunfó por sobre todo y todos, guiado por el principio de la primacía de la nación.

En la aplicación de su socialismo constructivista, el movimiento de Ben Gurión no gastó ni mucho tiempo ni muchos medios en ocuparse del socialismo, o simplemente de lo social. No era su intención. De modo que, una vez proclamado el Estado, los padres fundadores ya no son capaces de proponer un proyecto de sociedad específica u original. Ciertamente, los hombres que llevaron a cabo la independencia nunca brillaron por la originalidad de su pensamiento político, menos todavía por la de su pensamiento social. Se formularon algunas ideas que tuvieron un buen principio de aplicación. Pero esas soluciones originales no pue-

den responder a los problemas sociales que decían querer resolver los padres fundadores. Pero sólo decían querer. Porque incluso esas soluciones innovadoras y prometedoras sólo se utilizaron, ante todo, para servir a la empresa de construcción nacional. Así, dejaron que el kibutz se organizara como una unidad colectivista únicamente porque esa clase de célula aportaba además una respuesta inmediata a la cuestión del trabajo judío. Todavía faltaba que esos socialistas que iban a la conquista del suelo quisieran aplicar su quimera a toda la sociedad: el Batallón de Trabajo pagó por conocer los límites que no había que pasar. Elitistas y adaptadas a una situación preestatal, las pocas soluciones que comenzaron (o terminaron) de proponerse durante el período del Yishuv revelan ser de poca utilidad, incluso carentes de sentido una vez constituido el Estado.

En 1948, el que toma la dirección del Estado es un movimiento laborista prisionero de su rutina. Esos mismos que mostraron tanta inventiva para tomar el control político del Yishuv y tanta valentía militar para la defensa del país apenas reconocido demostraron rápidamente ser incapaces de superar su pragmatismo. Un pragmatismo que es muy difícil no confundir con el oportunismo. Los padres fundadores nunca intentaron establecer un orden social diferente y sus sucesores tampoco tendieron a apartarse de las concepciones sobre las que habían visto a su sociedad construirse. Exceptuando la partición del país, a la que tuvieron que someterse, los padres fundadores alcanzaron todos los objetivos que se habían propuesto. Si tal o cual promesa no fue respetada, es porque no tenían la firme intención de concretarla: la función de esa promesa era movilizar. La ideología pionera, que propugnaba la transformación del hombre y su realización personal, no era una ideología de cambio social. El pionero exaltó la imaginación de los judíos sionistas en todas partes del mundo y sirvió de soporte para su proyección en un futuro diferente, pero muy pocos lograron o quisieron trasladarse físicamente a este último. En Eretz Israel, el pionero fue el abanderado, pero también fue, al mismo tiempo, la justificación y el árbol que tapa el bosque. Cuando se termina la Guerra de Independencia, los mitos de antes del Estado ya no pueden cumplir su función social; la ausencia de un proyecto definido de sociedad se hace sentir cruelmente entonces. Lo que era cierto desde principios de 1920, lo que es cierto todavía hoy [fines de 1995] se mostrará en toda su dureza con la llegada de las grandes olas de inmigración que siguieron a la creación del Estado: el movimiento laborista no se dotó de los valores y herramientas conceptuales que podrían permitirle llevar al país más allá de la revolución nacional.

Notas de la introducción

Los títulos de las obras, artículos y documentos en hebreo citados en estas notas se mencionan siempre primero en su transliteración en caracteres latinos, seguida de una traducción en castellano. Cuando no fue posible una traducción literal, se optó por una traducción “libre”, respetuosa del contenido del artículo o de la obra; en esos casos, las páginas de la cita remiten siempre a la edición original.

1. David Ben Gurión, *Mimaamad Laam. Prakim Lévirour Darka Veïouda Shel Tnoaut Hapoalim* [*De la clase a la nación. Reflexiones sobre la vocación y las opciones del movimiento obrero*], Tel Aviv, Am Oved, 1976, p. 13. Se puede acceder a dos textos de Ben Gurión en francés: *Du rêve à la réalité*, París, Stock, 1986 y *Le Sens de la révolution sioniste*, París, Éditions de la Terre retrouvée, 1983. Existen varios libros en francés que tratan acerca de la historia del sionismo, sus diversos componentes y tendencias así como sus teorías. El más reciente y el más importante es el de Alain Dieckhoff *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, 1993. También es útil consultar Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, trad. de Michel Carrière, París, Calmann-Lévy, 1973 [trad. cast.: *Historia del sionismo*, México, Instituto Cultural Mexicano Israelí, 1982]; M. Cohen, *Du rêve sioniste à la réalité israélienne*, trad. de Jean-Baptiste Grasset, París, La Découverte, 1990; Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste. Les origines intellectuelles de l'État juif*, París, J.-C. Lattès, 1982.
2. Dan Horowitz y Moshé Lissak, *Métsoukot Béoutopia* [*Problemas en Utopía*], Tel Aviv, Am Oved, 1990, p. 15. Existen formulaciones similares en el primer libro escrito por estos dos investigadores: *Méyshouv Lamédina. Yéhoudei Eretz-Israël Bitkoufat Hamandat Habriti Kéqehila Politiit* [*Del Yishuv al Estado. Los judíos de Eretz Israel como comunidad política durante el período del mandato británico*], Tel Aviv, Am Oved, 1977, p. 180. Ambas obras están traducidas al inglés: *Trouble in Utopia. The Overburdened Polity of Israël*, Albany, State University of New York Press, 1989 y *Origins of the Israeli Polity. Palestine under the Mandate*, Chicago, Chicago University Press, 1978.
3. D. Horowitz y M. Lissak, *Problemas en Utopía*, *op. cit.*, p. 15.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Anita Shapira, *Hahalikha al Kav Haofek* [*Con los ojos en la línea del horizonte*], Tel Aviv, Am Oved, 1989, pp. 75 y 372.
7. D. Horowitz y M. Lissak, *Del Yishuv al Estado...*, *op. cit.*, p. 193; Anita Shapira comparte la misma opinión en *Con los ojos en la línea del horizonte*, *op. cit.*, p. 7.
8. D. Horowitz, *Thélèt Véavak. Dor Tashah - Diokan Atzmi* [*El cielo y la arena. Autorretrato de la generación del 48*], edición póstuma preparada por Avi Katzman, Tel Aviv, Keter, 1993, p. 52.
9. D. Horowitz y M. Lissak, *Problemas en Utopía*, *op. cit.*, pp. 170 y 145.
10. Eli Shaltiel, *Pinhas Rutenberg. Aliato Ounéfilato Shel "Ish Hazak" bé-Eretz-Israël (1879-1942)* [*Pinjas Rutenberg. Ascenso y caída de un "hombre fuerte" en Eretz Israel*], Tel Aviv, Am Oved, 1990, vol. II, pp. 605-606.
11. A. Shapira, *Con los ojos en la línea del horizonte*, *op. cit.*, p. 373.
12. D. Horowitz y M. Lissak, *Problemas en Utopía*, *op. cit.*, p. 287.

- 13.** D. Ben Gurión, “Divrei Tshouva Lamitvakhim Baveida Hashlishit Shel Ahdout Haavoda” [“Respuesta a los delegados de la III Convención del Ajdut Avodá”], *Kountrass*, vol. VI, núm. 119, 13 de enero de 1927, p. 29.
- 14.** *Ibid.*, p. 21.
- 15.** Berl Katznelson (ed.), *Yalkout Ahdout Haavoda [Ajdut Avodá. Recopilación de textos]*, Tel Aviv, Ediciones de la Unión Socialista Sionista de Obreros de Eretz Israel-Ajudt Avodá, 1929, vol. I, p. 109.
- 16.** B. Katznelson, *Kitvei Berl Katznelson [Escritos de Berl Katznelson]*, Tel Aviv, Ediciones del Mapai, 1946, vol. III, p. 142.
- 17.** *Ibid.*, p. 373.
- 18.** *Ibid.*, vol. VI, p. 382.
- 19.** *Ibid.*, p. 381 (subrayado en el original).
- 20.** D. Ben Gurión, “Respuesta a los delegados de la III Convención...”, *Kountrass*, vol. VI, núm. 119, p. 21.
- 21.** D. Ben Gurión, *De la clase a la nación...*, *op. cit.*, pp. 28-29.
- 22.** B. Katznelson, *Escritos, op. cit.*, vol. I, p. 9.
- 23.** B. Katznelson, *Arakhim Gnouzim, Sihat al Baaïot Hahinoukh Lésotsialism [Valores olvidados. Declaraciones sobre los problemas de la educación en el socialismo]*, preparado para la edición por Efraïm Broide, Tel Aviv, Ayanot, 1944, pp. 22-23.
- 24.** Jaim Arlozorov, “Milhémet Hamaamadot Bamétsiout Haéretz-israélit. Hartsaa Beveïdat Hapoel Hatsaïr bé-Petah Tikva” [“La lucha de clases en la realidad erez israelí. Conferencia en el Congreso del Hapoel Hatzair realizado en Petaj Tikva”], *Hapoel Hatzair*, año 20, núms. 3-4, 18 de octubre de 1926, p. 17.
- 25.** *Ibid.*, p. 18.
- 26.** J. Arlozorov, “Hasotsialism Haamami shel Hayéhoudim” [“El socialismo popular de los judíos”], *Kitvei Haïm Arlosoroff [Escritos de Jaim Arlozorov]*, vol. III, Tel Aviv, Shtibel, 1933, p. 26.
- 27.** *Ibid.*, p. 37.
- 28.** *Ibid.*, p. 54.
- 29.** *Ibid.*, p. 41.
- 30.** *Ibid.*, p. 35.
- 31.** *Ibid.*, p. 73.
- 32.** *Ibid.*, p. 56.
- 33.** *Ibid.*, p. 52.
- 34.** J. Arlozorov, “Léhaarakhat Haalya Hareviit” [“Reflexiones sobre la cuarta aliá”], *Escritos de Jaim Arlozorov*, vol. III, p. 110.
- 35.** J. Arlozorov, “El socialismo popular de los judíos”, *art. cit.*, pp. 83-86.
- 36.** *Ibid.*, pp. 73-74.
- 37.** *Ibid.*, p. 27. Sobre Gordon, véase cap. I; sobre Sirkin, cap. II. Sh. Avineri, autor de *Arlozoroff*, Londres, P. Holban, 1989, ve el nacionalismo de Arlozorov de una forma muy diferente de la mía.
- 38.** A. Moeller Van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931, pp. 29-78. Hay traducción al francés: *Le Troisième Reich*, trad. de J.-L. Lenault, introducción de Thierry Maulnier, París, Librería de la Revue française, 1933. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 243.
- 39.** Oswald Spengler, “Preussentum und Sozialismus”, en *Politische Schriften*, Munich, Beck, 1932, pp. 1-105. Sobre Spengler se puede consultar especialmente la admirable obra de Gilbert Merlio, *Oswald Spengler, testigo de su tiempo*, Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982, así como H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler, A Critical Estimate*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1962.

- 39. bis.** Véase cap. VI.
- 40.** Shabtai Teveth, *Kinat David [La pasión de David]*, t. I, *Ben Gourion Hatsaïr [El joven Ben Gurión]*, Tel Aviv, Shoken, 1977, p. 166. Esta biografía monumental, aunque afectuosa en exceso por momentos, compasiva en otros, es indispensable, sin embargo, para quien quiera comprender a Ben Gurión, el hombre y su acción. Existe una versión abreviada de la obra de Teveth en inglés: *Ben Gurión. The Burning Ground, 1886-1949*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1987.
- 41.** Sobre este primer período de la carrera de Ben Gurión, *ibid.*, pp. 115-168.
- 42.** Archivos del Movimiento Laborista, sección IV, expediente 29, declaración de Ben Gurión, minutas del Comité Ejecutivo de la Histadrut, 11 de septiembre de 1939, p. 3.
- 43.** Véase la serie de conferencias que brinda Katznelson ante los militantes de la Joven Guardia del Mapai al comienzo del verano de 1944; B. Katznelson, *Escritos, op. cit.*, vol. XI, pp. 141-172. Los detalles y aspectos del desarrollo del poblamiento colectivista se describen más adelante.
- 44.** Arthur Ruppín, *Hahitashvout Hahaklaït Shel Hahistadrout Hatsionit bé-Eretz-Israël [El poblamiento agrícola de la Organización Sionista en Eretz Israel]*, Tel Aviv, Ediciones Dvir, sin fecha, pp. 97-99. Se puede encontrar un breve resumen de los elementos que provee Ruppín en un folleto en francés, *Ving-Cinq Ans de colonisation juive*, París, France-Palestine, 1935.
- 45.** A. Ruppín, *Shloshim Shnot Binian Eretz-Israël [Treinta años de construcción de Eretz Israel]*, Jerusalén, Shoken, 1937, pp. 28-30. Sobre el “método Oppenheimer”, véase más adelante, cap. 2. Aunque el modelo establecido en Degania haya sido particular, la idea de explotación colectivista no era completamente nueva. Esta idea figuraba entre las más importantes del pensamiento de los socialistas utópicos y durante muchos años habían existido explotaciones de ese tipo (por ejemplo, las que habían fundado Owen y sus discípulos en Estados Unidos). Con el desarrollo del socialismo marxista, esta clase de explotación había dejado de interesar; salvo en Rusia, donde la idea de “comuna” todavía tenía algunos defensores. En algunos casos, los pioneros de la segunda *aliá* habían vivido en comunidad antes de emigrar, poniendo sus ingresos y gastos en común. Ruppín deja actuar a los separatistas de la granja Kineret y se compromete a seguirlos porque él también recuerda las ideas de Oppenheimer. Pero mientras que Oppenheimer recomendaba remunerar a cada miembro de la comunidad según sus esfuerzos y su producción, los trabajadores agrícolas que abandonaban la granja Kineret exigían un salario igual para todos y la mitad de las ganancias. Más que en el kibutz, las ideas de Oppenheimer se vuelven a encontrar en el modelo del *moshav* y en otros emprendimientos cooperativos creados en Eretz Israel. Véase también A. Ruppín, *Die Landwirtschaftliche Kolonisation Palästinas*, Berlín, 1915, cap. 14.
- 46.** *Ibid.*, p. 47.
- 47.** J. Arlozorov, *La lucha de clases en la realidad erez israelí...*, *op. cit.*, núm. 5, 26 de octubre de 1926, p. 9.
- 48.** B. Katznelson, *Escritos...*, *op. cit.*, vol. XI, p. 213.
- 49.** Zeev Jabotinsky, *Badérekh Lamédina [Hacia el Estado]*, Jerusalén, 1953, pp. 299-300.
- 50.** Israel Kolatt, *Idéologuia Vémétsiout Bétnouat Haavoda bé-Eretz-Israël, 1905-1919 [El movimiento laborista en Eretz Israel, 1905-1919. Ideología y realidad]*, tesis de doctorado, Jerusalén, Universidad Hebrea, 1964, p. 271.