

COLECCIÓN VOCES Y MIRADAS

B

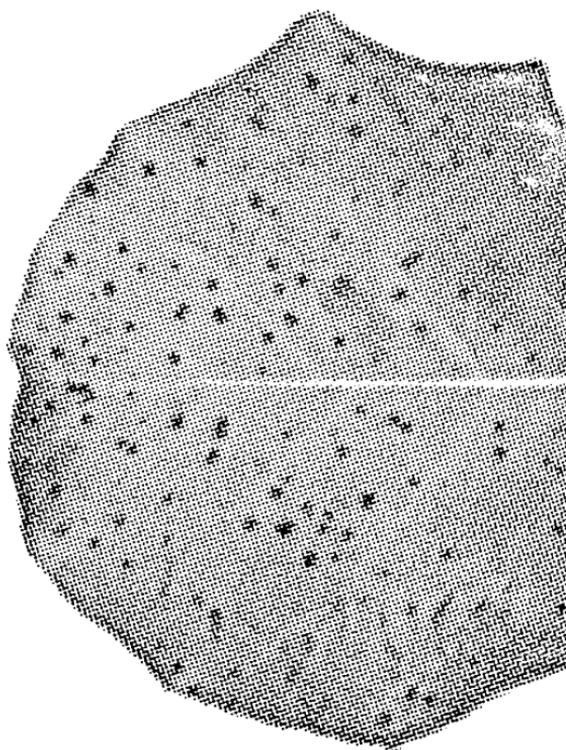
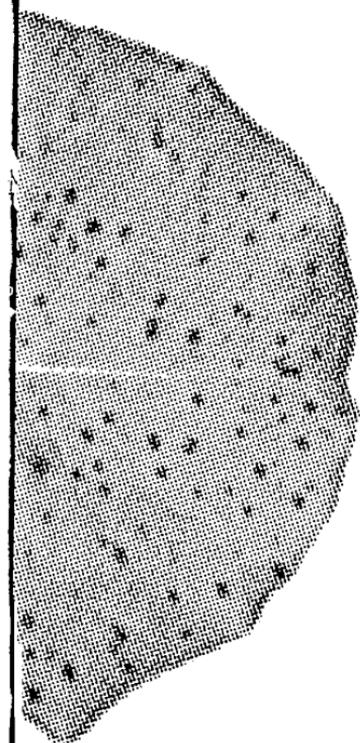
LA BIBLIA Y EL DRON
SOBRE USOS Y ABUSOS
DE FIGURAS BÍBLICAS
EN EL DISCURSO
POLÍTICO DE ISRAEL

Silvana Rabinovich



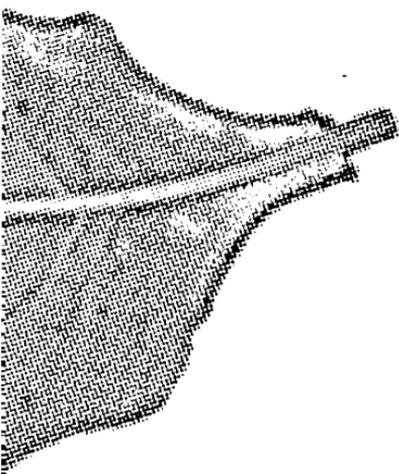
Heredad

PALABRAS PARA CAMINAR LA TIERRA



LA BIBLIA
Y EL DRON
SOBRE USOS Y
ABUSOS DE FIGURAS
BÍBLICAS EN EL
DISCURSO POLÍTICO
DE ISRAEL

Silvana Rabinovich



Textos:

Silvana Rabinovich

Cuidado de la edición:

Rafael Mondragón Velázquez, Nadia Arellano y Silvana Rabinovich

Diseño editorial:

Regina Olivares y Dominica Trespalacios

Primera edición, IEPALA (Madrid), 2013.

Segunda edición corregida y aumentada,

Casagrande/Último Recurso/Hereditad (Rosario), 2020.

Tercera edición aumentada, Hereditad (México),

noviembre de 2021.

© DR Cooperativa de Producción y Servicios Editoriales

Hereditad, S.C. de R.L. de C.V.

www.hereditadpalabras.com

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta e interiores, podrá ser reproducido, almacenado, comunicado públicamente o distribuido en cualquier forma o medio conocido o por conocerse, si no cuenta de manera previa y expresa con la autorización del legítimo titular de los derechos sobre la misma.

ISBN 978 607 98682 3 9

Hecho en México



COLECCIÓN TESTIGOS

LA BIBLIA Y EL DRON
SOBRE USOS Y ABUSOS DE
FIGURAS BÍBLICAS EN EL
DISCURSO POLÍTICO DE ISRAEL
Tercera edición corregida y aumentada

Silvana Rabinovich

Ilustraciones de Yamila Garibay



casagrande

*Para mi abuelo, Wolf Kaufman, que me enseñó
a leer la Torá con una sonrisa llena de dolor.*

*Para mi padre, Carlos Rabinovich,
que me legó la obstinación por la justicia.*

*Para mis hijos, Theo y Emma,
a quienes heredo —sin perder la sonrisa—
esa misma pasión ética y política.*

*Para Federico, un interlocutor necesario
en la trama transgeneracional.*

*Para Omar, en cuyo nombre anida el amor,
promesa de paz.*

El presente libro y la investigación de la que deriva han sido posibles gracias al respaldo recibido por DGAPA UNAM, en el marco del Programa de Apoyo a la Superación del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México entre agosto de 2010 y julio de 2011.

Gracias a Gabriela Wolochwianski por su ayuda en la traducción del inglés. Gracias a Omar Arach, Federico Donner, Rubén Chababo y Eliezer Budasoff por sus lecturas pacientes, libres y atentas. A mi querido Maestro Enrique Dussel y a Ramón Grosfoguel, porque posibilitaron que este libro nómada encontrase posada. Gracias a la hospitalidad de IEPALA-Editorial, que tuvo la sensibilidad para ver que el amor es la tinta de estas páginas y por haberle dado asilo en su primera versión.

En su nueva etapa, a los agradecimientos anteriores, sumo el de los amigos israelíes y palestinos que tienen la valentía de pensar la justicia *del* otro sin miedo. Agradezco a Shadi Rohana, Husni Abdel Wahed, Jessica Nevo, Linda Dar Issa, Sigal Ron, Kassim Alsrailha, por haber abierto puertas y ventanas. Bendigo el cariño de Hiyam y el de mi amado sobrino Dan. Doy gracias a los maestros de vida: Nono (Amnon Raz-Krakotzkin), Ronit Chacham, Mazin Qumsiyeh. Nuevamente agradezco a Enrique Dussel, cuya enseñanza, con los años, se despliega sin tener fin.



PRESENTACIÓN

TIERRA Y LENGUA

Rubén Chababo

El tema de este libro es la lengua, pero también la guerra, el exilio y el despojo. Los modos en que una historia milenaria, cargada de leyendas y mitos, fue siendo interpretada para volverla útil a los fines de la dominación. Pero no es solo eso, es también un libro en el que amorosamente se revisa el pasado para ver qué hay bajo esas ruinas olvidadas que sirva para iluminar este presente.

Hablamos de una tierra en disputa, de un territorio sobre el que se fundaron buena parte de los sueños y los imaginarios de Oriente y Occidente: la tierra de la leche y de la miel, el paisaje entrevisto por Moisés desde la lejanía y la altura, el puerto ansiado de llegada de miles de emigrantes salvados de la muerte en tierra europea, la tierra de los siete pozos de agua y de las murallas de Jericó. La misma tierra donde Edward Said y Mahmud Darwish vieron por primera vez la luz del día y la que resguarda bajo un domo dorado la piedra blanca desde donde Mahoma se elevó a los cielos en su caballo alado. Demasiado para un territorio tan pequeño que no ha conocido en las últimas décadas ningún tiempo sostenido de sosiego.

La escritura de Silvana Rabinovich lee el mapa confuso de ese pequeño territorio poniendo el oído en las voces —históricas, filosóficas, poéticas— que a lo largo de los siglos le han ido dando espesor y sentido. Para emprender su trabajo ha decidido ir hasta las fuentes, allí donde el origen dice por primera vez lo que después será repetido como letanía, plegaria o mandato. Y entonces, auscultando esas voces, trata de ver qué es lo que ellas dicen y qué es

lo que le han hecho decir a lo largo de la historia, cómo fue que las palabras cambiaron sus sentidos, de qué modo la lengua dejó de decir, traducción mediante, una cosa para nombrar otra, de qué modo los nombres de la tierra fueron borrados, rehebraizados y judeizados, configurando un “doloroso capítulo de la memoria territorial”.

10 No podría decirse que estas páginas conformen exclusivamente ni un libro de filosofía ni un libro de historia o de literatura. En todo caso, deben ser leídas como un territorio de cruce en el que diferentes saberes y disciplinas confluyen para guiar al lector en una trama en la que los textos bíblicos, pero también las voces de los protagonistas de la historia —poetas, guerreros, escribas, profetas, intérpretes, líderes políticos— ocupan un lugar de referencia casi insoslayable.

Hay pocos lugares del mundo que hayan sido fundados, sostenidos, vulnerados, defendidos, ensalzados o condenados como la llamada Tierra Prometida. Desde hace milenios sobre este pequeño fragmento de tierra recostado sobre las aguas del Mediterráneo se dice y se escribe tanto. Un pueblo en el exilio sostuvo con pensamiento y escritura su fidelidad al retorno. Desde Salónica a Toledo y desde Berlín a Marrakesh la tierra de Israel fue acunada entre plegarias, cuidada del olvido a riesgo de sufrir la condena brutal de la parálisis de la lengua. Y esa misma tierra anhelada que alguna vez cobijó el sueño de la Redención también lo fue y es un territorio habitado y acunado por los plantadores de olivos que durante siglos no solo transitaron su aridez sino que también custodiaron su belleza. En otra lengua, bajo otro modo de imaginar su presente, su pasado y su futuro que no siempre tuvo las formas del conflicto.

Hay en este libro el olor pestilente del fósforo que llega desde el aire, la evocación de la mirada panóptica de los aviones imperiales que cruzan el cielo en breves segundos sobre los techos de aldeas y poblados misérrimos.

Hay la voz de los poetas que se preguntan cuándo terminará lo injusto y lo que nunca debió haber comenzado, y junto a esa voz la de los líderes políticos que reescriben la palabra dictada para enunciarla en clave justificatoria de exterminio, también la voz de los padres fundadores del Estado judío y la de aquellos que advirtieron, frente a la evidencia de los primeros atropellos, la posibilidad segura de un derrumbe de los ideales de ética y justicia. Y está, en cada página de este libro, dominándolo todo bajo la forma de un contrapunto alucinado que no cesa, la fuerza de una violencia que se descarga impasible sobre el cuerpo y las biografías de aquellos a los que se niega su derecho a la tierra ancestral bajo la forma del confinamiento, el exilio o la muerte por aniquilación.

II

Silvana Rabinovich vuelve con este libro a la antigua Tierra Prometida, emprendiendo un viaje que la ha obligado a despojarse de lo adquirido en los días de una infancia en la que parecía no haber dudas acerca del derecho de unos sobre otros y en los que la dicotomía entre buenos y malos diseñaba una realidad que el tiempo demostró falaz e injusta. Por eso este libro es también la biografía intelectual de una autora dispuesta a revisar y a interrogar sus propias herencias y linajes. Allí radica, entre otros aspectos, la audacia de estas páginas, en ese gesto de no consentir con la comodidad de ser necesariamente parte del lado de los buenos de la historia, en esa actitud de volver a releer los textos ya leídos para interrogarlos bajo el haz de una nueva luz y de ese modo rescatar del olvido tantas historias ocultas y silenciadas por discursos y acciones teleológico nacionalistas de fuerte contenido colonial.

Esta nueva edición de *La biblia y el dron* ve la luz en un tiempo tan o más aciago e inquietante como aquel en el que salió por primera vez, un tiempo en el que los discursos de exclusión, a lo largo y lo ancho del mapa del mundo, lejos de haber reconsiderado sus postulados, los han exa-

cerbado, un tiempo en el que las fronteras se han fortalecido y en el que la voluntad militarista permea trágicamente la vida de nuestras sociedades. De allí la necesidad de estas páginas, de allí la función esclarecedora de esta reflexión crítica que nos invita a tomar conciencia y a no brindar consentimiento frente a lo injusto que se despliega frente a nuestros ojos, en este caso preciso, en Palestina-Israel, ese lugar en el mundo que cada tanto destella en los portales mediáticos anunciando la esperanza de una nueva revuelta y a la vez, o en pocos días, su trágica aniquilación.

12 A pesar de las ofensas aquí narradas, a pesar de que la voluntad homicida y el atropello imperial no cesan, no es este un libro pesimista, porque estas páginas leen la historia y la lengua tratando de entender no solo lo que pasa y cómo se ha llegado a esta tragedia, sino tratando de encontrar, en medio de los derrumbes, en medio de las ruinas y del despojo, un pesimismo organizado es decir, el hilo débil de una cierta esperanza. Una esperanza que hila su fuerza, como bien lo narra Silvana, en la voz de los poetas, en la escritura de los sociólogos e historiadores, en la labor de los traductores, y en el gesto siempre valiente de los objetores de conciencia, aquellos que se rebelan al instinto de rebaño, aquellos para quienes no hay patria que merezca llamarse justa si se refunda día a día y con soberbia, sobre la negación y el dolor del semejante.

En esas cifras poéticas, en esas voces críticas y en esos luminosos gestos cívicos, allí, o desde allí, es donde las páginas de este libro asientan la posibilidad de imaginar un porvenir *más atento a escuchar las palabras del otro*, donde esa escucha sea lo más parecido a un portal de hospitalidad y cobijo; un porvenir en el que no haya posibilidad alguna de seguir construyendo ni fronteras, ni torres de vigilancia, ni nuevas *moradas de maldad*.

PRÓLOGO

Enrique Dussel

La Dra. Silvana Rabinovich es miembro del Instituto de Investigaciones Filológicas y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De origen argentina, donde estudió filosofía en la Universidad Nacional de Rosario, presentando una tesis sobre B. Spinoza, filósofo sefardita de Amsterdam y obtuvo una maestría en Filosofía en Jerusalén sobre el rol educador del filósofo, allí elaboró además un programa de especialización sobre "Pluralismo en el judaísmo". Después tuve el gusto y honor de dirigir su tesis doctoral sobre el pensamiento de E. Levinas, transformándose muy pronto en una especialista en este tema en el nivel mundial, en contacto directo hasta con la familia Levinas. Su conocimiento del hebreo, que lee, escribe y habla con una fluidez que he podido comprobar, le ha permitido profundizar sobre los secretos escondidos de esta lengua de tribus palestinas en su origen, según los estudios históricos y sociológicos más recientes.

En la segunda parte del siglo XIX algunos rabinos y judíos secularizados comenzaron a expresarse oralmente, en su hogar y en sus comunidades, en la lengua hebrea reconstruida desde sus raíces bíblicas. Es decir, partiendo del hebreo antiguo fueron generando nuevos términos exigidos por la cultura europea moderna. Así resucitó la antigua lengua como medio de comunicación cotidiana dentro de algunas muy escogidas comunidades religiosas judías. Los inmigrantes a Palestina (los rishonim u olim khadashim) usaron y completaron esta nueva lengua viva. Es evidente que la Biblia se presentaba en cada palabra, y

la resonancia antigua se actualizaba en el presente. Nacen así “juegos de lenguajes” (diría el segundo Wittgenstein) en diferentes “mundos” cotidianos israelitas. ¡No podía ser de otra manera en el campo militar, donde soldados y cuadros superiores hablan el hebreo cotidiano dentro del horizonte de la estrategia militar! Este fino trabajo de la Dra. Silvana Rabinovich, con inteligencia, claridad, conocimiento del tema, y extrema valentía debe situarse en este “mundo” concreto, cotidiano.

14

El pensamiento crítico se inicia desde una perspectiva que Hermann Cohen, el neokantiano fundador de la Escuela de Marburg, describió magníficamente cuando indica que el método del crítico se inicia por un saber situarse, como los profetas de Israel, desde los pobres de todo sistema político; y desde ese lugar hermenéutico puede emprenderse el análisis de las “patologías del Estado”. Esto es lo que practica Silvana Rabinovich. Es una apuesta peligrosa, y especialmente para una pensadora judía, conocedora profunda de su tradición, que sabe que los grandes profetas del Israel antiguo fueron perseguidos por sus críticas a “los pecados de Israel”: eran judíos que salvaban a su pueblo. ¿Fueron por ello los profetas “anti-semitas”?

Leyendo un pequeño libro en estos días,¹ lo comparaba con la obra de Silvana. Edward Said (1935–2003), palestino de origen y convicción, en su famosa polémica con Michael Walzer (filósofo sionista que conocí y dialogamos acaloradamente cuando estuve de profesor en Harvard), toma la posición metódica de una hermenéutica, de una interpretación especial: lee la Biblia desde los cananeos, los palestinos. No sabe, quizá, que sigue la propuesta de H. Cohen y aun de Emmanuel Levinas (éste último mucho más ambiguo en su juicio sobre la realidad pales-

1 Saad Chedid y Nur Masalha, *La Biblia leída con los ojos de los cananeos. Recordando a Edward W. Said*, Editorial Canaán, Buenos Aires, 2011.

tina contemporánea). Lo bello del libro que comentamos es que coincide con posiciones latinoamericanas (de un pensamiento de liberación) y aun de los "latinos" en Estados Unidos. Virgilio Elizondo, amigo y pensador latino de Texas, escribe una obra en la que muestra que los colonos norteamericanos (comenzando por los mismos *pilgrims*, y por extensión los inmigrantes sionistas que se instalaron en Palestina, y que posteriormente fundaron Israel como Estado en 1948) se inspiraban no en el impulso del "Dios liberador" de los esclavos liderados por Moisés en Egipto, sino en los textos que describían la ocupación de la Tierra Prometida, cruzando el Jordán, bajo la conducción de Josué, gracias a campañas militares inspiradas por el "Dios de los ejércitos", que motivaban al pueblo de Israel a expulsar a los cananeos, comenzando por la toma y destrucción de Jericó (hoy habitada por miles de palestinos refugiados desde su expulsión de tierras en las que habían vivido por siglos, siendo los sucesores de los judíos que permanecieron como pobres campesinos desde que los romanos destruyeron Jerusalén y su templo en el año 70 de la Era común). Vemos entonces que hay diversas y hasta contradictorias lecturas interpretativas posibles de la Biblia, y es necesario conocer muy bien los criterios de interpretación de tan opuestas posiciones.

15

Es por este tipo de problemática, escrita por una intelectual judía, filósofa, latinoamericana, que el tema adquiere un dramatismo particular. Hoy hay en Europa (aun en España) y Estados Unidos toda una corriente filosófica a la que adhiero en principio, que desde H. Cohen, F. Rosenzweig o E. Levinas, por una parte, hasta M. Buber, W. Benjamin, la Escuela de Frankfurt o S. Rabinovich, por otra parte, se ocupan del pensamiento semita del Israel antiguo, medieval o contemporáneo (desde el Holocausto inclusive). Esta segunda tradición no es solamente estudiosa de la experiencia existencial judía, no son sólo filósofos que

analizan un objeto, sino que se trata de pensadores a los que la temática les obliga al compromiso (diría J. P. Sartre) en temas políticos urticantes que levantan pasión y represalias del sionismo más ortodoxo. Por ejemplo, el movimiento Shministim —de jóvenes israelíes “objetores de conciencia”, que no quieren participar en un ejército israelí que se enfrenta a semitas, palestinos, indefensos, antiguos y recientes moradores de toda la Tierra— es juzgado culpable y sus miembros hasta cumplen condenas carcelarias.

16 Silvana Rabinovich no entra directamente en esa temática tal como la he anunciado. Su posición hermenéutica es muy sutil: desde la comunidad judía a la que pertenece efectúa un análisis del uso de la terminología bíblica (inevitable por las razones que di al comienzo de que toda la lengua hebrea actual de Israel tiene resonancias bíblicas), como lingüista y filósofa que es, en el lenguaje cotidiano del ejército de Israel, dentro de cuyo horizonte hermenéutico se educan los soldados que enfrentan diariamente como a “cananeos” de antes a los palestinos de ahora. Hay en estas acciones militares, con fisonomía “heroica”, directa inspiración bíblica. Es el uso de la Biblia como un abuso y mal uso para justificar una guerra, que además de ser simplemente guerra (y ya es bastante atrevimiento usar la Biblia en ese sentido), parece ser (y es) una guerra desigual del mejor ejército del Medio Oriente (con armas atómicas en última instancia) ante un pueblo desmilitarizado, inerme, cada vez como menor territorio, sin los pozos de agua sustraídos por colonos, y arrinconados a morir de inanición. A veces, ingenuamente, lanzan cohetes caseros y son repelidos no por el “ojo por ojo”, sino por “un ojo por cien ojos”, esto último de los palestinos.

Un caso prototípico, expuesto tan inteligentemente como otros ejemplos, es el de Sansón. El héroe judío que muere matando, y ¡en Gaza! En efecto, Gaza es una ciudad milenaria mucho más antigua que Jerusalén, conexión

entre la Mesopotamia y el Egipto; tanto o más milenaria que las ciudades de Biblos o Sidón entre los fenicios. Esta ciudad palestina fue el teatro de la epopeya de Sansón. Es por ello que se instruye a los soldados del ejército con el ejemplo del héroe pasado para galvanizar las voluntades de los jóvenes sansones, imbuidos sin conciencia ética de un profundo racismo anti-palestino, que no cuadra con la tradición de los profetas y de las comunidades judías discriminadas en el mundo helenístico, romano, bizantino, persa, ruso zarista, medieval cristiano para culminar con el Holocausto. Holocausto cumplido por *europesos*, que sin embargo no son objeto de represalia, sino que se toma como víctimas de una cuestionable venganza a los inocentes palestinos, que nada tienen que ver con el fascismo europeo ni con el Holocausto. Es verdad que los judíos (y cristianos) no eran considerados exactamente en igualdad con respecto a los creyentes musulmanes, pero los judíos (y cristianos) fueron tolerados en los Califatos teniendo un estatuto político particular que les permitió vivir, crecer, venerar sus textos sagrados y hasta acumular riquezas importantes. El mundo musulmán respetó a su manera a la comunidad judía. ¿De dónde entonces este odio por los musulmanes (y cristianos) palestinos? No habla bien de los sucesores de los profetas de Israel.

17

Esta obra, como los juicios críticos en y desde Israel enunciados por judíos auténticos que les recordaron y les recuerdan todavía sus “pecados” (que inevitablemente todo pueblo comete), como los grandes profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel y tantos otros, no puede ser considerada anti-semita. *Muy al contrario: ¡está labrada con una coherencia articulada por el semitismo!* Simplemente, como enseñaba Martín Buber, tiene este libro la valentía de criticar a su pueblo israelí en nombre de la tradición ética y política semita, judía, la de largos milenios de sabiduría, todavía vigente y ejemplar. ¡El sionismo no es el judaísmo! Los promotores de un Estado

expansionista usan la Biblia para sus fines. Martin Buber, en cambio, usó la Biblia, y la tradujo al alemán, para soñar como utopía un *Estado de Israel ejemplar* en todo el Medio Oriente por la convivencia fraterna, democrática, igualitaria entre judíos y árabes. Pero fracasó. Silvana no en vano ha traducido más de 60 artículos políticos de Buber, en los que se puede advertir la posición política de un israelita, judío, fiel al judaísmo y a la ejemplar ética de sus ancestros.

En fin, un magnífico libro, repito: valiente, inteligente, novedoso. He sido el primer lector y “me lo devoré de un golpe”, como dicen los lectores apasionados de buenas obras.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN LA BIBLIA Y EL DRON... SIETE AÑOS DESPUÉS

Vuelvo a leer este libro. Actualizo algunos datos. Sostengo el voto de obsolescencia escrito en 2012 y lamento que no se haya cumplido. Lo renuevo.

Pasaron siete años. Pienso en los septenios bíblicos: séptimo año *sabático* para el descanso de la tierra (Ex 23:10-13, Lev 25:1-8) y la liberación de los esclavos (Ex 21:2), períodos de 7 años de abundancia y escasez descifrados por José a propósito del sueño del faraón (Gen 41: 17-32), los otros 7 años que Jacob debió esperar para desposar a su amada Raquel (Gen 29:27)...¹

Después de haber constatado la profundización del estado de excepción en Palestina/Israel, pienso en Walter Benjamin y en la organización del pesimismo.

Durante este septenio fui honrada con la amistad de, entre muchos otros amigos valiosos, dos maestros de vida: Amnon Raz-Krakotzkin (Nono) y Ronit Chacham. Nono trajo a México bajo el brazo el *Discurso del "indio"* de Darwish. En el curso de estos años, gracias a Shadi Rohana y a un hermoso grupo de heterónomos empezamos a sembrar la hospitalidad en el lenguaje al traducir ese potente poema al castellano, para habilitar así su continua traducción plurilingüe a las lenguas originarias del continente (y más lejanas también).

1 La tierra no descansó, los esclavos no fueron liberados y hacen huelga de hambre en las cárceles para que no les restrinjan, entre otras cosas, el agua. El sitio de Gaza supera en miseria a las siete vacas flacas del faraón. En cuanto a la boda... no se consuma porque este novio que roba la dote se comporta como Barba-Azul...

En este tiempo conocí a palestinos e israelíes que, con tanta obstinación como humildad, buscan caminos de paz con justicia. El biólogo Mazin Qumsiyeh en la Universidad de Belén, por ejemplo, *traduce* la permacultura a la política. Encontré pueblos de los desiertos, nómades obligados a detenerse frente a muros de vergüenza. En estos siete años, la *Nakba* llegó a tener tantos años (70) como rostros, según dicen los sabios, tiene la Torá.

Ciudad de México, 1° de mayo de 2019

UN ANHELO DIFERENTE (VOTO DE OBSOLESCENCIA)

Cuando uno publica un libro, suele hacer votos por que el texto conserve su actualidad. No es el caso del presente. Extrañamente anhele que su contenido sea parte de un pasado perimido. Que este libro quede como testimonio de una pesadilla obsolescente de la lengua bíblica. Que se consulte un día como una curiosidad, un mal paso, un desvío que dio una lengua que pronto supo reencontrar su cauce, reconocerse como esperanzadora traducción.

El 14 de noviembre de 2012, mientras releo el borrador de este libro antes de su ingreso a imprenta, el ejército israelí vuelve a incursionar furiosamente en Gaza matando al hombre¹ con quien negociaba eso que hoy llaman “paz” pero que significa lo contrario en cada una de las orillas de la lengua de Sem. Aunque los de a pie cada vez sospechen más de las aguas enrojecidas del mismo río, para los cartógrafos del mapa levantino —esos que administran la razón instrumental en su traje “geopolítico”— *shalom* todavía significa lo contrario de *salam*. Las ominosas cifras anuncian hoy 163 muertos del lado palestino (entre ellos, 42 niños), 6 del lado de Israel. Y la “operación quirúrgica” ejecutada por el ejército israelí gracias al invento llamado *dron* una vez más reviste un nombre bíblico: *‘amud ‘anan*,

1 Ahmed Jabari, cf. *Haaretz*, 14 de noviembre de 2012. Cf. blog del Rabbi Brant Rosen, <<http://rabbibrant.com/2012/11/16/outrage-in-gaza-redux>> y la nota del diario *Haaretz* del 14/11/12 “Israel killed its subcontractor in Gaza” en <<https://www.haaretz.com/.premium-death-of-israel-s-subcontractor-1.5198285>>.

que en hebreo se traduce como “columna de nube” pero que por alguna misteriosa razón saltó a la prensa internacional como “pilar de defensa”, borrando la huella bíblica. En el nombre del último ataque del ejército israelí a Gaza resuena el *Éxodo*:

Y Jehová iba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles, a fin de que anduviesen de día y de noche. Nunca se apartó de delante del pueblo la columna de nube de día, ni de noche la columna de fuego (Ex 13: 21-22).

- 22 Arrogancia penada severamente por la religión judía, a quien bautizó de este modo el último ataque no le bastaba considerarse protegido por el Altísimo como aquellos esclavos liberados. En un paso siniestro, el nombre ‘*amud*’ ‘*anan*’ sugiere que la *nube... de fuego* que pende sobre “la cárcel a cielo abierto más grande del mundo”² es obra de un nuevo ídolo —más poderoso que el tetragrama— capaz de castigos más brutales y tecnificados que los de Sodoma y Gomorra. En noviembre de 2012 *La Biblia y el dron* sigue siendo dolorosamente actual. Pero cada vez más israelíes y judíos en el mundo —así como tantos gentiles sensibles a la justicia— reclamamos al Ejército de “Defensa” de Israel que su probada capacidad destructiva sea dirigida de una vez por todas contra su propia farsa en lengua bíblica, que al tiempo que pregona protección lo único que hace es exponer a la muerte a aquellos a quienes dice defender.³

Silvana Rabinovich, México DF, 23 de noviembre de 2012

2 Noam Chomsky, “Gaza, la prisión al aire libre más grande del mundo”, <<http://www.jornada.unam.mx/2012/11/11/mundo/022a1mun>>.

3 Una y mil veces se me objeta no ser ecuaníme porque mis reclamos se dirigen al gobierno de Israel y no a los representantes palestinos. Ojalá

este libro contribuya a aclarar que desde una postura a la vez política y moral, desde un compromiso con la lengua bíblica heredada, la ecuanimidad forma parte de la farsa y la palabra veraz sólo es posible desde un posicionamiento heterónimo que cuestiona *lo Propio*.

NOTA PRELIMINAR: EXPLICACIÓN METODOLÓGICA

El método de investigación con el cual trabajo, enfocado al lenguaje, se enmarca en la ética heterónoma levinasiana que, privilegiando la escucha del otro, se caracteriza por el “de otro modo *que* saber” (que no pretende agotar el conocimiento con información, sino que pone en acto la hospitalidad en el lenguaje). Convergen en este método heterónimo varios elementos del pensamiento de Walter Benjamin abocado a la búsqueda de justicia como:

- a. La rememoración (*Eingedenken*), que se caracteriza por responder a una interpelación del “pasado” que insiste en el tiempo del ahora (*Jetztzeit*): en este caso, se produce ante el uso de figuras bíblicas en el discurso político del hebreo moderno;
- b. El montaje, que presta atención a la expresión de constelaciones de sentidos (y de funciones del lenguaje: privilegiando la poética por su potenciación del sentido). Collage de textos y lecturas de tiempos diferentes que resuenan y *constelan* en el sentido de *Denkbilder* (figuras de pensamiento), al concebir los intersticios de sentido como lugares fértiles en los cuales brota pensamiento esperanzado: en el caso de este libro, se forma con expresiones, imágenes, poemas, voces, lecturas, surgidas de las conversaciones e intercambios con seres queridos y respetados a quienes agradezco y dedico este libro (tanto israelíes como palestinos).

En cuanto a mi lugar de enunciación, asumo el dialogismo bajtiniano, y su expresión polifónica, que considero haber

hallado muy desarrollada en la exégesis bíblica tradicional (*parshanut*) y, de forma paradigmática, en el Talmud. El dialogismo, tono primordial de este método de trabajo, está fuertemente atravesado por la ética y política buberianas. La figura de la traducción atraviesa todo este libro. En ella convergen Walter Benjamin, Martin Buber y Franz Rosenzweig. En cuanto al material del cual me nutro: por un lado, mi formación como maestra de lengua hebrea (cuyo aprendizaje inicié de niña con mi abuelo) y más de 10 años de experiencia en la enseñanza de la Biblia hebrea en distintos niveles. Por otro lado, mi trabajo académico, de investigación en filosofía que se complementa con trabajo de campo —aplicación de la ética heterónoma como justicia del otro— realizado en los últimos años en diversas visitas a Palestina/Israel (lugar en el que viví y estudié un total de 5 años, en distintas oportunidades). En cuanto a las fuentes de información: además de la bibliografía y la hemerografía, largas conversaciones con amigos de ambos lados del muro, seminarios y talleres en diversos lugares... el aprendizaje desde hace varios años de la lengua árabe me abrió a otras fuentes y me animó a explorar otras formas de conocer.

25

Para resumir: en el método heterónimo de trabajo que dio lugar a las páginas que siguen se dan cita Emmanuel Levinas, Walter Benjamin, Mijail Bajtín y Martin Buber. Este libro no busca decir todo, ni la primera ni la última palabra, sobre una situación cuyo dolor atraviesa generaciones y con el cual estoy comprometida.

A mi manera, adapto el gesto que aprendí del artista español Isidro López Aparicio: aprovechando las fisuras del muro (léase el muro como discurso de odio), inyecto gotas de agua (hago escuchar palabras amadas —proféticas— de altísimo potencial crítico) que, cuando se hace hielo (deja oír su radicalidad),

espera con paciencia poder romper la piedra (abrir los oídos endurecidos a la escucha de la justicia del otro). En clave de la vulnerabilidad que caracteriza al sujeto levinasiano y de la descolonialidad inherente al pensamiento de mi maestro Enrique Dussel, estas páginas se inscriben como un ejercicio de vulner(h)abilidad.

INTRODUCCIÓN

SOBRE EL TÍTULO DEL PRESENTE LIBRO

Angustiado ante el cuadro de injusticia que ofrecía el siglo XX, el compositor argentino Enrique Santos Discépolo describió a su época en el tango *Cambalache*, entre otras muchas, con una extraña imagen: “ver llorar la Biblia junto a un calefón”.¹ El título de este libro es una paráfrasis de dicho verso. En este caso, a diferencia del calefón, se trata de un invento que data de fines de la primera guerra mundial pero que suele ser usado asiduamente en las operaciones del ejército israelí. Cada día leemos con más frecuencia en los periódicos acerca de estos vehículos aéreos pilotados por control remoto, en los cuales quien bombardea no sólo está a salvo en una oficina frente a una pantalla de computadora, sino que practica un ejercicio muy parecido a los videojuegos. Los *drones*² se conocen por diversas siglas

- 1 Tango famoso por ser una clásica crítica al siglo XX, en cuya inmoralidad se mezclan elementos incompatibles tales como el libro fundamental de importantes religiones occidentales con un aparato calentador de agua para uso doméstico que solía ubicarse en el baño. Se dice que el autor retrataba el uso del suave papel bíblico para fines higiénicos. El presente libro, como un eco de aquel tango, lamenta el sometimiento actual de las letras cuadradas al servicio de la codicia militarista.
- 2 Si bien su nombre inglés, por el sonido que emite el aparato, se traduciría como zángano o parásito, en castellano se le conoce con las siglas VANT (vehículo aéreo no tripulado). Cabe señalar que el ejército de EEUU no lo restringe a los vehículos aéreos: Existen, también, drones terrestres, subterráneos, marinos y submarinos. Cf. Grégoire Cha-

(VANT: vehículo aéreo no tripulado, UAV: *unmanned aerial vehicle*, RPV: *remotely piloted vehicle*). Si el calefón y el dron comparten algo, sólo puede ser el hecho de ser artefactos que generan algo relacionado con el calor. Ahora bien: mientras el calefón sirve para calentar el agua, el dron sólo sirve para quemar y matar.³ Otra cosa los une: hacen llorar a la Biblia. La Biblia se quema por los abusos que padecen algunas de sus figuras al servicio de un discurso militarista.⁴ Invento pospanóptico,⁵ el dron responde al modelo de la guerra característico de la “modernidad líquida”, a las nuevas etapas de la guerra entre nómades y sedentarios, aquella que destruye muros tradicionales a fin de dejar fluir a los nuevos poderes globales.⁶

28

mayou, *Teoría del dron*, NED-Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016, p. 19. Cf. Enric Luján, *Drones. Sombras de la guerra contra el terror*, Virus, Barcelona, 2015, p. 17: “El dron es la consciencia vida del militarismo contemporáneo (...) si las guerras del nuevo milenio se estructuran crecientemente en torno a su poder letal, es porque el dron encarna, a la vez que dispone, la noción moderna de guerra. (...) Los nombres otorgados a los dos modelos predominantes refuerzan desde lo discursivo esta profunda asociación de los drones con la violencia de Estado: *Predator* ('depredador') y *Reaper* ('segadora', pese a que su pronunciación suena extrañamente similar a *ripper*, 'destripador')”.

- 3 Es muy frecuente que arroje bombas de fósforo blanco cuyo uso está prohibido en áreas civiles. Hoy los drones se venden en supermercados. La conversión de armas de guerra en útiles para la vida proviene de Is 2:4. Se usan tanto para la delincuencia como para el rescate, fotografía, espionaje, vigilancia fronteriza, comercio, ayuda humanitaria...
- 4 Agradezco a Omar Arach la evocación del tango mencionado en una tarde de invierno cuando le comentaba el contenido de libro.
- 5 Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, pp. 16 ss.
- 6 En una pirueta mortal, los que se volvieron sedentarios en Estados nacionales para combatir la anormalidad del nomadismo (tal fue en el origen el objetivo del movimiento sionista decimonónico), en el siglo XXI atacan a los confinados (por ejemplo, en la franja de Gaza) desde una exterioridad ilocalizable, nómade. Se levantan muros de concreto (como el que separa a Cisjordania) para derribar muros simbólicos.

La noción de “figura bíblica” está empleada aquí en dos sentidos. Por un lado, se trata de personajes⁷ bíblicos (empezando por Dios, los patriarcas, matriarcas, profetas, un juez como Sansón, incluso nombres de pueblos como los cananitas, Sodoma o Amalec, también Massada o Jerusalén). Por otra parte, y principalmente, cumple la función de *figura retórica*,⁸ ya que —respondiendo a fines ideológicos y políticos— los personajes bíblicos emergen de manera anacrónica al servicio de un discurso que concierne al presente.

En cuanto al “discurso político”, es abordado aquí en un sentido amplio: entendemos “discurso” en tanto circulación de la palabra que produce realidades; el epíteto “político” tiene que ver con las relaciones de poder, indisociables del lenguaje. Se trata del discurso militarista israelí en todos los niveles de las relaciones de poder (tal como se transmite en instituciones civiles, militares, en los medios de comunicación, y fluye en la esfera social cotidiana, en la atmósfera de la ocupación). Lejos de reducirse a la estrategia discursiva o propagandística impuesta por los sucesivos gobiernos israelíes (que presupondría una concepción instrumental del lenguaje),⁹ el discurso político al

29

7 Cf. María Moliner, “Figura”, en *Diccionario del uso del español*, Gredos, Madrid, 2001.

8 Cf. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2003. Las figuras retóricas tienen efecto sobre varias palabras en conjunto y se dividen entre “figuras de pensamiento” y “figuras de elocución”. En este caso tanto el contenido (pensamiento) como la materialidad de las palabras (figuras de elocución) ponen en juego personajes y situaciones narradas en la Biblia cuyo contexto se desvía hacia el momento actual causando efectos políticos ostensibles. Cf. Laurent Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 2000, p. 87.

9 En el sentido benjaminiano del término que, si bien comparte con Adorno —entre otros autores— la crítica al concepto burgués del lenguaje en tanto instrumento, en el caso específico de Walter Benjamin, se abre al horizonte mesiánico de la Redención.

que referimos es performativo. Su performatividad vuelve indiscernible la palabra del acto de injusticia que se comete al proferirla. Efecto de la circulación de resonancias bíblicas es la naturalización (y la consiguiente legitimación) de la perpetración actual de la injusticia. El discurso político en torno a la tierra de Palestina/Israel, es claramente militarista y por esa razón las figuras bíblicas escogidas aquí aluden a la guerra, la muerte y la enemistad.

30 Sería imposible abarcar todas las figuras bíblicas que atraviesan el discurso político israelí, ya que la lengua del Libro es la columna vertebral del hebreo moderno. Los ensayos que siguen constituyen un primer acercamiento a algunas figuras bíblicas y por eso quedan muchas sin abordar. Por ejemplo, se menciona poco a las monarquías, no se trata el tema del Templo de Salomón aun cuando tiene un peso importante en los argumentos que hoy consideran irrenunciable a la ciudad “unificada” de Jerusalén.¹⁰ Esta perspectiva no toma en cuenta cuestiones de geopolítica porque, desde la ética heterónoma —aquella que reconoce la prelación del otro—, se centra en el lenguaje.¹¹ Recordando la pregunta de Walter Benjamin acerca del empobrecimiento de la experiencia después de la primera

10 No sólo “unificada” sino ampliada: la idea de la Gran Jerusalén, a la cual desde 2018 varios jefes de Estado, emulando la decisión provocadora, ilegal e ilegítima de Donald Trump, van dando su aval como capital del Estado de Israel. El proyecto E1 (Plan No. 420/4, aprobado en 1999) se encamina a la “judaización” de Jerusalén. Esto implica el aislamiento de la parte oriental a través de un bloque de asentamientos israelíes desde Ma’aleh Haadumim y la casi partición de Cisjordania entre el norte y el sur. Cf. <https://www.btselem.org/settlements/20121202_e1_human_rights_ramifications>.

11 Basada en la lectura de filósofos como Emmanuel Levinas, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Jacques Derrida, Walter Benjamin, entre otros. Heteronomía radicalizada como “justicia del otro”. Cf. S. Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018.

guerra mundial, y la consiguiente imposibilidad de transmitirla,¹² nos encontramos con el problema del abordaje instrumental del lenguaje. Los análisis geopolíticos (importantes, sin duda) se enmarcan en una concepción del lenguaje que lo considera meramente un instrumento de comunicación. Asimismo, dichos análisis se ubican en una lógica de cálculo y estrategia que este libro cuestiona tanto ética como políticamente. En las páginas que siguen partimos de que no se piensa (ni se habla) *por medio de* la lengua sino *en* ella. El lenguaje, pensado como la facultad de transmitir experiencia,¹³ se expresa en lenguas, y cada lengua viene cargada de historia. La lengua hebrea renovada está preñada del texto bíblico. En resumen: el camino recorrido aquí parte de una reflexión sobre las resonancias de la Biblia en el discurso político actual en Israel, situada en la ética heterónoma que se orienta a pensar el entrecruzamiento entre ética y política a partir de la lengua hebrea.

3 I

Por último, la expresión “sobre usos y abusos” parafrasea a la segunda consideración intempestiva de Nietzsche *Sobre usos y abusos de la historia para la vida* (1873),¹⁴ donde, entre muchos otros elementos, se muestra la necesidad de pensar de manera crítica la memoria (en función de la vida) con el consiguiente valor del olvido, teniendo en cuenta el contenido mortífero de ciertos abusos de la memoria como por ejemplo su concepción monumental.¹⁵

12 Cf. Walter Benjamin, “El narrador” en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, p. 112.

13 No en el sentido empirista del término sino como aquella palabra que da origen y sentido (histórico, ético, social y político) al sujeto.

14 F. Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, The Library of Liberal Arts, The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis, New York, 1957. Aludo a la traducción inglesa por resultarme más sugerente, si bien la española es más fiel al original *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid, 2000.

15 Un ejemplo claro de abuso se verá en el capítulo “De víctimas y victimarios 1: Biblia y Shoáh” donde se muestra el lugar fundamental

En este caso, “usar” el lenguaje de la Biblia (a pesar de la resonancia instrumental que deriva de esta expresión) sin “abusar” de él, se entiende como un deber de *estar en la lengua* de manera crítica, esto es, teniendo en cuenta las coordenadas históricas, éticas, políticas y sociales que atraviesan la palabra bíblica y su actualización contemporánea. Y habida cuenta de las complicidades del discurso con la situación de injusticia perpetrada, ensayar modos de escucha e interpretación *liberadores* que permitan otra relación con la palabra, esto es, que la lengua se vuelva vehículo y promesa de justicia.

32 Porque “fuerte como la muerte es el amor” reza el *Cantar de los Cantares* (8:6), quisiera aclarar que quien firma y se compromete con cada palabra de las que habitan este libro se zambulló a la temprana edad de seis años en la lengua bíblica y en su versión renovada en compañía de un abuelo que era maestro. Esta lengua le llegó como amor y promesa de vida. El amor a dicha lengua y sus textos guía cada una de las dolorosas lecturas que aquí se presentan.¹⁶ La crítica —pensada en términos kantianos bajo el *uso pú-*

de este término bíblico, que desde el siglo XX se usa para designar a la destrucción de los judíos de Europa, en la conformación del Estado de Israel. “Abusar”, según la RAE, significa “usar mal, excesiva, impropia o indebidamente de algo o de alguien”. Las ruinas de la aldea palestina Deir Yassin (que sucumbió a una masacre el 9 de abril de 1948) donde se extendió el barrio judío de Guiv’at Shaul, se alcanzan a ver desde el Memorial israelí de la Shoáh (cuyo nombre es *Yad Vashem*).

16 Es común la acusación de “autoodio” o incluso de “antisemitismo” a los judíos que expresamos ante el público gentil las críticas a las políticas de opresión y limpieza étnica que aplica en nombre de todos los judíos del mundo el gobierno de Israel (Cf. Etienne Balibar *et al.*, *Antisemitismo. El intolerable chantaje. Israel-Palestina: ¿una cuestión francesa?*, Canaán, Buenos Aires, 2009). Por el contrario, afirmo que la crítica abierta es más fiel y amorosa que la complicidad aduladora que por miedo profundiza el daño. Valga entonces la aclaración sobre el amor, que es la tinta con que se escribe cada página de este libro.

blico de la razón—¹⁷ tiene como fin alertar contra los peligros de una lengua que traiciona su contenido profético al ser usada (de forma abusiva) para traducir una lógica mortífera de poder que garantice la dominación. Las memorias de Palestina/Israel se sienten y se escriben en dos lenguas: una de ellas es la del opresor y la otra la del oprimido. Pierre Vidal Naquet aclara (y acordamos plenamente con él):

Para mí, no se trata de meter a dos adversarios en el mismo saco. Es incuestionable que el pueblo árabe de Palestina ha sido víctima de una empresa colonial. Debido a mis circunstancias, sé perfectamente que los judíos también son víctimas; ahora bien, en el pasado no lo han sido principalmente de los palestinos.¹⁸

33

La propuesta es aguzar el oído para poner en evidencia el abuso de la entrañable lengua hebrea en aras del sojuzga-

17 Cf. I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1997, p. 28: “Entiendo por uso público aquél que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”. (Por si hiciera falta, aclaremos por las dudas que por casi dos décadas ejercí el magisterio de la lengua hebrea, especialmente de los textos bíblicos. S.R.).

18 Cf. Sami Adwan, Dan Bar-On, *et al.*, *Historia del Otro. Israel y Palestina, un conflicto, dos miradas*, prefacio de Pierre Vidal Naquet, introducción de Sami Adwan, Dan Bar-On, Adnan Musallam, Eyal Naveh, Intermón Oxfam (PRIME: Peace Research Institute in the Middle East), Barcelona, 2004. Este libro presenta relatos paralelos elaborados por profesores e investigadores palestinos e israelíes coexistiendo en un mismo libro que es un testimonio de la diferencia y del diferendo, así como de la necesidad de coexistir con el otro, reconociéndolo a través de su historia. Dos historias paralelas (muchas veces contradictorias) que, a fuerza de leerse mutuamente (página frente a página) terminarán por dejar aflorar la sensibilidad. Al final del prefacio, el historiador judío francés escribe: “Ambos pueblos han sido traumatizados: los israelíes, por el recuerdo del genocidio; y los palestinos, por el de la expulsión. Pedirles que escribieran una misma historia sería pueril. Ya es admirable que acepten coexistir en sus relatos paralelos”. *Op. cit.*, pp. 13-14.

miento del otro, que es el palestino. Si bien la Biblia, como veremos, muchas veces se expresa en términos bélicos y de expoliación (alimentando lecturas teológico-políticas), también lo hace como profecía, esto es, reclamo de justicia (he aquí nuestra apuesta por la lectura ético-política de sensibilidad lingüística). La lectura crítica en las páginas que siguen busca poner en acto esa fuerza mesiánica del lenguaje que se expresa a la vez como ética y política.

DICHO EN CLAVE DE MANIFIESTO

34

Un fantasma recorre el hebreo moderno: el fantasma de la Biblia. Contra este espectro se ha conjurado la ilustración del sionismo político que, queriendo dejar atrás un pasado diaspórico y religioso, quiso “normalizarse”. La “normalización” no sólo requería la forma del Estado nación sino la profanación de la lengua sagrada. Así, cuando la que por siglos fuera lengua santa puso sus pies en la calle, dejó escapar figuras del mundo bíblico que hoy recorren el discurso político en Israel. Antes de liberarlas, conminó al encierro a un conjunto de voces disonantes con el coro monódico (que es el rostro sonoro de la razón monológica). Si se aguza bien el oído, estas otras voces tienen la capacidad de desmontar la pretendida univocidad belicista que no cesa de abonar a un odio letal. Varios filósofos y pensadores advirtieron tempranamente los peligros y las promesas del resurgimiento de la lengua hebrea, de su uso ancilar para el discurso de la guerra o de su continuación por otros medios que es la Realpolitik. Gershom Scholem y Franz Rosenzweig discutieron con posiciones firmes: el primero (después de haber adherido sin ambages al proyecto sionista) advertía peligros pero confiaba, el segundo sólo preveía lo primero. Emmanuel Levinas prefirió apostar a una esperanza, ésta cargaba de exigencia ética a una lengua que despertaba en medio de un palabrerío minado por un modelo político (el del Estado-nación) que sin duda la socavaría.

Martin Buber, amigo de Rosenzweig, testigo de la realización de los peligros (y al mismo tiempo conocedor de las promesas que abrigaba la lengua del Libro cuya traducción emprendieron juntos), prefirió volverse vocero incansable de aquellas figuras torales de la palabra profética que, a su modo de ver, tenían la capacidad de conjurar la esclavización de la lengua bíblica al servicio de la guerra, de la negación, del despojo y de la destrucción del otro.

Como es sabido, la Biblia no es unívoca. En ella conviven diversos aspectos morales entre los cuales hay dos que se contradicen y reflejan posturas irreconciliables: por un lado se encuentran las leyes morales y sociales (sobre todo en el *Levítico*, que luego son reforzadas por el discurso profético) cuya característica más notable es el respeto por el otro ser humano que deriva en la sensibilidad social hacia los arquetipos de la fragilidad humana, a saber: el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero. Por otro lado, las referencias a la conquista de la tierra prometida, que prescriben la aniquilación de los pueblos habitantes de Canaán. Por una parte, la afirmación de que somos extranjeros sobre la tierra (*Deuteronomio*) y por otra, el deber de la conquista y la expoliación de los pueblos cananeos (explícitamente en los mismos libros citados: *Levítico* y *Deuteronomio*). De una parte, la vulnerabilidad y de otra el poder. O, dicho en otras palabras: de un lado el discurso profético y del otro las tradiciones monárquicas.¹⁹

35

En las páginas que siguen haremos un recorrido por algunas de aquellas figuras bíblicas: por unas que se privilegian hoy en tono belicista y por otras que *soto voce* atesoran el antídoto capaz de liberar al discurso de un odio que lo tiene sumido en “estado de coma”.²⁰

19 Cf. Rubén Dri, “Profecía y liberación”, *Acta Poética* 31-2, México, julio-diciembre 2010, pp. 167-184.

20 En ambos sentidos de la palabra “coma”: el médico —que indica pérdida de las capacidades— y el ortográfico —que refiere a un signo que dicta pausa—. Ambos convergen en una detención del

Una pregunta espera en el horizonte: ¿por qué pensar en español latinoamericano —específicamente argentino y mexicano— un conflicto que concierne a otras lenguas (semíticas) y a lejanas latitudes? Porque, así como los medievales —inspirados en la Biblia— llamaban a Jerusalén “el ombligo del mundo” (*tabur ha’olam*),²¹ hoy la hostilidad en esa tierra sigue siendo la caja de resonancia de las hostilidades mundiales. No sólo por los intereses económicos y políticos de las potencias y por el lugar que Occidente (específicamente Europa) recupera en Medio Oriente a través de sus expulsados judíos sino porque Occidente, pretendidamente “secularizado”, tiene su espiritualidad —y las tumbas de sus ancestros— en Tierra Santa, en el corazón del Medio Oriente: allí mismo donde la religión del tercer Libro²² también ha echado raíces y extendidas ramas. Y porque desde *nuestra América* (que fuera colonizada por la misma España, que simultáneamente perseguía tanto a judíos como a

aliento donde se ahoga la promesa que siempre anida en la palabra. Volveremos sobre esta figura en el primer capítulo, sobre la lengua, con referencia a Karl Kraus.

21 Cf. Ez 38:12 “el pueblo recogido de entre las naciones, que se hace de ganado y posesiones, que mora en *la parte central de la tierra*” (en el original hebreo, lo subrayado es *tabur haaretz*, el ombligo de la Tierra). La figura ha sido retomada por el *Midrash tanjuma, Parashat kedoshim*: “Al igual que el ombligo se encuentra en el centro del cuerpo del hombre, así la Tierra de Israel es el ombligo del mundo [...] La Tierra de Israel se asienta en el centro del mundo, y Jerusalén en el centro de la Tierra de Israel, y el Templo en el centro de Jerusalén, y el Santuario en el centro del Templo, y el Arca de la Alianza en el centro del Santuario, y la Piedra Fundamental delante del Arca de la Alianza, y sobre ella el mundo fue establecido” (tomado del blog de José Ramón Alonso, <<https://jralonso.es/2014/11/21/el-mundo-en-una-hoja-de-trebol/>>).

22 Aclarémoslo por las dudas, el orden es cronológico: el primero fue la Biblia hebrea o Antiguo Testamento, judío; el segundo fue el Nuevo Testamento, cristiano; y el tercero el Corán, musulmán.

musulmanes y expulsaba a los primeros, más tarde a sus moriscos) podemos tender un oído sensible a la alteridad. “Nos-*otros* americanos”, tan *otros* de Europa como aquellos judíos de entonces, como los musulmanes y los árabes de hoy, podemos leer a la luz de la memoria de una colonización que con el tiempo sólo va cambiando de atavíos.²³

LEÍDO EN CLAVE BÍBLICA

La diversidad de respuestas éticas al texto es un tributo a la capacidad del texto para orientar diferentes comunidades de diferentes maneras.

Hans de Wit²⁴

37

Ofrecer hospitalidad a lo desconocido
—ese criterio normativo mínimo de la buena lectura—.

Hans de Wit

Es frecuente escuchar que en nombre de la Biblia se perpetrán crímenes. Eso es cierto. Hay quien llega a definirla como “un arma de destrucción masiva”.²⁵ Con ese criterio, cualquier texto cooptado por una lectura perversa podría serlo. El libro, de acuerdo al acto de lectura, puede transformarse tanto en un arma de destrucción como en

23 Cf. S. Rabinovich, (ed.), *Retornos del Discurso del “indio” (para Mahmud Darwish)*, UNAM-Apofis, México, 2017.

24 Cf. H. De Wit, “¡Dios mío —dijo— qué loca soy en los buques!” Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica”, *Acta Poética* 31-2, México, 2011, pp. 19-54.

25 Cf. R. S. Sugirtharajah, citado en Saad Chedid, Apéndice a “La *Torá* leída con los ojos de los cananeos o la otra cara de la conquista” en Saad Chedid y Nur Masalha (eds.), *La Biblia leída con los ojos de los cananeos. Recordando a Edward Said*, Canaán, Buenos Aires, 2011.

la posibilidad del diálogo que construye paz. Hay ejemplos de ambas prácticas de lectura.

El presente libro parte de dos premisas:

1. En la esfera política, el mundo secularizado no dio muestras de un comportamiento moral superior al religioso. La laicidad (del griego *laikós*, pueblo) en más de una ocasión retuvo las peores políticas (autoritarias y jerárquicas) de las instituciones religiosas desentendiéndose de una exigencia moral (¿populista?) que dicha política niega de raíz. El Estado se sirvió de una lectura teológico-política bajo la máscara de una pretendida separación entre el mundo religioso (ajeno a las inmanencias e inmediateces del “siglo”) y un realismo político secularizado.²⁶
2. Ningún libro se reduce a la lectura que una institución (religiosa o de otro tipo) le impone. Es tarea de los lectores hacer escuchar en la lectura otros sentidos. En otras palabras, la Biblia (así como todo texto “religioso”) no es propiedad de las instituciones ni de los lectores religiosos: puede ser leída, con respeto (y por eso mismo, de manera irreverente), por cualquiera.

38

El sionismo (movimiento político nacional concebido en Europa que comprende un amplio espectro de partidarios,

26 Apelo a la distinción que hace el teólogo dialéctico Friedrich Gogarten entre secularización y secularismo. Mientras que la *secularización* es el camino por el que la religiosidad se mundaniza o se historiza (ya que es la comprensión de la autonomía del mundo moderno profano, condición necesaria para tomar la decisión de la fe en estos tiempos); el *secularismo* —o laicización— busca deslegitimar a la religión, conquistando los campos de la fe que, al elevar el mundo a lo absoluto, termina por sacralizarlo. El secularismo, en la búsqueda por eliminar lo sagrado, no hace más que propiciar su retorno violento. Cf. G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 81-88.

tanto creyentes como ateos, de izquierda como de derecha) desde sus inicios se vinculó con el amor bíblico a Sion.²⁷ Escogió revivir la lengua semítica del Libro para vivir en ella. Ahora bien, el modelo político que se impuso por mayoría —el Estado-nación— era completamente ajeno a esa lengua.

Edward Said hace una crítica a la adaptación actual de la figura bíblica del Éxodo, que la entiende únicamente en clave de liberación.²⁸ Desde la perspectiva “de los cananeos”, ese libro narra la salida de Egipto rumbo a la conquista de una tierra que estaba habitada. “Con ojos cananeos”, la liberación de Egipto implica la expulsión de los habitantes de la “tierra prometida” por parte de los recién llegados, los liberados de la esclavitud. En esa lectura resuena 1948: *mil-jemet hashijrur* es el nombre hebreo de la “guerra de liberación” (para aquellos que mayoritariamente venían, esta vez, refugiados de Europa), fecha en que los palestinos conmemoran la *Nakba* o “catástrofe”, que es el camino del exilio, el inicio de su estatuto de refugiados.²⁹

39

27 Un trabajo crítico hacia la apropiación sionista del concepto de “Tierra de Israel” como “patria” puede leerse en Sh. Sand, *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria*, Akal, Madrid, 2013. Además, el historiador critica la localización geográfica de la “tierra prometida”.

28 El segundo libro del Pentateuco narra el éxodo de los esclavos hebreos liberados del yugo de Egipto por Moisés. El paso de 40 años por el desierto tenía por objeto dar lugar al surgimiento de una generación nacida en libertad, capaz de recibir la Ley en el Monte Sinaí. La teología de la liberación pone el acento en la enseñanza contra la opresión legada por este libro. El pensador palestino Edward Said discute una lectura en esa dirección por parte de Michael Waltzer desde el lugar de los habitantes de la tierra de Canaán, aquellos que habitaban esa tierra antes de la llegada de los hebreos liberados a su tierra prometida. Sin duda, leer el Éxodo con los ojos de los colonizados debe abrir a otras —necesarias— interpretaciones.

29 Cf. I. Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008; Nur Masalha, *Expulsión de los palestinos. El concepto de “transferencia” en el pensamiento político sionista*, Canaán, Buenos Aires, 2008.

El llamado de Said es imperativo: invita a leer el texto bíblico desde la vulnerabilidad y no desde la fuerza. Recuerda al gesto genuinamente religioso del hombre consciente de su fragilidad porque sabe que sobre él hay poderes que lo rebasan. Por el contrario, las lecturas que ponen el acento en la superioridad del dios de la Biblia por sobre todos los otros como garantía de prerrogativas territoriales y en general sobre los otros pueblos, contradice flagrantemente la actitud humilde del hombre religioso hacia su dios y hacia los otros hombres.

40 Con frecuencia, la lectura bíblica para los fines de la colonización del territorio, en boca de los dirigentes laicos de un movimiento nacionalista, sirve para justificar las injusticias cometidas. Sin embargo, en el seno del mismo movimiento, pero desde una postura sensible al otro y por eso mismo consciente de su propia vulnerabilidad, el filósofo Martin Buber (un creyente *sui generis*) pudo pensar la justicia con claridad e imaginación política.³⁰

En resumen, la Biblia evocada desde la soberbia puede ser usada para sojuzgar al otro. Sin embargo, desde la perspectiva del “polvo y cenizas” con que Abraham aboga ante Dios por los justos de Sodoma y Gomorra (Gen 18:27), también, en ese mismo libro, resuena la promesa de *liberarse con el otro*.

Parece una ironía que, después de constatar el uso de la Biblia como arma para matar (y sus promesas de paz), para la lectura del Libro sea posible evocar la profecía (Is 2:4):

y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se adies-trarán más para la guerra.

30 Al hacer un recorrido por las distintas expresiones (lamentablemente minoritarias) de la idea binacional, el historiador Amnon Raz-Krakotzkin, menciona al movimiento “*Kedma-Mizraha*”, compuesto por un grupo de intelectuales sefaradíes oriundos de Jerusalén alrededor de 1930. Se trata de la idea binacional que en este caso tiene la virtud de estar exenta de tintes orientalistas. Cf. A. Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, La Fabrique, Paris, 2007, p. 194-195.

¿En qué se volvería esa Biblia hoy usada como espada o como lanza y doctrina de guerra? Buber pensaba que podría transformarse en un proyecto político común y original, una organización plurinacional e intercultural de pequeñas comunidades que ofrecería una alternativa a la forma europea del Estado-nación.

Con tristeza —y vergüenza— respecto a la profecía de Isaías, podemos ver que en el capitalismo industrial-militar de nuestros días, la industria militar se revela hermana de la agrícola.³¹

¿Y qué decir del versículo anterior (Is 2:4)?

Y vendrán muchos pueblos, y dirán: Venid, y subamos al monte de Jehová, a la casa del Dios de Jacob; y nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas. Porque de Sion saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová.

41

Esos caminos que “enseñará”, parecen traducirse hoy en la instrucción militar y paramilitar que vende el Estado de Israel al mundo, particularmente a América Latina...³²

31 Las relaciones “carnales” entre la industria al servicio de la muerte y la que está al servicio de la tierra para la alimentación se encuentran documentadas, por ejemplo, en M. M. Robin, “Nuestro veneno cotidiano”, <<https://www.youtube.com/watch?v=DjoN2cCqrBY>>. Allí se constata el paso del exsecretario de defensa de Estados Unidos en tiempos de Ford (Donald Rumsfeld) a la empresa Searle (1980, luego vendida a Monsanto). Esto le permitió incidir, en 1983, en la autorización del polémico aspartame por parte de la FDA. Otro caso interesante de un vehículo de guerra adaptado al agro se puede leer en el artículo “Tanques civiles: los tractores más potentes de Rusia”, <<https://mundo.sputniknews.com/rusia/201702031066682834-tractor-kirovets-ru-sia/>>. Cabría mencionar el ciclo destrucción-reconstrucción, que muestra una complicidad indignante entre la industria de la muerte y la que se pretende para la “vida”. Cf. <<http://www.decolonizing.ps/site/2019/03/the-reconstruction-of-al-nada-social-housing>>.

32 La industria bélica israelí es investigada con mucha valentía por el colectivo *Hamushim* (cuyo nombre se traduce por “armados”). Para algunos de los datos que arrojan sobre México, cf. <<https://en.ha->

PENSADO EN CLAVE GENEALÓGICA

4.2 Así como Susan Sontag³³ dejó constancia del intercambio entre el lenguaje médico y el discurso político y militar (metáforas médicas al servicio de la descripción de operaciones militares y de decisiones políticas, por un lado; lenguaje de guerra para el campo de la medicina, por el otro), es importante prestar atención al uso de figuras bíblicas y religiosas en el discurso militar y político hoy. Los diarios anunciaron en enero de 2010 que los rifles utilizados por el ejército estadounidense en Medio Oriente dejarían de llevar grabados versículos bíblicos;³⁴ un determinado clero oficialista en la última dictadura militar argentina usaba las homilias para justificar el terrorismo de Estado; el lenguaje militarizado de la política israelí hoy está plagado de figuras bíblicas y religiosas que buscan justificar las acciones de guerra e incluso el terror de Estado a través de una lectura dudosa de la ética de Levinas (por dar sólo un ejemplo, la incursión de ese ejército en Gaza en 2009 —Plomo fundido, *Oféret yetzukah*— fue bautizada con un verso de una canción de la fiesta religiosa de Januca).

Estos datos bastan para preguntarse qué tipo de lecturas permiten estas peligrosas circulaciones del discurso, qué torsiones éticas se producen en el acto de leer la Biblia o de evocarla. Recurrimos en este libro a las fuentes (bíblicas y religiosas) a fin de proponer, al modo de Nietzsche, una

mushim.com/mexico/>. Sobre Brasil cf. <<https://en.hamushim.com/occupying-rio-de-janieroshajar-goldwaser/>> y <<https://en.hamushim.com/video-gizele-martins/>>. Sobre Colombia cf. <<https://en.hamushim.com/military-relations-between-colombia-and-israel-colectiva-la-tulpa/>>. Por su parte, el documental *The Lab*, de Yotam Feldman, 2013, proporciona datos muy alarmantes.

33 Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Taurus, Madrid, 1996.

34 Cf. <http://www.elmundo.es/america/2010/01/23/estados_unidos/1264202040.html>. Consultado por última vez el 29 de agosto de 2011.

posible genealogía de estas figuras retóricas. Esto es, buscar el lugar donde una figura bíblica sufre una torsión y pasa a representar tantas veces lo contrario de aquello que significó en el contexto en que surgió (concretamente en este caso: cómo circuló y “echó raíces” en la diáspora constitutiva de la experiencia judía). Abraham Burg, autor político israelí, crítico, que a su vez es un profundo conocedor de la religión judía y de sus textos fundamentales, en su libro *Vencer a Hitler*³⁵ menciona una cantidad considerable de términos religiosos y bíblicos que fueron descontextualizados para ponerlos al servicio de un discurso político de corte militarista.

Ya Martin Buber,³⁶ desde 1918, enfatizando el aspecto moral de la política sionista (movimiento del que formaba parte), advertía sobre los peligros que acechaban en la mala interpretación de los profetas y de las Escrituras en general. El amor a Sión, que se registra claramente en el salmo 137, no implica matar ni morir, ni tampoco morir matando por una parcela de tierra. Buber insistía en la necesidad de relacionar a la política con la ética. En uno de sus textos, de 1949, el filósofo escribe: “(...) con una mano trabajaban en la obra, y con la otra tenían asida un arma’ (Neh 4:11), así es posible construir una muralla, pero no una linda casa, y mucho menos un templo”.³⁷

35 Avraham Burg, *Victory over Hitler* (en hebreo *Lenatzeaj et Hitler*), Yediot Ahronot y Hemed Books, Tel Aviv, 2007.

36 Cf. *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Sígueme, UNAM, Salamanca, 2009.

37 Cabe aclarar que Moshé Dayan sostuvo lo contrario en una elegía pronunciada durante el funeral de Roí Rotberg muerto en un atentado en 1956 (Zertal, Idith, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, Del Nuevo Extremo, Madrid, 2010, p. 305, tomado del libro de Moshé Dayan Avney Derej). Cf. “Somos una generación de los asentamientos y, sin el casco de acero y la boca del cañón, no podríamos plantar un árbol ni construir una casa. No habrá vida para nuestros hijos si no excavamos refugios, y sin metralletas y alambreadas de espio no podremos pavimentar carreteras ni perforar pozos”.

El cineasta Avi Mograbi³⁸ da testimonio de la insistencia de la figura de Sansón y de la historia de Massada en el discurso de la sociedad israelí actual. El fantasma del atentado suicida busca arraigarse en la lectura de la Biblia (no sólo los musulmanes se suicidan: en la película sobre el muro de Cisjordania, Simone Bitton deja escuchar las últimas palabras de Sansón, que decide morir con los filisteos, dado que ese muro ilegal corta la vida de ambos lados). El muro mencionado se erige sobre la destrucción de hogares y olivos, rodeando por completo algunas poblaciones.³⁹ La relación entre ética y política se revela polémica hoy en el discurso político israelí al tratar de escudarse en el uso teológico-político de la Biblia.

44

El profesor Asa Kasher⁴⁰ utilizó la ética para justificar el ataque a Gaza y en general, la “pureza de las armas”. No es un llamado a la “guerra santa”, que la autodenominada “única democracia de Medio Oriente” dice evitar. Son figuras culturales y religiosas que renacen en el imaginario colectivo,

Citado también por Shlomo Ben Ami en “La guerra de las fronteras de Netanyahu”, *El País*, 21/6/11, <http://www.elpais.com/articulo/opinion/guerra/fronteras/Netanyahu/elpepuopi/20110621elpepio-pi_4/Tes>, consultado por última vez el 20/8/11.

38 Cf. *Avenge but One of My Two Eyes*, Israel, 2005.

39 Sobre el muro (712 kms. de longitud) según los datos de la respetada ONG israelí B'Tselem, casi duplica la longitud del límite marcado por la “línea verde” (ONU 1947), que pretende cubrir. Esto se explica porque su recorrido serpentea rodeando (estrangulando) poblaciones palestinas con el fin de aislarlas Cf. <https://www.btselem.org/separation_barrier>. Esto se puede ver también en la película *The Iron Wall* (Mohammed Alatar, Palestina, 2006). El poeta palestino Mahmud Darwish lo describió como “una enorme serpiente de metal”. Citado en S. Rabinovich, “El fénix en el gallinero (o la Nakba palestina y las fantasías de la Realpolitik)” en *Revista Memoria*, núm. 266, año 2018-2, p. 42, <<https://revistamemoria.mx/?p=2093>>.

40 Cf. <[zhttp://www.jcpa.org/brief/brief004-8.htm](http://www.jcpa.org/brief/brief004-8.htm)>. Consultado por última vez el 20 de abril de 2019.

irrumpiendo en el discurso del ciudadano común a través de los medios de comunicación masiva.

Ahora bien, no es un problema que ocurre solamente “allá lejos”, en Tierra Santa, por causa de unos fanáticos religiosos... Ese lugar mítico para la cultura occidental moderna —en buena parte laica y no por eso menos violenta— funge como un sismógrafo ético y político. Esa tierra disputada y destazada atesora promesas de amor tan fuertes como la muerte. En el texto bíblico (en su vertiente profética) anida el antídoto que puede desintoxicar a la moral de los ciudadanos. Hay un desliz en el procedimiento de lectura de estos textos que permite estas transformaciones peligrosas, señalar este desliz es tarea de la genealogía.

45

El presente libro está compuesto por ensayos que, si bien guardan relación entre ellos, pueden ser leídos de forma independiente.

El primer capítulo “La lengua: reservorio de complicidades” indica el lugar de enunciación del libro, así como su concepción del lenguaje en general y sus implicaciones políticas. Se detiene en la metamorfosis específica padecida por el hebreo bíblico al pasar al estado de lengua revivida y secularizada con el movimiento sionista.

El segundo capítulo, “Fraternidades peligrosas: Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, José y sus hermanos”, trata la problemática ética y política de la fraternidad, con sus connotaciones de amor y guerra, a propósito de las figuras bíblicas aludidas. Este capítulo está escrito en dos tiempos que se intercalan, haciéndose eco de una canción de la fiesta judía Janucáh “en aquellos días” (se refiere a los relatos bíblicos) “en este tiempo” (remite a sus resonancias contemporáneas en Palestina/Israel hoy). Se indagan en él las implicaciones políticas de la metáfora fraternal.

El tercer capítulo, “Suicidarse con el enemigo: la sombra de Sansón”, revisa el acto de suicidarse con el enemigo que encarna la figura bíblica del juez Sansón, conocido por

su fuerza física y a su terrible final en Gaza. Además, se recuerda el histórico suicidio colectivo de Massada, símbolo de resistencia para el pueblo judío ante la opresión. Esta figura es posterior a la Biblia, sin embargo, tiene mucha fuerza en el imaginario político y social israelí hoy (y veremos en el capítulo siguiente cómo es relacionada con el pasaje bíblico del sacrificio o la atadura de Isaac).

46 El cuarto capítulo, “De víctimas y victimarios 1: Biblia y *Shoá*”, analiza el estatuto de la víctima, su relación al sacrificio y el lugar preponderante que adquirió la narrativa sobre la destrucción de los judíos de Europa (*Shoá*) en la conformación de la identidad nacional israelí. Se aborda en él el relato bíblico conocido como “sacrificio de Isaac”.

El quinto capítulo, “De víctimas y victimarios 2: Amalec, los cananeos y la *Nakba*”, continúa el tema de la victimización, pero desde “la historia del otro”, es decir, aborda la “destrucción” desde la perspectiva de los palestinos. Se trata de un relato, también fundante para su identidad, conocido con el nombre en árabe de *Nakba* que se traduce como catástrofe o desastre. Además de revisar la llegada bíblica a la “tierra prometida” con los ojos de los habitantes que se encontraban en ella entonces, a saber, los cananeos, se detiene en el imperativo bíblico de borrar la memoria del pueblo de Amalec. Este capítulo lleva un apéndice compuesto por una constelación de figuras (o “instantáneas”) bíblicas que resuenan en la palabra que circula en la sociedad israelí en torno a la *Nakba*, eclipsándola.

Por último, el sexto capítulo, “Organizando el pesimismo (a modo de conclusión)”, constituye una reflexión en torno a la necesidad de pensar las relaciones entre ética y política y su convergencia en la función poética del lenguaje.

El epílogo escrito en 2019 lleva por título “Arendt con Illich: *Corruptio optimi quae est pessima*”. Como consecuencia de tres visitas a Palestina/Israel, se presentan siete imágenes que pueden entenderse con el concepto arend-

tiano de “banalidad del mal”. Se asocia esta idea de Arendt a la sentencia asumida por Illich donde se resume lo que este libro intenta mostrar: la corrupción de lo mejor (la lengua de los profetas) resulta en lo peor...

Bienvenido sea el lector que se anime a adentrarse en los usos y abusos de la Biblia para la guerra a fin de que ayude a transformarla, de letra que mata, en palabra-promesa de vida y paz.

CAPÍTULO I

La lengua: reservorio de complicidades¹

La tendencia a borrar lo sagrado,
a eliminarlo por completo, prepara
el retorno subrepticio de lo sagrado,
bajo una forma que ya no es
trascendente
sino inmanente, bajo la forma
de la violencia y del saber de la
violencia.

René Girard²

PENSAMIENTOS NACIONALES

Yehudah Amijai³

(...) Atrapada en la trampa-patria:
Hablar ahora este idioma cansado,
Idioma que fue desgajado de su sueño en la Biblia: cegado
Vagará de boca en boca. Un idioma que describió
Milagros y a Dios para decir ahora coche, bomba, Dios.

- 1 En este capítulo se retoman algunas ideas desarrolladas en trabajos anteriores tales como, entre otros, el capítulo "Heteronomía y 'semitismos'" en el libro *Reflexiones contemporáneas sobre Filosofía de la Cultura. Horizontes y encrucijadas*, Dora Elvira García (coord.), Porrúa, México, 2011, pp. 167-176.
- 2 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 334.
- 3 Tomado de Raquel García Lozano, *La poesía de Yehuda Amijai*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid, vol. II, p. 275.

Letras cuadradas que querían permanecer
 Cerradas: cada letra una casa cerrada,
 Permanecer y encerrarse en una eme final y dormir en
 ella por siempre.⁴

Como es sabido, las lenguas atesoran memorias de las palabras. Cada palabra arrastra una historia más o menos larga, según sea el caso, en la que se cruzan diversos alientos, dolores, injusticias, y siempre, también, esperanzas.

Memorias multidimensionales: una de las posibles maneras de abordarlas es la traducción (no en el sentido técnico y restringido del oficio, sino aquel que descubre en cada lengua herencias de otras y por lo tanto la imposibilidad de la pureza lingüística). Las lenguas se metamorfosean a través del tiempo y de sus contactos con otras lenguas.

Un ejemplo interesante de metamorfosis es el hebreo. Lengua arraigada en el texto bíblico, por años afincada en el ámbito de lo sagrado, que dentro de un impulso de secularización, retorna al ruedo de las políticas lingüísticas. El hebreo moderno pretende despojarse de sus atavíos religiosos pero sus cuadradas letras demuestran lo absurdo (y peligroso) de tal empresa. El sueño del hebreo moderno puede crear monstruos, y sobre eso ya advertía Scholem: “¿no es posible que la fuerza religiosa de este lenguaje se vuelva violentamente contra los que lo hablan?”⁵

4 En hebreo algunas letras revisten una forma distinta si se encuentran al final de una palabra. Es el caso de la M final (*mem sofit*) que morfológicamente semeja a un cuadrado.

5 G. Scholem, “Declaración de fe por nuestra lengua” (en hebreo “*Hatzharat emunim lasafá shelanu*” en *Od davar. Pirkei morashá vetjijá (Explanations and implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance)*, Tel Aviv, Am Oved Publishers, 1989, pp. 59-60, cf. trad. al español en S. Mosès, “A propósito de nuestra lengua. Una confesión. Para Franz Rosenzweig en ocasión del 26 de diciembre de 1926”, en *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 203-204.

En este complejo contexto, el hebreo bíblico es el plasma de esa misma lengua modernizada, que sin duda aporta algunos glóbulos nuevos, pero que sin los originales no tendría posibilidad de sobrevivir. El filósofo Franz Rosenzweig, a quien Scholem dedicaba el texto citado, en 1921 veía como un error tratar de usar cotidianamente la lengua hebrea: “La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia”.⁶ Las lenguas judías diaspóricas como el ídish y el judeoespañol son “señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero y de que sabe que su patria lingüística propia está en otra parte” y, en consonancia con el *Levítico* 25:23, recuerdan al judío que es “extranjero y forastero” (*guer vetoshav*) sobre la tierra, que sólo pertenece a Dios. De este modo, ni la lengua ni la tierra son susceptibles de ser apropiadas.

51

La cita de Rosenzweig da testimonio del estatuto del hebreo, que había pasado a ser lengua cultural a partir de la destrucción del Primer Templo (586 a.e.C.), y ya después del siglo II había dejado por completo de ser vernácula.⁷ El esfuerzo de Eliezer Ben Yehuda por revivirla y actualizarla (desde la década de 1880 hasta su muerte en 1922) acentuó su componente semítico y eligió acercarla al árabe en un afán de “pureza”. El sionismo político se embanderó con la causa de la lengua nacional pero, debido a su composición *ashkenazí*⁸ fue impregnándose de un acento y unos

6 Cf. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 360.

7 Cf. C. Aslanov, *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*, Lilmod, Buenos Aires, 2011, p. 51.

8 Aunque sea conocido, aclaramos este término, ya que en hebreo bíblico Ashkenaz es un descendiente de Jafet (hijo de Noé, cf. *Génesis* 10:2-3) y se bautizó con su nombre a la región de Alemania. Luego, con ese gentilicio se conoce a los judíos provenientes de Europa Central y luego también a los de Europa occidental.

modismos ajenos a la familia semítica (ya que provenían de Europa). Estos forjaron un lenguaje de elite política apoyada por el sociólogo Baruj Kimmerling (en consonancia con las siglas estadounidenses WASP)⁹ como “AJUSaLim” (*Ashkenazim, Jilonim, Vatikim, Sotzialistim, Leumiim*: ashkenazíes laicos, veteranos, socialistas, nacionales).¹⁰

52 Así es como podríamos decir que el componente secular (y eurocéntrico) se impuso en el habla, a través de la conducción política, de dos maneras: por una parte se trataba de un uso de la lengua renovada al servicio de la cohesión nacional (en el marco de una mono-lógica excluyente que pretendía inmunizarse ante el “otro”, el “enemigo”); mientras que por otra no sólo conocía sino que utilizaba nombres, figuras y narraciones bíblicas conforme a cálculos e intereses políticos y territoriales. Es el caso del cambio sistemático de nombres de lugares (nombres de poblaciones árabes se sustituyeron por nombres bíblicos) dentro de un proceso de desarabización¹¹ que caracterizó fuertemente al movimiento sionista hegemónico “AJU-SaL”. Vale la pena detenerse en esta mono-lógica excluyente que buscaba “normalizar” al pueblo judío. Bajo el sueño del “crisol de diásporas” pretendió dar origen a la

9 WASP: White Anglo-Saxon Protestant (protestantes blancos anglosajones, bajo esta sigla que reúne todos los prejuicios raciales, étnicos y religiosos se denomina en Estados Unidos a la parte privilegiada de la población).

10 Cf. C. Aslanov, *op. cit.*, p. 231 (Como el hebreo es lengua consonántica, escribo en mayúsculas estas siglas, o en otros casos las raíces de las palabras. En minúsculas van las vocales que, como es sabido en esta lengua van implícitas y no ocupan espacios en la escritura).

11 Cf. Ilán Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008. Volveremos sobre este proceso de desarabización como parte de la triple negación sobre la que, según el cineasta israelí Eyal Sivan, se asienta el movimiento sionista, a saber: la negación del componente árabe, la de la realidad territorial (el territorio estaba poblado) y la de la diáspora. Cf. nuestro capítulo 3 sobre Sansón.

identidad del nuevo judío, valiente y fuerte¹² (cuya comida “típica” o “nacional”, paradójicamente, pasó a ser la de los habitantes del lugar de los que quería distinguirse y buena parte de su danza folclórica, también). Sin embargo, la pluralidad era imposible de suprimir y aquellos inmigrantes que provenían de países árabes se parecían mucho más a los palestinos que a los judíos europeos. Entonces se alimentó una rivalidad cruel, rayana en el autoodio: la lengua árabe, de lengua materna pasó a ser la lengua del enemigo.

El historiador israelí Shlomo Sand indicó que hasta el siglo XIX los historiadores judíos no consideraban a la Biblia hebrea en continuidad con las generaciones de judíos dispersos por el mundo. El autor de *Cómo fue inventado el pueblo judío* demuestra que fue el movimiento sionista —laico— aquel que se aferró al Antiguo Testamento como título de propiedad de la tierra. Usos y abusos de la Biblia en la política: para Sand el Antiguo Testamento funciona como “mitohistoria”.¹³ En un texto fundador de la historia de los judíos desde la Antigüedad hasta el presente, del historiador Heinrich Graetz (*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, escrito entre 1853–1876), se ubica en la Biblia el origen del concepto de “pueblo” judío. En su libro, Sand aclara que el uso de la palabra “pueblo” ya en ese momento comporta algo del sentido de nación moderna, y a esta lectura anacrónica se refiere para sostener que el “pueblo judío” es una invención. Debe notarse que la palabra hebrea ‘am, que en hebreo moderno significa “pueblo”, en hebreo bíblico designa a “un grupo

12 El *sabra* (judío nacido en Israel) debía ser la antítesis de los flácidos estudiosos ortodoxos de aldeas centroeuropeas conocidas como *shtétl*. (Claudio Magris lo retrata magníficamente en “La fuga del *shtétl*” en *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, EUNSA, Pamplona, 2003, pp. 35 y ss.).

13 Shlomo Sand, *Comment le peuple Juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Fayard, Paris, 2008, pp. 106–14.

de clanes o familias que asumen vínculos de consanguinidad a partir de uno o más ancestros comunes”.¹⁴

54 La Biblia como punto de partida de la historia del “pueblo judío” gana su lugar en la historiografía a mediados del siglo XIX y de ahí en más queda instituida la soldadura entre la fuente bíblica y el concepto de nación judía. Mito fundador del nacionalismo laico (todo nacionalismo necesita un relato que funcione como mito fundacional), el texto religioso se convierte en fuente histórica. En este caso preciso, de un pueblo disperso que traduce a términos políticos seculares una noción mesiánica como la de “exilio” (la galut o exilio sólo puede esperar su gueuláh o redención en tiempos mesiánicos y no históricos), podríamos esperar que no sucumba al concepto homogéneo de Nación y se muestre sensible al de DisemNación.¹⁵ Sin embargo, el sionismo político hegemónico,¹⁶ cuyo iniciador más destacado fue Theodor Herzl, consideraba que la diáspora era una anomalía y que la “normalización” del pueblo judío consistiría en el retorno a Sion bajo el modelo del Estado nacional europeo. No pensaban lo mismo Martin Buber y el grupo Ijud dentro del movimiento sionista, quienes no consideraban que la causa del sionismo fuera el antisemitismo, ni su objetivo la fundación de un Estado nacional, ni que este movimiento político pudiese ni debiera prescindir de una relación de cooperación con los habitantes palestinos:¹⁷ “En cuanto a la demanda de autodeterminación, hay que decir que no obliga

14 Cf. D. Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, nota 51 en p. III.

15 Cf. Homi Bhabha, “Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna” en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 175-209.

16 Hubo corrientes socialistas dentro del sionismo político, como aquellas a las que perteneció Martin Buber, entre otros, que no consideraba que la forma Estado-nación fuese adecuada para los judíos.

17 Cf. M. Buber, “El significado del sionismo” (marzo de 1946), en *Una tierra para dos pueblos*, Sigüeme-UNAM, Salamanca, 2009, pp. 188-193.

necesariamente, como piensa hoy la mayor parte del pueblo judío, a exigir un ‘Estado judío’ o una ‘mayoría judía’”.

Sin embargo, la conducción del movimiento sionista privilegió la exigencia de la fundación de un Estado judío.¹⁸ La decisión de instituir al hebreo bíblico como lengua nacional acarrea consecuencias que no fueron imaginadas por quienes la tomaron en un horizonte pragmático y voluntarista (el de soldar a la empresa colonial¹⁹ un pasado teocrático). En el movimiento sionista tuvieron cabida expresiones muy diversas de un amplio abanico ideológico, cultural y político. Hay sionismo laico y sionismo religioso y dentro de cada uno de estos hay un amplio espectro de posiciones políticas que van de la extrema derecha a la izquierda. Hay judíos religiosos que entienden que la política es inherente a la religión y otros que sostienen que esta última debe preservarse de la política. El filósofo israelí de origen lituano Yesha-yahu Leibowitz criticaba encarnizadamente toda forma de idolatría, y dentro de este rango ubicaba los usos de la Torá²⁰ para los fines de la política, sobre todo para objetivos colo-

- 18 Esta exigencia etnocrática de definir al Estado como judío logró imponerse en julio de 2018, declarando al hebreo única lengua oficial y reconociendo sólo a los judíos el derecho a la autodeterminación. Cf. <https://elpais.com/internacional/2018/07/19/actualidad/1531973268_687632.html>. Consultado el 19 de abril de 2019. El término *etnocracia* es desarrollado por Oren Yftachel en *Etnocracia. Políticas e identidad en Israel/Palestina*, Bósforo, Madrid, 2011.
- 19 El uso de la palabra “colonial” no necesariamente debe entenderse en términos de colonialismo europeo. Martin Buber, como sionista socialista, advertía sobre esta confusión y bregaba por una colonización concentrada, modesta y restringida, en una actitud de buena vecindad, que se oponía al colonialismo imperialista y expansivo, aquel que se impuso en la historia del Estado de Israel desde los orígenes del movimiento sionista. Cf. M. Buber, “Sobre nuestra política” (agosto de 1939), en *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.*, pp. 137-142.
- 20 La Torá (cuya traducción literal sería “enseñanza”, se conoce del griego como Pentateuco) constituye la primera parte del *Tanaj* o Antiguo Testamento.

nialistas.²¹ Sin embargo, la lengua hebrea, aun renovada, no puede desprenderse de su carga bíblica. En el seno del hebreo moderno, hablado y escrito, emergen constantemente figuras bíblicas variadas. Resurgen de manera anacrónica, en contextos completamente diferentes, y causan efectos que modifican el nuevo contexto. Figuras diversas como Sansón, la amenaza de Amalec o Job son algunas de éstas: muy distintas entre sí, pero resignificadas en un mismo contexto bélico, su interpretación queda subordinada a los fines de la guerra. Por otra parte, hay muchas otras figuras bíblicas que quedan completamente soslayadas. Algunas de ellas se encuentran en el corpus del Pentateuco, en forma de leyes sociales y morales, a saber: el extranjero, el pobre, la viuda y el huérfano. En nombre de ellas, los profetas bíblicos (no tan presentes en la retórica del nuevo hebreo) alzaron sus voces en aras de la justicia.

Hay más datos bíblicos que son investidos de valor histórico, por ejemplo, las fronteras del reino de David.²²

21 Cf. Y. Leibowitz, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, Taurus, México, 2000.

22 Acerca de las fronteras de Israel según la Biblia, cf. D. Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, op. cit., nota 30, p. 118. El autor comenta que generalmente en la Biblia hebrea los límites de Israel son “de Dan a Beer Sheva” (Jue 20:1, II Sam 24:2) pero que aparecen sugeridas dos delimitaciones ideales, una sería la de Gen 15:18 “Desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Éufrates”. Aquí se ven reflejadas las conquistas del rey David (Transjordania y todo el Sinaí, el río de Egipto, según Colodenco, remite a Wadi El Arish en el Sinaí). Otra delimitación se encuentra en Num 34:2-12 o Jos 13:2-6 donde dice que exterminará delante de los hijos de Israel a los pueblos que habitan las tierras que incluyen también Líbano y Damasco pero no Transjordania. Es interesante el uso que se hace de estas fronteras maximalistas para referir al pasado imperial en tiempos del rey David y que, según destaca el autor, los arqueólogos no han podido demostrar que efectivamente hubiesen sido alcanzadas en alguna época. Shlomo Sand, en su libro *La invención de la Tierra de Israel* (op. cit., pp. 216 y ss.) detalla puntualmente la creación del “mitoterritorio” y su utilización

Podríamos adelantar que hay un choque entre el uso de la Biblia (algunos aspectos políticos) al servicio de la *Realpolitik* y las enseñanzas morales y sociales emanadas del mismo libro que cuestionan dichos usos. Si bien debe reconocerse que quienes se obstinan en despojar de la tierra a sus habitantes también encuentran asidero en el mismo texto sagrado, en las indicaciones concernientes a la conquista de la tierra.²³

Así, en la Biblia cohabitan la prescripción de expoliar y destruir al otro (por ejemplo, pueblos de Canaán, Deut 7:1-11) junto con las voces proféticas que exigen justicia hacia los vulnerables. El filósofo Yeshahayahu Leibowitz²⁴ indica que estos pasajes belicistas siempre son moderados en la lectura litúrgica por fragmentos de los profetas (o *haftarot*) que impiden una interpretación justificativa de la consumación de actos violentos. En la perspectiva del filósofo, si bien el texto hace escuchar prescripciones violentas (y hasta de lesa humanidad), la disposición de la lectura en la sinagoga, junto a textos proféticos que contradicen flagrantemente el belicismo de dichos fragmentos de la Torá, neutraliza el impulso idolátrico destructor. Para Leibowitz, la adoración de la tierra, de los símbolos patrios o litúrgicos, son formas de la idolatría. Así, este pensador crítico conjura la lectura idolátrica y no duda en calificar de fas-

57

en la geopolítica sionista (aludiendo a la ubicación de dicha tierra, además de los mencionados, en Jos 1:3-4, refiere al proyecto de Ben Gurion e Isaac Ben Zvi, de reclamar ambos márgenes del Jordán).

23 El libro *Vivir con la Biblia* (en hebreo) de quien fuera jefe del Estado Mayor y Ministro de Defensa, Moshé Dayan, refiere explícitamente a la relación entre la "tierra prometida" y las guerras del Estado de Israel (cf. Sand, *La invención del pueblo judío*, pp. 158-160).

24 Yeshahayahu Leibowitz, *Seven years of discourses on the weekly Torah reading* (en hebreo: *7 shanim shel sijot 'al parashat hashavu'a*), editado por su hija, Jerusalén, 2004.

cista la adoración de los símbolos nacionales, así como la subordinación del hombre al Estado.²⁵

Asimismo, condena el uso de la Torá para justificar la política (atribuir al “dedo de Dios” los hechos históricos es subordinar el yugo de la Torá y los preceptos a fines políticos).²⁶

LENGUAJE Y GUERRA

En 1914 Karl Kraus confesaba guardar un profundo respeto “por la irrevocabilidad del lenguaje, por la subordinación del lenguaje a la desgracia”.²⁷

58

En el marco del hebreo cotidiano, últimamente se escuchan palabras o construcciones lingüísticas sorprendentes (por escalofrantes). ¿Qué operación semántica permite calificar al otro en la lengua de los profetas como “infrahumano” (*tat-enoshit*)? Algo grave parece ocurrirle a la lengua bíblica. Le acechan los peligros del nacionalismo, de un egoísmo colectivo (tal como lo define Buber)²⁸ que para afirmarse necesita

25 Video en hebreo del filósofo “*Haadam mul hashilton*” (“El hombre frente al gobierno” con subt. en alemán), <<http://www.youtube.com/watch?v=SfaAj-YcKiY&feature=related>>, consultado última vez el 21/8/11. Cf. documental de Eyal Sivan, *Yeshahayahu Leibowitz, Itgaber*, Momento! Films, Francia-Israel, 1993. Cf. También su concepto de “judeonazismo”, <<http://www.youtube.com/watch?v=vKZtzmjm-FM&feature=related>> (hebreo, subtítulo en inglés), consultado por última vez el 21/8/11.

26 Al modo de los antiguos griegos, el filósofo hablaba (y su crítica aún resuena) como un “parresiasés”: caracterizado por asumir el riesgo de decir la verdad. Cf. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 36-37.

27 Cf. K. Kraus, “En esta gran época” en *En esta gran época. De cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2009, p. 35.

28 M. Buber, “Nacionalismo. Discurso de Karlsbad en el XII Congreso sionista (septiembre de 1921)”, en *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., p. 33. Se trata de un “nosotros” excluyente que traiciona a la palabra primordial “Yo-Tú”.

negar al diferente. Al volverse lengua cotidiana (olvidando su potencialidad mesiánica), se privilegia una concepción instrumental²⁹ que rápidamente queda subordinada a una cosmovisión que se reduce a la propiedad privada. La lengua se vuelve propiedad de la nación en tanto polo unificador y de identificación³⁰ y por lo tanto debe servir a sus intereses. Ahora bien, la lengua juega un papel clave en estas formas distintas de entender el *uno*. Y en el idioma del monoteísmo justamente el “uno” (*ejad* אֶחָד) se desliza —en la tradición exegética— al “otro” (*ajer* אַחֵר).³¹

Si criticamos la relación instrumental hacia la lengua, su “uso”, es porque rápidamente se producen abusos de la misma al amparo de anacronismos. Abusar de la antigüedad del idioma es arrogarse en nuestros días, con criterios contemporáneos, privilegios de antaño. Un claro caso es el concepto de “pueblo elegido” (*am sgulah*, cf. Ex 19:5, Deut 7:6 y 14:2) que se empalma con la tierra prometida (Gen 15:18-21, 28:13-14, Deut 1:8) y las instrucciones para la conquista del territorio (Num 33:51-56). La lectura anacrónica (que lee como historia esas páginas complejas y lejanas) sirve para inventar una prerrogativa sobre otros pueblos a fin de habitar esa tierra fundada en una promesa que incluye el deber de expoliar a los habitantes de sus tierras (los cananeos de antaño son interpretados como

29 Para una crítica a la concepción instrumental (burguesa) del lenguaje cf. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 59-74. Igualmente, en nuestra introducción (p. 27), nos referimos a esta manera de concebir el lenguaje como instrumento de comunicación, como si el sujeto fuera capaz de pensar independientemente de él.

30 M. Crépon, *Langues sans demeure*, Galilée, Paris, 2005, p. 36.

31 Deut 6:4, “Escucha Israel,…” habla de la unicidad de Dios, pero la diferencia en la grafía de la Dalet (letra final de *ejad* אֶחָד que significa la unicidad) y de la Resh (letra final de *ajer* אַחֵר que designa la alteridad) es una pequeñísima marca en la parte superior de la letra. Esto lleva a interpretar que Dios no sólo es uno sino que es el Otro.

los palestinos de nuestros días). Lectura abusiva, uso espurio de ciertos términos, milenios más tarde. La “Ley del retorno”, que contempla el derecho de todo judío de “regresar” a la tierra de sus ancestros, en la práctica se sostiene en la negación del derecho al retorno de los refugiados palestinos a sus hogares anteriores a 1948. Cuando la lengua sirve para arrogarse un derecho sobre el despojo de otros, cuando este hecho se apoya en una escritura *sagrada* (que, por definición, significa separada de la vida cotidiana), el discurso se hace síntoma de la lógica mortífera que recuerda a las enfermedades de la palabra descritas por Eugen Rosenstock-Huessy³² y que a continuación aplicaremos a nuestro caso:

- 60
- La *guerra*, en la que no se escucha al enemigo y, en el caso de la guerra civil, el mismo término tiene sentidos contrarios en ambos bandos.³³ En este caso

32 *The Origin of Speech*, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981. Conocido por su correspondencia con Franz Rosenzweig *Judaism despite Christianity*, llama la atención que también este último refiere a la guerra y la revolución como “la única realidad efectiva que conoce el Estado”. En su libro *La estrella de la redención* (pp. 389 y ss.) el filósofo considera que el pueblo judío no debe aspirar a un Estado porque ya vive, a través de sus fiestas, lo eterno, y por lo tanto, sus guerras son parte del pasado. Pretender un Estado, formar parte de las guerras, sería para Rosenzweig (afin al neokantismo de Hermann Cohen) una manera de perder logros conseguidos en aras de la paz mundial. También en un texto de 1920: “El judío en el Estado” (en F. Rosenzweig, *Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*, Vrin, Paris, 2003, pp. 117-119).

33 Esto se aprecia claramente en el “Glosario” que aparece al final del mencionado libro *Historia del otro*, Intermón Oxfam, Barcelona, 2004, pp. 92-93. Por ejemplo, en la p. 92 leemos que para los israelíes “Muro occidental/muro de las Lamentaciones” significa “muro occidental del monte del Templo, sobre el cual estaba construido el Templo de Jerusalén. Es el lugar religioso más sagrado para los judíos tras el incendio del santuario y la destrucción de Jerusalén en el año 70 de nuestra era”. En la p. 93 se lee que para los palestinos se trata del “Muro de al-Buraq/muro occidental” que “forma parte de la fortificación de Haram al-Charif. Los judíos pretenden que es uno de los muros del

es claro que la palabra “retorno” significa la negación del derecho al mismo en el bando contrario. Pero la lengua bíblica atesora esperanzas, a pesar de quienes se consideran como simples “usuarios” y no criaturas del lenguaje: la misma raíz que designa el retorno (*shvut*) constituye la palabra “arrepentimiento” (*tshuvah*). Un sustantivo usado con un fin político de conquista (retorno, *shvut*) está preñado (por compartir la raíz *ShUV*) de una exigencia ética contundente (arrepentimiento *tshuváh*).

- La *revolución*, que se manifiesta como un grito aún no articulado. En este caso podríamos citar como ejemplo de resistencia a la *Intifada*, que fue, en cada ocasión, una manera desesperada de volverse visible ante el poder invisibilizador ejercido por la hegemonía israelí.³⁴
- La *tiranía*, que es el lenguaje hiper-articulado de las instituciones, una especie de osteoporosis lingüística en la cual la lengua se reduce a golpe de látigo. Palabra raquítica aterrada ante el magma del lenguaje revolucionario que en nuestro caso se deja escuchar en un lenguaje militarista que dicta leyes y se muestra sordo ante cualquier reclamo moral. Leyes que sólo sirven

61

templo de Salomón, mientras que para los musulmanes se trata de la muralla Oeste de la mezquita al-Aqsa, donde el profeta Mahoma unció a su yegua (al Buraq) y por la que accedió al Cielo durante la noche de al-Isra. En agosto de 1929, la revuelta de al-Buraq estalló en Palestina para defender la identidad musulmana del muro”.

34 Cf. *ibid.* pp. 67 y ss. donde se señala el carácter espontáneo del levantamiento. La definición del glosario de la parte palestina (nótese que no existe el término en el glosario israelí) dice en la p. 91: “Levantamiento general de la población; desobediencia contra las autoridades de ocupación; movimiento de resistencia popular palestina cuya finalidad es la liberación de los territorios ocupados. La primera Intifada se inició el 9 de diciembre de 1987 y la segunda, el 29 de septiembre de 2000”.

para privar de derechos a los otros como es el caso de la mencionada Ley de *lealtad* al Estado judío, o la que se conoce como Ley Nakba que prohíbe manifestar duelo el día de la independencia de Israel.³⁵

- La *anarquía*, una especie de lenguaje en coma, cuando —so pretexto de “libertad de expresión”— se vale decir todo, porque no hay oído dispuesto a escuchar. El descrédito radical vuelve estéril la palabra. En este caso, el oído se endurece ante diversas expresiones de amonestación provenientes de organismos internacionales (gubernamentales y no gubernamentales), de ONGs de ambos bandos, acusándolos sea de antisemitismo (cuando son gentiles quienes las profieren) o de autoodio (cuando son pronunciadas por judíos).³⁶ Y sobre todo, la acusación del ensañamiento y de falta de objetividad por parte de la prensa internacional. La imputación de antisemitismo o judeofobia³⁷ cedió su lugar al nuevo reclamo contra la “deslegitimación del Estado de Israel” que promueve la *Anti-Defamation League* (ADL).³⁸

62

- 35 La Enmienda 40 a la Ley de Presupuestos para Fundaciones (de 2011) se ganó el mote de “Ley Nakba”, que hace explícito aquello que pretende borrar. Dicha enmienda encarga al Ministerio de Finanzas reducir los fondos a las instituciones en las cuales el día de la independencia de Israel se considera día de duelo (pues se conmemora la Nakba). Igualmente, serán castigadas en el presupuesto aquellas que no definan a Israel como un estado democrático y judío. En 2018 la ley de “Lealtad en la cultura”, pretendía ampliar ese castigo presupuestal a las obras, atentando contra el estatus oficial de la lengua árabe, obligando a honrar la bandera, etc. Se criticó el oxímoron en el nombre de esta ley y el uso eufemístico de los términos “lealtad” y “cultura”, por ser un atentado contra la libertad de expresión. Por ser tan discutida no entró en vigor.
- 36 Cf. E. Balibar, R. Brauman, et al. *Antisemitismo: el intolerable chantaje. Israel-Palestina ¿una cuestión francesa?*, Canaán, Buenos Aires, 2009.
- 37 Taguieff, *La nueva judeofobia*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- 38 Centenaria ONG estadounidense que tiene por objeto detener la difamación

Según Rosenstock-Huessy, dichas enfermedades suelen aparecer mezcladas y esta no es la excepción. No se dan separadamente, sino que todos estos síntomas en el escenario de la lengua bíblica alcanzan hoy un estado crítico.

En este diagnóstico, a su vez, resuena la pluma de Karl Kraus,³⁹ quien ya en los albores de la primera guerra mundial constataba la degradación moral en el uso de la lengua alemana: “una coma era una cuestión moral, política y estética de primer orden, en realidad, el fundamento de todo ello” (Kovacsics, 26). Así, denunciaba la existencia de “un lenguaje mortífero” (29) y reclamaba la posibilidad de otro que no lo fuera. En efecto, empleada de determinada manera, la lengua puede ser un arma letal. La pausa dictada por la coma obliga a un silencio significativo, una escansión, un suspenso; ya que la voz, en lugar de volver audible al pensamiento, muchas veces lo encubre con su ruido. Kraus describía con amargura una “época ruidosa, que retumba con la escalofriante sinfonía de hechos que provocan noticias y de noticias que tienen la culpa de los hechos”.⁴⁰ Alianza entre escritura y guerra en que “la pluma se remoja en sangre y la espada en tinta”.⁴¹ El maridaje entre la pluma y la espada es altamente peligroso: el lugar que le otorgan los medios de comunicación nunca parece suficiente para ninguna de las partes, y aun la más privilegiada, se considera víctima de censura.

A su vez, el diagnóstico de Kraus consuena con el de Walter Benjamin en su texto “El narrador” (1936).⁴² Si para

del pueblo judío (curiosamente ésta no critica al gobierno israelí por aquellas acciones violentas que provocan las “difamaciones” que se dedica a perseguir).

39 Adan Kovacsics, *Guerra y lenguaje*, Acantilado, Barcelona, 2007. Cf. K. Kraus, *En esta gran época. De cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2009.

40 Cf. K. Kraus, *op. cit.*, p. 35.

41 *Ibid.* pp. 35-36.

42 W. Benjamin, “El narrador” en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, pp.

64 Kraus el lenguaje en tanto instrumento se vuelve arma, y adquiere un carácter mortífero, Benjamin en el mencionado ensayo constata el empobrecimiento de la capacidad de transmitir experiencias, el enmudecimiento padecido a partir de la primera gran guerra que es otra forma de autoinmolación del lenguaje, que sacrifica la transmisión de la experiencia volviéndola mera comunicación de información. Se trata de un aflojamiento de la moral: mientras prolifera la información en detrimento de la narración, se aleja la justicia. Así, en tiempos aciagos, el lenguaje también se vuelve cómplice de la muerte: transformado en instrumento de una (mono)lógica, pierde la hospitalidad⁴³ que le es inherente, y también su propia extranjería, que es su trama traductora.⁴⁴ En el caso de las narraciones bíblicas: al ser subordinadas a los intereses del Estado-nación en carácter de mitos fundacionales, pierden su capacidad de transmisión de experiencia en aras del rol de justificación de los actos. Y dando un paso más, en dirección a Kraus: “Sé muy bien que los hombres bombardean catedrales con razón cuando los hombres las usan con razón como puestos militares”.⁴⁵

Volviendo a la reducción del hebreo bíblico a los fines del Estado, el modelo monológico y homogeneizador se impone, atentando contra su propio contenido: esto es claro en lo concerniente al relato de Babel, en Gen 11:1-9, que da cuenta de la pluralidad lingüística y que a veces se lee demasiado a la ligera como un castigo en el que se perdió una unidad original. Leibowitz lo interpretó como la garantía de pluralidad, que inmuniza ante el peligro del

43 En el sentido levinasiano (de *Totalidad e Infinito*) y derridiano (de *El monolingüismo del otro*) del término.

44 Para F. Rosenzweig hablar es traducir. Cf. F. Rosenzweig, “La Biblia y Lutero” en *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos* (ed., trad. y notas Marcelo Burello), Lilmod-Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007, p. 343.

45 Cf. K. Kraus, *op. cit.*, p. 39.

pensamiento único y monológico.⁴⁶ La labor interpretativa de este filósofo religioso, como ya se mencionó, se caracteriza por una incansable preocupación por liberar a la fe (que es el cumplimiento de los preceptos) de las redes políticas que la quieren cooptar. Por eso el filósofo sostiene que la religión debe estar tajantemente separada del Estado, ya que de lo contrario se prostituye.

Ahora bien, la religión no es ajena a la violencia (en esto tanto Benjamin⁴⁷ como Girard estarían de acuerdo), el problema es cuando se pretende eliminar todo rastro visible de ella en nombre de la violencia del Estado laico. Allí es donde el epígrafe de Girard acerca del retorno subrepticio de lo sagrado bajo una forma inmanente de la violencia ilumina lo que acontece con la lengua bíblica modernizada, cuando es puesta como instrumento al servicio de la política entendida como la continuación de la guerra por otros medios.

65

LENGUAS DE SEM

Volviendo al estado actual de la lengua hebrea, entrampada en un ímpetu monológico, que hoy oculta en buena parte su deuda con el texto bíblico bajo el manto homogeneizador de un lenguaje globalizado, valdría la pena no olvidar sus raíces semíticas. El hebreo bíblico no es una lengua homogénea, sino que está compuesta por otras lenguas semíticas, cananeas, como, entre otras, el ugarítico, el acadio, el arameo. Lenguas “semíticas” cuyo nombre remite a los descendientes de Sem, hijo de Noé. Tanto la descendencia de Isaac como la de Ismael provienen de Abra-

46 Yeshayahahu Leibowitz, *Comentarios sobre el Pentateuco* (en hebreo), Academón, Jerusalén, 1988, traducido del hebreo por Leonel Levy, citado en Silvana Rabinovich “Presentación” al núm. 31-2 de la revista *Acta Poetica*, IIFL-UNAM, México, 2011.

47 Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Illuminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 23-45.

ham/Ibrahim. Filiación simbólica, ya que vimos la dificultad de considerar como hechos históricos a la narración bíblica y que no es privativo del pueblo judío sino que al parecer, la Europa cristiana secular⁴⁸ tuvo necesidad de forjar sus propios mitos. Así surge el par “arios-semitas” (siguiendo a Renan, M. Olender los apodará “gemelos primordiales”).⁴⁹ Este par de “gemelos” establece un esquema binario que contrapone características tan opuestas como complementarias que pueden resumirse esquemáticamente como: “semita-femenino; ario-masculino”⁵⁰ y que en la obra de Lutero consuman la “unión sagrada de lo semitas y los hijos de Jafet”.⁵¹ Por el lado indogermánico (descendiente de Jafet), la filosofía; por el semita, la revelación; el monoteísmo de éste es revitalizado por el dinamismo de aquel. Los líderes del sionismo político (que siempre fueron europeos) creían en este esquema y por eso buscaron borrar los trazos “afeminados” de un pasado diaspórico en aras de un nuevo hombre judío, viril. Esta lectura de la consideración occidental (“orientalista”, diría Gil Anidjar, siguiendo a E. Said) de arios y semitas permite echar otra luz sobre una problemática que suele presentarse como irremediable, dolorosa, imposible de lograr paz entre dos enemigos. Recordemos que en su libro *Orientalismo*,⁵² Edward Said describe la idea hegemónica

- 48 Defensora del reino de Cristo por la vía secular según Edward Said.
- 49 Maurice Olender, *Las lenguas del Paraíso*, FCE, Buenos Aires, 2005, pp. 100 y ss.
- 50 Gil Anidjar, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford University Press, Stanford, California, 2008, p. 38.
- 51 M. Olender, *op. cit.*, p. 137. La referencia, nuevamente, es a los hijos de Noé, que fueron tres: Sem, Jafet y Cam. Según el relato del primero descienden los semitas, del segundo los europeos y del tercero un pueblo maldito, condenado a ser esclavo de sus hermanos: los cananeos. Cf. Gen 9:18-27.
- 52 Cf. E. Said, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2004, pp. 68-69. Asimismo, el pensador palestino dice escribir desde su propia experiencia (p. 52): “No es necesario decir que, como Oriente Próximo se identifica con la política de las grandes potencias, la economía del petróleo y la

cultural que Occidente se hace de Oriente (por lo tanto de sí mismo en comparación con su Otro) y su relación de fundamento con el colonialismo que el primero no quiere dejar de ejercer sobre el segundo. Se trata de una *representación* con toda la carga de exterioridad que un sujeto (“nosotros” los occidentales) impone sobre el objeto representado (“ellos”, los arabo-orientales). “El oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, ‘diferente’; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, ‘normal’”. Said considera que esta mirada simplista y plagada de prejuicios no se diferencia ideológicamente de un libelo que se conoce como pilar del antisemitismo del siglo XX tal como *Los protocolos de los Sabios de Sión* (p. 403).⁵³ porque “el ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma” (p. 377).

Tras las huellas de este orientalismo descripto por Edward Said, Gil Anidjar⁵⁴ explora “la hipótesis semítica”, es decir, el momento de la invención de los semitas, en un cruce discursivo de historia con raza y religión. Esta filiación dio lugar a lo que hoy conocemos como “el/lo judío, el/lo árabe”.⁵⁵ Se plantea como la historia del enemigo desde la que puede leerse la historia de Europa, es decir, la de la cristiandad (el judío como enemigo teológico, el árabe como enemigo político). Anidjar afirma que en la secularización, con su pre-

dicotomía simplista que califica a Israel de libre y democrático y a los árabes de diabólicos, totalitarios y terroristas, las oportunidades de saber claramente de qué se habla cuando se habla de Oriente Próximo son muy pequeñas, lo que no deja de ser deprimente”.

53 Aparecido en la Rusia zarista (1902), se trataba de un panfleto que simulaba difundir el hallazgo del plan judío de dominar al mundo. Su verdadera autoría se atribuye a la policía secreta zarista con el fin de justificar las persecuciones a los judíos (conocidas como *pogromos*).

54 G. Anidjar, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

55 Gil Anidjar, *The Jew, the Arab. A History of an Enemy*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.

tensión de universalidad, anida el cristianismo⁵⁶ incluso define a la relación entre ambos como “codependencia”.

Según este autor, la cristiandad inventó la distinción entre lo religioso y lo secular y de este modo *hizo* religión (p. 47), preservando así la inequidad, se acomodó en el campo secular y desde su visión orientalista señaló al Islam como el paradigma del fanatismo religioso.⁵⁷

Esta visión negativa de la fe en Mahoma⁵⁸ fue abonada por el filósofo Franz Rosenzweig en su libro *La estrella de la redención*. Allí, el autor ubica al Islam en las antípodas del judaísmo (como enemigos políticos dirá Anidjar):⁵⁹ mientras éste se halla en el extremo teológico, incapaz de pensar la guerra; aquél se encuentra en el político que es el de la guerra santa: “(...) andar por la vía de Allah significa extender el Islam mediante la guerra de la fe”.⁶⁰

68

Para explicar esta esquematización excluyente, Anidjar recurre al historiador de la filosofía y orientalista Shlomo Pines, quien explica que Rosenzweig perpetra esta lectura

56 Cf. G. Anidjar, *Semites...*, p. 45: “Munchausen-like, it attempted to liberate itself, to extricate itself from its own conditions: it *judged* itself no longer Christian, no longer ‘religious’, Christianity (that is, to clarify this one last time, Eastern Christendom) judged and named itself, *reincarnated* itself, as ‘secular’.”

57 *Ibid.*, p. 51: “To uphold secularism today is to erase the fact that secularism continues to serve inequality. It serves mostly —and certainly has *historically served*— one particular religion (...), and one economic game, one elite-serving apparatus, namely, the secular nation-state (...).”

58 F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006: “El Corán es un Talmud que no tiene a la base ninguna Escritura, un Nuevo Testamento sin Antiguo Testamento. El Islam tiene sólo la Revelación, no su augurio” (p. 159). “Así, pues, en este notable caso de plagio histórico podemos examinar con detalle —y lo haremos— qué aspecto debía tener una fe en la Revelación surgida inmediatamente del paganismo” (p. 160).

59 G. Anidjar, *The Jew, the Arab...*, p. 97.

60 F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 264.

coherentemente con el propósito de su obra fundamental, que es el de oponerse a Hegel. Si Hegel ubica juntas a las dos religiones semitas, Rosenzweig se propone demostrar su oposición irreconciliable. Anidjar dice:

Lo que Rosenzweig explicita es la estructura de lo teológico-político como constitutivamente abrahámico. Al poner en escena la exclusión del Islam, al hacer visible el devenir de lo teológico-político como lo judeocristiano, Rosenzweig convirtió al Islam en el enemigo invisible. También convirtió al Islam en el enemigo político. Con la *Estrella*, con lo que se puede ver como una cierta culminación de su historia, el enemigo retrocede, y con él, el judío, el árabe.⁶¹

69

Semitas ambos, mientras el Islam queda del lado de lo político, lo judío, de lo teológico. Europa desde hace tiempo estaba especialmente interesada en esta enemistad y la conducción del movimiento sionista se puso a su servicio. En los usos de la lengua están las secuelas.

El historiador Amnon Raz-Krakotzkin muestra cómo, en el proceso de nacionalización de la historia (que se entiende desde la negación del exilio en busca de una soberanía perdida), a fin de distanciarse del ídish diaspórico, el sionismo “viriliza” la lengua hebrea inventándose una antigüedad que alcanzaría su esplendor en el Estado nacional colonial.⁶²

61 G. Anidjar, *The Jew, the Arab...*, p. 98. Trad. Gabriela Wolochwianski.

62 A. Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté...*, op. cit., p. 79.

ENTRECRUZAMIENTOS TRADUCTORES:

PROMESAS DE LAS LENGUAS

Volvamos a Buber, lector y traductor al alemán, junto a Rosenzweig, del *Tanaj* (Antiguo Testamento). Si este último veía en el Islam una amenaza,⁶³ el primero prefirió acercarse y dejarse enseñar:⁶⁴

Cuidémonos de hacerle al otro lo que nos han hecho sufrir. Ciertamente, e insisto en esto, la afirmación de sí mismo es una condición previa que se impone para todas nuestras acciones, pero no es suficiente; *hace falta también imaginación*, poder representarse el alma del otro, del extranjero, según su realidad. Debo confesar que me horroriza ver qué poco conocemos al hombre árabe [en Palestina].

70

El autor de *Una tierra para dos pueblos* veía en los judíos provenientes de países árabes a los traductores naturales que, conociendo la lengua y las costumbres, podrían guiar a los *ashkenazíes* en su acercamiento a los pobladores palestinos. Sin embargo, la conducción sionista (AJUSaL), eurocéntrica y en el sentido de Said, orientalista, no pensaba que debiera dejarse enseñar algo por culturas que consideraba menos civilizadas.

El judío árabe, según Anidjar (a propósito de Derrida, pero seguramente de acuerdo con Martin Buber), abre “el campo minado de lo abrahámico”.⁶⁵ Judíos que escriben

63 F. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 263-264: “El concepto de la vía de Allah es completamente distinta que los caminos de Dios. Los caminos de Dios son el imperio de la divina decisión sobre el acontecer humano. En cambio, en el sentido más estricto, andar por la vía de Allah significa extender el Islam mediante la guerra de fe.”

64 M. Buber, “¡Basta ya de declaraciones! (agosto de 1929)” en *Una tierra para dos pueblos. op. cit.*, p. 66. Las palabras entre corchetes se encuentran en la versión hebrea, que fue la fuente principal de la cual traduje el texto y la editorial por razones que ignoro había decidido borrar.

65 G. Anidjar, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, p. 60.

en árabe, palestinos que escriben en hebreo: en la traducción, en el cruce de lenguas se encuentra el sentido positivo semítico. Estos poetas que piensan y escriben en árabe y en hebreo son expertos en minas lingüísticas: únicos capaces de desactivar la amenaza de muerte (no así los “diplomáticos”, que con la técnica de la *Realpolitik* sólo saben seguir sembrando minas antihumanas en una pretendida *lingua franca* que ignora su propia vulnerabilidad).

Entrecruzamientos traductores: el nombre *hebreo* (*'ivri*) proviene de la raíz del verbo *'VR*, que significa pasar o cruzar. Por su parte, tan sólo un cruce en el orden de las letras forma el nombre *árabe* (*'aRaVi*) que a su vez comparte la raíz con el adjetivo “occidental” (*ma'aRaVi*). Para aproximarse a esta “identidad” de frontera (plural) que canta en las lenguas, cabe evocar un diálogo citado por Anidjar⁶⁶ y dejar que de la sonrisa brote la promesa.

—¿Usted vive en un país árabe?

—No, soy un árabe.

—Oh, pensé que usted era un judío.

—Claro.

—Permítame entender: ¿es usted judío o árabe?

—Soy ambos.

—¿Mitad y mitad?

—No, enteramente el uno y enteramente el otro.

71



CAPÍTULO II

Fraternidades peligrosas Isaac/Ismael, Jacob/Esau, José y sus hermanos

¿Cómo podría estar un hermano *sujeto* a la hostilidad absoluta? Va a haber que invertir la hipótesis. Sólo hay hostilidad absoluta *para* un hermano. Y la historia de la amistad es sólo la experiencia de lo que, en esta perspectiva, se parece a una sinonimia inconfesable, a una mortífera tautología.

Derrida¹

El problema de la colectividad en toda su profundidad comienza solamente cuando nos reconocemos como hermanos. Declararse satisfecho reconociendo que todos los hombres son hermanos —pensar que no hay problema en la fraternidad— es perpetuar el mal social.

Levinas²

1 J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 171.

2 E. Levinas, "Les enseignements" (conferencia del 23 de febrero de 1950 en el Collège philosophique), en *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Bernard Grasset/IMEC, Paris, 2009, p. 197.

Guárdese cada uno de su compañero,
y en ningún hermano tenga confianza;
porque todo hermano engaña con
falacia, y todo compañero anda
calumniando.

Jeremías 9:4³

74

Vamos a hablar de hermanos. De hermanos bíblicos trataremos en esta parte. De las resonancias hoy (en las hijas de la mítica lengua madre semítica) de aquellas turbulentas fraternidades. Pero no empezaremos (como se esperaría) por el primer fratricidio. No agregaremos más a la vana serie otra fácil inculpación de Caín. Dejaremos descansar “en paz” (si tal cosa fuese posible) a ese depositario de todas nuestras propias exculpaciones autocomplacientes, aquel pobre fratricida no intencional que preguntó muy posiblemente desde la ignorancia si acaso era el guardián de su hermano... No nos ensañaremos con Caín, ni lloraremos la memoria de Abel (aunque más tarde hagamos obligada mención de él, cuidando de evitar la empedernida postura moralista).

Hubo un patriarca que fue desde siempre un padre anciano. Hombre mayor que imploraba descendencia, al que

- 3 En la versión hebrea es el versículo 3: “*qi col aj 'akov ya'kov*” dice el original (que literalmente podría traducirse como “porque todo hermano perseguirá”). Girard traduce: “Desconfiad del hermano: pues todo hermano hace lo mismo que Jacob, todo amigo esparce la calumnia. El uno engaña al otro... ¡Fraude sobre fraude! ¡Engaño sobre engaño!” Así, en lugar de decir, como todas las traducciones que todo hermano “engaña con falacia”, se atreve a traducir “hace lo mismo que Jacob” (*ya'acov*). Sin embargo, la vocalización hebrea determinada por los masoretas no lo permite. Transgrediendo la versión canónica (*ya'cov*) y masorética... aparece el odio fraterno (el del patriarca *Ya'acov*) porque el profeta llama a la desconfianza respecto a los hermanos. Sólo la versión hebrea de los rollos de la Torá, (que no está vocalizada) permitiría esta osada lectura girardiana. Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 73.

le fue dado por primogénito un hijo de su sirvienta egipcia. Abraham fue padre primero de Ismael y después de Isaac: hijos de Hagar y Sara respectivamente. Hubo celos entre las mujeres, luego las interpretaciones los extendieron a los hijos. Celos de hermanos que en este caso particular son emblemáticos. Nos asomaremos a varios hermanos bíblicos a fin de escuchar cómo resuenan hoy en hebreo moderno (y cómo retumba el eco, sólo a veces, en la poesía árabe del poeta palestino Mahmud Darwish). Tendremos por horizonte el abordaje que de la fraternidad hace Derrida en *Políticas de la amistad*, en ese borde fino, tan permeable, casi un nexo inexorable entre el hermano y el enemigo, que el filósofo magrebí abreva en Carl Schmitt. Pero también de Levinas: ese filósofo conocedor de la Biblia hebrea, en sus conferencias inéditas, donde sostiene que el hijo nunca es hijo único (pp. 196-197), uno es a la vez “el todo y la parte”:

75

La fraternidad contiene, pues, una rivalidad/ no por el alimento y por la tierra —/una rivalidad a muerte./ Odio de asesino— más terrible que odio de ladrón./ Odio totalmente desinteresado (...) No es la libertad del otro lo que me desafía, sino su existencia.

Suele suceder que las enemistades fraternas provengan de tiempos inmemoriales, que las generaciones vayan dando réplicas —sísmicas— de antiguas enemistades entre hermanos. Hay una narración en el *Génesis* que varios lectores consideran como la primera conflagración mundial, al menos desde la génesis propuesta por la Biblia, que se encuentra en el capítulo 14.⁴

Un dato singular apunta el cabalista marroquí Hayyim Ibn ‘Attar (s. XVIII) acerca del pasaje confuso que atañe a Abraham

4 Gen 14: 1-2: “Aconteció en los días de Amrafel rey de Sinar, Arioc rey de Elasar, Quedorlaomer rey de Elam, y Tidal rey de Goim, que éstos hicie-

y su sobrino Lot: en el versículo 14 el patriarca se entera de que Lot cayó prisionero del enemigo, pero el versículo refiere a este último como “su hermano” (*ajiv*) y no, como corrigen tantas traducciones, “el hijo de su hermano”. El cabalista explica así el oscuro párrafo: “esto indica que alguien fue capturado y que los captores supieron que era el hermano de Abraham. Y con esto descubrieron que ellos eran enemigos de Abraham”.⁵

76 Según este intérprete (inspirado en el *Zohar*, el salmo 83 y *Éxodo*),⁶ al usar la palabra “hermano”, la Biblia indica que los captores se declaran como “enemigos”. En el siglo XVIII, entonces, un cabalista interpreta que la palabra *hermano* abre la puerta al concepto de enemigo: aclaremos que se incluyen en esta categoría desde cohesiones que se fortalecen por la exclusión de otro que es ajeno a la fraternidad hasta celos y enemistades entre dos hermanos.

Podríamos empezar por afirmar que existe cierta relación de contigüidad entre hermanos y enemigos, y no sólo de enemistades íntimas hablamos en la Biblia, sino de resonan-

ron guerra contra Bera rey de Sodoma, contra Birsá rey de Gomorra, contra Sinab rey de Adma, contra Semeber rey de Zeboim, y contra el rey de Bela, la cual es Zoar.” La interpretación que da el *Midrash Seder Olam Rabbah* (referida por Daniel Colodenco en *Génesis: el origen de las diferencias*, *op. cit.*, nota 19, p. 107) es sugerente respecto al tema “guerra y lenguaje” al que aludimos en el capítulo anterior porque ubica el relato de la esclavización de los reyes nombrados en Gen 14:2 en manos de Quedarlaomer rey de Elam, en una época inmediatamente posterior al episodio de la Torre de Babel (Gen 11:1-9). Como si a la pluralidad de lenguas le sucediera la guerra... Como vimos en el capítulo mencionado, el filósofo Y. Leibowitz, que veía en la pluralidad de lenguas una vacuna contra el totalitarismo, no estaría de acuerdo con esta asociación.

5 G. Anidjar, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, *op. cit.*, p. 58.

6 Sal 83:2: “Porque he aquí que rugen tus enemigos; y tus aborrecedores han alzado cabeza” (en hebreo es el vers. 3 “ki hineh oiveja yehemayun, umesan-eja nas-u rosh”). Ex 15:6: “Tu diestra, oh Jehová, ha sido magnificada en fortaleza; Tu diestra, oh Jehová, ha quebrantado al enemigo”.

cias bélicas aún hoy.⁷ Para expresarlo parafraseando la canción de Januca:⁸ “en aquellos días, en este tiempo”. El presente capítulo se escribe a dos voces, con algo que parece un *canon*: una primera voz bíblica (que corresponde a “en aquellos días”), una segunda voz —que no siempre dice exactamente las mismas palabras— actual (“en este tiempo”). La palabra *canon* no sólo designa la música, sino que también nos recuerda el acto de canonización del Libro (que alude a la exclusión de aquellos que hoy no forman parte del Canon). Asimismo, por homofonía, remite a la raíz del nombre Caín, cuya etimología es explicada por Eva como “propiedad”.⁹ El primogénito por antonomasia de la humanidad bíblica, quien comete el primer fratricidio, resuena en las tres historias que vamos a tratar.

77

...PORQUE EL HIJO DE ESTA SIERVA
NO HA DE HEREDAR CON ISAAC MI HIJO¹⁰

Empezaremos por Isaac e Ismael. Se trata de un caso paradigmático porque la sentencia de Sara que da origen al presente subtítulo parece seguir tronando en la política actual de Palestina-Israel. Más de una vez se escucha hoy en sordina que el amor a Israel es directamente proporcional al odio a Ismael.

7 Cf. G. Anidjar, *op. cit.*, p. 86: “(...) it might become possible to argue for a translation of Freud's terms ('social', 'moral') into 'political' and 'theological'.” El autor se refiere a un comentario previo de dos textos de Freud sobre padres y enemigos: uno es el caso de Juanito en “Inhibición, síntoma y angustia” y el otro es *Tótem y tabú* en los que distingue la enemistad social (enemigo exterior) de la moral (enemigo interior) y propone (en consonancia con Schmitt) traducirlo en enemigo político y enemigo teológico.

8 Cf. canción de Januca: “Hanerot halalu”, refiere a las velas que se prenden por los milagros y salvaciones que hizo a los antepasados “*bayamim hahem, bazman hazeh*” (en aquellos días, en este tiempo).

9 *Kaniti ish meet Yhwh*: “Por voluntad de Yhwh he adquirido varón” (*Gén. 4:1*), de raíz *KNH*, *kinyan* significa “propiedad”.

10 Gen 21:10.

Revisemos el relato. En *Génesis* 16, la anciana Sarai¹¹ resignada a su infertilidad, le dice a su marido Abram que vaya con Hagar (la sierva egipcia) para darle un hijo.¹² Se trata de una costumbre común de la época y el lugar.¹³ Ante las pretensiones de la sirvienta como consecuencia de su reclamada superioridad respecto de su patrona en tanto madre, Sarai decide hacerle penosa la vida. Hagar huye, pero tras la promesa divina de prolífica descendencia (*Gen* 16:10-12), decide permanecer en esa morada, a pesar del maltrato recibido.

78 El conflicto doméstico de “aquellos días”, se amplifica a escala (bio)política “en nuestro tiempo” bajo el argumento de *amenaza demográfica* que hoy degeneró en el estatus de *peligro*.¹⁴ El cálculo demográfico obsesionó al movimiento sionista desde sus albores. Martin Buber, en el seno de dicho movimiento, pero como parte de una fracción de izquierda pacifista y a favor de la cooperación entre ambos pueblos, escribió en 1944 un texto (y en varias oportunidades rei-

11 Todavía los nombres de Sara y Abraham no habían sido modificados, eso ocurre después del Pacto. Aún se llaman Sarai y Abram (el nombre de Abraham cambia en *Gen* 17:5 y el de Sara en el vers. 15 de ese capítulo).

12 El verbo utilizado es extraño: “*ibaneh*”, podría interpretarse por la raíz “hijo” (*ben*), como “obtendré un hijo por medio de ella” pero también como “me construiré [descendencia]”, de la raíz hebrea *BNH*, construir.

13 Por ejemplo, el Código Hammurabi —que es una referencia consultada muy frecuentemente para entender el pensamiento bíblico surgido en medio de las culturas mesopotámicas— en el #146 aclara que, en un caso semejante, la esclava no puede exigir derechos como los de la esposa legítima.

14 La política oficial israelí considera el crecimiento de la población palestina como un peligro para la subsistencia del Estado de Israel. Con frecuencia, la ultraderechista ministra de justicia Ayelet Shaked hace declaraciones escalofrantes sobre madres palestinas. Cf. <<https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/israel/11599932/New-Israeli-justice-minister-notorious-for-anti-Palestinian-rhetoric-given-bodyguard-after-Nazi-death-threats.html>>.

teró su postura) oponiéndose al objetivo de Ben Gurion consistente en establecer en la tierra heredada de Abraham una mayoría judía que dominase a una minoría árabe.¹⁵

El filósofo consideraba *immoral* que una minoría que huyó perseguida de Europa pretendiera volverse una mayoría dominante en la tierra de arriba. El argumento demográfico sigue siendo decisivo hoy, y es el renglón último de la política israelí de asentamientos (la polisemia de la palabra señalada antes en boca de Sarai: *ibaneh* suele interpretarse como “obtendré un hijo”, aunque su formulación sea extraña; de manera más clara se entiende como “me construiré”, que se traduce militarmente en un sentido literal).¹⁶ Las construcciones ilegales subvencionadas por el Estado en los territorios ocupados (verbo BNH) se desarrollan junto con una política que alienta el crecimiento demográfico, sea en apoyo al precepto religioso de tener cuantos hijos Dios decida, o bien fomentando la inmigración de judíos del mundo.

79

En aquellos días... El motivo del conflicto por el que Sara decide expulsar a Ismael y a su madre Hagar (Gen 21:10) aparece en el texto bajo la raíz de la risa (“*metzajek*” Gen 21:9). Los exégetas se han preguntado por el significado y las interpretaciones difieren: el que llega más lejos es Rashi,¹⁷ que atribuye a Ismael prácticas paganas, perver-

15 M. Buber, “¿Mayoría o muchos?” en *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., pp. 155-159.

16 La raíz BNH designa tanto en hebreo bíblico como en el moderno la construcción en general y no deja de ser curioso que el largo muro que separa Cisjordania —destruyendo poblaciones— exhibe el sello de la sección de construcción (*agaf bniali*) de *Tzahal* (acrónimo de Tzva Haganáh Leisrael: ejército de defensa de Israel, en español, EDI). Más adelante nos ocuparemos del anhelo del construcción del Tercer Templo (que el sionismo secularista promueve *sotto voce*).

17 Acrónimo de Rabi Shlomo Ytzjaki (1040-1105), exégeta francés considerado como uno de los más importantes de la tradición judía, intérprete de la Biblia y el Talmud.

siones sexuales o intento de fratricidio; en una posición interpretativa muy diferente se encuentra Ibn Ezra,¹⁸ quien dice que fue cuestión de niños y el verdadero motivo fueron los celos de Sara.¹⁹

80 Aquellas palabras que le fueron dichas por el enviado de Dios a Hagar suenan temerarias en hebreo moderno: (v. 10) “Multiplicaré tanto tu linaje, que no será contado a causa de la muchedumbre”, y además (v. 12) “Y él será hombre fiero; su mano contra todos, y las manos de todos contra él, y delante de todos sus hermanos habitará”. La expresión es ambigua: *‘al pnei col ejav ishcon* se traduce como que morará “delante de”, “contra”, “frente a”, “en conflicto con”, “a pesar de” o “cerca de” todos sus hermanos. La expresión se presta para inferir hostilidad y amenaza de parte del hermano, y los ecos hoy suenan fuerte.

De amenaza a *peligro*...²⁰ Ya en 1967 el general Matitiahu Peled negaba el “peligro” que supuestamente sería conjurado con la conquista de los territorios que aún hoy se encuentran en disputa y en declarado plan de anexión. Pero su voz no era escuchada, ni ayer ni hoy. Su hija Nurit, desde el dolor de la pérdida que la volvió una “madre de negro” dijo que el “útero musulmán” hoy es señalado como un *peligro* para el autodenominado “mundo libre”.²¹

18 Abraham Ibn Ezra (1089-1167), exégeta español (además de filósofo, astrónomo, matemático, poeta) importantísimo en la tradición judía. Referente del filósofo Baruj Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*.

19 Cf. Colodenco, *op. cit.*, nota 12, p. 149.

20 Un “peligro” es más que una “amenaza”. Mientras que en la última el acento está en el miedo, en el primero suena más fuerte la exigencia de tomar acciones para eliminarlo. El peligro comporta cierto sentido de inminencia.

21 Cf. conferencia pronunciada por Nurit Peled ante el Parlamento Europeo el 8 de marzo de 2005. <http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=316>.

22 Agradezco a Federico Donner su fina lectura y las precisiones en

El discurso está minado de biopolítica expresada en lengua bíblica.²²

El “útero musulmán” de Hagar²³ sigue inquietando a Sara, que no la quiere bajo su mismo techo —que prefiere prescindir de sus servicios— y cuando por fin se le concede la maternidad, decide expulsarla al desierto (Gen 21:14). Desde hace más de setenta años Hagar deambula con los ismaelitas por esa moderna versión política del desierto bíblico que son los campos de refugiados.²⁴ Pero hay otra diferencia (entre otras muchas): esta vez es Sara quien viene de lejos (al menos en su mayor parte); Hagar mora en esa tierra desde hace siglos.

Ismael tuvo oficio de arquero (Gen 21:20). Su destino fue paralelo a los descendientes de Caín.²⁵ Aquí cabría detenerse en la lectura que se ha hecho de este ancestro, que perpetró el primer homicidio, sin precedente, que además fue fratricidio. Desde una lectura rápida, de moral ligera, suele verse en Caín al primer asesino. Muchas traducciones abonan esta lectura sesgada, al “completar” un vacío en Gen 4:8. Ante el silencio que sigue a “Y dijo Caín a Abel”, frecuentemente los traductores deciden corregir la aseveración que sigue en el texto original hebreo “y cuando estaban en el campo” por “vayamos al campo”. Traducciones de este tipo clausuran derivas propias del texto haciendo del primer primogénito de la humanidad un asesino premeditado y, en consecuencia, claman por la víctima que es

81

torno a la teología biopolítica a lo largo de este libro, así como la recomendación de la lectura de Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

- 23 Evidentemente Hagar es anterior al Islam (a eso se deben las comillas), sin embargo, la filiación del mundo árabe con Ismael y Abraham permite la relación.
- 24 En la comparación, la UNRWA (agencia de la ONU para los refugiados, <<http://www.unrwace.org/>>) equivaldría al arbusto (v. 14) y a la fuente de agua (v. 19).
- 25 Cf. Colodenco, *op. cit.*, nota 32, p. 152.

el benjamín de la familia. Se repite en el libro de *Génesis* cierta tendencia a no cumplir con la propia ley que determina las prerrogativas de la primogenitura, aun cuando no se trate del hijo de la mujer amada: tal es el caso de preferir a Isaac en lugar de Ismael, Jacob en lugar de Esaú...²⁶ Los tres hermanos mayores (Caín, Ismael, Esaú) que no alcanzan a gozar de los privilegios de su condición tienen algo más en común: el oficio (son cazadores).

Detengámonos en el caso de la primogenitura (Deut 21:15-17):

82 Si un hombre tuviere dos mujeres, la una amada y la otra aborrecida, y la amada y la aborrecida le hubieren dado hijos, y el hijo primogénito fuere de la aborrecida; en el día que hiciere heredar a sus hijos lo que tuviere, no podrá dar el derecho de primogenitura al hijo de la amada con preferencia al hijo de la aborrecida, que es el primogénito; mas al hijo de la aborrecida reconocerá como primogénito, para darle el doble de lo que correspondiere a cada uno de los demás; porque él es el principio de su vigor, y suyo es el derecho de la primogenitura.

El primogénito (que no la primogénita) es el espejo de la masculinidad. Como se puede apreciar en esta cita, las prerrogativas (económicas) de la primogenitura son parte de la misma cosmovisión falocéntrica en la que Derrida describe las complicidades fraternas que excluyen a las hermanas.²⁷

En nuestro tiempo... parece que el movimiento sionista (amparado en la matriarca) se empeñó en quebrantar parte de aquella ley: si bien la transgrede en lo que concierne al orden del nacimiento, hoy sigue reclamando los privilegios.

En aquellos días... Aparece un poco borrosa la preocupación moral del padre de ambos niños, Abraham-Ibra-

26 Cf. nuestro próximo apartado referente a *Génesis* 27:36.

27 Cf. Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit. Sin embargo, Antoni Domè-

him. Hombre justo que interpeló a Dios por los justos de Sodoma y Gomorra definiéndose desde su fragilidad como “polvo y ceniza” (Gen 18:27). Abraham era un padre sensible: frente a la decisión de su esposa que da título a esta sección y que anuncia que no heredará Ismael con Isaac, se dice que “este dicho pareció grave en gran manera a Abraham a causa de su hijo” (Gen 21-11). La interpretación midráshica²⁸ infiere historias a partir de aquel capítulo y narra cómo Abraham (Ibrahim) se preocupaba por el futuro de Ismael y lo visitó en varias oportunidades.²⁹ Como en tantas familias, los hermanos disputan el protagonismo de determinados recuerdos: comentaristas musulmanes sostienen que el protagonista de la *atadura* (mal traducida como “sacrificio”)³⁰ no era Isaac sino su medio hermano Ismael. Además, narran que Abraham acompañó a Hagar y

83

nech recuerda en *El eclipse de la fraternidad*, p. 16, que fue Aspasia, “la gran dirigente del partido de los pobres en la democracia ática” quien por primera vez usó la metáfora de la fraternidad, que luego fuera recuperada por “las plebeyas de la extrema izquierda democrática agrupadas en los clubes jacobinos de mujeres republicanas”. Aunque también recuerda las “aprensiones de Aristóteles, temeroso de que una democracia radical llevara a la *gynaicocranía*, al predominio de las mujeres en la *polis* y a la destrucción del ‘buen’ orden doméstico del *oikos*”.

- 28 El *midrash* es un método de interpretación bíblica que indaga (raíz DRSh) en el texto leyendo entre líneas. Pueden ser comentarios legales, exegéticos u homiléticos. Su forma narrativa ilumina frecuentemente los textos a través de una ficción veraz.
- 29 Bialik y Ravnitzky, *Sefer Haagadá*, p. 30. Por ejemplo un *midrash* cuenta cómo Abraham iba a visitarlo (bajo la promesa a Sara de que no bajaría del camello para saludar a su hijo) y se preocupaba por la primera mujer (Aissa) que no era hospitalaria, recomendándole cambiar de esposa. En otra visita, Abraham aprobó a Fátima que sí tenía el don de la hospitalidad.
- 30 Sobre este tema del mal llamado “sacrificio de Isaac” volveremos en nuestro capítulo “De víctimas y victimarios 1”.

a su hijo hasta La Meca, para ayudarlos a asentarse y luego volvió con Sara y su hijo.³¹

Si hay dos nombres donde la contigüidad de hermano y enemigo se ha vuelto un amasijo difícil de separar son los de Ismael e Isaac, hijos de Abraham-Ibrahim que juntos enterraron a su padre en la cueva de Macpelá (lugar cercano a Hebron, de frecuentes disputas encarnizadas *en nuestros días*).

84 Cabe agregar un paralelo importante entre el relato del “sacrificio” o “atadura” de Isaac y la expulsión de Hagar e Ismael. Más allá de que en el Islam hay quienes sostienen que el protagonista del primero fue Ismael y no Isaac (cf. Corán, sura 37: 100-113), las dos exposiciones a los hijos ante el peligro de muerte y la aceptación por parte de Abraham (que parecen probar dos veces su obediencia),³² así como también las promesas de generosa descendencia para ambos hijos dan cuenta de un relato que se replica en dos capítulos seguidos (Gen 21 y 22).

...SE APODERÓ DE MI PRIMOGENITURA, Y HE AQUÍ AHORA HA TOMADO MI BENDICIÓN...³³

Isaac tuvo dos hijos que, si bien nacieron el mismo día, lo hicieron en este orden: Esaú y Jacob. El texto narra (25:22) que los dos niños ya se disputaban dentro del vientre materno. El primero era cazador, hombre velludo y pelirrojo o rubicundo³⁴ (del color del pelo o de la piel: *adom*, se deriva su descendencia edomita).³⁵ El segundo era lampiño y “habitaba en tiendas” (25:27), el plural “tiendas” fue interpretado por la tradición como “casas de estudio”. Inmediatamente aparece la madre en la discordia: “Y amó Isaac a Esaú, por-

31 Cf. Colodenco, *op. cit.*, nota 34, p. 152.

32 La primera fue expulsar a Ismael al desierto y la segunda la atadura de Isaac.

33 Gen 27:36.

34 Cf. Nahum Sarna, *The JPS Commentary Genesis*, citado en Colodenco, *op. cit.*, nota 53, p. 179.

35 Esta asociación de Esaú con Edom tiene un enorme valor político,

que comía de su caza; mas Rebeca amaba a Jacob” (25:28).³⁶ Luego nos enteramos de que Jacob le compra a Esaú su primogenitura (25:29-33).³⁷

Dos capítulos más tarde, incitado por su madre, Jacob abusa de la ceguera de Isaac, quien se disponía a bendecir a su hermano. Rebeca trama el engaño (27: 6 y ss): simula al tacto el vello de Esaú con pieles de cabritos sobre las manos de su hijo preferido y ella cocina el guisado que Jacob entregará a su padre haciéndose pasar por su hermano. Isaac dice: “La voz es la voz de Jacob, mas las manos, las manos de Esaú” (22). Y, así el patriarca bendice bajo engaño a Jacob. El título de esta sección refleja la queja del afectado.

En este tiempo... en tanto herederos de Israel (nombre que adquiere Jacob a partir de 32:28), en general se acepta este modo oscuro de hacerse de la primogenitura y de la bendición.

Siempre me pregunté si esa soterrada admiración por el engaño no era parte de la fascinación que los retorcidos caminos de la *Realpolitik* ejercían sobre las corrientes hegemónicas en el movimiento sionista.³⁸ A través de un *mi-*

85

porque permite desentrañar la ambigüedad del versículo 23 a favor de la descendencia de Jacob (ya que el rey David sometió a los edomitas, cf. II Sam 8:13-14). Cf. Gen 25: 23 “Dos naciones hay en tu seno, y dos pueblos serán divididos desde tus entrañas; un pueblo será más fuerte que el otro pueblo, y el mayor servirá al menor”.

36 Suele ser común en la Biblia el rechazo por los cazadores y la preferencia por los pastores o en este caso, por el hijo que se quedaba en casa.

37 Es interesante la redacción sesgada del texto (que pareciera estar escrita desde la perspectiva de Rebeca): Jacob había guisado un potaje rojo y su rojo hermano, cansado, le pidió que le convidara. Aprovechando el hambre de Esaú, su hermano menor le ofreció el potaje a cambio de la primogenitura (Gen 25:31). El primogénito accedió y el narrador sentencia (v. 34) “Entonces Jacob dio a Esaú pan y del guisado de las lentejas; y él comió y bebió, y se levantó y se fue. Así menospreció Esaú la primogenitura”.

38 Vale la pena evocar una de las posibles etimologías del nombre Ya'acov en tanto engaño, remitiéndolo a la expresión 'acov lev que en

drash del Talmud de Babilonia,³⁹ Abraham Burg (quien en el pasado fungiera como presidente de la Agencia Judía y de la Organización Sionista Mundial, antiguo miembro del Parlamento y Vicepresidente del Congreso Judío Mundial) explica el sentido de las palabras dubitativas de Isaac sobre la voz de Jacob y las manos de Esaú:

La voz es la voz de Jacob — no tienes una oración benéfica que no lleve algo de la estirpe de Jacob; *y las manos, son las manos de Esaú* — no hay guerra ganada que no tenga algo de la simiente de Esaú.

86 De esto concluye el exdirigente sionista, hombre religioso, actualmente crítico de la política del gobierno de Israel, “cuando más hacemos guerras y ganamos y somos más exitosos en el campo bélico, nuestras manos se vuelven más y más las de Esaú y nuestra voz cada vez menos la voz moral de Jacob”.⁴⁰

Y, sin embargo, desde siempre me pregunto, pero esta vez pregunto en voz alta: ¿por qué (siguiendo allí mismo al Talmud)⁴¹ el cazador velludo pelirrojo es Roma, la brutal, y el timador lampiño su víctima, Israel? No basta con responder que el pelo rojizo (*adom*) dio el nombre a Edom, que según la exégesis tradicional es el nombre bíblico de Roma (cuyo yugo imperial sin duda causaba un sufrimien-

Jeremías 17:9 refiere a “una mente sinuosa”, predispuesta al engaño (Cf. Colodenco, *op. cit.*, nota 57, p. 180). El autor se inclina más por la suposición de una forma defectiva del nombre original que habría sido “Ya’acov-el” en el sentido del verbo *la’acov*, que significa seguir, supervisar, en este sentido el nombre indicaría que Dios velaba por él. Y sin embargo, la “mente sinuosa” parece seguir insistiendo...

39 *Tratado de Guitin*, 57 B citado en A. Burg, *Lenatzeaj et Hitler*, Yediot Ahronot, Sifrei Chemed, Tel Aviv, 2007, p. 146.

40 A. Burg, *op. cit.*, 147.

41 Un tópico recurrente en el texto talmúdico es el odio del yugo de Roma (que se asocia al bíblico Edom, descendiente de Esaú). *Midrash Génesis Raba* 65:19, citado por Colodenco, *op. cit.*, p. 189, nota 13.

to enorme a los doctores del Talmud). Mi cuestionamiento es por qué se considera moral a quien consigue beneficios por la vía del engaño. Me pregunto por la ejemplaridad de las madres y esposas Sara y Rebeca... ¿son acaso prototipos de los caminos sinuosos de la *Realpolitik* que, al dejar de lado la ética en aras de intereses políticos, termina por entender a la política como la continuación de la guerra por otros medios?

En aquellos días... En el relato de *Génesis* no hay razones para inferir la brutalidad del hijo favorito del padre ni su abuso sobre el preferido de la madre, más bien se trata de lo contrario. La narración detalla la astucia cruel de los que carecen de fuerza física. *En este tiempo...* ¿Será a fuerzas de leer durante tantos años el texto sin cuestionar los roles de los hermanos enemistados que creemos que la palabra *Haganah* (cuyo significado es defensa, que es la H de TzaHaL) basta para que las invasiones de un ejército se consideren solamente defensivas? ¿Acaso la astucia militarista que se vanagloria de los logros de la alta tecnología industrial para matar garantiza la “pureza de las armas” ... y de las almas?⁴²

87

En aquellos días... El capítulo 33 nos sorprende con la reconciliación de ambos hermanos. Jacob se sabe en falta y lleva una cantidad inmensa de ganado para darle al agraviado, sin embargo, éste simplemente lo ha perdonado. Pero... ¿*en este tiempo*? Esta ilusión bíblica de mágica absolución por parte del agraviado condujo al movimiento sionista laico —me atrevería a decir “ateo”— en su afán de “recuperar” las tierras que les habían sido prometidas a los patriarcas (las campañas por recuperar estas tierras por medio del Fondo Nacional o KKL de las que Buber también alertaba)...⁴³ Si en principio, por indudables razones

42 Cf. nota 44, sobre este concepto según el profesor Asa Kasher. Cf. <<http://www.jcpa.org/brief/brief004-8.htm>>.

43 Siglas de *Keren Kayemet LeIsrael*, Fondo Nacional que recauda contribuciones de judíos de todo el mundo y compraba tierras muy

ecológicas, nadie podría oponerse a la plantación de un bosque, este Fondo Nacional logró pervertir esa acción sembrándolos sobre aldeas destruidas.⁴⁴

De este uso de la Biblia al servicio de la expansión territorial narra el historiador Shlomo Sand en su libro *¿Cómo se inventó el pueblo judío?*⁴⁵ Con brillante ironía, Amnon Raz-Krakotzkin (*op. cit.*, p. 89) supo resumirlo así: “Dios no existe pero nos prometió la tierra”.

El Génesis 33:4 narra que *en aquellos días*: “Esaú, a su vez, corrió a su encuentro, le abrazó, se le echó al cuello, le besó y lloró”. “Y lloraron” dice el original: este plural indica que ambos lo hicieron y los exégetas se preguntaban por qué. Ellos honestamente sospechaban de ese final “feliz”. El midrash *Breshit Rabah* 78:12 sugiere que Esaú quiso morderlo (en lugar de *nashkó* —lo besó— propone *nashjó* —lo mordió—) en venganza, pero el cuello de Jacob se volvió de mármol y le rompió los dientes. Entonces, mientras el último lloraba por su cuello, el primero lo hacía por su dentadura... Los exegetas le confieren dientes a Esaú; sin embargo, *en este tiempo*, los líderes sionistas necesitan que los tenga rotos (y por eso *sitia* la vida cotidiana de los palestinos, especialmente en Gaza, cuya miseria recuerda al gueto de Varsovia; pero no sólo Gaza, también en Cisjordania y en Jerusalén Oriental la vida está condicionada).

frecuentemente por coacción a fin de plantar árboles para “hacer del desierto un vergel”.

44 Eitan Bronstein Aparicio, de la ONG Zochrot demuestra que 89 bosques y parques israelíes fueron plantados sobre poblados palestinos arrasados (87 de los destruidos en 1948 y 2 de 1967). Cf. <<https://www.zochrot.org/en/article/55963>>.

45 También refiere a este tema el libro de Akiva Eldar e Idit Zertal *Adonei Haaretz. Hamitnjalim umedinat Israel (1967-2004)*, Kinneret, Zmora-Bitan, Dvir Publishing House, Or Yehuda, 2004 (la traducción al español sería *Los amos de la tierra. Los colonos y el Estado de Israel, 1967-2004*).

En aquellos días Israel se enfrentaba con su hermano Esaú; *en este tiempo* el enemigo es descendiente del medio hermano de Isaac, Ismael.

En el poema de Mahmud Darwish se puede escuchar otra posible interpretación de ese abrazo que se dieron Jacob y Esaú, los hermanos-enemigos.

Abraza a su enemigo⁴⁶

Él abraza a su enemigo.
Ojalá le gane el corazón:
¿Te enojaría más que yo sobreviviera?

Hermano, mi hermano.
¿Qué te hice para que me destruyas?

Dos pájaros vuelan arriba.
¿Por qué no les disparas a ellos?
¿Qué dices?

Te cansaste de mi abrazo y de mi olor.
¿No será que estás cansado del miedo
que hay en mí?

De ser así, tira tu rifle al río.
¿Qué dices?

En los bancos de la ribera el enemigo
apunta su ametralladora contra un abrazo.
¡Disparen al enemigo!

46 Trad. Hermann Bellinghausen, "Soy el viajero, y también el camino", *La Jornada* 18/8/08.

Mejor esquivamos las balas del enemigo
y nos guardamos de caer en pecado.

¿Qué dices? ¿Me matarás para
que el enemigo pueda ir a su casa
en nuestras casas

y descienda otra vez a la ley de la selva?

¿Qué hice con el café de mi
mamá, qué hice con el café de la tuya?
¿Qué crimen cometí para hacerte
destruirme? .

90

Nunca dejaré de abrazarte.

Y nunca te voy a soltar.

...VENID, Y VENDÁMOSLE A LOS ISMAELITAS, Y NO SEA
NUESTRA MANO SOBRE ÉL; QUE NUESTRO HERMANO
ES NUESTRA CARNE⁴⁷

Esta vez se trata de otro hermano menor no querido: José, el que soñaba, el que se descubrió intérprete de sueños. Nacido en el seno de una familia habituada a interpretar sueños, este hijo menor era el preferido de su padre y expresaba por la vía onírica sus grandes aspiraciones. No dudaba en compartirlo y sus dos sueños llenaron de odio a sus hermanos. El segundo llegó a preocupar un poco a su padre. A este hijo menor le esperaba un futuro promisorio y eso se le revelaba cuando dormía. La narración de sueños tan pretenciosos sonaba a provocación ya que no ocultaba ningún dato (37:6-7):

47 Gen 37:27.

Oíd el sueño que he tenido. Me parecía que nosotros estábamos atando gavillas en el campo, y he aquí que mi gavilla se levantaba y se tenía derecha, mientras que vuestras gavillas le hacían rueda y se inclinaban hacia la mía.

Los hermanos no dudaron en dar una interpretación política al sueño: “¿Será que vas a reinar sobre nosotros o que vas a tenernos domeñados?’ Y acumularon todavía más odio contra él por causa de sus sueños y de su palabras” (37:8-9).

Y no bastándole con ese relato irritante, reveló otra aspiración onírica, más fuerte aún (37: 10-11):

“He tenido otro sueño: Resulta que el sol, la luna y once estrellas se inclinaban ante mí”. Se lo contó a su padre y a sus hermanos, y su padre le reprendió y le dijo: “¿Qué sueño es ése que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus hermanos vamos a venir a inclinarnos ante ti hasta el suelo?” Sus hermanos le tenían envidia, mientras que su padre reflexionaba.

91

Los hermanos asumieron que José era su enemigo, tramaron matarlo (37:20) y luego echarlo a un pozo diciéndole al padre que un animal lo devoró “y veremos qué será de sus sueños...”. Lo vendieron a los ismaelitas porque, tal como explica el versículo que encabeza esta sección, no había que matarlo porque al ser hermano, ese enemigo es de su misma carne. Los sueños se cumplieron, la historia es por todos conocida, el soñador interpretó los sueños del faraón y finalmente “las estrellas, el sol y la luna” vinieron a inclinarse ante él en Egipto (Gen 42-6 y ss.). Cuando hubo hambruna en Canaán diez de sus hermanos fueron por orden del padre a comprar trigo a Egipto.

Y José era el señor de la tierra, quien le vendía a todo el pueblo de la tierra; y llegaron los hermanos de José, y se inclinaron a él rostro a tierra.

Como si la lengua bíblica transitara por ruinas circulares, ocurren traducciones que hacen que en el sueño del que soñaba (*en aquellos días*, José) el soñado haya despertado (*en este tiempo* bajo el nombre de Yusuf). En la lengua de los descendientes de Ismael, aquel cuyo nombre en la de Isaac es Yosef, se llama Yusuf. El soñado (Yusuf) despierta recordando la Nakba a aquel Yosef que no deja de soñar la pesadilla de la Shoá.

Hay una traducción que es tal no sólo porque traslada la lengua bíblica a la poética, o la de Abraham a la de Ibrahim, sino porque hace pasar el relato de *aquellos días* a *este tiempo*.

92 Soy Yusuf, padre⁴⁸
de Mahmud Darwish

Soy Yusuf, padre.

Mis hermanos no me quieren,
no me desean entre ellos, padre.

Me agreden, me lanzan piedras e insultos.

Quieren que muera para hacerme un panegírico.

Me han cerrado la puerta de tu casa,

me han echado del campo,

han envenenado mis uvas

y han destrozado mis juguetes.

Cuando la brisa ha acariciado mi pelo al pasar,

me han envidiado y se han revuelto contra mí y contra ti.

¿Qué les he hecho yo, padre?

Las mariposas se han posado sobre mis hombros,

las espigas se han inclinado hacia mí

y los pájaros han volado sobre mis manos.

¿Qué he hecho yo, padre,

y por qué yo?

48 Traducido del árabe por María Luisa Prieto, tomado de <http://www.poesiaarabe.com/soy_usuf.htm>.

Tú me has llamado Yusuf
 Y ellos me han arrojado al pozo y han acusado al lobo.
 Y el lobo es más clemente que mis hermanos,
 padre. ¿Acaso he ofendido a alguien cuando he dicho que
 he visto once astros, el sol y la luna, y que los he visto
 prosternados ante mí?

La descripción prometedora que Dios hace de Ismael para su madre en *Génesis* 16:10-12 resuena en la bendición que le profiere a José (Gen 49:22-24). Ambos serán fructíferos, se multiplicarán y darán lugar a grandes pueblos. Llama la atención que se trata en ambos casos de personajes que padecieron celos de parte de sus hermanos. Es posible que Darwish haya sido inspirado por esta correlación en su poema.

93

EL HERMANO ¿SERÁ SIEMPRE EL ENEMIGO?

En los tres casos que abordamos resonó la contigüidad hermano-enemigo entre los hijos de Abraham: Isaac e Ismael. Al relacionarlo con Edom (tal como lo indica la Biblia), vimos que Esaú ante todo representa al enemigo de los tiempos talmúdicos que es Roma, pero también se considera próximo a los ismaelitas. En cuanto a José, el caso es diferente por ser el hijo favorito, sin embargo, la envidia y el odio de sus hermanos lo vuelven víctima, lo lleva a los brazos de los ismaelitas y el reconocimiento paterno le retorna por parte del faraón.

La sorpresa del lector hebreo aparece al leer el poema de Darwish, que tan sólo cambia dos vocales en el mismo nombre (Yosef hebreo se traduce en Yusuf), y el nombre árabe devuelve a este lector un espejo que refleja su responsabilidad hacia la *Nakba* (cuyo significado es catástrofe o desastre y que designa el destierro palestino, el origen de la prolongada condición de refugiados datada para su conmemoración el mismo día de la creación del Estado de Israel). El israelí o el judío que lee ese poema ya no se reconoce como descendiente de la víctima

sino de los hermanos victimarios. Podríamos decir, con Said, que el poema de Darwish es una lectura del relato bíblico “con ojos cananeos”, o, dicho en términos más precisos: con ojos palestinos. Este poema es un espejo que nos devuelve una imagen en la cual, aunque no nos guste, es imperativo reconocernos. José hoy es Yusuf, y como Joseph K, el personaje kafkiano de *El proceso*, se encuentra recluido en cárceles israelíes bajo la siniestra figura de la “detención administrativa”, sin juicio ni cargo...⁴⁹

94 Los tres casos de “fraternidades peligrosas” nos condujeron a un padre común, bifronte, llamado con el binomio Abraham-Ibrahim y a los dos frentes de su descendencia: Isaac e Ismael. El hebreo y el árabe.⁵⁰ Las figuras bíblicas suelen leerse como alegorías del presente. En este caso, las enemistades íntimas, domésticas, morales, alcanzan un significado público, histórico, político.

Al filósofo Franz Rosenzweig le incomodaban los intentos de acercar el judaísmo y el Islam y en su libro *La estrella de la redención* (1921), con una clara intención de separarse de Hegel, tal como mencionamos en el capítulo anterior, se ocupó de ubicarlos en las antípodas. Por ejemplo, en lo que concierne a la guerra: si el judaísmo en su pasado, por mandato divino tuvo que ejecutar la “guerra religiosa” o más propiamente llamada *miljemet mitzvah* “guerra por precepto” (un pasado mítico que, según demuestra esa obra filosófica, de ningún modo debe volver a la historia);⁵¹

49 Cf. <https://www.btselem.org/topic/administrative_detention>. Consultado por última vez el 21 de abril de 2019.

50 Aclaremos que en la nación árabe caben las tres religiones monoteístas: hay árabes musulmanes, cristianos y también judíos.

51 F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 392: “(...) el pueblo judío ha dejado tras de sí, en el pasado mítico, su guerra religiosa. Por eso, cuantas guerras aún le toca vivir son para él nada más que guerras políticas”.

la misión del Islam —para este filósofo— hoy es la guerra política pura (aunque se presente como la vía de Allah).⁵²

Según *La estrella de la redención*, a la religión musulmana el amor al prójimo le es ajeno (porque lo confunde con misericordia, p. 218), la considera un caso de “plagio histórico” (160) porque concibe al Corán como “un Talmud que no tiene base ninguna en la Escritura” (159). Para la lectura del filósofo traductor de la Biblia hebrea al alemán, mientras el judío espera la venida del Reino, el musulmán es un “auténtico adorador del progreso” (276). En pocas palabras, Rosenzweig se revela como un lector despiadado del Corán.

En ese libro, el cristianismo se encuentra en medio: *entre* lo teológico y lo político. Rosenzweig vuelve al Islam (heredero del paganismo estoico y precursor del neopaganismo, p. 217) el enemigo político invisible para afirmar lo judeo-cristiano como advenimiento de lo teológico-político. Según Gil Anidjar⁵³ (en términos schmittianos), Rosenzweig hace explícita la estructura de lo teológico-político como constitutiva de lo abrahámico. La teología política de Rosenzweig, según este autor, quizás llegue más lejos que ninguna otra al extirpar o erradicar al Islam de la figura de la humanidad⁵⁴ que es lo teológico-político constituido por el judaísmo y el cristianismo: en *La estrella de la redención* “el Judaísmo está con Dios, el Cristianismo es el hombre en la vía hacia Dios, el Islam es la guerra del mundo”.⁵⁵

El libro de Rosenzweig, que fue proscrito por el anti-semitismo nazi (por causa de ser su autor judío) hoy sirve

52 F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 264. Gil Anidjar sostiene que “en el polo político el Islam despliega sólo la guerra santa”, cf. G. Anidjar, *The Jew, the Arab*, p. 95.

53 G. Anidjar, *The Jew, the Arab*, p. 98.

54 *Ibid.*, p. 97.

55 *Idem.*

a otro rostro del “mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”,⁵⁶ que es la islamofobia.

96 En su discurso ante la ONU el 23 de septiembre de 2011 a propósito de la solicitud de Palestina para ser reconocida en tanto Estado, el Primer Ministro israelí Benjamin Netanyahu dio muestras de la performatividad que puede alcanzar la evocación de un nombre bíblico. Al nombrar al patriarca, el recinto de la ONU se inundó de la savia más ponzoñosa de la fraternidad: “Presidente Abbas, le extiendo mi mano, la mano de Israel, en paz. Confío en que va a estrecharla. Ambos somos los hijos de Abraham. Mi pueblo lo llama Abraham, el suyo lo llama Ibrahim. Compartimos al mismo patriarca. Habitamos la misma tierra. Nuestros destinos están entrelazados”.⁵⁷

El lazo amenaza con ahogar a los dos. Y sin embargo, para concluir, vale la pena prestar atención al filósofo que propone repensar la problemática política que encierra la fraternidad. Levinas⁵⁸ dice que el problema de la fraternidad puede resolverse por el fratricidio (Caín/Abel), o luchando por el derecho a la primogenitura (Jacob/Esau): “Entonces los hermanos se separan/ olvidan su fraternidad para volverse extranjeros/ es decir para fundar naciones que cumplirán el asesinato más tarde —que harán la guerra entre ellas o se entenderán (...) en una organización internacional”. Y a pesar de esto, escribía en sus borradores el filósofo, es posible pensar de otra manera:

56 Citamos la dedicatoria de Emmanuel Levinas a su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) cuyo texto completo dice así: “A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”.

57 <https://mfa.gov.il/mfa/pressroom/2011/pages/remarks_pm_netanyahu_un_general%20assembly_23-sep-2011.aspx>. Consultado el 3 de mayo de 2019.

58 Cf. E. Levinas, “Les enseignements”, *op. cit.*, pp. 197-198.

“El problema consiste en crear una sociedad de hermanos. No elevar la socialidad a la fraternidad, sino la fraternidad a la sociedad. Crear una sociedad a partir de la fraternidad”. En este caso, aclaremos, no se trata de la fraternidad como un valor abstracto o un mero deseo, no es por la identidad sino por la *diferencia* que hace a cada uno único, que es posible convivir como hermanos. No poniendo el acento en los derechos del Mismo, sino del Otro. En otras palabras, en el famoso diálogo que reclaman y proclaman los políticos debería prevalecer y preceder la escucha del otro por sobre la voz propia, la lengua del otro que me obligue a recordar que no hay lengua pura, sino que hablar siempre es traducir. En palabras del filósofo: “El hijo no es jamás hijo único”.⁵⁹

97

Ya lejos de la Biblia, el problema radica en la irrupción de un vocablo del campo semántico de lo familiar al discurso político. Cuando Robespierre en 1790 pronunció “fraternidad” junto a “libertad” e “igualdad” a fin de incluir a los pobres (considerados —aún hoy— la “canalla”)⁶⁰ en su condición de ciudadanos, abrió la puerta a una gran cantidad de problemas que provenían de la Edad Media. “*Famuli*” eran los esclavos, los siervos, todos aquellos que dependían del *pater familias*. El acento estaba puesto en la relación de subordinación, la dominación del señor y la dependencia de la familia.

En este sentido, el término “fraternidad” sigue traicionando a los discursos bienintencionados. Como bien apunta Antoni Domènech, la metáfora familiar y sus relaciones de sujeción asedian todo el proceso: si “emanciparse” de la tutela paterna lleva a *hermanarse* a fin de encontrarse parejas en el seno de la *patria* y en ella librarse de la “dominación”

59 Levinas, *ibid.*, p. 196.

60 Cf. Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004. pp.12 y ss. Agradezco a Rafael Mondragón haberme dado a conocer esta lectura.

(*domus*) de otros. Este autor trata de rescatar la tradición socialista, por ejemplo, la de la Segunda República francesa, que en 1848 planteó el ideario revolucionario fraternal. Sin utilizar el término, el planteamiento dialógico de Martin Buber a lo largo de toda su vida, se inscribe en esa concepción socialista de la política, que con palabra profética (en el sentido de su exigencia incansable de justicia) pone el acento en la responsabilidad por el otro. El profeta no se presenta nunca como figura paternal ni fraterna: siempre extraño, aunque conocido, incómodo, es aquel que viene a decir la palabra inaudita de una verdad generalmente insoportable de escuchar.

98 Tal vez la fraternidad no sea la metáfora más afortunada para conjurar la guerra. Sin embargo, tampoco es condición de la enemistad. Levinas propuso elevar la fraternidad a la sociedad, es decir, crear una sociedad a partir de la fraternidad y Martin Buber supo hacerlo. Hoy son muchas las ONGs que siguen esos pasos, haciendo nuevos caminos. Parten de la fraternidad que crea el duelo por la pérdida de seres queridos de ambas partes (de los descendientes de Isaac y de los de Ismael), crean sociedad a partir de la vulnerabilidad que nos hace a todos huérfanos (de padres, de hijos, de amor) potenciales.⁶¹

61 Cf. ONG Just Vision, <<http://www.justvision.org>>, película "Punto de encuentro". Igualmente, en la localidad israelí vecina de Gaza, Sderot, los integrantes de *Kol Ajer* (Another Voice) no permiten que el fuego borre los lazos humanos que los unen: <<http://www.othervoice.org/info/eng/about-us.htm>>. Consultados por última vez el 20 de abril de 2019.

Suicidarse con el enemigo: la sombra de Sansón

Así actúa un hombre envidioso
y pendenciero. Trata de matar a su
enemigo y de preservar su propia vida,
pero cuando ve que tal cosa
es imposible, adopta un plan tal que
termina matándolos a ambos.

Maimónides¹

Y dijo Sansón: Muera yo con los
filisteos. Entonces se inclinó con toda su
fuerza,
y cayó la casa sobre los principales,
y sobre todo el pueblo que estaba en
ella. Y los que mató al morir fueron
muchos más que los que había matado
durante su vida.

Jueces 16:30

Tal vez el atentado suicida más antiguo en Medio Oriente
haya tenido lugar precisamente en Gaza. Leemos en *Jueces*
16:1: “Fue Sansón a Gaza...”.

Recordemos la historia: Sansón era extraordinaria-
mente fuerte y su fuerza residía en el cabello (Jue 13:5
“Pues he aquí que concebirás y darás a luz un hijo; y navaja
no pasará sobre su cabeza, porque el niño será nazareo a

1 Cf. Maimonides, *Iggeret Teiman*, citado en León Poliakov, *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*, Raíces, Buenos Aires, 1988, p. 85.

Dios desde su nacimiento, y él comenzará a salvar a Israel de mano de los filisteos”). La fuerza de Sansón era el terror de los filisteos, poderosos enemigos de los hebreos que en aquella época ya conocían el hierro. La prohibición de cortarse el pelo era su secreto, un misterio difícil de adivinar; sin embargo, era por todos conocido su gusto por la vida licenciosa. De allí que varias mujeres filisteas intentaran seducirlo para develar el secreto, pero sólo una lo logró. Veamos, por ejemplo, la emboscada que le tendieron en *Jueces* 16: 1-3:

Fue Sansón a Gaza, y vio allí a una mujer ramera, y se llegó a ella.

100

Y fue dicho a los de Gaza: Sansón ha venido acá. Y lo rodearon, y acecharon toda aquella noche a la puerta de la ciudad; y estuvieron callados toda aquella noche, diciendo: Hasta la luz de la mañana; entonces lo mataremos.

Mas Sansón durmió hasta la medianoche; y a la medianoche se levantó, y tomando las puertas de la ciudad con sus dos pilares y su cerrojo, se las echó al hombro, y se fue y las subió a la cumbre del monte que está delante de Hebrón.

Ya en el versículo siguiente (*Jue* 16:4) Sansón se enamoró de una bella mujer algo astuta llamada Dalila. Ella (respondiendo a la solicitud de los príncipes de los filisteos que a cambio le darían una buena paga de mil siclos de plata) se impuso como misión averiguar el misterioso secreto. Sansón sospechaba de tan declarada insistencia: Dalila le inquiría directamente “Yo te ruego que me declares en qué consiste tu gran fuerza, y cómo podrás ser atado para ser dominado” (*Jue* 16: 6, 10, 13) y cada vez él le daba una respuesta falsa que confirmaba sus sospechas (efectivamente la mujer hacía venir a los matones que fracasaban debido a la información mendaz). La presión cotidiana por parte de su amada terminó por angustiar al hombre robusto, con “angustia mortal” (v. 16) hasta que por fin (v. 18):

Le descubrió, pues, todo su corazón, y le dijo: Nunca a mi cabeza llegó navaja; porque soy nazareo de Dios desde el vientre de mi madre. Si fuere rapado, mi fuerza se apartará de mí, y me debilitaré y seré como todos los hombres.

La mujer entendió que esta vez sí había sido sincero y cuando se durmió en su regazo lo rapó. Fue fácil para los filisteos apresararlo, le quitaron los ojos (v. 21), pero en la cárcel volvió a crecerle el cabello (v. 22).

La escena final es dramática, frente a los filisteos (vv. 25-30):

Y aconteció que cuando sintieron alegría en su corazón, dijeron: Llamad a Sansón, para que nos divierta. Y llamaron a Sansón de la cárcel, y sirvió de juguete delante de ellos; y lo pusieron entre las columnas.

101

Entonces Sansón dijo al joven que le guiaba de la mano: Acércame, y hazme palpar las columnas sobre las que descansa la casa, para que me apoye sobre ellas. Y la casa estaba llena de hombres y mujeres, y todos los principales de los filisteos estaban allí; y en el piso alto había como tres mil hombres y mujeres, que estaban mirando el es-carnio de Sansón.

Entonces clamó Sansón a Jehová, y dijo: Señor Jehová, acuérdate ahora de mí, y fortaléceme, te ruego, solamente esta vez, oh Dios, para que de una vez tome venganza de los filisteos por mis dos ojos.²

Así luego Sansón las dos columnas de en medio, sobre las que descansaba la casa, y echó todo su peso sobre ellas, su mano derecha sobre una y su mano izquierda sobre la otra.

Y dijo Sansón: Muera yo con los filisteos. Entonces se inclinó con toda su fuerza, y cayó la casa sobre los principales, y sobre todo el pueblo que estaba en ella. Y

2 La traducción de Dujovne y Konstanynowski es más fiel al original hebreo en cuanto a vengarse: "por uno de mis dos ojos".

los que mató al morir fueron muchos más que los que había matado durante su vida.

Sansón ejecutó el primer atentado suicida. Lo hizo en Gaza. Su figura, emblema de fuerza física, resuena hoy en la imagen de la juventud israelí. No tanto por el culto a la fuerza y al poderío militar (que con sus *drones* y bombas atómicas³ más se parece —aunque con crecimiento exponencial— al de los filisteos de entonces), sino por cierta fascinación de *morir* matando a muchos más de los que pudieron vencerse en vida. Y subrayo *morir*, porque en cada soldado muere la moral profética, heterónoma, que exige infinita justicia.

102

El cineasta Avi Mograbi realizó un documental titulado *Vengarse por uno de mis dos ojos*,⁴ en clara alusión a las palabras del personaje bíblico. Allí se muestra el estatuto de prócer que adquiere Sansón o la ejemplaridad del suicidio colectivo de Masada.⁵ En ambos casos, sobre el sitio arqueológico de Masada se enseña a la juventud (turistas o niños y jóvenes israelíes) que es preferible la muerte a tener que padecer la dominación. Todo esto en el contexto de la construcción del

3 De las bombas nucleares de Israel se supo en la prensa en 1986 por las confesiones del ex técnico nuclear de la central de Dimona, Mordechai Vanunu, quien fue sentenciado a 18 años de cárcel y que en 2009 rechazó la candidatura al premio Nobel de la paz: <<http://www.haaretz.com/news/national/shame-on-you-democracy-vanunu-yells-as-he-returns-to-prison-1.291687>>. Consultado por última vez el 21 de julio de 2020.

4 Avi Mograbi, *Avenge but one of my two eyes* (en hebreo *Nekam ajat mishtei einai*), 2005. El comentario de Jesús García Hermosa en el blog <<https://misteriosoobjetoalmediodia.wordpress.com/?s=avi+mograbi+2005>> (consultado el 21 de julio de 2020) sobre el documental describe de manera cierta el trabajo comprometido del director: cómo la cámara de Mograbi se va transformando a lo largo de la película de cámara-ojo a cámara-arma.

5 Masada es “el contramodelo del comportamiento de la masa de las víctimas judías de la Sohá”. Cf. I. Zertal, *La nación y la muerte*, op. cit., p. 27. Señalando con la agudeza que lo caracteriza la teología política

muro de Cisjordania tras el cual se encerró a quienes claramente padecen hoy la tan temida dominación.

Pero sin apresurarnos, 70 años antes de Gaza 2009,⁶ un filósofo sionista y socialista advertía en Israel las resonancias de aquel personaje bíblico cuya potencia física era inversamente proporcional a la fortaleza moral e intelectual. Martin Buber ya señalaba la sombra de Sansón en un artículo del 5 de junio de 1939 titulado “Nuestros pseudo-sansones”⁷ y en el que alude a los actos de terror perpetrados por las juventudes de ultraderecha pertenecientes al *Irgún Tzvaí Leumí: Etzel*⁸ por sus siglas en hebreo:

Por lo visto, en el *Yishuv* (población judía de Palestina) hay jóvenes que fantasean viéndose a sí mismos como

103

colonial sionista, Amnon Raz-Krakotzkin, en *Exil et souveraineté* (op. cit., pp. 100 y ss.) desacraliza el mito de Masada, desenmascarando su falso martirologio. El historiador remite a una “peregrinación” sionista en la cual se jura a la nación y sus valores. También Pierre Vidal-Naquet había advertido este uso abusivo con relación a Flavio Josefo en *Los judíos, la memoria y el presente*, FCE, México, 1996, p. 103.

- 6 El ensañamiento con la Franja que alberga a casi dos millones de personas (de las cuales al menos el 80% no es oriunda del lugar sino refugiada, a veces doble o triplemente: 1948, 1967 y 1982) vuelve periódicamente (2008-9: “Plomo fundido”, en hebreo “*oferet yetsukali*” evocando una canción de la fiesta de Januca; 2012: “Pilar defensivo”, en hebreo “*amud ‘anan* - columna de nube” haciendo resonar el Éxodo de Egipto, 2014: “Margen protector” en hebreo “*tzuk eitán* - piedra erguida fuerte”...) en “operaciones” con nombres provocadores. Gaza se demuestra el escaparate de la industria armamentística israelí que se vanagloria de ofrecer armas “probadas”. Cf. <<https://en.hamushim.com/isdef-direct-actions/>>. En una vorágine de metáforas, el lenguaje militar —que juega con las traducciones para la prensa internacional— se camufla: la palabra “operación” en lenguas latinas tiene también una connotación “quirúrgica”, mientras que en hebreo moderno se asocia con el campo semántico de la economía, como una “oportunidad”, una oferta. Sin duda, por la asimetría de fuerzas, los ataques a Gaza no pueden definirse como “guerras”, tal vez deberían llamarse “ataques”.

7 Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., pp. 130-133.

8 Conocida como *Irgún* o *Etzel*, e inspirada en el sionismo revisionista

sansones. Poner minas delante de vehículos ocupados por familias no judías, inocentes, indefensas; ataques a casas habitadas por familias no judías, inocentes, indefensas, y otras acciones semejantes: son vistos por ellos como actos de Sansón. Ellos dicen a los jóvenes en las calles que llegó la hora de perpetrar acciones de Sansón; si quieren ser los sansones contemporáneos, sólo tienen que estudiar en sus academias; y claro está que encuentran a muchos niños para cuyos oídos esas palabras resultan dulces.

Y ésta es la historia:

104

Quando retornamos a nuestra tierra luego de muchos siglos, nos comportamos como si hubiese estado vacía y deshabitada. No, peor aún: como si la población que veíamos no nos hubiese afectado, como si no tuviéramos nada que ver con ella, esto es, como si ella no nos viera. (...) De todos modos, mientras tanto, nos encontramos apremiados en la arena de la política internacional y allí recibimos la promesa de protección para nuestra causa de parte de una gran potencia, una promesa apenas confirmada por la Sociedad de Naciones. ¿Eso no era suficiente para nosotros? No nos dijimos que estas promesas en el

de Zeev Jabotinsky, esta organización paramilitar operó durante el Mandato Británico en Palestina entre 1931 y 1948. El enemigo del *Irgún* eran los británicos y no dudaron en buscar apoyo entre las autoridades alemanas durante el régimen nazi (cf. Tom Seguev, *Le Septième Million*, Liana Levy, Paris, 1993, pp. 43-46). El objetivo era establecer el Estado en Israel con una mayoría judía en esa tierra, y los Libros Blancos del Mandato Británico —que limitaban la inmigración judía a Palestina— eran el enemigo a combatir. Esto se hacía por medio de atentados terroristas diversos. Menajem Begin encabezó durante algunos años la organización, por ejemplo, cuando perpetraron en 1946 el atentado contra las oficinas del Mandato Británico en el Hotel King David de Jerusalén. Después de la fundación del Estado, la organización pasó a ser el partido político *Jerut*, siempre inspirado en las ideas de Z. Jabotinsky.

mundo político, en que vivimos ya veinticinco años (y más), son válidas sólo mientras la situación política mundial, que fue creada por esta clase de promesas, no se desmorone, y que de algún modo tenemos que prepararnos para el cambio —que tarde o temprano tendrá lugar—, con otro tipo de garantía. En lugar de una declaración: realidad, la realidad de un emprendimiento compartido, de intereses comunes con nuestros vecinos en esta tierra. Pero no quisimos creerles a aquellos de entre nosotros que nos dieron ese consejo... Y a todos aquellos que señalaron el creciente movimiento nacional árabe, les dijimos que no hay que tenerlo en cuenta, o que podremos con él. Y desde entonces todo ocurrió como ocurrió. Las bandas terroristas judías perpetraron actos que entre nuestros jóvenes fueron considerados como actos de Sansón. Tal vez entre los terroristas también hubo quienes se veían a sí mismos como sansones contemporáneos, es decir, si hubiesen sabido algo sobre Sansón... La pregunta, a quién ven en el papel de los filisteos que penetran en su tierra, a los británicos o a nosotros, puede dejarse sin respuesta. Supongo que a ambos. Pienso que entre nosotros no hay quien haya visto a los asesinos como sansones. ¿Por qué? Porque los sansones luchaban cara a cara contra grupos muy bien armados numéricamente superiores; porque los actos de terror no significan guerra legítima. (...)

¿Y nuestra actitud con los árabes? Casi todos sabíamos discernir entre los terroristas [árabes] y el pueblo árabe; pero no podemos esperar que los árabes sepan distinguir por mucho tiempo entre nuestros matones y el pueblo judío. Y ¿cómo llegaremos entonces a un entendimiento con los árabes? Es cierto que entre nosotros hay quienes piensan que un entendimiento semejante es innecesario e incluso dañino; pero sólo unos políticos de ilusión como ellos, instaladores de ilusiones como ellos, que no

saben más que reemplazar una ilusión por otra —tan pasajera como la anterior—, sólo ellos pueden imaginar que nuestra población va a existir para siempre sin entendimiento ni cooperación con los árabes. Y en esta hora crítica, quien causa los estallidos de violencia indiscriminada, pone en peligro la existencia misma del *Yishuv*. Todo lo que ha sido construido con tanto trabajo, con semejantes sacrificios, piedra por piedra, puede ser destruido pared por pared en el caos hacia el cual nos puede llevar esta condición de pseudo-sansones. (...) Ellos tratan con el suicidio; y no un suicidio como el de Sansón, que junto con su destrucción aniquila a tres mil filisteos, sino la destrucción de todo aquello que generaciones de pioneros abnegados hicieron florecer en esta tierra con sacrificio. No tienen derecho a un suicidio semejante. “No matarás”, fue dicho. Quien asesina al modo de esos “sansonizados” asesina a su propio pueblo.

Y ésta es la estafa más turbia y fraudulenta de todas: que la redención puede ser obtenida por medio del pecado, si es que el pecado desde el inicio está orientado en nombre de la redención. Si el pueblo justificara el acto asesino, si se identificase con sus perpetradores, y con esto se haría cargo del pecado como si fuera propio, no heredaremos a nuestros hijos una tierra libre y pura, sino una cueva de ladrones en la que vivirán y crecerán sus hijos.

La figura trágica de Sansón auguraba ya en el umbral de la segunda guerra mundial, en Palestina, resonancias siniestras. Siete décadas más tarde, vuelto ejército filisteo que encierra y acorrala, busca repetir compulsivamente la tragedia de Sansón: morir con el enemigo, pero creyendo esta vez que sólo se mata sin morir, sin —como dice Buber— “asesinar a su propio pueblo”. Este texto de 1939 documenta una de las raíces del problema que hoy se encuentra agravado de manera exponencial: la invisibilización del otro

(plasmada en la frase “filistea”⁹ repetida hasta el hartazgo: “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”. Ni siquiera los filisteos históricos lo habían visto así).

Buber advierte una versión contemporánea de un Sansón tan insignificante que semeja más a la descripción que hace Frazer sobre un “jaranero bravucón” que a la de un juez.¹⁰ Queda sellada la historia con un epitafio demoleedor (tal como destaca Von Rad):¹¹ “Y los que mató al morir fueron muchos más que los que había matado durante su vida” (*Jueces* 16:30).

Pero detengámonos en el contexto del escrito de Martin Buber. El movimiento sionista, al que él pertenecía, eco de esa Europa que buscaba sacudirse el componente semítico, se asienta (siguiendo el análisis que hace Eyal Sivan)¹² en una triple negación: en primer lugar, la negación del componente árabe (tanto musulmán como cristiano y judío), que conduce a un proceso de “desarabización” del territorio de destino. En segundo lugar, la negación de la realidad territorial bajo la mentira repetida hasta el cansancio de “un pueblo sin tierra que llega a una tierra sin pueblo”. En tercer lugar, la negación de la diáspora, que es entendida como anomalía, y la búsqueda consecuente de una “normalización” de carácter territorial.¹³

Esta triple negación caracteriza a la corriente que ha hegemonizado en el sionismo político, y buscó exportar el

- 9 En el otro sentido que esta palabra tiene en español: “Dicho de una persona: De espíritu vulgar, de escasos conocimientos y poca sensibilidad artística o literaria” (RAE).
- 10 James G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México, 2005, p. 361.
- 11 Cf. Gerhard Von Rad, “El ciclo de Sansón” en *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Trotta, Valladolid, 1996, pp. 46-49.
- 12 Cf. película *Ruta 181*, dir. Michel Khleifi y Eyal Sivan, “Entrevista con los directores”.
- 13 El cineasta se pregunta si acaso la carencia de Estado nacional no es, por el contrario, un signo de salud.

modelo europeo de Estado-nación para el “hogar nacional”. Podríamos decir que la conducción del movimiento nacional judío fue, y sigue siendo, “eurocéntrica al cuadrado”, esto es, que manifiesta el centralismo de la Europa Central, o dicho en hebreo: *ashkenazí*.¹⁴

Así, la memoria europea del exterminio judío se vuelve paradigma del ser nacional, sin importar que la experiencia vivida por los judíos árabes fuera muy diferente. La élite eurocéntrica sionista, que vio en esos judíos árabes el cálculo demográfico que permitiría realizar el sueño de volverse mayoría en Palestina, los abordaba bajo la traicionera lupa orientalista.¹⁵ Este movimiento, fundado en el siglo XIX por un periodista vienés judío laico (Theodor Herzl), si bien tuvo un ala religiosa, fue mayoritariamente secular. Esto no impidió que el movimiento nacional se haya montado sobre emblemas religiosos tales como la nostalgia bíblica de Sión (salmo 137) desde los ríos de Babilonia y aquella de la poesía medieval de Yehuda Halevi. Shlomo Sand demuestra en su libro la inadecuación geográfica del concepto de “Tierra de Israel”.¹⁶

Como decíamos, dentro de ese mismo movimiento, Martin Buber, filósofo de una religiosidad anarquista cuyo amor a Sión tenía la densidad moral del discurso profético (un Jeremías que denunciaba en Jerusalén a los falsos profetas) daba testimonio a contracorriente de la tendencia hegemónica, de la necesidad de des-europeizar la iniciativa. Si se me permite el neologismo, Buber buscaba re-ara-bizarlo, es decir, devolverlo al seno del mundo semita y levantino. Si Herzl sentía que la función del Estado judío

14 Gentilicio bíblico que corresponde al actual territorio alemán.

15 En el sentido que le da E. Said en su libro *Orientalismo* y que comentamos en el capítulo 1 sobre la lengua.

16 Cf. Sh. Sand, “La ‘diáspora’ y los anhelos por la Tierra Santa” en *La invención de la Tierra de Israel*, *op. cit.*, pp. 112 y ss.

debía ser la de un muro que detuviese la barbarie oriental sobre Europa;¹⁷ en las antípodas de esta posición imperante, y dentro del mismo movimiento sionista, se hallaba Buber preconizando la imaginación política capaz de inventar un modelo alternativo de organización social y política propio de la región.¹⁸ En un texto de 1919, dedicado a la memoria de su amigo anarquista Gustav Landauer, el filósofo encontraba ese modelo político, al que denominaba “vía santa”, en los esenios.¹⁹

El filósofo murió en 1965, sin embargo, su legado en cuanto a la necesidad de hacer converger ética y política en la tierra de Palestina/Israel sigue vigente. Su lectura del texto bíblico ilumina las páginas más oscuras —las más belicistas— del Libro, con las promesas políticas de la moral profética.

Leer los textos políticos de Buber en todas las lenguas, sobre todo en hebreo,²⁰ sigue siendo una tarea urgente. Podríamos parafrasear el pasaje bíblico²¹ como una expresión de deseo: “con una mano sostendrán *Una tierra para dos pueblos*,²² y con la otra la Biblia abierta en las páginas de los profetas”.

- 17 Cf. Ella Shohat, “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”, en Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. 39-67.
- 18 Cf. M. Buber, *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.* cap. 39, p. 218. En una conferencia en Londres, de julio de 1947, el filósofo dice: “estoy a favor, no en contra, de un Estado palestino binacional que se incorpore como miembro autónomo a una Confederación siria”.
- 19 Cf. M. Buber, “La voie sainte. Parole adressée aux juifs et aux nations” en *Judaïsme*, Verdier, 2004, 12 y ss.
- 20 Hubo una única edición, agotada, en 1988 sin reimpresión. Recientemente se tradujo al árabe.
- 21 Más adelante se cita a través de Buber a Neh 4:11. En la traducción de Reina Valera 1960 no coincide la numeración con el original hebreo y aparece en el v. 17.

Su voz, a través de la cual se escucha el reclamo y la advertencia del mencionado profeta Jeremías, sigue sonando hoy en Anatot (lugar natal del profeta, territorio cisjordano muy próximo a la ciudad santa para las tres religiones del Libro, actualmente ocupado por Israel) cuando colonos israelíes laicos de ultraderecha atacan a miembros de ONGs que buscan volver visibles, esto es, dignificar a los colonizados del pequeño poblado contiguo de Anata, que sufre continuas demoliciones.²³

110

La violencia crece, alimenta al terror, y cada vez se refuerza la convicción de que la situación descrita por Maimónides en el epígrafe se vuelve más visible: si no puede matar al otro preservando su propia vida, adopta un plan que termina matándolos a ambos.

La apología del suicidio en otra forma se ve claramente en la narrativa nacional israelí en cuanto a la heroicidad atribuida oficialmente al suicidio colectivo de Masada, que tuvo lugar en la fortaleza construida por Herodes.²⁴ Interpretada por el sionismo como una forma de resistencia

22 En lugar de la espada.

23 Hombres y mujeres desarmados de ONGs como *Ta'ayush* y *Sheikh Jarrah Solidarity Movement* fueron atacados brutalmente el 30/9/11 por colonos que los acusaban de "helenizantes" (*mityavnim*, palabra hebrea que remite al siglo II a.e.C., cuando en las revueltas los macabeos lucharon contra los judíos helenizados). Cf. <<http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/israel-police-turned-a-blind-eye-to-a-lynching-1.387997>>, consultado por última vez el 20 de abril de 2019. Cf. Idith Zertal, *La nación y la muerte. op. cit.*, p. 325, refiriéndose a la retórica de los colonos religiosos en los primeros años de 1980, escribe: "La controversia entre los territorios ocupados en la sociedad israelí se redefinía como una lucha entre judíos y gentiles, y la paz como la preocupación de judíos completamente descarriados, suicidas y marcados por el autoodio, representantes de un judaísmo helenizado o que emulaba el comportamiento de los cristianos; según el credo ortodoxo estos 'sacerdotes de la paz', los 'obispos de la retirada', los adeptos de los 'dioses crucificados', eran aún más peligrosos

nacional ejercida ante el sitio romano durante la primera guerra judeo-romana, la población completa se quitó la vida dentro de la fortaleza ante la inminente derrota.²⁵

Sansón pervive como un modelo envenenado, en su faceta más filistea (como apuntaba Buber a modo de advertencia ante un terrorismo juvenil alarmante en 1939).

El 26 de abril de 1956, el joven Roí Rothberg, responsable de la seguridad de su *kibutz* en la frontera de la Franja de Gaza, fue asesinado. Moshé Dayan pronunció por él un panegírico memorable²⁶ en el que alude, también, a Sansón en Gaza:

Ayer por la mañana Roí fue asesinado. Cegado por la calma de una mañana primaveral, no avistó a los que lo acechaban detrás de los surcos. Abstengámonos de lanzar acusaciones contra sus asesinos en este día. ¿Por qué íbamos a quejarnos del odio encarnizado que nos tienen? Durante ocho años vivieron en campos de refugiados en Gaza y contemplaron cómo transformábamos en nuestro hogar, delante de sus propios ojos, la tierra y los pueblos donde vivieron ellos y sus antepasados.

I I I

No es entre los árabes de Gaza, sino entre nosotros mismos, donde hay que buscar la causa de la sangre

que los gentiles". Volveremos a la figura de Anatot en el capítulo "De víctimas y victimarios 2 (o la vida del otro como amenaza): Amalec, los cananeos y la Nakba".

24 Cf. P.Vidal-Naquet, "Flavio Josefo y Masada" en *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., pp. 49 y ss. También Sh. Sand, *La invención de la Tierra de Israel*.

25 Atentados suicidas no sólo cometen los fundamentalistas musulmanes. El primero de la escalada actual fue perpetrado en 1994 por el judío fundamentalista Baruj Goldstein en la mezquita de Hebron, muriendo él con 29 musulmanes e hiriendo a 120. Posiblemente este integrante del grupo extremista Kaj haya pensado que en su epitafio se escribiría el versículo: "Y los que mató al morir fueron muchos más que los que había matado durante su vida" (Jue 16:30).

26 Cf. Idith Zertal, *La nación y la muerte*, op. cit., pp. 304-305.

de Roí. ¿Cómo pudimos negarnos a mirar a los ojos a nuestro destino, a contemplar la suerte de nuestra generación en toda su brutalidad? *¿Hemos olvidado que el grupo de jóvenes que reside en Najal Oz carga sobre sus hombros las pesadas puertas de Gaza, más allá de las cuales se agolpan centenares de miles de ojos y manos que ruegan por nuestra debilidad, que desean vernos destrozados? ¿Lo hemos olvidado?* Pues sabemos muy bien que, para frustrar sus esperanzas de aniquilarnos, tenemos que estar armados y preparados día y noche. Somos la generación de los asentamientos y sin el casco de acero y la boca del cañón, no podríamos plantar un árbol ni construir una casa. No habrá vida para nuestros hijos si no excavamos refugios, y sin metralletas y alambradas de espino no podemos pavimentar carreteras ni perforar pozos. Millones de judíos, exterminados porque carecían de patria, nos contemplan desde las cenizas de la historia israelí y nos exhortan a colonizar y construir una tierra para nuestro pueblo.(...)

A Roí Rothberg, aquel joven rubio y esbelto que marchó de Tel Aviv para construir un hogar a las puertas de Gaza, para ser nuestra muralla defensiva; a Roí, la luz de su corazón le nubló la vista y no atisbó el destello del cuchillo. El deseo de paz le nubló el oído, y no oyó el ruido del asesino que lo acechaba. *Las puertas de Gaza pesaban demasiado sobre sus hombros y pudieron con él.* [El subrayado es mío, S.R.]

Para Moshé Dayan, a la sazón jefe del Estado Mayor del ejército israelí, los jóvenes colonos del kibutz Najal Oz, y entre ellos el joven “rubio y esbelto” asesinado, no fueron suficientemente “sansones”... Recordemos que el juez bíblico “a la medianoche se levantó, y tomando las puertas de la ciudad con sus dos pilares y su cerrojo, se las echó al hombro, y se fue y las subió a la cumbre del monte que está delante de Hebrón” (Jue 16:3). Para Moshé Dayan, sólo es

posible plantar árboles y construir casas si se está provisto de cascos de acero y cañones, “habitando” refugios, tras las alambradas, pertrechados con metralletas... En las antípodas de este encomio belicista (que no dejó de responsabilizar al muerto por su propia muerte, utilizándola para imponer su visión militarista de la paz), Martin Buber escribía 17 años antes el texto citado más arriba. En otro escrito, de 1949,²⁷ el filósofo adelantaba una respuesta —un cuestionamiento— al razonamiento militarista y su concepción de “paz”:²⁸

Las batallas cesarán — pero ¿acaso cesarán las sospechas? ¿Acaso va a cesar la sed de venganza? ¿No estaremos obligados, verdaderamente constreñidos, a librarnos sin poder respirar y sin fin? ¿Acaso en este esfuerzo constante no se marchitarán nuestras mejores potencialidades? ¿Acaso nuestro trabajo de resurgimiento no va a padecer de manera suprema, un sufrimiento peligrosísimo? “(...) con una mano trabajaban en la obra, y con la otra tenían asida un arma” (Neh 4:11), así es posible construir una muralla, pero no una linda casa, y mucho menos un templo.

113

En la película *El otro muro* de la cineasta Simone Bitton,²⁹ el granjero Shuli Dichter, del kibutz Ma'anit, dice que ese muro que corta a los campesinos de sus olivos es una forma de suicidarse con el enemigo:

Entre nosotros y este país había una historia de amor. (...) Pero es un amor tan loco y posesivo, que se apropia todo. (...) Amamos tanto a esta tierra que la asfixiamos. *Es una interpretación post-moderna del versículo que dice “muera mi alma con los filisteos”*.

27 Cf. Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., cap. 47 “Hechos y exigencias: respuesta a Guideon Freudenberg”.

28 Según Buber, esa paz de armisticio no es más que una paz iracunda. Es la misma “paz” que ponen como objetivo (en todos los sentidos de la palabra) los gobiernos de Israel, especialmente el de extrema derecha que encabezan hoy Netanyahu y Lieberman.

29 Simone Bitton, *Le Mur*, Israel-Francia, 2004.

Shuli Dichter explica que se trata, al modo de Sansón, de suicidarse *con* los palestinos, es decir, de morir matando. Recuerda a la poetisa Rajel:

Ella tenía un amor tan loco por su amante, que escribió un poema suicida que dice: “cerraré las puertas de mi corazón/ las llaves lanzaré al mar/ mi corazón impaciente no se sobresaltará ya/ oyéndote venir de lejos” y termina este poema diciendo “de todas mis consolaciones sólo una (hay)/ que mi mano me haya infligido esto”.

114 El entrevistado concluye diciendo “los libros de historia dirán que esto (la búsqueda de la muerte) nos lo hicimos a nosotros mismos, será nuestra única consolación”. Tristemente, el espectro de Sansón sigue asediando la tierra de Palestina/Israel hoy y amenaza con asolarla, exterminando primero la moral, luego la vida. Abraham Burg, antiguo presidente de la Agencia Judía y de la Organización Sionista Mundial, cita en su libro *Vencer a Hitler*³⁰ (publicado en 2007), una canción popular de Bari Sajarov y Dan Toren que se titula *Ese no soy yo*.³¹

Sansón enloquece
Golpea su cabeza contra la pared
Sansón ya sabe
Que no puede ocultar más
Fuiste un gran héroe
Un soldado en una unidad de élite de Dios
Y lo que allí hiciste
No te abandona, siempre va contigo
Sansón no se olvida
En la noche grita “ése no soy yo”
Sansón se baña

30 Cf. Abraham Burg, *over Hitler* (en hebreo *Lenatzeaj et Hitler*), Yediot Ahronot y Hemed Books, Tel Aviv, 2007, pp. 112–113.

31 La traducción del hebreo es mía. S.R.

Trata de estar limpio limpio limpio
 Quitarse el olor
 ¿qué puedes entender?
 Hacia donde huyas
 El arma siempre va contigo
 Sansón se desenfrena
 Lo llevan al hospital
 Sansón sólo ejecutó
 Lo que le dijo Dios
 Sansón el héroe
 Al final vas a morir con los filisteos
 No puedes detenerte
 Y el arma, siempre va contigo.

115

El autor de *Vencer a Hitler* aclara que “Sansón” es el nombre de una unidad de exterminio israelí (unidades de operaciones especiales de contraterrorismo) infiltrada entre los palestinos en Gaza. Se conocen como *mist'aravim* (que podría traducirse como “arabizados”), se trata de israelíes que se infiltran en Gaza haciéndose pasar por árabes con el fin de desarticular planes “terroristas”. Burg explica que esas unidades están formadas por individuos que separadamente pueden pensar como cualquiera, pero que en la cohesión grupal inherente a la vida militar, la moral personal queda anulada y se vuelven capaces de cometer atrocidades.³² Tal como describe la canción, esos jóvenes “sansonizados” no pueden arrancarse de la piel los horrores causados a otros: los llevan pegados, como la túnica de Neso.³³

32 Con creces la ONG israelí *Shovrim shtikah* (rompiendo el silencio) documenta las confesiones de ex soldados que no soportan la culpa de hechos cometidos durante su servicio militar. Cf. <<http://www.breakingthesilence.org.il/>>. El cineasta Avi Mograbi dirigió el documental *Z 32* cuyo título es el número de uno de los archivos de dicha ONG y en él se expone uno de estos casos.

33 La breve novela *Hirbet Hiza*, escrita por S. Yzhar ya en 1949, tempranamente

Apología del suicidio colectivo: Masada. Asedio del suicidio con el otro: Sansón. Cuando se mata al otro, se muere muchas veces, de formas diversas:

116

- En una sociedad sansonizada, lo que muere por un lado y en primer lugar, es la moral. *Torá* significa “enseñanza”. La enseñanza moral y de la sensibilidad social, resignificada por los profetas (que para Buber y muchos otros era lo que daría sentido al retorno de los judíos a la tierra prometida a los patriarcas) queda aniquilada cuando los jóvenes son enviados a perpetrar actos de violencia creciente.
- Junto con la moral, se marchita la lengua. El horizonte lingüístico va menguando hasta quedar roto. Los testimonios de soldados arrepentidos que confiesan a la ONG *Shovrim Shtikah* muestran claramente un resquebrajamiento lingüístico —y por consiguiente moral— que busca salida en el nihilismo.
- Mueren también los padres que envían a sus hijos al frente, las madres orgullosas de que sus hijos participen en operaciones secretas (inconfesables) de los comandos de élite. Paradoja de volver a la tierra prometida para ofrecer los hijos al Moloch (de la guerra y los retenes).
- Se mata la dignidad al infiltrarse entre los palestinos en tareas de espionaje.
- Por último: la sombra de la *Shoá*. La muerte acecha hoy en la constante incitación al tan temido ataque iraní³⁴ —que vendría a completar la tarea que Hitler

namente da cuenta de esta reflexión. Cf. S.Yzhar, *Hirbet Hiza. Un pueblo árabe*, Minúscula, Barcelona, 2009. Referiremos a ella en el cap. “De víctimas y victimarios 2 (o la vida del otro como amenaza): Amalec, los cananeos y la Nakba”).

³⁴ Del que por cierto, todavía no hay pruebas y es posible sospechar que tenga el mismo desenlace que la última guerra de Irak.

no pudo terminar— que la violencia creciente alimenta en lugar de disuadir.

La Biblia no deja de resonar: 1939, los años que le siguieron, y también, otra vez Sansón en Gaza, 70, 80 años después... Por más drones y arsenales de armas teledirigidas, no hay forma de matar al otro sin morir con él.



CAPÍTULO IV

De víctimas y victimarios I Biblia y Shoá

El sacrificio de Isaac continúa todos los días.

Derrida¹

Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad.

Girard²

¿Daré mi primogénito por mi rebelión,
el fruto de mis entrañas por el pecado
de mi alma?

Miqueas 6:7

El magma semántico sacrificial inunda el discurso político en la tierra de Israel-Palestina. Desde aquellos que, para evocar el genocidio judío perpetrado por el nazismo, combaten el término griego “Holocausto” (por sus resonancias de sacralidad) con el hebreo bíblico *Shoá*³ —que significa destrucción, des-

1 *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 71.

2 *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 57.

3 El término *Shoá*, que da el título a un extenso e importante documental de Claude Lanzmann, aparece en la Biblia sólo 13 veces (Sal 35:8, 17 y 63:10; Job 30:3, 14 y 35:27; Is 10:3 y 47:11; Ez 38:9; Prov 3:25 y Sof 1:15). Henri Meschonnic critica este uso, impuesto según su opinión por una ignorancia del hebreo bíblico. El nombre *Shoá*, escrito con mayúsculas —inexistentes en hebreo— le da un sentido esencializante que en la Biblia hebrea no tiene. El pensador y traductor de varios textos bíblicos prefiere llamarlo con un término traducible a todas las lenguas: “destrucción” que fue la palabra

gracia, pérdida— la narrativa del genocidio de los judíos europeos se encuentra en la base de la identidad nacional israelí.⁴

En esta trama teológico-política, el libro de *Job*, que narra las desgracias e injusticias padecidas por un hombre justo y piadoso, late en la palabra *Shoá* y se entrelaza con otra —impiadosa— prueba de piedad: el sacrificio (o, más precisamente, la atadura) de Isaac.⁵

120 Para designar a una víctima, el hebreo moderno utiliza la palabra bíblica *korban* (que se traduce como sacrificio). Esa misma raíz KRV (que, como veremos indica proximidad) en el hebreo corriente es utilizada con frecuencia, en un eco de los sacrificios que se ofrecían en el Templo, para describir situaciones de renuncia a algo muypreciado, incluso la vida.⁶ Nos aproximaremos, por un lado, a los vocablos bíblicos que describen el sacrificio; por otro lado, tomando en cuenta el componente europeizante del hebreo moderno, nos acercaremos al mapa semántico propuesto por Émile Benveniste en el *Vocabulaire des*

escogida por el historiador Raul Hilberg al traducir el idish *jurbn* (esa es la lengua de los que fueron asesinados y así lo denominaron los sobrevivientes). Cf. Henri Meschonnic, “Pour en finir avec le mot shoah”, <<http://joelle.zask.over-blog.com/article-32671466.html>>, consultado por última vez el 20/4/19, tomado de *Le Monde*, 20/2/2005.

4 Cf., entre otros, Idith Zertal, *La Nación y la muerte*, *op. cit.*; Abraham Burg, *Victory over Hitler* (en hebreo *Lenatzeaj et Hitler*), Yediot Ahronot y Hemed Books, Tel Aviv, 2007.

5 En hebreo se conoce como ‘*akedat Yitsjak*, que indica el acto de atar, de amarrar, previo al sacrificio indicado en Gen 22:9. Como éste no se consumó, el nombre escogido por la tradición rabínica indica lo que sí se realizó. Colodenco afirma que esta denominación fue acuñada en el S II d.e.C. (cf. Colodenco, *op. cit.*, nota 25, p. 158. Asimismo, cf. pp. 375 y ss. “¿La ligadura o el sacrificio de Isaac? Un mismo texto, múltiples miradas”).

6 Si bien cabe aclarar, siguiendo la pertinente observación de Colodenco, que debe distinguirse el sentido actual (de renuncia) del clásico, que significa “realizar algo sagrado”. *Génesis: el origen de las diferencias*, *op. cit.* p. 376.

institutions indo-européennes, y en medio de estos dos mundos lingüísticos, indagaremos en los términos alemanes propuestos por Martin Buber en su traducción de la Biblia hebrea.

Luego nos aproximaremos a un texto bíblico que resuena en el discurso político hebreo sobre el estatuto de “víctima”: Génesis 22 1:19, conocido como el sacrificio de Isaac. Aludiremos al importante trabajo de René Girard sobre el concepto de víctima propiciatoria (teniendo en cuenta sus análisis tanto en *La violencia y lo sagrado*⁷ como en *El chivo expiatorio*⁸ y *La ruta antigua de los hombres perversos*).⁹ Revisaremos algunos usos (y abusos) del estatuto de víctima hoy: los usos de la Shoá como un pasado que acecha de manera inminente desde el presente a fin de justificar las políticas bélicas del Estado de Israel (que, con el objeto de evitar la repetición del papel de víctima, terminan victimando a los otros). Recurriremos al cuestionamiento del ritual sacrificial por voz de algunos profetas del siglo VIII a.e.C. y, traducido al siglo XX, en la voz profética del filósofo Martin Buber.

121

Por último, a la luz de las reflexiones filosóficas y políticas de Jacques Derrida sobre la ligadura de Isaac, evocaremos algunos fragmentos de la literatura rabínica relacionados con los textos bíblicos aludidos para detenernos en la separación vinculante¹⁰ (conjunción-disyunción: y/o) entre víctimas y victimarios.

Es una forma moderna y siniestra, “secularizada”,¹¹ de renovar la ligadura de Isaac: en una sociedad netamente militarizada los hijos nacen “amarrados”.

- 7 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- 8 R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- 9 R. Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- 10 Tomo prestada de Emmanuel Levinas esta lograda formulación, en su prólogo a Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, París, Seuil, 1982.
- 11 Para una crítica aguda a la secularización, como un fenómeno que no deja de ser cristiano (y por lo tanto, en el caso del sionismo, cons-

DE VÍCTIMAS Y SACRIFICIOS

Nuestro derecho a estar en el desierto del Sinaí no es nada nuevo, lo conquistamos hace ya mucho tiempo. Pero esta vez hemos pagado el precio con la muerte de 172 de nuestros hijos. Tal es el sacrificio. No toda muerte acorta la vida. Algunas muertes prolongan la vida, prolongan la vida del pueblo.

Tabenkin¹²

122

En el texto bíblico la palabra que engloba a todos los sacrificios es *korbán*. Cabe destacar que, a diferencia del español “sacrificio”, la raíz del vocablo *korbán* no remite al concepto de “sagrado” sino al de “aproximación”. Sin embargo, este término es más bien genérico y encontramos diversas voces que clasifican los sacrificios según sus características:

- A. *korbán*: ofrenda para el templo y para Dios, sacrificio de un animal o un ave o bocado horneado de harina ofrecidos a Dios.
 (hebreo moderno) renunciar a una voluntad a favor de otros,
 (hebreo moderno) víctima de un accidente o un acto público,
 (hebreo moderno) atacado, torturado, que sufre.
- B. ‘*Olah*:¹³ sacrificio que se eleva completamente en fuego sobre el altar (holocausto),

tituye una visión cristiana de la judeidad diaspórica que la entiende como “anomalía”) cf. A. Raz-Krakotzkin, “Jewish Memory between Exile and History”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 97, núm. 4 (2007) pp. 530—543.

12 Ytsjak Tabenkin, “Nuestros derechos en el desierto del Sinaí” (1956), *Devarim* 6, Ramat Efal, citado en Zertal, *op. cit.*, p. 319.

13 Las especificaciones e instrucciones para este tipo de sacrificio se encuentran en *Levítico* 1.

- C. *Zebaj*, se diferencia del anterior en que en su mayor parte se come,
- D. *Minjá*, que es ofrenda alimentaria.

En su traducción de la Biblia hebrea (iniciada junto a Franz Rosenzweig, y terminada solamente por Buber en 1961, 32 años después de la muerte del autor de la *Estrella de la Redención*), el autor de *Yo y tú* explica la necesidad de encontrar palabras alemanas que reflejen el sentido hebreo de los sacrificios, que no se relaciona con lo sagrado.¹⁴ Así la traducción alemana de Rosenzweig y Buber propone:

- a. el hebreo *korbán* (de la raíz KRV, que designa la cercanía) fue traducido como *Darnahung* (un acercarse que expone);
- b. *'olah*, cuya raíz 'LH pone el acento en el ascenso, quedó como *Darhöhung* (elevación que expone);
- c. *minjah* que es el sacrificio alimentario y constituye una ofrenda, fue traducido como *Hinleite*, que significa surtido;
- d. *zebaj* (de raíz ZVJ) quedó como matanza.

123

En el libro *Darqó shel Mikrá* (la senda de la Biblia),¹⁵ el filósofo dedica un capítulo a Abraham y en Gen 22 pone el acento en el verbo “ver” (cuando Isaac le pregunta a su padre por el carnero para sacrificar, éste le responde “Dios verá o proveerá” Gen 22:8, esto ocurre cuando están en camino hacia el Monte Moriah, donde tendrá lugar la escena de la atadura —*'akedá*— que lo prepara para la *'olá* o “elevación que expone” Gen 22:2). Así, al ascender al Monte Moriah y allí mismo, ser subido sobre el altar, Isaac ha sido elevado y expuesto ante Dios, que lo ve.¹⁶

14 M. Buber, *Une nouvelle traduction de la Bible*, Bayard, Paris, 2004. pp. 57-59.

15 M. Buber, *Darqó shel Mikrá*, Mosad Bialik, Jerusalén, 1997, pp. 65-81.

16 Cf. nota 16 del traductor francés Marc de Launay, a M. Buber, *Une nouvelle traduction de la Bible*, Bayard, Paris, 2004, p. 58.

En el hebreo moderno se mezclan las resonancias del hebreo bíblico con los sentidos de otras lenguas europeas y orientales. Esto tiene lugar en las letras cuadradas y permite que surjan frecuentemente sentidos insospechados por la lengua bíblica. Por ejemplo, el infinitivo *lehaKRiV* puede describir tanto la acción de victimizarse como el acto de victimar a otros.

124 Para sondear la metamorfosis del hebreo bíblico en el moderno, en el caso específico de la palabra *korbán*, es preciso hacer un rodeo y abordar —a través de Benveniste— el campo semántico sacrificial. A diferencia del hebreo bíblico que se conforma con la “aproximación” que expone y por lo tanto no busca penetrar en ámbitos separados, los sacrificios en el horizonte lingüístico indoeuropeo son “medios de volver sagrado, de hacer pasar lo humano en lo divino”. Benveniste¹⁷ lo relaciona al latín *mactare* (cuyo significado es sacrificar a un animal, que aparece como *mactare uictimam* y pasa al español “matar”). En griego, *théion* es azufre y *thúo* es sacrificar. Según Benveniste (p. 229), el “sacrificio” en griego conlleva la noción de “fumigación”, grasa que se quema, carne asada, humo que asciende hacia los dioses como ofrenda.

La ley judía es muy estricta con el ritual y los primeros capítulos del *Levítico* (buena parte de este libro) se ocupan de detallarla. Benveniste dedica varias páginas al concepto de “sagrado” con el que se enlaza la raíz latina *sacer* de donde proviene el término “sacrificio”. El *sacer* latino que siempre remite a lo separado, tiene un sentido ambiguo: es a la vez “consagrado a los dioses y cargado de una mácula imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y suscita el horror”¹⁸. El *sanctus* en cambio no presenta ambivalencia, *sanctum* es aquel que —por una *sanctio*, disposición de ley— se en-

17 Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Minuit, Paris, 1969, t. II, pp. 223 y ss.

18 *Ibid.*, p. 188.

cuentra separado y por lo tanto protegido de ser alcanzado por los hombres. La *uictima* es el animal ofrecido a los dioses en el sacrificio. El sacrificio separa de tal forma que siempre implica la muerte. El lingüista concluye que el latín *sacer*, al igual que el griego *hiéros*, remiten a la potencia divina; mientras que el lat. *sanctus* y el gr. *hágios* designan un objeto prohibido para el contacto en el sentido de que está protegido de la violación.

El hebreo *kadosh* (elevado, altísimo) se acerca más a la idea de *sanctus* que a la de *sacer*. Esta raíz no tiene lugar en los sacrificios (hebr. *korbán*) que, como mencionamos más arriba, justamente remite a la proximidad, a un acortamiento de la distancia.

125

VÍCTIMAS Y/O VICTIMARIOS

Sacrificar a los hijos en los altares de la soberanía.

Burg¹⁹

En este universo en que se invierten todas las significaciones y se permiten todas las proyecciones, los pobres conquistados se convierten en conquistadores, los perseguidores se transforman en perseguidos, los criminales en víctimas, y este mundo al revés es sancionado por el sello supremo de Auschwitz.

Zertal²⁰

19 Abraham Burg, *Victory over Hitler* (en hebreo *Lenatzeaj et Hitler*), Yediot Ahronot y Hemed Books, Tel Aviv, 2007, p. 46.

20 Idith Zertal, *La nación y la muerte*, op. cit., p. 326.

En *Génesis* 22, inmediatamente después de la expulsión de Hagar e Ismael, Dios le ordena a Abraham sacrificar (bajo la forma de 'olá u holocausto que eleva) a su hijo Isaac.

Toma ahora a tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré.

El relato es conocido, Abraham obedece (y por esto Kierkegaard lo condecora como caballero de la fe).²¹ Sin dar explicaciones (porque él mismo ignoraba la razón de tan despiadada orden) el patriarca parte hacia el Monte Moriah. Y una vez que amarra a su hijo para cumplir con el mandato divino, una voz lo detiene ordenándole (Gen 22:12):

126

No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; porque ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo, tu único.²²

Sin consumir el sacrificio, Abraham ató a su hijo al altar y por eso en la tradición judía este relato no se conoce como el "sacrificio" sino como "la atadura de Isaac" ('*Akedat Ytzjak*).

Luego, por oficio divino, un carnero ocupó su lugar y fue posible completar la ofrenda. No entraremos en las consideraciones morales ampliamente conocidas, quisiera aproximarme a las resonancias políticas del versículo en Israel hoy.

Un sacrificio es tal cuando uno ofrece lo mejor de sí, las culturas fueron substituyendo como objeto sacrificial lo

21 Cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Ramón Llaca y Cía., México, 1996, p. 155: "El caballero de la fe sólo puede recurrir a sí mismo. Sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza (...). Es incapaz de entender la cuestión (...). El auténtico caballero de la fe es testigo, nunca maestro (...)".

22 Era "el único" porque (como ya vimos en nuestro cap. 2) en Gen 21

más querido y valioso (un hijo por ejemplo) por animales selectos o los mejores productos de las cosechas.

Cuando el Segundo Templo fue destruido (por Tito en el año 70 e. C.), la práctica sacrificial cesó y tanto el Templo (lugar único del ritual del reino de Judea a partir del exilio asirio del reino de Israel)²³ como las ofrendas holocáusticas fueron reemplazadas, respectivamente, por las sinagogas y las plegarias.

Los profetas advertían acerca del peligro moral que implicaba hacer sacrificios para limpiar la conciencia creyendo innecesario dejar de lado prácticas corruptas. Ellos decían de mil modos que el poder económico de los humanos no impresiona a Dios, sólo la conducta moral conforme a los preceptos de respeto y responsabilidad por el prójimo le agradan. Ningún profeta cree hablar por sí mismo, él se sabe un médium que presta su boca para dejar oír la palabra divina.

127

Leemos al profeta Amós (Am 5:21-24), que condenaba la explotación y el abuso sobre los otros seres humanos, advirtiendo contra la hipocresía en el ritual:

Aborrecí, abominé vuestras solemnidades, y no me complaceré en vuestras asambleas. Y si me ofreciereis vuestros holocaustos y vuestras ofrendas, no los recibiré, ni miraré a las ofrendas de paz de vuestros animales engordados. Quita de mí la multitud de tus cantares, pues no escucharé las salmodias de tus instrumentos. Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo.

tuvo que mandar a Ismael al desierto junto con su madre Hagar. Dos veces Abraham se vio conminado a sacrificar hijos: la primera vez fue en el cap. 21 cuando Sara le ordena desterrar a Hagar y a su hijo Ismael. Abraham no había visto esta orden con buenos ojos pero no la contrarió ("la pareció grave en gran manera", Gen 21:11). La segunda vez es directamente Dios quien le da una orden de tenor filicida.

23 Siglos VIII al VI, sobre todo con las reformas de los reyes Ezequías y Josías (cf. II Reyes 18-23).

El profeta señala que los sacrificios y los rituales no eclipsan la justicia. Que ésta será incorruptible. No basta con el cumplimiento de los rituales: la liturgia vacía de moral, la mera formalidad sin el respeto ni la responsabilidad por la dignidad del otro ser humano no confunde a la justicia.

También el profeta Miqueas, contemporáneo de Amós, (Miq 6:6-8) lo expresa así:

¿Con qué me presentaré ante Jehová, y adoraré al Dios Altísimo? ¿Me presentaré ante él con holocaustos, con becerros de un año? ¿Se agrada Jehová de millares de carneros, o de diez mil arroyos de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi rebelión, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma? Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios [El subrayado es mío SR].

128

El profeta da cuenta del rostro violento de un ritual vacío y quebradizo que sólo reproduce la injusticia y la muerte. Señala que la ofrenda del poderío humano (económico o militar) es inútil, ningún acto de soberbia invoca a la justicia y el filicidio sólo perpetúa y profundiza la injusticia. Se trata exactamente de lo contrario: de la humildad que es la única vía hacia la justicia (*mishpat*)²⁴ y la misericordia (*jésed*)²⁵ caracterizada por la gratuidad.

Haciendo referencia, entre diversas culturas, también a la preocupación expresada por estos profetas, René Girard indaga en la cuestión de las violencias —sacrificial y no sacrificial— en el capítulo “La crisis sacrificial” de

24 *Mishpat* tiene un sentido jurídico de la justicia, también nombra el juicio y alude a una conducta constantemente apegada a la Ley (cf. Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, pp. 168-171).

25 *Jésed* es una clase de piedad y de misericordia que se caracteriza por no ser recíproca. El caso más común es el de enterrar a alguien: ese acto no puede ser retribuido por la misma persona a quien benefició.

su libro *La violencia y lo sagrado*.²⁶ Dice el autor que la violencia humana siempre es concebida como exterior al hombre y que por esa exterioridad se confunde con lo sagrado (p. 90).

El orden sacrificial se sostiene en la diferencia entre la violencia pura y la impura. Si el sacrificio consiste, por un principio de substitución, en canalizar la violencia, esto no difiere esencialmente del sistema judicial (pp. 18 y ss.).

La crisis se produce cuando el sacrificio, en lugar de canalizarla, precisamente termina engrosando el torrente de violencia impura “el mecanismo de las sustituciones se descompone y las criaturas que el sacrificio debía proteger se convierten en sus víctimas” (p. 47). Allí el pensador de la violencia sostiene que un elemento de arbitrariedad impide distinguir claramente entre la violencia sacrificial y la no sacrificial, la pura y la impura (pp. 47-48). “No hay una violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los casos, debe ser definido como violencia purificadora”.

129

A este respecto, la antropóloga Mary Douglas, estudiosa del *Levítico*, señala que la idea de pureza sirve para conjurar peligros que atenten contra el orden establecido.²⁷

Si no podemos decir con certeza que la violencia sea pura, por el contrario, sí podemos afirmar que el concepto de pureza es violento. En este sentido nos aproximamos a la noción benjaminiana de “violencia mítica” en su texto “Por una crítica de la violencia”.²⁸ Y es que 90 años después ese difícil texto, que vio la luz el mismo año que *La estrella de la redención* (1921),²⁹ es actual.

26 Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.

27 Cf. M. Douglas, *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973. Caps. “La impureza ritual” y “Poderes y peligros”. Girard también menciona a esta autora (p. 63).

28 Cf. W. Benjamin, “Por una crítica de la violencia” en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999.

29 Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, op. cit., pp. 394 y ss. En

La violencia que conserva el orden imperante se esfuerza por alejar todo aquello que podría poner en peligro su estabilidad, que más que equilibrio apenas es una frágil homeostasis. Este “orden”, por su propia constitución violenta, se sostiene en la marginación. En sus marginados genera dentro de sí mismo el elemento que lo amenaza.

O, dicho en términos derridianos: el “orden” genera su propia autoinmunidad.³⁰ En otras palabras: la violencia social y políticamente aceptada engendra a la violencia que se considera intolerable.

Esta es la lógica de la “guerra preventiva” de la que me ocupé en otro lugar.³¹ En Israel/Palestina, tal como señalamos desde el inicio de este libro, funge como caja de resonancia de las hostilidades mundiales y hoy parece ser el diapasón.

Volvemos a los ecos del reclamo profético frente al poder. Veintiocho siglos más tarde, en la misma tierra, en 1944 el filósofo Martin Buber dijo no creer a la prensa que le atribuía a Haim Wieszmann (entonces líder y portavoz del movimiento sionista) haberse hecho eco de la idea bengurionista en torno a la inmigración judía.

Ben Gurión sostenía que el Libro Blanco británico de 1939 no regularía la inmigración judía a Israel, sino que lo harían los mismos que se hallaban en peligro de muerte.³²

el apartado “La violencia en el Estado” Rosenzweig escribe “La violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho. El Estado, al no ser él mismo sólo de derecho, sino violento, va pisando a la vida los talones”. Sin clasificarlas con los nombres de violencia divina y violencia mítica, está señalando esa misma distinción.

30 Cf. J. Derrida y J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre. Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris, Galilée, 2004. Además, Jacques Derrida. *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 2003.

31 Cf. S. Rabinovich, “La guerra preventiva nuestra de cada día” en *Políticas de la corporalidad*, Maya Aguiluz y Pablo Lazo (eds.), CEIICH-UNAM-UIA, México, 2010.

El joven filósofo Rotenstreich, entonces rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén, consideraba que el Estado nacional judío era una condición para la paz con los árabes de Palestina. Rotenstreich había acusado a Buber de ocuparse de los problemas inherentes a los judíos solamente en el plano personal y moral pero no en el colectivo (es decir, le reclamaba insensibilidad respecto al antisemitismo europeo). Buber insistió en la postura de su movimiento, *Ijud*, que veía inmoralidad en el cálculo demográfico, que era entonces y sigue siendo hoy la columna vertebral de la estrategia del sionismo hegemónico.

Es preciso aquí detenerse en el lugar que ocupó la *Shoá* (el Holocausto) en la política israelí entonces, y la acusación *ad hominem* de antisemitismo o autoodio que se desprende ahí, y sigue operando aún hoy contra cualquier judío que no se pliegue al rumbo político del Estado de Israel.³³

131

Uno de los principios aglutinantes, entre otros, de la narrativa nacional creada por el movimiento sionista y por el joven Estado de Israel, era el del genocidio de los judíos europeos, conocido en hebreo como *Shoá*. Sin embargo, tal como describe Idith Zertal, las características de las víctimas no coincidían con la imagen del joven israelí que se estaba forjando: el nuevo judío, fuerte y valiente, libre de todo resabio de la sumisión a que lo había orillado la vida diaspórica. El *sabra*: así se llama al nativo de la tierra de Israel que toma su nombre de la tuna, un fruto áspero y punzante por fuera pero dulce y jugoso por dentro.

32 Cf. M. Buber, *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., cap. 28: "No lo creas" de junio de 1944, la respuesta de Natan Rotenstreich en el cap. 29, "Creí, ¿apresuradamente?" de agosto de ese año, y la respuesta de Buber en el cap. 30: "Otra aclaración: respuesta a Nathan Rotenstreich" (del mismo mes).

33 Cf. Judith Butler, "La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública", en *Vida precaria*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

El judío diaspórico era considerado una vergüenza, su resignación ante las cámaras de gas era inaceptable para los que fraguaron el mito nacional. Era preferible ensalzar figuras heroicas tales como Yosef Trumpeldor, famoso por su sentencia al morir en la batalla de Tel Jay (1920), “es bueno morir por nuestra tierra” o Mordejai Anilevich, líder de la revuelta del Ghetto de Varsovia, que a pesar de ser de la diáspora fue un modelo de valentía y rebeldía.³⁴ Se *sacrificaba* a las víctimas de la Europa hitleriana para poder *santificar* a los héroes.³⁵

132 En este procedimiento semántico se puede ver con claridad de qué manera la estaca europeizante (del significado que sacraliza y separa en el significante “sacrificio”: lat. *sacer*) se clava en el corazón de la lengua bíblica (que vislumbraba la proximidad del *korban*). En el uso moderno del hebreo *korban* (víctima) se consuman los esponsales de Jafet con Sem,³⁶ el horizonte lingüístico europeo y viril penetra en la lengua semita y la deja preñada de un engendro enmarañado de víctimas y victimarios. Mientras el miedo empaña la moral, en nombre de las víctimas de ayer —por temor a la venganza de los despojados por la colonización—, se perpetran aquellos actos temidos. Por no volver a ser víctimas (*korbanot*) se termina victimando (*makrivim*) al otro. Moshé Dayan lo anuda en su encomio a Roí Rothberg en 1956:³⁷ porque los millones de judíos asesinados desde las cenizas nos exhortan a colonizar, es preciso empuñar las armas y no cejar en la batalla...

Zertal comenta (al igual que lo constata Abraham Burg en su libro *Vencer a Hitler*) que, después de haber sido motivo

34 Cf. I. Zertal, *La Nación o la muerte*, cap. “Los sacrificados y los santificados”.

35 Que, como bien apunta la autora (Zertal, *op. cit.*, p. 27), aunque no fueron victorias militares, se trataba de dos contramodelos del comportamiento de las víctimas de la Shoá.

36 Cf. cap. I de este libro, sobre la lengua en clave de la descendencia de Noé.

37 En Zertal, *op. cit.*, pp. 304-305, citado en este libro en el cap. 3 sobre Sansón.

de vergüenza por la pasividad ante la muerte, el lugar central del tema de la *Shoá* que hoy es hegemónico en la educación israelí, inició en la década de 1960 con el juicio a Eichmann.³⁸ Lentamente el pasado de las víctimas del nazismo se convertía en el futuro que acecha, y se fue fraguando la ecuación “árabes = nazis”.³⁹ El mito del “gran Israel” encuentra terreno fértil en Auschwitz, donde por reacción se abona el discurso militarista. Así Ytsjak Tabenkin sentenciaba:⁴⁰

Las fronteras anteriores al 5 de junio [de 1967] atrajeron sobre nosotros la amenaza de una *shoá*, y esta *shoá* es más grave que la Shoá nazi, porque después de la Shoá seguía habiendo todavía judíos, capaces de reconstruir la nación y crear el Estado, mientras que ahora, si alguien aniquilase nuestro Estado, no es del todo seguro que el pueblo judío pudiese recuperarse de esta experiencia.

133

La autora israelí de *La nación o la muerte*⁴¹ revira la acusación de quienes consideran que hablar de la Shoá como genocidio es quitarle su unicidad, banalizarla:

A través de Auschwitz —que se ha convertido en la principal referencia de Israel ante un mundo sistemáticamente definido como antisemita y hostil—, Israel se dota de un aura de sacralidad, la de la víctima final, y se muestra impermeable a la crítica y al diálogo racional con el resto de la comunidad internacional. Además, mientras Israel insiste con razón en el carácter único del exterminio de los judíos de Europa, incluso en una época de genocidios

38 Es notable que Hannah Arendt se lea poco en Israel. Burg le dedica su libro: “A Hannah Arendt q.e.p.d., que supo y entendió antes que todos, que se atrevió y expresó mejor que nadie”. Zertal le rinde homenaje en las páginas del suyo (cf. *ibid.*, p. 30).

39 Cf. Zertal *op. cit.*, pp. 178 y ss. Volveremos sobre este tema en nuestro siguiente capítulo, sobre la Nakba.

40 *Ibid.*, p. 320.

41 Cf. *ibid.*, pp. 26-27.

e inmensas catástrofes humanas, el uso sistemático y descontextualizado que ha hecho de ello el Estado de Israel es uno de los principales ejemplos de devaluación de la extraordinaria relevancia y magnitud de la Shoá.

En un contexto de “crisis sacrificial”, en que la violencia se vuelve indistinguible dentro de una maraña que oscila entre victimizarse y victimar a otros, aquello que se quería preservar (los propios hijos) sigue el camino de Isaac.⁴²

TOMA AHORA A TU HIJO... VETE A TIERRA DE MORIAH,
Y OFRÉCELO ALLÍ EN HOLOCAUSTO

134 Derrida recuerda que el Monte Moriah (conocido hoy en hebreo como Monte del Templo o *har habayit*) es el lugar de Jerusalén —nada lejos de la *Via Crucis*— donde se erigen juntos el muro occidental del templo de Salomón⁴³ (o “muro de los lamentos”, escogido por el rey, según II Cron 3:1 porque allí Dios se le había aparecido a su padre David) y el domo de la Roca (o mezquita de Omar, lugar desde el que, según se cuenta, Mahoma voló a caballo al paraíso y “donde el sacrificio de Ibrahim habría tenido lugar”) además de la gran mezquita de Al Aqsa.

Estos tres monoteísmos combaten entre sí, inútil es negarlo, en aras de un ecumenismo beato; se hacen la guerra

42 La relación entre la Shoá y la ‘Akedá, en su sentido sacrificial ha sido referida por Colodenco en *Génesis...*, p. 378. Por un lado hay rabinos que aceptan por este vínculo el término Holocausto para designar la Shoá, entre ellos se encuentra el reformista Jacob Neusner, el conservador J. A. Agus y el ultraortodoxo Joel Teitelbaum. Este último llega a atribuir el exterminio de los judíos europeos a la fundación sionista del Estado de Israel (desde su postura extremista, acusa al movimiento sionista de haber contrariado a la espera mesiánica por la vía política). Asimismo, la ‘akedá se relaciona con el envío de los hijos a la guerra.

43 El muro occidental lo es del segundo Templo, construido por Herodes y destruido por Tito.

a sangre y fuego, desde siempre y hoy más que nunca, reivindicando cada uno la disposición de este lugar y una interpretación histórico-política original del mesianismo y del sacrificio de Isaac. La lectura, la interpretación, la tradición del sacrificio de Isaac son, a su vez, lugares de sacrificio sangrantes y holocáusticos.⁴⁴

La literatura rabínica abonó a la disputa por la herencia. Cuenta una leyenda talmúdica (*hagadá*):⁴⁵

“Y tomó dos mozos suyos consigo” (Gen 22:3) —estos son Ismael y Eliezer—. Dijo: hasta que sacrifique, ellos cuidarán de los instrumentos. Empezaron a competir Ismael y Eliezer, Ismael decía: ahora papá sacrifica a Isaac y yo seré su heredero. Eliezer le dijo: ya te echó y te mandó al desierto (cap. 21), yo soy su siervo, y atiendo su casa día y noche — yo seré el heredero. Y el espíritu (viento) de la santidad responde: ni uno ni otro serán herederos.

135

Esa disputa llega a nosotros y, como caja de resonancia, expande su vibración (o su sísmica) afectando a todos los rincones del planeta, incluso aquellos para quienes esta narrativa no tiene sentido:⁴⁶

La guerra sacrificial hace furor no sólo entre las religiones llamadas del Libro y las naciones abrahámicas que se refieren expresamente al sacrificio de Isaac, de Ismael, de Abraham o de Ibrahim, sino entre ellas y el resto del mundo hambriento, la inmensa mayoría de los hombres, incluso los vivos, sin hablar de los otros, muertos o no-vivos, muertos o por nacer, que no pertenecen al pueblo de Abraham o de Ibrahim, todos esos a quienes los nombres

44 J. Derrida, *Dar la muerte*, p. 71.

45 Bialik y Ravnitzky, *Sefer Haagadah*, t. I, pp. 30-31. En esta obra los autores recopilan interpretaciones narrativas (*haggadot*) de pasajes bíblicos, como el que se cita.

46 Cf. Derrida, *op. cit.*, p. 72.

de Abraham o de Ibrahim jamás les han dicho nada porque no responden o no corresponden a nada.

Abraham en Israel hoy: ¿Por qué imperativo debe inmolar a su hijo? ¿Acaso alguien cree que Dios es el Estado?

Recordemos una vez más el 23 de septiembre de 2011: el primer ministro israelí Benjamín Netanyahu dio un discurso ante la ONU para impedir que se acepte la integración de Palestina en tanto Estado de esa organización (tal vez para reclamar la verdad histórica de la ficción talmúdica citada arriba). En él se dirigió al presidente de la Autoridad Nacional Palestina, Mahmud Abbas “tendiéndole la mano” y, al decir que los descendientes de Ismael y los de Isaac tienen sus destinos entrelazados, evocó al padre en común “mi pueblo lo llama Abraham, el suyo lo llama Ibrahim”⁴⁷. Netanyahu creyó haber dado una lección de diplomacia a la ONU ese día, cuando Palestina solicitó ser aceptada como un Estado miembro de dicha organización (apoyado por una amplia mayoría). Israel, en complicidad con Estados Unidos, fue a dar razones en contra. Mientras siguen construyéndose febrilmente nuevos asentamientos israelíes en territorios palestinos, Netanyahu “tiende su mano” para continuar las “pláticas de paz”. ¿Qué habrá querido decir con “tiendo mi mano” que es “la mano de Israel” e inmediatamente nombrar al patriarca Abraham? Resuena lejanamente la orden divina “no alces tu mano sobre el muchacho” (Gen 22:12).

Un mismo padre, pero dos madres que tienen estatutos diferentes, o al menos eso quiere enfatizar una parte de la interpretación, la que justifica la orden que le diera Sara

47 Ya mencionamos este dato en el contexto del capítulo sobre fraternidades, poniendo el acento en el padre en común; aquí interesa destacar el aspecto sacrificial. <http://www.elpais.com/articulo/internacional/verdad/palestinos/quieren/estado/paz/elpepuint/20110923elpepuint_13/Tes>. Consultado por última vez el 21/4/2019.

de expulsar a Hagar (esta última no tenía el carácter de concubina), y que por esa razón el exégeta Rashi sostiene que al morir la madre de Isaac, Abraham se casó con Ktura (Gen 25:1) que es otro nombre de la misma Hagar a quien no había querido expulsar hacia el desierto junto con su hijo Ismael (Gen 21:11). ¿Qué hizo Netanyahu al evocar a ese padre nombrado de dos maneras diferentes? ¿Declararse medio hermano de Abbas? ¿Sacar a relucir el filo de la fraternidad? Tal vez no le alcance con la herencia de la tierra y necesite demostrar que además heredó el cuchillo con el que no sacrificó a Isaac. Benyamin Netanyahu⁴⁸ ¿habrá escuchado la voz de Dios legándole aquel cuchillo para sacrificar esta vez a la estirpe de Ismael? ¿Netanyahu se arroga el derecho de hablar en nombre de todos los padres de hoy?

137

El escritor israelí A. B. Yehoshua escribió, respecto al cuchillo:⁴⁹

The knife game is prefigured in our history. It must be borne in mind that whoever brandishes the slaughtering knife —whether as intimidation or as a game— cannot always restrain it. It can slip, one cannot always gauge the speed of its descent, and when one is certain that its path can be diverted, at the last moment one can miscalculate.

Hay una interpretación narrativa —*midrash*—⁵⁰ que adapta, amplificado, el sacrificio de Isaac durante los tiempos de la opresión de Antíoco Epifanes. Narra esa historia que Eleazar y Ana (Miriam bat Tanjum), prefirieron ofrecer como víctimas a sus siete hijos antes que permitirles comer carne de sacrificios paganos. El *midrash* tomado de *Lamentaciones*

48 En hebreo el nombre Benjamín Netanyahu suena como: el hijo menor que Dios ha dado.

49 A.B. Yehoshua, "Mr. Mani and the Akedah: A Critical Essay", *Judaism*, vol. 50, núm. 1, pp. 61-65.

50 Para más datos sobre este método narrativo de interpretación bíblica cf. nota 28 de cap. 2 sobre las fraternidades.

Rabah cita las palabras de la madre: “Díganle al patriarca Abraham que su corazón no se altere, pues si él ha hecho la ‘*akedáh* de un hijo, yo estoy haciendo una de siete”. En esta cita resuenan las palabras equívocas de Lamej en *Génesis* 4:24, quien alardeaba por haber matado a un hombre y a un niño y se vanagloriaba así “Si Caín ha de ser vengado siete veces, Lamej lo será setenta y siete...”. No dejan de resonar, por un lado el paso al acto voluntario (Caín no sabía qué era matar, Lamej sí; Abraham obedeció la orden divina, Ana tomó la decisión de sacrificar a sus hijos) y por otro los múltiplos de siete. Además, a la luz de la importancia que la narrativa sionista le otorgó a una fiesta extra-bíblica como *Janucáh* (con la que coincide el relato citado que se ubica en el siglo II), a partir de su significación nacionalista, la asociación efectuada por esa madre, que además expresó “Si para él [Abraham] fue una prueba, para mí es una realidad” estremece en cada una de las madres que hoy se enorgullecen por las labores inconfesables que sus hijos desempeñan en el ejército de Israel. ¿Qué se entiende por “la realidad” cuando se evoca para sacrificar a otros?

La filósofa Hannah Arendt acuñó el concepto de “banalidad del mal”. En su libro *Eichmann en Jerusalén* explica cómo en la Alemania nazi el mal no fue perpetrado por seres monstruosos, sino que lo ejecutaron cotidianamente personas normales que actuaban de acuerdo a las reglas, obedeciendo órdenes sin cuestionar los fines de sus propios actos. Es preciso traducir este concepto arendtiano al hebreo moderno y reflexionar sobre él. Hoy los únicos traductores posibles son los objetores de conciencia, llamados *refusenikim* por negarse a servir al ejército, aquellos que consideran inmorales las tareas encomendadas porque no son de “defensa”.⁵¹ Los padres que siguen ofreciendo a sus hijos al Moloch de la guerra, la expo-

51 Cf. Ronit Chacham, *Rompres les rangs. Être Refuznik dans l'armée israé-*

liación y la ocupación, son cómplices de esta otra versión de la banalidad del mal. Nadie está exento de ella en ningún lugar, por eso el examen ético de la política es una tarea insoslayable. La educación israelí se encuentra orientada al militarismo y al consiguiente borramiento de los palestinos.⁵²

Isaac fue atado, luego liberado. Según cuenta otro *midrash*,⁵³ Isaac pidió ser amarrado para no herirse a sí mismo en un momento de miedo y no fuera a ser que —contrariando las reglas de los sacrificios correctos de víctimas inmaculadas— llegara herido a ese momento (la víctima del sacrificio debe llegar entera y sin heridas). Las generaciones siguientes continúan maniatando a sus hijos.

El poeta Jaim Guri lo llama “Herencia”.⁵⁴

139

El carnero llegó último
y no supo Abraham que éste
respondía la pregunta del niño,
su fuerza prístina ante su día menguante.
El viejo alzó la cabeza
Al ver que no era un sueño
y ante el ángel presente
dejó caer el cuchillo de su mano.
El niño, liberado de sus ligaduras
vio la espalda del padre.
Isaac, según el relato, no fue sacrificado
Conoció muchas venturas,
hasta que se opacó la luz de sus ojos.
Pero legó a sus vástagos aquel instante:
nacen con un cuchillo en el corazón.

lienne, Fayard, Paris, 2003.

52 Cf. Nurit Peled-Elhanan, *Palestina en los textos escolares de Israel. Ideología y propaganda en la educación*, Canaán, Buenos Aires, 2016.

53 Cf. *Breshit Rabah* 56:8, en Colodenco, p. 158, nota 25.

54 En hebreo “*Yerushah*”, *Raíces*, núm. 76, 2008, <<http://www.revis-ta-raices.com/sumarios/raices76/poema.htm>>. Consultado por última vez el 20/4/2019.

Y sin embargo, en medio de la crisis sacrificial donde la inicial H de TsaHaL (Tzva *Haganá* LeIsrael, ejército de *defensa* de Israel) se muestra cada vez más eufemística y se revela como violencia colonial a secas, cada vez son más los Isaacs que, cuando se acercan a los 18 años de edad, no aceptan ser maniatados: son los rebeldes, objetores de conciencia (*refusenikim*), o aquellos que sólo encuentran el valor al romper el silencio.⁵⁵ Ellos saben que nadie nace con un cuchillo en el corazón y exigen a sus padres que dejen de ser cómplices de la banalidad del mal, que dejen de callar y ya no les vuelvan la espalda.

55 Alusión a la ONG "Shovrim shtiká", *Breaking the Silence*, <<http://www.breakingthesilence.org.il/>>.

CAPÍTULO V

De víctimas y victimarios 2: Amalec, los cananeos y la Nakba

Trajiste una vid de Egipto;
echaste las naciones y la plantaste;
Limpiaste (el lugar) delante de ella,
de manera que echó hondas sus raíces,
y llenó la tierra.

Salmo 80: 9-10

Jehová también echará de delante de
vosotros a todas estas naciones,
y desposeeréis naciones grandes
y más poderosas que vosotros.
Todo lugar que pisare la planta de vuestro
pie será vuestro; desde el desierto hasta el
Líbano, desde el río Éufrates hasta el mar
occidental será vuestro territorio.

Deuteronomio 11:23-24

borrarás la memoria de Amalec
de debajo del cielo; no lo olvides.

Deuteronomio 25:19

Nosotros los estamos llevando al exilio.

S. Yzhar, mayo de 1949¹

1 S.Yzhar, *Hirbet Hiza. Un pueblo árabe*, Minúscula, Barcelona, 2009, p. 118.

¿UNA TIERRA SIN PUEBLO?

... y el cananeo estaba entonces en la tierra.

Génesis 12:6

la aparición del primitivo Israel fue el resultado del colapso de la cultura cananea, no su causa. Y la mayoría de los israelitas no llegó de fuera de Canaán, sino que surgió de su interior. No hubo éxodo masivo de Egipto. No hubo conquista violenta de Canaán. (...) En origen, los primeros israelitas fueron —ironía de ironías— ¡cananeos!

Finkelstein y Silberman²

142

Hay posiciones de lectura que nos revelan aspectos insospechados de ciertos textos. El Libro que en la religión judía se lee todos los años (la *Torá*) nunca agota su significado (por eso los cabalistas describían su sentido infinito alojado en la parte blanca del texto). Hay un ejercicio de lectura que nos debemos: Edward Said lo denominó “leer la Biblia con los ojos de los cananeos”.³

El pensador palestino tiene razón: ¿cómo leer el Libro que protege a los más frágiles (pobre, extranjero, viuda y huérfano) sin plantearse cómo lo leería cada uno de ellos?⁴

2 Cf. I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, p. 153.

3 E. Said, “*Exodus and Revolution* de Michael Waltzer: una lectura cananea” en S. Chedid y N. Masalha, *La Biblia leída con los ojos de los cananeos*, Canaán, Buenos Aires, 2011, pp. 19-44.

4 Leamos estas cuatro figuras bíblicas no desde el altruismo moralizante sino desde una insoslayable responsabilidad social y política: los *pobres* como víctimas de una mentalidad que entiende a la economía como acumulación y despojo; los *extranjeros* pueden ser tanto pobres

En el caso de Palestina-Israel,⁵ sería deshonesto pensar que las posiciones más frágiles corresponden sólo al pueblo judío por herencia de las expulsiones sufridas históricamente y del exterminio perpetrado por Europa: la vulnerabilidad se pone a prueba constantemente y las tentaciones militaristas obligan a encontrarla entre los agraviados del momento.

Convengamos en que nunca la tierra de Canaán estuvo vacía, ni aun en los tiempos bíblicos. Los pueblos cananeos fueron temidos por su politeísmo, YHVH⁶ los calificaba de inmorales. En nombre del proyecto monoteísta, en el libro de *Números* (33:51-56) las instrucciones fueron precisas:

Habla a los hijos de Israel, y diles: Cuando hayáis pasado el Jordán entrando en la tierra de Canaán, echaréis de delante de vosotros a todos los moradores del país, y destruiréis todos sus ídolos de piedra, y todas sus imágenes de fundición, y destruiréis todos sus lugares altos; y echaréis a los moradores de la tierra, y habitaréis en ella; porque yo os la he dado para que sea vuestra propiedad. Y heredaréis la tierra por sorteo por vuestras familias; a los muchos daréis mucho por herencia, y a los pocos daréis menos por herencia; donde le cayere la suerte, allí la tendrá cada uno; por las tribus de vuestros padres heredaréis. Y si no

143

que emigran para poder alimentar desde lejos a sus familias como también exiliados políticos; las *viudas* y los *huérfanos*, que lo son tantas veces por causas de la guerra, del crimen organizado o de los diversos rostros del terrorismo de Estado, todos ellos son algo más que simples desamparados. En el horizonte de estas cuatro figuras bíblicas se alza la sombra del genocidio.

- 5 O Canaán, como propone llamarla Mazin A. Qumsiyeh en *Comparar la tierra de Canaán. Derechos humanos y el conflicto israelí-palestino*, Canaán y Pluto Press, Buenos Aires, 2007, p. 36.
- 6 El tetragrama (impronunciable nombre de Dios) aparecerá aquí de maneras diferentes respetando cada vez la traducción citada (Jehová, Yahwéh, etc.), aunque preferentemente y cuando sea posible, por proximidad con el original hebreo, se tratará de citar las cuatro consonantes YHWH.

echareis a los moradores del país de delante de vosotros, sucederá que los que dejareis de ellos serán por agujijones en vuestros ojos y por espinas en vuestros costados, y os afligirán sobre la tierra en que vosotros habitareis. Además, haré a vosotros como yo pensé hacerles a ellos.

144

Tan precisas como las instrucciones fueron las advertencias, de no cumplirse con las directivas. Se trataba de una larga guerra de religión. En *Números 21:14* aparece nombrado el “Libro de las Guerras del Señor” (*séfer miljamot YHWH*). El nombre de “YHWH de los ejércitos” (*Adonai tzvaot*) aparece aproximadamente 250 veces en la Biblia, aunque no en la *Torá*, es decir, los primeros cinco libros. Es necesario aclarar que “ejércitos”, en estos casos, se refiere al sol, la luna y las estrellas. Pero las palabras vuelan a través de los siglos sufriendo una especie de polinización semántica que las hace germinar de maneras diferentes. Así, un nombre que antaño indicaba que el Dios del monoteísmo reina sobre los otros dioses y astros, hoy corre el riesgo de reducirse, para los fines inmediatos de la guerra y la colonización, a un Ares o Marte (instrumentalización de Dios que el poeta Mahmud Darwish pone en boca del “indio”: “¡Y no hagan de su creador un “chambelán” de la corte del rey!”).⁷

Según explica Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*, en la *Toráh* se distinguen dos clases de guerras: la guerra corriente, “que se hace contra un pueblo ‘muy lejano’ y según las reglas universales del derecho bélico” y la guerra de fe contra los siete pueblos de Canaán “gracias a la cual el pueblo de Dios conquista para sí el espacio vi-

7 M. Darwish, “El Discurso del ‘Indio’. El penúltimo ante el ‘Hombre blanco’”, en S. Rabinovich (ed.), *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)*, UNAM-Apofis, México, 2017 p. 19.

tal⁸ que necesita”. El manual de procedimientos para estas guerras se encuentra en *Deuteronomio*: Guerras corrientes: Deut 20, especialmente vv. 10-16.

Cuando te acerques a una ciudad para combatirla, le intimarás la paz. Y si respondiere: Paz, y te abriere, todo el pueblo que en ella fuere hallado te será tributario, y te servirá. Mas si no hiciere paz contigo, y emprendiere guerra contigo, entonces la sitiarás. Luego que Jehová tu Dios la entregue en tu mano, herirás a todo varón suyo a filo de espada. Solamente las mujeres y los niños, y los animales, y todo lo que haya en la ciudad, todo su botín tomarás para ti; y comerás del botín de tus enemigos, los cuales Jehová tu Dios te entregó. Así harás a todas las ciudades que estén muy lejos de ti, que no sean de las ciudades de estas naciones.

145

La guerra de fe se describe inmediatamente después: Deut 20: 17-18:

Pero de las ciudades de estos pueblos que Jehová tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida, sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Jehová tu Dios te ha mandado; para que no os enseñen a hacer según todas sus abominaciones que ellos han hecho para sus dioses, y pequéis contra Jehová vuestro Dios.

El autor de *La estrella de la redención* dice que, con esta distinción entre guerras mundanas y guerras de Dios, aparece la guerra “necesaria por Dios”; pero que los pueblos de la

8 Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 392. Este libro fue escrito en 1921, el autor murió en 1929; sin embargo, no deja de ser escalofriante leer la expresión “espacio vital” (*Lebensraum*) que ya se utilizaba desde esa época con un sentido demográfico y que los nazis utilizarían pocos años más tarde con fi-

época cristiana ya no pueden mantener la distinción: ambas se les confunden, porque el cristianismo no conoce fronteras. Ahora bien, continúa el filósofo, en la actualidad el pueblo judío ha dejado tras de sí “en el pasado mítico, su guerra religiosa” y las que le toquen vivir sólo serán guerras políticas *que no puede tomar en serio*. “El judío, en efecto, es el único hombre en el mundo cristiano que no puede tomarse la guerra en serio, de modo que es el único *pacifista* auténtico”. Según el filósofo, en las antípodas del judío —como vimos antes, en el capítulo sobre las fraternidades— se encuentra el musulmán.

146 Ahora bien, el filósofo de Kassel no veía con buenos ojos el proyecto del sionismo político, su amor a Sión se manifestaba en la traducción del poeta medieval Yehuda Halevi. El sionismo político de derecha (el religioso, pero también el laico) decidió leer al pie de la letra el texto bíblico y *se tomaron en serio* la guerra. Para ello, dado que la composición demográfica y la tenencia de las tierras era predominantemente palestina,⁹ se valió —a partir de la década de 1930— de la idea de “transferencia” o, más propiamente: expulsión o deportación, o, en términos actuales, “limpieza étnica”. Nur Masalha distingue tres posibles formas que barajaba el movimiento sionista a fin de lograr el objetivo de “despejar la tierra para los colonos europeos judíos y futuros inmigrantes” con el objetivo de “establecer un Estado judío etnocrático, monorreligioso y bastante homogéneo”. A través de las tres formas —voluntaria, convenida o compulsiva— se distinguían a los “liberales” de los partidarios de la “línea dura”. De hecho, aún hoy los

nes expansivos. En general este libro ya da cuenta de giros y palabras que más tarde serán apropiados por el nazismo y quedarán ligadas a él (otro ejemplo es el lugar determinante que le da a la sangre).

9 Esto no parecía poder revertirse a pesar de los esfuerzos del movimiento sionista para comprar tierras. Cf. Nur Masalha, *Expulsión*

movimientos de derecha de Israel¹⁰ siguen promoviendo el plan que en hebreo moderno se llama *Transfer*.

Es interesante —dado que la Biblia sí contempla la expulsión de los habitantes autóctonos— que el hebreo moderno no haya optado por un término original del hebreo bíblico, por ejemplo, algún sustantivo a partir del verbo *lehorish*: “*vehorashtem*” (echar: formulación por demás eufemística) que aparece en *Números* 33:52 y en *Deuteronomio* 11:23. Vale la pena detenerse en el eufemismo: se trata de la raíz hebrea *Y.R.Sh.*¹¹ que refiere a “herencia” (*yerus-há*). En este caso, conjugada en el modo *hif'il* (que indica provocar que otro ejecute la acción referida o que la acción recaiga sobre el otro) literalmente se entendería como “hacer que los otros (te) hereden”, equivale a “echarlos”, expulsarlos para quedarse con sus bienes, y volverse así su heredero. El verbo bíblico “*vehorashtem*” (Num 33:52) se leería literalmente como “haréis que ellos os hereden”. Y en Deut 11:23 “*Ve horish YHWH*”, que se traduce por “echará YHWH”, suena literalmente como “YHWH hará heredar”. En hebreo bíblico, el verbo *lehorish* es ambiguo: significa a veces dar en herencia (legar) a otros; otras veces significa echar, despojar o limpiar. Volviendo a la cita de Num 33:51-56:

147

v. 52

והורשתם את כל ישבי הארץ מפניכם ואבדתם את כל משכיתם ואת כל צלמי מסכתם תאבדו ואת כל במותם תשמידו

v.53

והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה

de los palestinos. El concepto de “transferencia” en el pensamiento político sionista 1882-1948, Canaán, Buenos Aires, 2008. Trad. Saad Chedid.

10 Esta propuesta siguió vigente en las elecciones de 2019.

11 La escritura hebrea es consonántica y toda palabra bíblica tiene una raíz de tres letras que aquí aparecen en mayúsculas para poder distinguirla en cada caso.

v.54

והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתיכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבותיכם תתנחלו

v.55

ואם לא תורישו את ישבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינם בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה

Traducción (directa del hebreo) de Dujovne y Konstanstynowski:

148

- v. 52 Entonces **arrojaréis** a todos los habitantes de la tierra de delante de vosotros, y destruiréis todas sus piedras pintadas; y todas sus imágenes fundidas destruiréis; y arruinaréis todos sus altos (de culto).
- v. 53 Y **tomaréis posesión** de la tierra y habitaréis en ella, porque a vosotros os he dado la tierra para poseerla.
- v. 54 Y **os repartiréis** la tierra **en herencia** por sorteo, entre vuestras familias; a las más numerosas daréis mayor extensión por **herencia** suya, y a las poco numerosas daréis menos, por **herencia** suya; dondequiera que le cayere a cada una la suerte, allí la tendrá; con arreglo a las tribus de vuestros padres, **os repartiréis la herencia**.
- v. 55 **Empero si no arrojareis** a los habitantes de la tierra de delante de vosotros, entonces sucederá que aquellos que dejareis de ellos os serán como agujones en vuestros ojos, y como espinas en vuestros costados; y os serán por adversarios en la tierra en donde habitáis.

La raíz Y.R.Sh aparece allí en los dos modos y con significados diversos en el: v.52 "*vehorashtem*" tiene el sentido de "echaréis", en el v. 53 aparece el mismo verbo en su otra acepción "*vehorashtem et haaretz*" en el sentido de "heredaréis (legaréis) la tierra".¹² El imperativo mencionado

12 Aquí Reina Valera acomoda su traducción como "echaréis a los habitantes de la tierra" agregando el sustantivo ausente "habitantes".

(*vehorashtem*-echaréis) explica su finalidad por el verbo en infinitivo del modo *pa'al* (activo) "*lareshet*" (heredar), literalmente en hebreo: "porque a vosotros os he dado la tierra para heredarla".¹³ En el v. 55 vuelve como amenaza el sentido "echar" (*veim lo torishu*: si no los echareis...). Acrobacia eufemística: deportar, expulsar (*lehorish*) para heredar (*lareshet*) y legar (*lehorish*). Esto significaría que sin expoliación no hay herencia, además, de no cumplir con el mandato, acecha el peligro de ser expulsado y expoliado.

Si bien, como decíamos, el hebreo contemporáneo no actualizó el ambiguo verbo Y.R.Sh para la expulsión y utiliza el vocablo de origen latino *transfer*; sí recuperó la raíz N.J.L. (que también refiere a la heredad)¹⁴ que aparece cuatro veces en Num 33:54 (*vehitNaJaLtem*, *NaJaLató* y *titNaJaLú*). "*Najalató*" es sustantivo, mientras que las formas verbales "*vehitnajtalem*" y "*titnajalú*" se encuentran conjugadas en modo *hitpa'el* que es reflexivo (podría entenderse como "os haréis herederos"). Actualmente (como sustantivo formado según el modo reflexivo *hitpa'el*), esta raíz sirve para designar los asentamientos ilegales en los territorios ocupados (*hitNaJaLuyot*) en cuyo nombre suena la herencia legítima y el "repartirse en herencia" (v. 54 *titnajalú*) que sigue a la expoliación (*vehorashtem* vv. 52 y 53). El diccionario hebreo¹⁵ lo explica como "asentarse en la herencia recibida".

En cuanto a la idea sionista de *transfer* (a fin de volverse "herederos" a fuerza de despojo), a partir de marzo de 1948 se concretó al ponerse en funcionamiento el "Plan Dalet" cuyo fin era la expulsión sistemática de los

- 13 La traducción de Reina Valera propone: "porque yo os la he dado para que sea vuestra propiedad".
- 14 En nuestra cita las conjugaciones de la raíz N.J.L. aparecen en negritas pero no subrayadas, para distinguirlas de las de Y.R.Sh.
- 15 Abraham Even Shoshan, *Hamilón ha'ivri hamerucaz*, edición de Kiryat Hasefer, Jerusalén, 1991.

palestinos. El historiador Ilan Pappé detalla sus métodos: “intimidación a gran escala; asedio y bombardeo de aldeas y centros poblacionales; incendio de casas, propiedades y bienes; expulsión; demolición; y, finalmente, siembra de minas entre los escombros para impedir el regreso de cualquiera de los expulsados”.¹⁶

150 El historiador israelí, que demuestra ampliamente el carácter de limpieza étnica de este plan, reporta que al cabo de seis meses el plan había sido cumplido, desarraigando a cerca de 800,000 personas (más de la mitad de la población palestina), se destruyeron 531 aldeas y se vaciaron 11 barrios urbanos. La tierra prometida a Abraham-Ibrahim (Gen 13:15) tenía un pueblo que la cultivaba (y el patriarca lo sabía: Gen 12:6). ¿Era necesario expulsarlo para recibirla como herencia? (Cabe preguntarse si había que tomar al pie de la letra la amenaza de Num 33:55). Los descendientes de Ibrahim dieron a la expulsión el nombre de *Nakba*, que significa “catástrofe” y en el libro *La historia del otro*, escrito por maestros de historia palestinos e israelíes destinado a maestros de ambas nacionalidades, los autores palestinos lo definen así:¹⁷

La Nakba es la derrota del ejército árabe en la guerra de 1948 en Palestina, la aceptación por parte de éste de la tregua, la expulsión de la mayor parte de la población palestina y de sus pueblos y ciudades, la aparición del problema de los refugiados y de la diáspora palestina.

NO OLVIDES BORRAR SU MEMORIA:

LA SOMBRA DE AMALEC

Acuérdate de lo que hizo Amalec contigo
en el camino, cuando salías de Egipto;
de cómo te salió al encuentro en el camino,

16 Cf. I. Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008, pp. 10-11.

17 Cf. AAVV, Intermón Oxfam, *La historia del otro*, p. 43 (narrada por historiadores palestinos).

y te desbarató la retaguardia de todos los débiles que iban detrás de ti, cuando tú estabas cansado y trabajado; y no tuvo ningún temor de Dios. Por tanto, cuando Jehová tu Dios te dé descanso de todos tus enemigos alrededor, en la tierra que Jehová tu Dios te da por heredad para que la poseas, borrarás la memoria de Amalec de debajo del cielo; no lo olvides.

Deuteronomio 25:17-19

Acuérdate que fuiste siervo
en tierra de Egipto.

Deuteronomio 5:15, 16:12

151

El estremecedor imperativo de *recordar* para *borrar la memoria* de Amalec (Deut 25:19) no descansa: “Por cuanto la mano de Amalec se levantó contra el trono de Jehová, Jehová tendrá guerra con Amalec de generación en generación” (Éx 17:16). Ahora bien, habría que preguntarse quién sería hoy Amalec (¿y quién cree ser Jehová?).¹⁸

El mismo 15 de mayo que Israel festeja su independencia (por la declaración de la ONU de 1948), Palestina conmemora la *Nakba*. Que dos memorias se encuentren en conflicto y una cuestione a la otra no significa que una sea verdadera y la otra falsa. Si bien la *Nakba* palestina

18 Me permito esta pregunta provocativa no por faltar el respeto a los creyentes, sino al contrario: en nombre de la religión se asesina, se priva de libertades, se expulsa, se roba, y la prepotencia que ejecuta estos actos lo hace desde un lugar que un verdadero creyente (como el filósofo Yeshayahahu Leibowitz) calificaría de idolátrico o, en términos políticos: fascista. Esto no es privativo del sionismo religioso (mayoritario en los asentamientos) sino que la derecha laica también se ampara en la omnipotencia divina para dar rienda suelta a su prepotencia. Cf. figura bíblica 1 de este capítulo “Abraham y Job”.

cuestiona de manera contundente el festejo de la Independencia israelí, no se entiende necesariamente como la negación de ésta, sino como un reclamo por su responsabilidad histórica.

Esta responsabilidad de reconocer a la *Nakba* por parte del Estado de Israel,¹⁹ es inseparable de la exigencia de aceptar el derecho al retorno de los palestinos a las tierras que cultivaron y a las casas que habitaron por generaciones y de reconocer sus derechos humanos y nacionales.

152

Para la conducción del movimiento sionista, el Estado de Israel, refugio de tantos judíos exiliados de Europa, pareció impensable sin el exilio palestino. Sin embargo, quienes padecieron históricamente el exilio (como es el caso del pueblo judío) deberían mostrarse especialmente sensibles a fin de no reproducirlo en otros refugiados, en nuevos exilios.²⁰ No se trata de volver a exiliar a nadie ni de venganza,²¹ ni tampoco de trasplantar poblaciones intercambiables, sino de imaginar otras posibles formas de convivencia. Como recordamos más arriba, Martin Buber (1878-1965) pertenecía a un sector minoritario del sionismo que supo ima-

19 Los programas de educación israelíes omiten el tema. En marzo de 2011 el parlamento israelí aprobó la Ley "Budget Principles Law (Amendment 39) — Reducing Budgetary Support for Activities Contrary to the Principles of the State" mejor conocida como "Ley Nakba" que, entre otras, prohíbe las manifestaciones de duelo en el día de la independencia de Israel. Por otra parte, Ilán Pappé documenta la censura del tema en *Los demonios de la Nakba*, Canaán, Buenos Aires, 2009. Cf. también del mismo autor "State of Denial: the *Nakbah* in Israeli History and Today" en N. Chomsky e I. Pappé, *Gaza in Crisis. Reflections on Israel's War against the Palestinians*, Penguin, London, 2011, pp. 57-77.

20 Sobre el conflicto de las memorias y las batallas por la victimización, cf. art. de Amira Haas en el diario *Haaretz* del 06/06/2011, <https://www.haaretz.com/1.5019844 Consultado por última vez el 21/7/2020>.

21 El problema en Palestina-Israel no se resuelve expulsando a los judíos de esa tierra, como lo creen muchos de manera simplista.

ginar otras formas de organización social y política.²² Otros grupos de palestinos e israelíes también: tal es el caso del grupo *Matzpen*²³ y otras ONGs actuales.²⁴ Por ejemplo, la ONG *Zochrot* actualmente tiene una iniciativa llamada *Return vision*: el 8 de mayo de 2019 en la víspera del “día de la independencia” de Israel, hicieron un acto de memoria de la *Nakba* y un llamado al retorno. Al finalizar la festividad de *Pesaj* (que festeja el éxodo de los esclavos de Egipto), la ciudadana israelí Rivi Gillis comentó: “Cada vez que termina *pesaj* bordo esperanzas y pienso qué bien haríamos en llamar a los próximos días ‘los diez días del retorno’. En los cuales nos sentaríamos en comisiones de verdad y reconciliación a fin de encontrar un camino para el retorno [de los refugiados palestinos]”.²⁵

153

El historiador israelí Ilán Pappé considera que la de un solo estado multiétnico y plurinacional es una propuesta que debe volver a formularse en nuestros días.²⁶ Esto se constata a primera vista, dado que durante todos estos años, especialmente

22 Cf. Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.*

23 El nombre original era “Israeli Socialist Organisation” pero fue más conocida por el nombre de su publicación periódica (*Matzpen* en hebreo significa brújula). Cf. el documental *Matzpen* de Eran Torbiner, 2004.

24 ACRI (The Association for Civil Rights in Israel) denunció y trató de revertir la promulgación de la “Ley Nakba” cf. <<http://www.acri.org.il/en/2011/03/28/knesset-roundup-28-march-2011/>> (consultado por última vez el 20/4/2019). Pero afortunadamente hay muchas más organizaciones israelíes y palestinas empeñadas en revertir la injusticia. Cf. Breaking the Silence, Zochrot, Hamushim, ICAHD, Kibush, Ta’ayush, Just Vision, B’tselem, Stop Torture, AIC, la lista es larga.

25 Comentario de Rivi Gillis en el muro de Facebook de *Zochrot* (agradezco a la autora el permiso para citarla). Gillis, tomando en cuenta la raíz común de “retorno” (*shivah*) y “arrepentimiento” (*tshuvah*), acuña la expresión ‘*aseret yemei shivá*, en alusión a los diez días del arrepentimiento (*‘aseret yemei tshuvah*) que van del año nuevo judío (*rosh hashanah*) al día del perdón o la reconciliación (*yom kipur*), que son días de balance, introspección, para construir un perdón honesto.

26 Ilán Pappé, “Blueprint for a one-state movement: a troubled history”,

después de los acuerdos de Oslo, la expansión israelí aceleró su ritmo y multiplicó sus formas de anexión territorial (asentamientos, muros con sus retenes o puntos de control, carreteras exclusivas para israelíes y excluyentes para palestinos, “protección de la naturaleza” y áreas de entrenamiento demarcadas en zonas de pastoreo tradicional, demoliciones, entre otras). Dada la altísima dificultad de construir este camino para compartir memorias, espacio y tiempo, la miopía (o pereza) mayoritaria cree que la única vía es negar el derecho de memoria al otro. Esta opción tan dañina se apoya en resonancias bíblicas: hay un relato en *Éxodo*, luego evocado en *Deuteronomio* y más tarde recordado en el libro de *I Samuel* que habilitaría a leer las memorias de manera excluyente. Se trata del imperativo de borrar la memoria de Amalec.

154

El nombre de Amalec aparece por primera vez en Gen 36:12 y refiere a un descendiente de Esaú.²⁷ La narración de los hechos por los que se enfrentaron se encuentra en *Éxodo* 17:8-16, el contexto lo da el v. 3 de ese capítulo, que describe al pueblo hebreo sediento en el desierto. Debilitado, este último es atacado por Amalec. Bajo el mando de Josué, Israel responde y lo vence. Luego:

17:14 Y Jehová dijo a Moisés: Escribe esto para memoria en un libro, y di a Josué que raeré del todo la memoria de Amalec de debajo del cielo.

17:15 Y Moisés edificó un altar, y llamó su nombre Jehová- nisí;

17:16 y dijo: Por cuanto la mano de Amalec se levantó contra el trono de Jehová, Jehová tendrá guerra con Amalec de generación en generación.

en Noam Chomsky e I. Pappé, *Gaza in crisis. Reflections on Israel's war against the Palestinians*, Penguin, London, 2011, pp. 125-144.

27 Recordemos que Esaú, primogénito de Isaac, había sido engañado por su madre Rebeca a favor de Jacob. Esaú es un personaje que no contaba con la gracia de YHWH (o al menos del Redactor del Texto). Según la exégesis sus descendientes fueron Edom y luego Roma.

El mandato consiste en escribir para hacer memoria de la negación de la memoria de otro. Se trata de un libro que dé testimonio de la borradura (*majó emjéh*: borraré) de la memoria del agresor. La guerra por todas las generaciones se manifiesta en el texto bíblico como batalla entre memorias en la que una memoria debe ser lo suficientemente poderosa como para aniquilar a la otra.

El recuerdo de Amalec retorna en la Biblia: el profeta Samuel reprende al rey Saúl por haber dejado que el pueblo se sirviera del botín de los amalecitas durante la guerra y no haber matado a su rey Agag (I Sam 15). Saúl se excusa diciendo que el pueblo hizo sacrificios para YHWH con ese botín, pero el profeta no le perdona haberse rebelado contra el mandato divino de borrar la memoria de aquel otro pueblo. Samuel demuestra que el rey Saúl tuvo la oportunidad de cumplir con el imperativo de aniquilar la memoria de Amalec y la desperdició, y que por esa razón queda desechado como rey.

155

La batalla bíblica entre memorias resuena hoy en la negación de la *Nakba* así como en la legislación reciente que penaliza su memoria. Sin embargo, es extraño porque la descripción de la traición de los amalecitas no coincide con el conflicto entre los palestinos y los judíos que fueron llegando como refugiados. Los testimonios en general dan cuenta de un recibimiento mayoritariamente pacífico, muchas veces hospitalario e incluso expectante por parte de la población local²⁸. En el libro *Una tierra para dos pueblos*

28 Cf. M. Buber., *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.*, esto puede constatare a lo largo de todo el libro, por ejemplo en el texto de octubre de 1948 “¡Pongamos fin a las palabras vanas!” (pp. 242-244). Tanto este libro como el documental *Ruta 181* del israelí Eyal Sivan y el palestino Michel Khleifi ofrecen testimonios en este sentido. Otros testimonios pueden verse en el documental *Jaffa: The Orange's Clockwork* (2009), de Eyal Sivan.

queda claro que había oportunidad para una colonización modesta y concentrada, ajena a la de los imperios por carecer de ambiciones expansionistas.²⁹ Aquella hubiese sido bien recibida ya que contemplaba una inserción en el lugar para un proyecto común, mientras que la otra no era adecuada por las características de ambas partes y por la realidad regional, que requería y prometía (tal como demuestra Buber) “una federación con los países de la gran Siria”.³⁰ Coincide con esta perspectiva la pensadora israelí Ella Shohat, quien ve en los judíos orientales a las víctimas judías del movimiento sionista eurocéntrico.³¹

156 El imperativo de recordar para borrar la memoria de Amalec se actualizó en el joven Estado de Israel con respecto a Alemania en 1951. Ese año tuvieron lugar negociaciones secretas en las que Israel reclamaba una indemnización monetaria de parte del gobierno de Alemania Occidental. En Israel hubo una fuerte oposición a la visión pragmática del gobierno de Ben Gurión. En este contexto, el diario *Maariv* escribió un editorial en el que decía: “Un día, un verdadero movimiento de paz se elevará en el mundo y asegurará la paz en Europa borrando a Alemania de la faz del mundo”.³² También Menajem Beguin (desde la extrema derecha) expresó su rechazo en un acto público, bajo el imperativo de “recordar lo que te hizo Amalec” dijo: “todo alemán es un nazi, todo alemán es un asesino. Adenauer es

29 Cf. M. Buber, “Sobre nuestra política” (agosto de 1939), en *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., pp. 137-142.

30 Cf. M. Buber, “¿Mayoría o muchos? (mayo de 1944)”, en *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., p. 159.

31 Ella Shohat, “Sepharadim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims”, en Anne McClintock, Aamir Mufti Y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. 39-67.

32 Azriel Karlebach, “Amalek”, *Maariv*, 05/10/1951, p. 3. Citado por Tom Segev en *Le septième million*, p. 250.

un asesino”.³³ Amalec no dejaba de resonar por esos tiempos y Ben Gurión llegó a decir, para defender el pago del gobierno de Bonn: “Si el pueblo amalecita existiera todavía y poseyera universidades, los judíos estudiarían en ellas. Yo no discutiría si el profeta Samuel tenía o no razón respecto a Agag. Pero el versículo ‘borrarás la memoria de Amalec bajo el cielo’ no tiene ninguna significación para mí”.³⁴

La pregunta es cómo esta figura bíblica fue pasando de la abominable memoria de lo padecido en la Europa nazi a los conflictos generados con la población palestina.³⁵ ¿Acaso fue suficiente el filo-nazismo del gran muftí de Jerusalén Hadj Amin al-Husayni?³⁶ El mismo Ben Gurion se ocupó de establecer la ecuación árabes=nazis.³⁷

157

33 Cf. T. Seguev, *Le septième million*, op. cit., p. 261.

34 Cf. *ibid.* p. 252. Discurso de Ben Gurion en el Comité Central de MAPAI, 13 de diciembre de 1951.

35 Cabe aclarar que, desde una postura moral ejemplar, el anciano Prof. Shmuel Hugo Bergman (amigo de la infancia de Franz Kafka) se oponía a la condena a muerte de Eichmann; veía como un peligro el despertar de lo que llamó “el complejo de Amalec” que sólo perpetuaría el odio. También se opuso fervientemente su amigo y vecino Martin Buber, contra cuyas posturas políticas Ben Gurion se expresó en reiteradas oportunidades. Cuando Buber, Bergman y Scholem, entre una veintena de académicos de la Universidad Hebrea de Jerusalén hicieron llegar a los ministros una petición para evitar la pena de muerte a Eichmann, Ben Zvi escribió en el margen el versículo de I Samuel 15:33 a propósito de Amalec (palabras del profeta Samuel al rey Agag antes de ejecutarlo): “(...) como tu espada ha privado a las mujeres de hijos, ¡así quede sin hijo tu madre también entre las mujeres!” (Cf. T. Seguev, *Le septième million*, op. cit., pp. 423-427).

36 Esta autoridad, que innegablemente simpatizaba con el III Reich, que visitó Berlín en 1941 (incluso se probó que trató de interferir en los planes de evacuación de los niños judíos de Hungría y Bulgaria), no tenía gran influencia en la percepción política de su población. Idith Zertal documenta en su libro *La nación y la muerte* un trato sobredimensionado que se le ha dado a este personaje en la literatura de la Shoáh al servicio de los intereses políticos sionistas, llegando al extremo de considerarlo como “uno de los grandes planificadores y promotores

Los que se alzarán contra nosotros no serán nuestros adversarios políticos [los británicos], son los discípulos e incluso los maestros de Hitler, que sólo conocen una manera de arreglar el problema judío: la destrucción total. En la actualidad, el propósito de la ofensiva árabe no es el pillaje, el terrorismo o la interrupción de la colonización sionista, sino su erradicación.

Y en el mismo discurso citado, del 13/12/1951 frente a su partido Mapai, cuando defendía el resarcimiento material de parte de Alemania Occidental diciendo que el mandamiento de borrar la memoria de Amalec no significaba nada para él, lo hizo aduciendo que “no queremos que los nazis árabes vengan a masacrarnos”.³⁸ ¿Los árabes “discípulos e incluso maestros de los nazis”? No hizo falta demostrar tal formulación desmesurada y carente de sustento. En 1961, con el juicio a Eichmann, la indemostrable ecuación nazi=árabe se terminó de soldar.³⁹

Demasiado fuerte como para no usarlo, el mandamiento sobre Amalec se acomodó a la nueva situación geopolítica desplazándose del exterminio padecido de mano de Europa a la “amenaza” de un pasado que desde el porvenir

de la Solución Final” (pp. 184-186). Al respecto, una lectura muy esclarecedora la ofrece Gilbert Achcar, *Los árabes y el Holocausto, La guerra de narrativas árabe-israelí*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2016.

- 37 Ben Gurion en el Consejo General Sionista, 26/8/1947, Archivos Centrales del Sionismo (CZA) 55/320, en Idith Zertal, *La nación y la muerte*, p. 179.
- 38 Citado en *ibid.*, p. 180.
- 39 Hannah Arendt dio cuenta de esto en una carta a Karl Jaspers del 23/12/1960, citada en *ibid.* p. 181, en la que decía: “Es casi seguro que intentarán mostrar ciertas cosas a la juventud israelí (y lo que es peor) a la opinión pública. Entre otras, que los judíos que no son israelíes se verán inmersos en situaciones en las que se dejarán matar como ganado. Y también que los árabes estaban compinchados con los nazis. Hay otras posibilidades de distorsionar todo este asunto”.

acechaba en Palestina/Israel.⁴⁰ Las batallas de las memorias (el deseo de exterminar la memoria del otro) consueñan con las batallas por las victimizaciones. La necesidad de borrar la memoria del enemigo renace con la negación de la *Nakba*, pero en este caso la operación se invierte, ya que se trata de que la innegable memoria de víctima que carga el ahora victimario baste para limpiar las huellas de los actos que perpetra al generar a su vez otras víctimas. Y esto no significa equiparar el Estado de Israel con el III Reich sino, por el contrario, es hacerse eco de las voces que tanto en hebreo como en árabe exigen la distinción y separación tajante entre ambas experiencias. El nazismo es europeo, el antisemitismo también. Israel/Palestina se encuentra en el Levante donde conviven hoy —de manera conflictiva— descendientes de Sem. El eurocéntrico movimiento sionista se rehusó a aceptar el dato geográfico, y la memoria omnipresente de la Shoá⁴¹ parece impedir la imaginación de un porvenir diferente, impensado, mesiánico.⁴²

159

La lengua bíblica, maestra de la temporalidad: aquella en la que el pasado precedido de la conjunción suena como pretérito pero significa futuro y viceversa,⁴³ lengua donde se gestó el tiempo mesiánico, agoniza en el hebreo moderno.

40 En palabras de René Girard: "Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del 'chivo expiatorio'. Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que los males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse", *La violencia y lo sagrado, op. cit.*, p. 88.

41 Cf. Zertal *op. cit.* y Burg, *op. cit.*

42 En el sentido benjaminiano del término. Cf. Walter Benjamin, "Tesis de la filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971.

43 Las profecías están escritas en verbos conjugados en pasado precedidos por la conjunción, la creación está conjugada en futuro precedido de la conjunción.

En ella anida la delgada promesa, tan fina como la letra *vav* que es la conjunción: la “y” del tercero incluido, de la impostergable tarea de saberse junto al otro, responsable por él).

Volviendo a la batalla por las victimizaciones: ¿qué nos autoriza a pensar que una memoria puede borrar a otra o que una víctima no pueda comportarse en otro lugar como victimaria? Exiliados llegan a una tierra para exiliar a la población local: eso no niega su condición indigente; sin embargo, tampoco autoriza a reproducir en otros un esquema semejante al que padecieron. El problema está en la lógica excluyente que asegura la reproducción de la injusticia: “es mi memoria o la tuya, tampoco la tierra se puede compartir”. Los judíos fueron víctimas de una Europa genocida. El gran encierro de la franja de Gaza y la lluvia de bombardeos con aviones no tripulados (*drones*) del Ejército de “defensa” de Israel *TsaHaL* durante la operación “Plomo fundido” (entre el 27 de diciembre de 2008 y el 18 de enero de 2009) que tuvo por resultado la muerte de 1391 personas, de las cuales 759 eran civiles (entre ellos 318 niños)⁴⁴ puede pensarse como *otra* “política genocida”.⁴⁵ Las cifras no dejan de aumentar, no sólo en los “operativos” siguientes: 2012, mostrando un pico notable en 2014, o a partir del inicio de la “gran marcha del retorno” el 30 de marzo de 2018. Hoy la cifra se acerca a 6,000 víctimas.⁴⁶

44 Las cifras fueron tomadas del reporte de la ONG israelí B'Tselem, <www.btselem.org>. Cf. <http://www.btselem.org/gaza_strip/20120118_3_years_after_cast_lead>. No sucumbiremos a la tentación de quedarnos con cifras: cada uno tenía un nombre (hubo al menos un niño recién nacido que no alcanzó a tenerlo, cf. obituario publicado por la ONG israelí ACRI el 17/1/2009 en el diario *Haaretz*).

45 Cf. Pappé, Ilán, “The killing fields of Gaza 2004–2009” en Noam Chomsky e Ilán Pappé, *Gaza in crisis. Reflections on Israel's war against the Palestinians*, op. cit., pp. 171–194.

46 Para una estadística abarcadora y actualizada, cf. <<https://www.ochaopt.org/data/casualties>>.

Releamos la Biblia: es cierto que el imperativo de aniquilar a Amalec y no dejar rastro de su memoria en la tierra puede considerarse como una incitación al genocidio.⁴⁷ Sin embargo, todo texto tiene su “parte blanca”, esto es, la llave para una lectura de resistencia, que sea capaz de revertir la peor amenaza del texto a fin de iluminar en él la promesa. Así, con otros oídos sería posible escuchar ese texto junto con Jean-Jacques Bailly:⁴⁸ “borrar la memoria de Amalec” no sería aniquilar a un pueblo sin dejar rastro en la historia, sino —porque abusó de la debilidad de otro que estaba sediento, y en este sentido demostró tener el gusto de matar— “borrar” su memoria equivaldría a eliminar el gusto de asesinar. ¿Podría leerlo así alguien que fue amamantado y acunado en el seno de la lengua bíblica renovada por Eliezer Ben Yehudah? Claro que sí, es cuestión de abrir los oídos.

161

Insistente, la memoria de vida —siempre polimorfa— persiste y se resiste a la borradura. Sesenta años después, a plena luz del día, por un instante el cielo del campo de refugiados de Qalandia se cubrió de globos. Eso podría pensarse como un acontecimiento feliz; sin embargo, ese 15 de mayo de 2008, los 21.915 globos negros que se lanzaron al cielo (uno por cada día que pasó desde el inicio de la *Nakba* el 15 de mayo de 1948)⁴⁹ eclipsaron por un momento el festejo de independencia de los vecinos. Cada globo

47 Cf. Michael Prior, “Leer la Biblia con los ojos de los cananeos. Homenaje a Edward Said” (16/6/2004), en S. Chedid y N. Masalha, *La Biblia leída con los ojos de los cananeos, op. cit.*, pp. 57-134.

48 Siguiendo a J.-M. Muller (portavoz de Por una Alternativa No Violenta, 4/5/2011 sobre el asesinato de Bin Laden). Cf. J.-J. Bailly, “Apéndice (tusefet): Amaleq y Usama Ben Laden”, *Las Notas del Inematov (¡Que Es Bueno!)*, núm. 83, junio-julio-agosto 2011, Lovain-la-Nueva, Bélgica-Año 19 (15/8/1989).

49 Cf. Matías Zibell, “Nakba sin disparos, con globos”, *BBC Mundo*, 15/5/2008, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_7403000/7403049.stm>.

(cuya misión era traspasar el alto muro construido por Israel para encerrar a Cisjordania) llevaba atado un mensaje, y en el campo desde donde se lanzaron había un afiche que decía: “Algunos palestinos están muertos, algunos palestinos están vivos, pero la mayoría de los palestinos no ha nacido todavía”.

Este acto no fue un intento de borrar la memoria del otro, sino de *interrumpirla* a fin de llamarla a su responsabilidad.

162 Los globos vuelven, diez años después, desde Gaza. En el contexto de la gran marcha del retorno, con el viento que sopla desde el mar. Desde la “operación plomo fundido”, y las que le siguieron, llevan 10 años de duelo y penurias, sitiados en la miseria, en condiciones infrahumanas. A 70 años de la Nakba los globos traen gritos desesperados y retornan incendiando los campos vecinos. Algo semejante ocurre con los barriletes, que en julio del 2011 les otorgaron a los niños de Gaza el récord Guinness, 7 años después volaban con fuego...⁵⁰ ¿Cuánto más se le puede exigir al oprimido que se comporte amablemente y resista con creatividad?

50 Cf. <<http://www.guinnessworldrecords.com/world-records/most-kites-flown-simultaneously>> y sobre uno de los ejércitos más poderosos del mundo amenazado por juguetes: cf. <<https://www.latimes.com/espanol/internacional/la-es-guerra-de-cometas-como-un-simple-juguete-se-convirtio-en-un-arma-poderosa-en-la-franja-de-gaza-20180620-story.html>>. Cf. un avión de juguete con globos: <<https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-5441832,00.html>>.

Omnipotente-impotente: el exiliado como amenaza Instantáneas bíblicas

[durante el juicio a Eichmann]
la impotencia absoluta del judaísmo
europeo podía servir de ‘contrametáfora’
y justificación suprema del discurso
sobre la omnipotencia israelí.

I. Zertal¹

Se pide a la víctima que ejerza sobre
la comunidad un poder sin límites,
algo que el modelo original exige.

R. Girard²

Instantánea: foto: un espacio de tiempo
desplegado (...) abertura de un *topos*
en el presente.

J.-L. Nancy³

La batalla de las victimizaciones semeja mucho a la “guerra preventiva”, donde una parte se adelanta a atacar a la otra “en defensa”, iniciando la guerra a fin de ¿prevenirla?⁴

1 I. Zertal, *op. cit.*, p. 174.

2 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos, op. cit.*, p. 108.

3 Jean-Luc Nancy, *El peso de un pensamiento*, Ellago, Castellón, 2007, p. 118.

4 En otro lugar sugerí que el verbo “prevenir” en este caso significaría más hacer venir anticipadamente que evitar... Cf. Silvana Rabinovich, “La guerra preventiva nuestra de cada día” en *Políticas de la corporalidad, op. cit.*

En ambos casos suele atribuírsele al indigente un poder inexplicable. Cuanto más vulnerable se muestre, más temerario será, porque mayor poder oculto se le va a atribuir. Paradójicamente, en nombre de ese miedo, aquel que se siente amenazado por la vulnerabilidad expuesta del otro redoblará su muestra de fuerza aplastando aún más al humillado. La exposición de la vulnerabilidad se considera una provocación, una amenaza (que recuerda a la propia vulnerabilidad, que a su vez se considera mera impotencia). Batalla de las vulnerabilidades que pretende ganarse con alardes de virilidad... disfrazada de astucia de los pequeños ¿o era al revés? ¿Quién sería David y quién Goliat? *Había una vez en Europa...* Se confunden los roles y la geografía, la violencia cotidiana del viril colonizador se sorprende amenazada por actos de resistencia del colonizado.

Ante el enmarañamiento victimista, el mundo y sus buenas conciencias se escandalizan porque el cuadro excede el principio lógico del tercero excluido. Entonces resuena aquel mundo hipócrita que rodeaba a Job (17: 6-9).⁵

Él me ha puesto como parábola de las gentes, y soy un miserable en cuyo rostro escupen. Mis ojos se oscurecieron por el dolor, y mis miembros son todos como una sombra. Los hombres honestos se maravillan [se muestran turbados] de esto, y el inocente se indigna contra los hipócritas. Mas el justo sigue aferrándose a su camino, y el de manos puras aumenta la fuerza.

Girard⁶ “traduce” el fragmento a partir de “una relación directa entre la persecución del inocente y la conforta-

5 Tomado de la traducción directa del hebreo de Dujovne y Konstantynovski, Edic. Sigal, Buenos Aires, 1998. Entre corchetes se sugiere la traducción al francés de Chouraqui (que posiblemente sea la que consultó Girard para su comentario), ya que parece ser más adecuada al sentido hebreo del verbo hebreo SHaMmaH: “se désolent”.

6 Girard, R., *La ruta de los hombres perversos*, op. cit., p. 91.

da tranquilidad de los buenos ciudadanos, la reafirmación del orden social. Esta relación es hasta tal punto escandalosa que mucha gente se niega pura y simplemente a considerarla”. Podríamos decir que el autor de *La ruta de los hombres perversos* pone al descubierto una encrucijada contemporánea en la que reside otra Esfinge: allí donde se cruzan el camino de la *impotencia* con el de la *omnipotencia* campea la *prepotencia* que casi siempre es mortal. Esta última destroza la comprensión y confunde, como en un juego de espejos, a quien pretenda discernir impotencia y deseo de omnipotencia.

A continuación sugeriremos algunos fragmentos de figuras bíblicas que podrían ayudar a desentrañar este enigma, o al menos lo ilustran. Se trata de un conjunto de “instantáneas bíblicas”,⁷ es decir, *imágenes* de pensamiento bíblicas, “fotografías” que tienen la facultad de reactualizar un instante pasado. Claro que no se trata de transgredir la prohibición bíblica de hacer imágenes, sin embargo, es inevitable (y urgente cuando se trata de la vida o la muerte del otro) *imaginar* aquello que se lee, darle cuerpo. Se trata de una especie de fotografías del pasado remoto cuyos negativos, como si fueran lentes, median entre el entendimiento (la mirada de aquel que habla la lengua hebrea) y el momento histórico actual en la tierra de Palestina/Israel. Dicho *negativo* polariza la incandescencia del tiempo actual, en ambos sentidos del término “polarizar”: modifica los rayos luminosos (atenuando el fulgor de la responsabilidad por los crímenes perpetrados) pero también orienta las posiciones en direcciones contrapuestas.

165

7 Parafraseando el texto de Walter Benjamin, “El surrealismo. Última instantánea de la inteligencia europea” (1929), en *Obras II- 1*, Abada, Madrid 2007, pp. 301-316. Toda esta lectura de las “instantáneas bíblicas” están inspiradas en diversos textos de ese mismo autor tales como el mencionado y las “Tesis sobre el concepto de historia”.

Se puede calificar de pesimista esta aproximación a las instantáneas bíblicas en el discurso político de Israel hoy. Lo es solamente en cuanto carece de un optimismo conformista que considera que mágicamente el tiempo (y con él el olvido de los agraviados) traerá la paz en el marco de un sistema político que envenenó las relaciones entre ambos pueblos amenazando siempre —y cada vez más— la vida. Reiteremos: no es en el discurso de la *Realpolitik*, asentado en el cálculo geoestratégico y en la moral utilitarista que advendrá la paz. La importación del molde “Estado-nación” impidió la creación de otra forma de organización política basada en la cooperación, la solidaridad, la hospitalidad, el respeto y la responsabilidad por el otro.

166

Sirvan, pues, las imágenes que siguen, benjaminianamente, para “organizar el pesimismo”:

Pues organizar el pesimismo no significa sino extraer la metáfora moral justamente a partir de la política y, a su vez, descubrir en el espacio de lo que es la actuación política el espacio integral de las imágenes. Un espacio de imágenes que no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa.

INSTANTÁNEA BÍBLICA 1ª:

“ABRAHAM Y JOB. ¿YHWH TZVAOT O ARES?”

Un relato en la literatura rabínica (Talmud de Babilonia, Tratado *Sanhedrín* 98 b)⁸ supone que la orden dada por Dios a Abraham de sacrificar a Isaac (al igual que en el capítulo 1 del libro de *Job*, quien es la personificación misma del justo que padece injusticia, la víctima) fue en respuesta a una provocación de Satán:

Luego de estos acontecimientos, sucedió que IHVH probó a Abraham' (12:1) “¿Luego de cuáles?” Dijo R' Iehojanán en nombre de R' Iose ben Zimra: “Luego de las

8 Citado por Daniel Colodenco en *Génesis. El origen de las diferencias*, p. 387.

palabras de Satán, tal como está escrito: ‘El niño creció y fue destetado’”. Satán manifestó ante el Santo Único Bendito Sea: “Señor del Universo: Tú has favorecido a este anciano a los cien años con un niño, sin embargo, pese a todas las fiestas que realizó no ha sido capaz de ofrecerte ni un pichón ni una tórtola”. Él le contestó: “¿Acaso no lo hizo todo por su hijo? Si yo le pidiese que sacrifique a su hijo, él lo sacrificaría de inmediato”. Entonces “Dios probó a Abraham”.

Ni Abraham ni Job se rebelaron contra la crueldad divina (este último podía blasfemar y así morir para liberarse del sufrimiento, el primero bien pudo rehusarse a sacrificar a su hijo).

167

Sin embargo, las guerras actuales no provienen de mandato divino alguno y no hay un dios que se revele a los padres (que no son Abraham) para ordenarles que sacrifiquen a (la moral de) sus hijos enviándolos a atacar poblaciones civiles. Sería muy grave confundir a TsHL (*Tzva* Haganah Leisrael, el ejército israelí) con YHWH *Tzvaot* (el Dios de los ejércitos). El primero no se revela, simplemente impone y el deber moral (sobre todo en nombre del segundo) sería rebelarse, ser objetor de conciencia.⁹ Su presunción de omnipotencia recuerda más al dios griego Ares que al bíblico dios de los ejércitos astrales.

9 Cf. el documental de Eyal Sivan, *Yeshayahu Leibowitz, Itgaber, op. cit.* El filósofo explica en tanto judío ortodoxo el sentido del heroísmo en el Talmud, que significa poder conquistar el instinto. El entrevistado explica que en el contexto del belicismo imperante y creciente en Israel, la heroicidad se entiende como la capacidad de un ser humano libre de vencer el instinto gregario. Así como sostiene que no se puede exigir a un individuo ser un héroe, sí es posible exigirselo a un colectivo, por eso el filósofo hizo un llamado a la desobediencia civil, solicitando a los soldados ordinarios o de reserva que se rehusen a servir al ejército de Israel en los territorios ocupados. Del mismo modo en 1982 apoyó a los objetores de conciencia que fueron encarcelados por no participar en la guerra del Líbano.



Instantánea bíblica 1ª

Atravesada por el versículo bíblico y el coránico
(A partir de Chagall, Sacrificio de Isaac).

INSTANTÁNEA BÍBLICA 2ª:

"DAVID, GOLIAT... EL GOLEM"

A propósito del Golem —una enorme criatura sin lenguaje ni memoria que el hombre inventó en su afán de imitar el poder de Dios,¹⁰ pero que tenía una falla que se volvía una amenaza contra él—, Borges escribió "Los artificios y el candor del hombre/ no tienen fin".¹¹

Con su actitud prepotente, la carrera armamentística encarna el deseo de omnipotencia en los infinitos "artificios del hombre" cuya expresión más reciente son los *drones*. Sin embargo, olvida la infinitud de su candor: he aquí su insoportable impotencia.

El bombardeo teledirigido con fósforo sobre Gaza durante la operación "Plomo fundido", dicen, tuvo por objeto responder y disuadir del lanzamiento de cohetes de fabricación casera por parte de la población allí encerrada. En esta otra parte se trataba de rudimentarios artificios armamentísticos. El *candor infinito* consistía en creer que el fósforo borraría esa memoria en acto llamada resistencia.

Curiosamente, en un artículo titulado "The Palestinians are the new Jews" (*Haaretz* el 22/9/2011), el periodista israelí Gideon Levy compara las armas de fabricación casera que desde Gaza se envían a Israel, llamadas *Qassam*, a la legendaria *Davidka* (literalmente: "pequeño David"), morteros que fueron fabricados entre 1947 y 1948 (seis en total) para ser utilizados por el Palmaj y durante la guerra de 1948. El nombre del mortero, además de referir a su creador (David Leibowitch), evidentemente remite a la leyenda bíblica sobre la lucha de David y Goliat (I Sam 17:4 y ss.).

Pero este es un David que prefiere habitar el cuerpo de Goliat y parece que en ese afán perdió la memoria: desde 1956

169

10 Práctica cabalística que interpreta *Isaías* 14:14 "(...) seré semejante al Altísimo".

11 J. L. Borges, "El Golem", en *Obras completas*, t. I, Emecé, Buenos Aires, 1974, pp. 885-886.

en Jerusalén¹² hay un monumento a la *Davidka* donde se cita una parte de *Isaías* 37:35 “Porque yo ampararé a esta ciudad para salvarla”. Nótese que en el versículo habla Dios y en ese contexto da la sensación de que el arma homenajeada es su brazo ejecutor. El versículo continúa (aunque no está escrito en el monumento) “por amor de mí mismo, y por amor de David mi siervo”. La comparación con la honda de David frente a Goliat remite al estruendo que causaban los disparos de la *dauidka*, haciendo creer a los contrincantes que se trataba de bombas atómicas cuando en realidad no eran armas poderosas. ¿Nadie se acordó de aquellos tiempos al teledirigir el calcinamiento de los habitantes de Gaza como respuesta a sus cohetes de fabricación casera?

170



Instantánea bíblica 2ª

Davidka

(A partir de imagen libre hospedada en Wikimedia Commons, <http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Davidka_Mortar_Memorial_in_Jerusalem,_Israel.jpg>).

12 En *Kikar Hajarit* o Plaza de la Libertad.

INSTANTÁNEA BÍBLICA 3ª:
ISAAC Y LOS FILISTEOS EN GERAR,
LAS DISPUTAS POR EL AGUA

Un tema interesante, que parece prefigurar las disputas por el agua que hoy azotan los territorios ocupados¹³ se encuentra en Gen 26:12-22. El protagonista es Isaac y se encuentra en tierras de Abimelec, rey de los filisteos. El patriarca había llegado allí en épocas de sequía y obtuvo en aquel lugar resultados óptimos en su cosecha. Por esta razón se volvió muy poderoso, causando la envidia de los filisteos (vv. 14-15): “todos los pozos que habían abierto los criados de Abraham su padre en sus días, los filisteos los habían cegado y llenado de tierra”. Abimelec entonces le pidió que se apartara “porque mucho más poderoso que nosotros te has hecho” (v. 16). Entonces Isaac partió y se instaló en el valle de Gerar. Y cuando sus siervos cavaron en el valle y encontraron un pozo de agua (v. 20) “los pastores de Gerar riñeron con los pastores de Isaac, diciendo: el agua es nuestra”. Esta disputa tuvo lugar dos veces. Por el tercer pozo ya no hubo riña, lo llamó Rehobot, “porque ahora Jehová nos ha prosperado, y fructificaremos en la tierra”.

171

En una primera lectura podríamos pensar, junto con el discurso sionista oficial, que en aquella tierra había un desierto, y que las tecnologías del riego y el cultivo intensivo desarrolladas por los pioneros sionistas lo transformaron en un vergel (¿prosperidad de Israel en Gerar?). Sin embargo, el agua es botín de guerra. Baste un nombre: en el kibutz Nir ‘Am, que se halla ubicado cerca de la frontera con la franja de Gaza, se puede visitar el “Museo del agua y la seguridad”.¹⁴

Queda claro que el agua fue y sigue siendo considerada asunto de seguridad nacional. Se trata de apropiarse de los pozos para administrar (es decir: desviar, acaparar, cobrar de manera diferencial y hasta a veces envenenar) el líquido vital.

13 Cf. documental *The Iron Wall*.

14 Cf. documental *Ruta 181*, en la parte del Sur.

Evocando *Números* 33:51-56, el líquido vital parece ser la “herencia” (YeRuSháh, NaJaLáh), motivo de la expoliación (veHoRaShtem) en los asentamientos ilegales (hitNaJaLuyót). En *Génesis* el extranjero (Isaac en tierra filistea) es expoliado y expulsado por haber fructificado la tierra. En el siglo XX (y lo que va del XXI) los exiliados de Europa que llegaron a Palestina despojaron y expulsaron a los habitantes de sus tierras a fin de fructificarlas y disfrutar (privando a los otros) del líquido vital. Nuevamente, en la encrucijada de la omnipotencia (prosperidad) y la impotencia (despojo padecido) campea la prepotencia (que ve a la víctima del despojo como amenaza a combatir).

172



Instantánea bíblica 3ª

(A partir de un mapa de agua de la ONU).¹⁵

- 15 Mapa tomado del PNUD. Cf. <http://www.nodo50.org/csca/agenda06/palestina/informe-agua_24-11-06.html>. Para más detalles sobre el agua, cf. informe actualizado de Al Haq (2013, consultado por última vez el 21/4/20): <http://www.alhaq.org/cached_uploads/download/alhaq_files/publications/Water-For-One-People-Only.pdf>.

INSTANTÁNEA BÍBLICA 4ª

EN EL UMBRAL DE LA DESTRUCCIÓN DE SODOMA

En el final de la breve novela *Hirbet Hiza*,¹⁶ escrita por S. Yzhar en mayo de 1949, en el primer aniversario de la Nakba, leemos:

El dolor por el ultraje cometido y la ira de sentirse uno impotente se transformarían rápidamente en un especie de simple punzada, una vaga desazón que se iría apagando. De repente el futuro parecía tan abierto, tan grande, inmenso. Mientras, nosotros nos íbamos haciendo cada vez más pequeños e insignificantes (...) Y cuando el silencio reinara sobre todas las cosas y nadie se atreviera a profanar el reposo, que se agitaría callado por lo que escondía ese silencio, llegaría Dios para bajar del valle, vagar por él y ser testigo de su clamor.

173

Paráfrasis de *Génesis* 18:21, previo a la decisión de destruir Sodoma: “descenderé y veré si han hecho según el clamor suyo que ha llegado hasta Mí, entonces los exterminaré; y si no, lo he de saber”.¹⁷ En 1949 un inmigrante judío escribe acerca de la impotencia que le provoca la culpa por el ultraje cometido. Deplora el acostumbramiento cómplice con la inmoralidad y vaticina al flamante Estado de Israel el futuro de Sodoma.

El narrador manifiesta un malestar moral que no comparte con los demás:¹⁸

Yo quería hacer algo pero sabía que no me iba a poner a gritar. ¿Por qué, maldita sea, era yo el único que sentía aquel desasosiego? ¿De qué materia me habían moldeado? (...) Ya solo tenía una idea fija, como una punta que ha quedado bien

16 S. Yzhar, *Hirbet Hiza. Un pueblo árabe*, Edit. Minúscula, Barcelona, 2009, p. 127. En adelante HH.

17 Traducción de Dujovne y Konstatynovski, *op. cit.*

18 S. Yzhar, HH 124-125.

clavada, que yo ya no podría vivir en paz mientras centellearan en mi memoria las lágrimas del niño que iba llorando de la mano de su madre, quien, a su vez, contenía llena de furia sus propias lágrimas silenciosas, mientras ese niño marchara hacia el exilio llevando consigo el clamor de la injusticia, porque un grito como aquel no podía quedar sin ser atendido por alguien en el momento preciso (...).

174 Como uno de los pocos justos de Sodoma por los que intercedió Abraham ante Dios (Gen 18:23-33) el autor tiene conciencia de la injusticia perpetrada (y de la que asume responsabilidad) y por eso mismo no sataniza a su víctima. En el umbral de la destrucción de esta nueva Sodoma, un neo-sodomita justo logra desentrañar el enigma de la prepotencia, discriminar los caminos de la potencia y la impotencia destruyendo la Esfinge de la prepotencia (HH 124):

A los que fueran a vivir ese pueblo, ¿no les llegaría a los oídos el clamor de los muros? Todas esas imágenes, los gritos que brotaron de las gargantas y los que no, la inocencia temerosa de un rebaño atónito, la rendición de los débiles, y su poderío, su único poderío, el de los débiles, que reside en no saber qué hacer y en no ser capaces de hacer nada, esos débiles enmudecidos, ¿acaso no llenarían ese espacio con sus voces susurran-tes, sus sombras y sus miradas?

Demasiado familiar como para no ser recordado: el dolor del exilio y la exoliación sufrida, la muerte. Memoria de los muros. Desasosiego. Dos posibles desenlaces: el primero (el deseable) sería el arrepentimiento con la consiguiente reparación que resarce al agraviado (aunque, como constatamos en el libro de *Job*, no borra el sufrimiento ni restituye los hijos perdidos). El segundo desenlace posible (que es el que se constata por ahora en el plano oficial) es la indiferencia y la auto-exoneración. Del primero puede advenir la paz. El segundo se encamina por la senda de Sodoma,

aunque cree que Sodoma es Gaza y que su propio brazo —un ejército que no es de Dios— puede incendiarla con bombas de fósforo. Parafraseando dramáticamente a Rimbaud,¹⁹ podríamos decir “yo es Sodoma”.

¿Sería tan difícil “traducir” el clamor de esos muros a la lengua materna del exilio? Al presentar una obra de teatro ídich, en 1912 Kafka le advirtió al auditorio judío alemán que el *jargón* era intraducible por estar demasiado cerca de su lengua culta, y que al escucharlo tendrían miedo: pero ya no del jargón, sino de ellos mismos.²⁰ Cuando a S.Yzhar le asedia el clamor de los muros, está diciendo a sus lectores hebreos que deben tener miedo de ellos mismos.

La literatura puede redimir. La ficción veraz puede decir mucho más que lo que cualquier análisis político o moral quiera decir. ¿Cuándo se leerá en los colegios israelíes esta breve y a la vez inmensa novela de S. Yzhar? Tal vez así pueda vencerse definitivamente la hereditaria maldición de la prepotencia.

175

19 A. Rimbaud, carta a Georges Izambard, 13 de mayo de 1871: «*C'est faux de dire: Je pense. On devrait dire: On me pense. Pardon du jeu de mots. Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon et nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait*» [“Es falso decir: Yo pienso. Deberíamos decir: Se me piensa. Perdón por el juego de palabras. Yo es otro. Peor para la madera que se cree violín y se mofa de los inconscientes, quienes porfían acerca de aquello que ignoran completamente”]. Rimbaud, *Oeuvres*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1960, pp. 343 y ss. La traducción al español es mía, S.R.

20 Cf. F. Kafka, “Discurso sobre la lengua yiddisch” en *Obras completas*, tomo 1, Edicomunicación, Barcelona, 1987, p. 101.



Instantánea bíblica 4ª

(A partir de Gustave Doré, *Destrucción de Sodoma*).

INSTANTÁNEA BÍBLICA 5ª:
 NOSTALGIA DE UN JEREMÍAS:
 ANATOT AYER Y HOY

Fui pasando entre todos, entre los que lloraban en voz alta, entre los que callaban sumidos en su crujir de dientes silencioso, entre los que se lamentaban por su persona y por su hacienda, entre los que todavía luchaban contra su destino y los que, mudos, ya se habían rendido ante él, entre los que se sentían abochornados por el oprobio al que se veían sometidos y entre los que ya empezaban a planear cómo se las arreglarían, entre los que lloraban porque sus campos serían arrasados y los que permanecían en silencio de puro cansancio, hambrientos y temerosos. Ansiaba saber si no tendrían entre ellos, inflamado y exaltado, a su propio Jeremías, que derramara la ira de su corazón clamando con voz ahogada ante el anciano Dios junto a los camiones que partían al exilio (S.Yzhar, HH 120)

177

En 1949 resonaba el “eco de Anatot”, lugar natal del profeta Jeremías (Jer 29:27), un eco que anunciaba “truenos remotos pero amenazadores que vaticinaban aflicciones todavía mayores, un eco que producía espanto...” (HH 120). Literatura profética, no sólo por figurarse nuestro presente con siete décadas de anticipación, sino porque fue motivada por la indignación y la vergüenza ante la injusticia, como el más castigado de los profetas bíblicos. Palabra justa y oportuna (pero la oportunidad moral suele considerarse intempestiva).

El 4 de octubre de 2011 en Anatot unos colonos lincharon a activistas de ONGs que protestaban contra el colonialismo.²¹ La policía israelí no los defendió. El “eco que producía espanto” al que alude el narrador de *Hirbet Hiza*

21 *Haaretz*, 4/10/11, <<https://www.haaretz.com/1.5186336>>; <<https://rebellion.org/testimonios-sobre-misoginia-en-anatot/>>.

provenía de la Biblia, como una advertencia redentora, y a la vez, le llegaba desde nuestros días, que resultaron ser aquel futuro espantosamente incierto. Como el ángel de la historia evocado por Walter Benjamin en la IX Tesis sobre el concepto de historia, S. Yzhar veía las ruinas allí donde sus contemporáneos se ilusionaban con el “progreso” que hacía “del desierto un vergel”. Embestido por ese huracán llamado “progreso”, el ángel necesita reparar el pasado. Este otro ángel no descansa por el clamor de los muros y el recuerdo de los horrores perpetrados. Desde la literatura hebrea moderna este autor escribió (a tiempo) con los oídos: uno tendido hacia la lengua bíblica (en su máxima expresión moral que es la profética) y el otro hacia el clamor de las víctimas. Aunque sea tarde, es imperativo leerlo para escuchar al profeta.

178



Instantánea bíblica 5ª
(A partir de Marc Chagall, *Jeremías*,
y un testimonio de la Nakba).

INSTANTÁNEA BÍBLICA 6ª: ¿BDS?... CAUTE

La instantánea que cierra este capítulo alude a un tratado fundamental para la lectura de la Biblia hebrea, que fue escrito en el siglo XVII por Baruj de Spinoza. El *Tratado teológico-político* da las claves para una interpretación ética de la enseñanza bíblica, que resume en “*tzédek y tzdaká*”.²² En él, el filósofo holandés deduce: “que a nadie se le ha ocurrido corromper un idioma, pero que el pensamiento de un escrito ha podido alterarse en el sentido de un discurso y darle una interpretación falsa” (TTP p. 97).²³ Esta advertencia vale también aquí, poniendo el acento en los efectos de la teología política sionista sobre la lengua bíblica y los usos de la Escritura, que es tema del presente libro.

179

Cabe destacar que hubo un número considerable de connotados sionistas que se consideraban a sí mismos spinozistas (entre ellos se cuenta David Ben Gurión). Un acto que llama la atención es la declaración pública que en 1927 hiciera el profesor Joseph Klausner, en la Universidad Hebrea de Jerusalén, al quitar el anatema impuesto al filósofo en 1656 por los rabinos de Ámsterdam. Que una institución laica declare la caducidad de una disposición religiosa pone al desnudo la teología política que dos décadas más tarde fundaría el Estado.

El autor del *Tratado* solía sellar sus escritos con una rosa rodeada de sus tres iniciales sobre la palabra *caute*. Dicha advertencia refería a las espinas de la flor y las tres letras de Baruj De Spinoza... hoy se leen de manera especialmente sugerente. El Estado de Israel fustiga y censura a quienes apoyan esas mismas letras en el movimiento

22 Escribo intencionalmente los términos hebreos, que comparten la raíz, pues la traducción a nuestras lenguas latinas: “justicia y caridad” no tiene este origen común que impide entender a la segunda como gracia (*kharis*) y la ciñe a una responsabilidad por restituir la justicia.

23 Baruj de Spinoza, *Tratado teológico-político* (TTP), Hyspamérica, Madrid, 1985.

de Boicot, Desinversiones y Sanciones: *¡caute quia spinoza!* (“¡con cautela, tiene espinas!”)

En 2002, el servicio postal del Estado de Israel acuñó una estampilla en conmemoración de los 370 años del natalicio del filósofo.²⁴ Se alcanza a ver una luz de esperanza al prestar atención al sello postal: además de la imagen del filósofo y del *Tratado teológico-político* (publicado de manera anónima en 1670), se lee el nombre de Spinoza en latín, hebreo y árabe. En medio: la marca del sello del filósofo.

180 Tres años antes del inicio del movimiento BDS por Palestina (inspirado en el boicot anti-*apartheid* sudafricano) el Estado de Israel, sin saberlo, en las iniciales de Baruj De Spinoza —implacable con la verdad y la justicia las letras— parecía intuir una potente advertencia sobre el peligro que anida en la teología-política apocalíptica que lo funda (quizás la estampilla fuera una medida cautelar ante la propia arrogancia, un anhelo de que esas letras la detengan).

Resulta imposible ver este sello postal sin pensar en el final del cuento kafkiano “El escudo de la ciudad”, que está inspirado en el relato bíblico de la Torre de Babel:

En todas sus leyendas y cantos de esa ciudad está el anhelado vaticinio de un día en el que cinco golpes sucesivos de un puño gigantesco aniquilarán la ciudad. Por esa causa existe un puño en el escudo de armas.²⁵

24 Cf. <<http://israelphilately.org.il/en/catalog/stamps/2859/Spinoza>>.

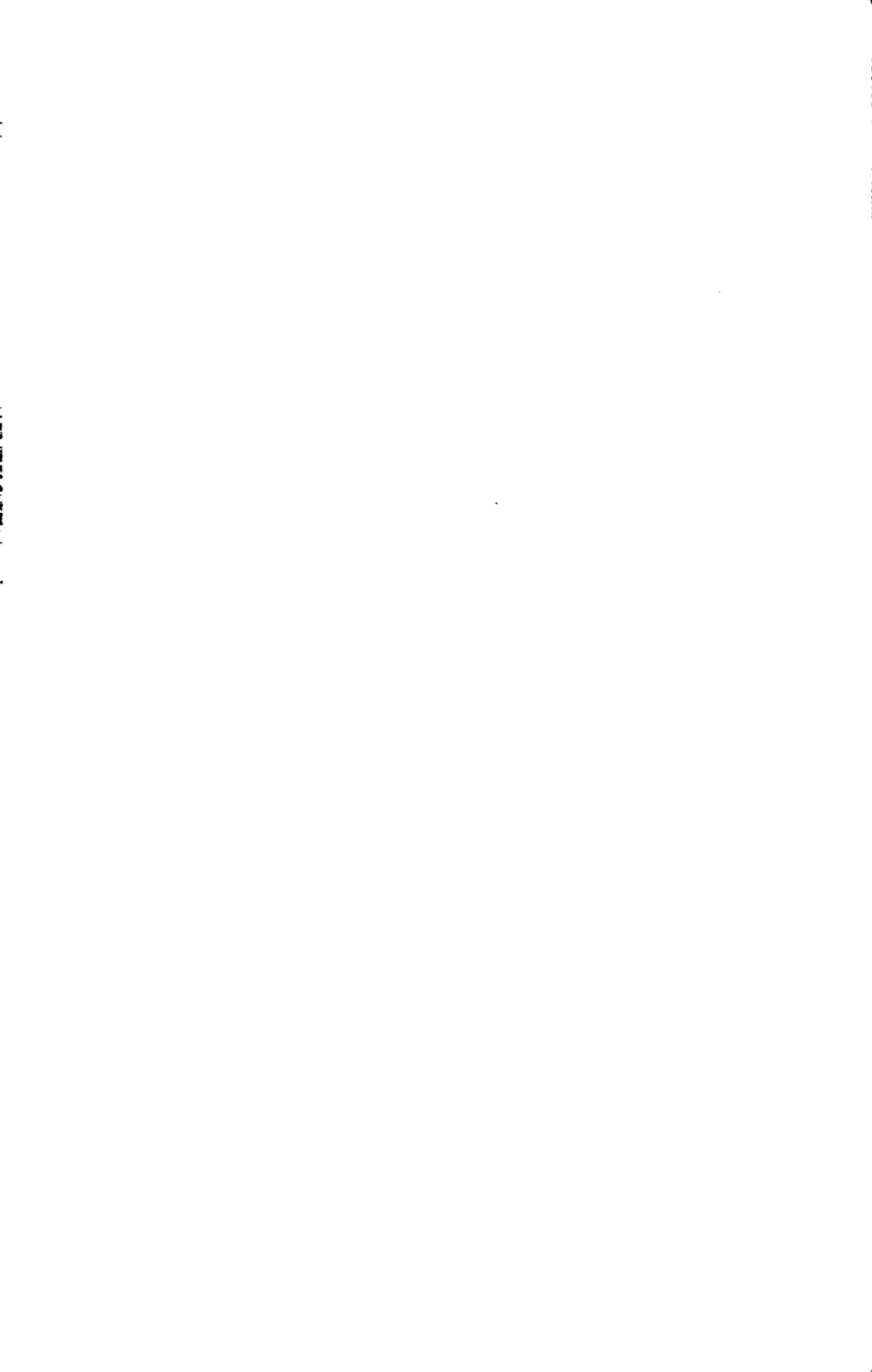
25 Cf. Franz Kafka, *Obras Completas*, t. IV, Edicomunicación, Barcelona, 1988, p. 1284.



181

Instantánea bíblica 6ª

(A partir de un sello postal con el rostro y sello de Spinoza).



CAPÍTULO VI

Organizando el pesimismo (a modo de conclusión)

Hay un cuadro de Paul Klee en el Museo de Israel, en Jerusalén, que fue donado por la viuda de Gershom Scholem. Este último lo había recibido como legado de Walter Benjamin. La acuarela se llama *Angelus Novus* y fue una especie de estandarte en la amistad de ambos pensadores. Es posible que fuera Scholem quien le habría enseñado a su amigo que, según la cábala, a cada instante nace un infinito número de ángeles nuevos cuya misión es cantar la gloria de Dios antes de desvanecerse.¹ Scholem escribió un poema a ese *Angelus*.²

En la novena “Tesis sobre el concepto de historia” dice Benjamin que allí donde tantos creen ver el progreso,

1 G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 44-45.

2 Cf. G. Scholem, “Saludo del Angelus”, en W. Benjamin, G. Scholem, *Correspondencia (1933-1940)*, Taurus, Madrid, 1987, p. 95.

este “ángel nuevo”, que es el ángel de la historia, encuentra un cúmulo de ruinas.

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

184

A la entrada de ese mismo museo donde se puede apreciar la acuarela de Klee, hay un edificio que tiene la forma de una gran cúpula blanca y se conoce como el “Santuario del Libro”.³ ¿Qué verá el ángel de la historia cuando mira a ese santuario desde alguna ventana del museo? Cerca de allí se divisa la Knésset (el Parlamento israelí).

Probablemente, el *Angelus* vea cómo en ese recinto se consuma la ruina de la Enseñanza (que es la palabra española para traducir el nombre *Torá*) al constatar la legalización de la injusticia perpetrada desde “el estricto apego a la ley”. Allí donde muchos celebran el progreso de “la

3 Allí se encuentran los rollos del Mar Muerto (manuscritos hallados en Qumrán por primera vez en 1947 por un pastor beduino que datan aproximadamente entre el 250 a.e.C. y el 68 d.e.C.). Cf. Herschel Shanks, *Los manuscritos del Mar Muerto. El principal descubrimiento contemporáneo sobre el judaísmo, el cristianismo y la Biblia*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 20.

única democracia del Medio Oriente” el ángel de la historia (que supo y sabe ver a través de los ojos de pensadores honestos como Martin Buber, Hannah Arendt o Yeshayah Leibowitz, entre otros) ve la injusticia y la opresión. Evoco la morada (y la mirada) del *Angelus novus* mientras busco la manera de concluir este libro.

¿Cómo concluir, qué concluir de lo hasta aquí recorrido? ¿Acaso es posible *concluir* algo? Podemos decir que a lo largo de estas páginas —benjaminianamente— hemos hecho el intento de “organizar el pesimismo” que surge al constatar ciertos usos y abusos de la Biblia hebrea al servicio del discurso político (desde siempre militarizado) en Israel. Una lengua que renació como promesa se corroe día a día: contrariamente a Balaam, allí donde tendría que bendecir, profiere maldición (Num 22-24). Recordemos que para Walter Benjamin “organizar el pesimismo” es extraer la metáfora moral a partir de la política.⁴

185

Este recorrido nos deja ante las puertas de un insoslayable interrogante, a saber, la relación entre ética y política que se pone en acto en el lenguaje. La indignación es ética y su expresión pública es política. De este acercamiento a las resonancias bíblicas del discurso político hebreo actual se extraen metáforas morales que conducen a un cuestionamiento serio en torno a los móviles éticos de la política israelí. Mostrarle a la lengua el espejo que refleje su complicidad con la injusticia puede ser un intento por redimir la promesa de justicia que sigue latiendo en ella.

LA PAZ ENTRAMPADA: ÉTICA Y POLÍTICA⁵

Los árabes palestinos siempre son exiliados
apátridas (...) El problema árabe es lo

4 Cf. nuestro capítulo anterior “De víctimas y victimarios 2”. Cf. W. Benjamín, “El surrealismo. Última instantánea de la inteligencia europea” (1929), en *Obras II*, t. 1, Abada, Madrid, 2007, pp. 301-316.

que siempre fue, a saber, la única cuestión política y moral de la política israelí. El Estado israelí victorioso no ha sido capaz de concluir un solo tratado de paz con sus vecinos árabes.

H. Arendt, 1952⁶

186

Toda dilación en la firma del tratado de paz no conduce a que la paz sea más posible, sino que amplía la brecha entre ambos pueblos (...) Considero que está dentro de los límites de lo posible que existamos e incluso crezcamos en Palestina por mucho tiempo. Pero si al principio lo hacemos con la ayuda de los ingleses y después con nuestras propias bayonetas —que de manera vergonzante llamamos *Haganah*, defensa—; más aún, si no tenemos el coraje de ejercer nuestra propia política, nunca podremos existir sin bayonetas. Los medios van a determinar nuestro objetivo. En esta Palestina judía no va a quedar ni un rastro de aquella Sión para la cual trabajé. Hoy todavía podríamos llegar a un acuerdo con los árabes que nos asegure una paz auténtica.

Hans Kohn, carta de renuncia
al movimiento sionista,
21/11/1929⁷

- 5 Partes de este capítulo provienen del texto “Ética y política en la encrucijada de las lenguas”, *Cuadernos*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, núm. 46, 2014, pp. 11-24.
- 6 Hannah Arendt, “Magnes, the Conscience of the Jewish People”, traducido al francés en *Hannah Arendt. Écrits juifs*, Fayard, Paris, 2011, p. 628.
- 7 H. Kohn, “Sionismo no es judaísmo” en M. Buber, *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.*, pp. 92-93.

(...) dado que la política es la adecuación del fin y los medios en los asuntos de la sociedad, respecto de las decisiones que es preciso aceptar no podría haber otro parámetro que no fuera la eficacia de los medios para lograr el fin. Pero esto no quiere decir que no haya lugar para razones morales en las decisiones políticas (...) las razones morales tienen derecho de entrada sólo si y en la medida en que se dirijan a la consecución del fin.

Martin Buber, abril de 1945⁸

187

A pesar de la consabida separación entre moral y política introducida por Maquiavelo, será importante detenerse a pensar en las relaciones que ambas han mantenido en la historia de manera soterrada. Si una filósofa política como Hannah Arendt afirma que en el llamado “problema árabe” se encuentra la *única cuestión política y moral* de la política israelí, será preciso volver a acercarse a la conjunción marcada por la filósofa en este par tradicionalmente disyunto.

Al acercarse a los disyuntos, esta conjunción puede ayudar a desentramar la paz entre palestinos e israelíes que hoy sólo parecen poder posicionarse como enemigos. Hay pasajes secretos entre lo ético y lo político que nunca se cerraron. En las páginas que siguen trataremos de recorrer algunos de ellos.

EN LA LÓGICA DEL MISMO Y DE LA IDENTIDAD: NACIÓN Y MUERTE (APOCALÍPTICA SIONISTA)⁹

El concepto de Estado judío apareció por primera vez en el siglo XVII en Inglaterra,

8 M. Buber, “Política y moral”, en *Una tierra para dos pueblos*, op. cit., pp. 178-179.

9 Esta sección es un desarrollo posterior del texto de mi autoría “La guerra preventiva nuestra de cada día” en *Políticas de la corporalidad*, op. cit.

precisamente en el contexto de los debates milenaristas. La aparición de esta idea es contemporánea de la construcción del Estado centralizado y del debate político sobre la naturaleza del Estado moderno que la ha acompañado. La idea de un Estado judío es así el fruto de una teología política moderna. Ella participa en su concretización y constituye la manifestación extrema de la combinación del realismo y el apocalipsis.

Amnon Raz-Krakotzkin¹⁰

Convengamos en que todas las batallas por lenguas, identidades y políticas se libran en un horizonte ético signado por la convicción de que la afirmación de sí, comporta necesariamente la negación del otro. Esta negación de la diferencia a fin de afirmar la propia identidad sólo es posible bajo la luz de una (mono)lógica mortífera.

Quizás el problema tenga origen en la ilusión de una pureza originaria: sea de raza, de lengua o de cultura. Hay cierto resquemor ante la constatación de zonas indecibles, fronteras permeables que impiden marcar de manera tajante los límites, el adentro y el afuera de una sociedad, de una nación, de una lengua (y en consecuencia de un sujeto). Tal vez podríamos decir, sin exagerar “en el principio fue la diferencia” o, en otras palabras, y un poco más lejos (otra vez en clave de manifiesto), que “un fantasma plurinacional recorre el mundo”.

Como recordamos en nuestro capítulo sobre la lengua, el filósofo Martin Buber criticaba al nacionalismo en tanto “egoís-

10 Cf. A. Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté*, op. cit., p. 59 (trad. S.R.).

mo colectivo".¹¹ En efecto, hay un "nosotros" que tiene como única razón de ser la negación del otro. En más de un caso (la mayoría), dicha identidad se desmoronaría sin ese extranjero que despierta la hostilidad aglutinante.¹² Nos encontramos con una construcción política cimentada en el odio que, si bien crea (lengua, cultura, economía, industria), su creación siempre remite a la muerte (sea el miedo al otro entendido como amenaza, o directamente, ya en acto, la guerra). Las páginas levinasianas de *Totalidad e Infinito* son contundentes al respecto: la hegemonía de lo Mismo en el pensamiento eclipsó la prelación del Otro y la política se redujo a la continuación de la guerra por otros medios.¹³ Pero ¿acaso basta con esta desesperanzada constatación? Levinas, habiendo desarrollado de manera extraordinaria la ética heterónoma, se rehusó a transitar los caminos de la filosofía política, y sin embargo, esa decisión, tanto por sus motivos como por sus efectos, no deja de ser política.

189

Por su parte, en el entrecruzamiento de ética (también heterónoma, aunque más profundamente dialógica) y política, Buber nos recuerda que nadie empieza una guerra sin alegar haber sido atacado.¹⁴ Este dato no es menor, la percepción del otro como amenaza lleva a producirle a él exactamente aquello que se teme padecer de su parte. Por temor a volverse víctima, se torna perpetrador. Este fenómeno, tal como vimos,¹⁵ da origen al eufemismo "gue-

11 Cf. Martin Buber, "Nacionalismo. Discurso de Karlsbad en el XII Congreso sionista (septiembre de 1921)", en *Una tierra para dos pueblos*. *op. cit.*, p. 33.

12 Cf. A. Kovacsics, *Guerra y lenguaje*, *op. cit.*, p. 117. "Amamos unidos, odiamos unidos...", poema de Ernst Lissauer titulado "Canto de odio a Inglaterra".

13 Cf. E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.

14 M. Buber, "¡Pongamos fin a las palabras vanas!" (octubre de 1948), en *Una tierra para dos pueblos*, *op. cit.*, p. 242.

15 Cf. nuestro capítulo "De víctimas y victimarios 2".

rra preventiva”:¹⁶ la causa se encuentra en la amenaza que representa precisamente la situación de vulnerabilidad del otro. Paradójicamente, el otro, al exponer su debilidad, es percibido como un peligro. Marta Nussbaum habla de una tendencia a revertir la agresión autoprotectora.¹⁷ En una especie de “formación reactiva”, el que se siente acusado acusa (y muchas veces ataca a fin de “prevenir” —esto es, anticipar— el temido ataque). Se desata entonces una espiral de violencia en cuyo horizonte está la victimización, la propia (sentirse víctima de amenaza) y la del otro (volviéndolo víctima efectiva de aquello que tememos padecer). De víctima en potencia, se desliza a victimario en acto. René Girard se detiene en la figura sacrificial de Job preguntándose “¿Por qué se concentran potentes ejércitos con el único objetivo de destruir a un adversario aislado, incapaz de defenderse? ¿Por qué un derroche de tal potencia militar?”.¹⁸ La función de la víctima, según el autor, es polarizar la violencia errática de la comunidad (p. 95) y con el fin de economizar violencia, se elige al huérfano (p. 97), dado que su muerte tiene menos posibilidades de ser vengada. Ahora bien, la metáfora ética de la orfandad se puede extraer de la política internacional en aquellos pueblos que no cuentan con la protección paternalista de una potencia. En nuestro caso, los palestinos serían metafóricamente hoy los huérfanos.¹⁹

16 Cf. Silvana Rabinovich, “La guerra preventiva nuestra de cada día” en *op. cit.*, pp. 333-352.

17 Martha Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 257.

18 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, *op. cit.*, p. 36.

19 En el documental *Jaffa, la mecánica de la naranja* (2009) el intelectual palestino Elías Sanbar da un ejemplo claro: por el temor de que los árabes “arrojaran a todos los judíos al mar” el puerto de Jaffa vio huir desesperadamente en precarias embarcaciones a 82,000 de los 85,000

Volvamos a la “guerra preventiva” contra el “terrorismo”. Para describir esta situación, Derrida toma prestado un término del campo semántico de la biología. Se trata de la “lógica de autoinmunización” en la cual un organismo vivo destruye sus propias defensas inmunitarias de un modo casi suicida.²⁰ Al deconstruir el polémico concepto de “terrorismo” el filósofo revela que el terror (que señala un peligro exterior) siempre es o se vuelve interior, ya que el afuera temido se descubre adentro: “el terrorismo siempre tiene algo de ‘doméstico’ si no de nacional”.²¹ En una familiaridad indeseada, el suicidio siempre está en el horizonte de la pavorosa lucha “contra el terror” que actualmente reviste la forma de la “guerra preventiva”. Sucede que el horror es producido por un elemento ominoso (*unheimlich*) cuya alteridad se teme por su extrañante familiaridad.

191

El miedo a la diferencia —que se entiende como amenaza— se halla en el origen de la agresión efectiva, luego, lleva a la muerte. Esta muerte se encuentra latente en la afirmación de la identidad y su narrativa legitimadora.

A propósito de la identidad en el Estado nacional, la historiadora israelí Idith Zertal escribe:

En la encrucijada de la memoria y la identidad nacional yace una tumba, habita la muerte. Las hecatombes de los conflictos étnicos y nacionales, los grandes osarios militares constituyen los cimientos del edificio de las naciones modernas; en el humus de los cementerios es donde se desarrolla el sentimiento nacional. La muerte en el campo de batalla, con-

palestinos. En cuanto a la “orfandad” palestina: uno de los tópicos preferidos del discurso sionista oficial es culpar a los países árabes de no haber acogido bien a sus hermanos palestinos.

20 J. Derrida, *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, op. cit., pp. 133-134.

21 J. Derrida y J. Habermas, *Le concept du 11 septembre*. *Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, op. cit., p. 145.

sagrada y transfigurada en momento de redención, y, con ella, el retorno ritual e incesante a ese momento salvador y a su protagonista, la víctima muerta viviente, sueldan la comunidad mortuoria, la comunidad-víctima nacional. En el seno de esta comunidad, los vivos se apoderan de los muertos, los immortalizan, atribuyen un sentido oportuno a su sacrificio y engendran así la ‘ciudad común’ que, según Jules Michelet, agrupa a vivos y muertos, y donde los muertos constituyen la autoridad suprema para las andanzas de los vivos”.²²

192 En los estrechos límites de la lógica del Mismo, el discurso de la identidad nacional se funda doblemente sobre la muerte (por un lado, el sacrificio de los antepasados que volvieron posible el presente, y por otro lado, la negación de aquellos otros que supuestamente amenazan a la propia identidad) abriendo paso, en caso de guerra, al eventual sacrificio de las generaciones por venir. La crítica a esta lógica identitaria no pretende invalidar las semejanzas, que sería incorrecto negar, sino anteponerles las diferencias.

Diferencia *en* la identidad: Homi Bhabha²³ la llama “disemiNación”, impidiendo la aplanadora uniformante “de muchos, uno” que se encuentra alojada en el sueño de la nación. “DisemiNación (de sentido, tiempo, pueblo, fronteras culturales y tradiciones históricas)”. Pero no se trata simplemente de la sumatoria de los diferentes en un espectro multicultural para una nueva totalidad variopinta, sino de la lógica (derridiana) del suplemento: “La estrategia suplementaria sugiere que sumar ‘a’ no necesariamente da un resultado acumulativo, sino que puede alterar el cálculo. Como ha sugerido suscintamente Gasché, ‘los suplementos [...] son *plus* que compensan un *minus* en el origen’. (...)”

22 Idith Zertal, *La nación y la muerte*, op. cit., p. 33.

23 H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 177-209. La cita que sigue está en la p. 203.

En la metáfora de la comunidad nacional del ‘muchos como uno’, el *uno* es ahora tanto la tendencia a totalizar lo social en un tiempo vacío homogéneo, como la repetición de ese *minus* en el origen, el menos-que-uno que interviene con una temporalidad metonímica iterativa”.²⁴

Estas consideraciones echan luz sobre la paradójica constitución de la sociedad “nacional” israelí (que proviene de la diáspora inherente a los judíos). La sumatoria de los judíos del mundo en la tierra de Israel (poblada desde hace siglos por los palestinos musulmanes y cristianos) no dio por resultado ni el crisol de razas pregonado a los comienzos del Estado ni tampoco la adición equitativa entre diferentes: los judíos provenientes de etnias y naciones diversas fueron clasificados según los valores orientalistas eurocéntricos que hegemonizaron al sionismo. La paradoja que atraviesa a la sociedad israelí es la aparentemente imposible conjunción entre lo judío y lo árabe, que busca negar el segundo término: su *minus* de origen se resiste ante la pretensión de desarabizar la vida en esa tierra. En ese inasimilable suplemento, que podríamos llamar “semita” (que en el epígrafe de Hannah Arendt toma la forma de la “y” que es la conjunción de política y moral), reside la esperanza por terminar con la mortífera identidad mono-lógica. De manera magistral, en su libro *Exilio y soberanía*, el historiador Amnon Raz-Krakotzkin pone al descubierto la trama de la teología política colonial sionista que, abusando de las nociones cabalísticas de exilio (*galut*) y redención (*gueulah*), ahoga a esta última en el concepto de *soberanía*. El autor demuestra con profundidad la vena cristiana —apocalíptica— del sionismo secular, que ve en la diáspora judía algo anormal.

193

LA ÉTICA ESPECTRAL DEL OTRO: POLÍTICAS DE LA ALTERIDAD EN EL ESPEJO DEL LENGUAJE

194

Un espectro asedia al sionismo europeo, es el fantasma de que todas sus víctimas —palestinos, sefaradíes (además de los ashkenazíes críticos, dentro y fuera de Israel, estigmatizados como casos de ‘autoodio’)— percibirán las analogías entre sus opresiones. A fin de conjurar este fantasma, el *establishment* sionista en Israel hizo todo lo que está a su alcance: fomentar la guerra y el culto de la seguridad nacional, presentar de manera simplista a la resistencia palestina como terrorismo, fomentar situaciones que catalizan la tensión entre sefaradíes y palestinos, caricaturizar a los sefaradíes como fanáticos religiosos que odian a los árabes, difundir a través de los medios y del sistema educativo a los que odian a los árabes y a los que se autodiscriminan como sefaradíes, y reprimir o cooptar a aquellos que podrían promover una alianza progresista palestino-sefaradí.

Ella Shohat²⁵

- 25 Ella Shohat, “Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”, en Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons*, *op. cit.*, p. 65: “A specter haunts European Zionism, the specter that all of his victims —Palestinians, Sepharadim (as well as critical Ashkenazim, in and outside Israel, stigmatized as ‘self hating’ malcontents)— will perceive the linked analogies between their oppressions. To conjure this specter, the Zionist establishment in Israel has done everything in its power: the fomenting of war and the cult of national security, the simplistic portrayal of Palestinian resistance as terrorism; the fostering of situations that catalyze Sepharadi-Palestinian tension; the caricaturing of Sepharadim as Arab-haters

¡Cuidémonos de ver al extraño y a todo aquel que no conocemos suficientemente como inferior y de comportarnos con él en consecuencia! ¡Guardémonos de hacerles a los otros lo que nos han hecho a nosotros! (...) Debo confesar que me horroriza ver lo poco que conocemos al hombre árabe.

Martin Buber

A la ética del Mismo, que propugna una autosuficiencia impracticable,²⁶ le asedia el fantasma de sus otros, por lo tanto será necesario confrontarla con la heteronomía levinasiana. Y subrayo la necesidad porque esta ética heterónoma, que postula la prelación del otro no como acto de buena voluntad y la consiguiente fragilidad del sujeto que lo vuelve más responsable por el prójimo, se nutre en una parte importante de lecturas bíblicas y talmúdicas. Partir de la ética heterónoma tal como la define Emmanuel Levinas nos permitirá pensar otras derivas de la política, aun cuando —tal como dijimos arriba— el filósofo lituano no haya planteado una filosofía política, otros pensadores lo hicieron en su huella (o como precursores), trascendiéndolo.

195

Convengamos en que la heteronomía no se reduce a la falta de autonomía. Ya en los años veinte del siglo pasado Bajtín había “corregido” a Descartes “pienso, luego yo *tam-*

and religious fanatics; the promotion, through the educational system and the media, of Arab-haters and Sepharadic self-rejection, the repression or cooptation of those who might promote a progressive Palestinian-Sepharadic alliance”. La autora aclara que no se trata de identificar completamente el sufrimiento padecido por los palestinos y por los sefaradíes en manos del sionismo, sino de iluminar las afinidades entre aquellos que define como víctimas del sionismo.

26 Cf. Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, desde la heterogeneidad plantea una relación de implicación con lo común.

bién soy”:²⁷ sólo es posible pensar en la lengua legada por el otro que siempre antecede y sucederá al “yo” de turno. El sí mismo autónomo se revela como una ilusión moderna y el pensamiento político de la Modernidad se funda en un sujeto con estas características que la ética heterónoma cuestiona. Tal vez pueda resumirse (reiterando): *en el principio fue el Otro* (y las diferencias)... En este marco, el lenguaje reconoce su insoslayable extranjería —trascendencia por antonomasia: siempre legado por otro, siempre dado al porvenir—, así como su inherente hospitalidad para acoger al otro en su seno, definiéndose a sí mismo a partir de la traducción. Dicho en otros términos: la (mono-teo)lógica (bio)política de la inmunidad cedería su lugar ante una razón ético-política radicalmente heterónoma.

El filósofo Franz Rosenzweig, precursor de Levinas (al modo de esos precursores de Kafka de los que habla Borges),²⁸ sostiene que todo aquel que habla, *traduce*. Traduce quien sale del propio punto de vista hacia el del interlocutor que tiene frente a sus ojos y cuya mirada lo acoge; y a la inversa: quien escucha traduce a su entendimiento (y “a la lengua de su propia boca”) las palabras que penetran por sus oídos.²⁹ El contacto con el otro, en el que participan los cinco sentidos (y no sólo el oído y la razón), es un exhorto a la traducción que excede a la representación. Según el filósofo, el diálogo es el horizonte de toda palabra, incluyendo la escrita. La traducción se revela ante

27 Cf. Mijaíl Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 17.

28 J.L. Borges, “Kafka y sus precursores”, en *Obras completas (1923-1972)*, Emecé, Buenos Aires, 1974, pp.710-712.

29 F. Rosenzweig, *L'Écriture, le verbe et autres essais*, trad., notas y prefacio Jean-Luc Evard, PUF, Paris, 1998, p. 55. Es lamentable que, como comentamos en otros capítulos de este libro, su libro *La estrella de la redención* (*op. cit.*) no contemple la posibilidad de diálogo traductor entre el judaísmo y el Islam.

la filosofía como inherente al lenguaje y no sólo como un instrumento o una actividad a su servicio. Walter Benjamin recuerda en "La tarea del traductor" la extranjería constitutiva del lenguaje. Dicho en términos derridianos, la condición *extranjera* de la palabra funcionaría acorde a la lógica del suplemento: alterando el cálculo y no subsumiéndose en la totalidad. Por eso Benjamin sostiene que la lengua original del texto tiene un efecto extrañante sobre la lengua de arriba. Así tradujeron Buber y Rosenzweig la Biblia hebrea: haciendo sonar el hebreo en el alemán. Esta interferencia del suplemento es condición de la traducción impidiendo la transparencia entre las lenguas.

197

Pensamos, hablamos y creamos instituciones *en* el lenguaje, dentro del horizonte —institucionalizado también— de las lenguas. Esta concepción frágil y plural de la facultad del lenguaje y de las lenguas en tanto fruto de traducción cuestiona de raíz el nacionalismo lingüístico y puede encaminar el horizonte político hacia la *disemiNación*, esto equivaldría a conducir a la forma Estado-nación por la senda de la plurinacionalidad. Es decir, que las "víctimas espectrales" mencionadas en el epígrafe de Shohat cruzarán desde el otro lado del espejo de la palabra, y el discurso político deberá tenderle su oído traductor. Derrida no se cansa de hablar de la *imposibilidad* de la traducción. Esa imposibilidad alude a la *incongruencia* radical entre las lenguas, entre los diferentes. Para el filósofo magrebí lo imposible roza lo mesiánico en el sentido de una alteridad irrepresentable. Por su parte, para Gustav Landauer la política es *el arte de lo imposible* (ya que sería perezoso limitarse a la administración de las posibilidades). Y aquel traductor de la Biblia amigo de Landauer —que fue Buber— supo ver en la traducción la llave que abriría la puerta a una política de la alteridad, aquella que vuelve posible lo imposible.

Evocando a Raz-Kakotzkin: sólo la asunción del exilio podría liberar a la redención de las garras de la sobera-

nía. El poeta bilingüe Almog Behar, judío israelí-iraquí, lo ilustró en su espléndida narración (de título árabe) “Soy de los judíos” (*Ana min al yahud*) que inicia así:³⁰

En esos días mi lengua se trastocó y, cuando llegó el mes de *Tamuz*, la pronunciación árabe se me clavó en la boca, en la profundidad de la garganta, y comenzó a salir de la profundidad de la garganta. Así, mientras caminaba por la mitad de la calle, regresó a mí el acento del abuelo Anwar —Bendito sea— y, a pesar de que traté de sacármelo de encima y arrojarlo al cesto de basura, no lo logré.

198

PALESTINA-ISRAEL: ÉTICA Y POLÍTICA EN LA
ENCrucIJADA POÉTICA

¿Hacer una política poética?

W. Benjamin³¹

Desde los años veinte del siglo pasado Buber vislumbraba la posibilidad de diálogo verdadero³² entre árabes y judíos en el Medio Oriente a través de los judíos provenientes de países árabes (llamados con escasa precisión *sefaradíes*).³³ Ellos tenían la lengua, la experiencia de haber convivido con “el otro” y podrían dialogar en aras de una convivencia pacífica, de una colonización minimalista y concentrada (contraria a la maxi-

30 Cf. <<https://almogbehar.wordpress.com/espanol/>>.

31 W. Benjamin, “El surrealismo. Última instantánea de la Inteligencia europea” (1929), *op. cit.*, p. 314.

32 Diálogo veraz, verídico, donde la escucha precede a la palabra *dada* (cedida al otro, empeñada ante el otro).

33 Sefarad es el nombre de España y sefaradíes los judíos cuyas raíces pasaron por ese lugar antes de ser expulsados con la Inquisición. No todos los judíos que no provienen del centro de Europa son sefaradíes. Los judíos que provienen de países árabes son judíos árabes pero en pocos lugares se denominan así ya que hoy “árabe” tiene más el significado de “enemigo” que el sentido étnico.

malista y expansiva propuesta por los judeo-alemanes fundadores del Estado). En su énfasis por traducir, el filósofo del diálogo no veía una solución en fundar un Estado-nación según el modelo alemán, sino en una creación proveniente de la imaginación política conjunta de dos pueblos plurales, de dos cosmovisiones en diálogo que podrían dar origen a una confederación del Levante (nuevamente irrumpe este “uno” que funge según la lógica del suplemento, tal como describía Homi Bhabha). Lamentablemente esa traducción original no tuvo lugar y ganó la propuesta de asimilar el nuevo hogar nacional al modelo alemán. La falta de *imaginación política* muchas veces termina en guerra que (recordando a Rosenstock-Huessy)³⁴ es la inviabilidad del diálogo y la aniquilación del otro.

199

En la tierra de Palestina-Israel la traducción se revela a veces ensordecedora, por ejemplo en el caso de los nombres de lugares: nombres bíblicos que en el nuevo mapa de Israel vienen a borrar otros nombres árabes, tan cercanos, tan negados, aquellos nombres que figuran en el mapa anterior a 1947.³⁵ En el proceso de des-arabización de la tierra emprendido por el sionismo, que está marcado por un eurocentrismo al cuadrado: centralidad de la judeidad de Europa Central (*ashkenazi*), se negó a las culturas judías provenientes de países árabes. Éstas portaban la experiencia de una larga convivencia

34 Cf. cap. 1 de este libro, “La lengua: reservorio de complicidades”.

35 O el caso de *Jaffa*, que era el puerto en una zona de plantaciones cítricas que dio el nombre a la marca de las naranjas de exportación producidas en conjunto por árabes y judíos. En 1936, tras una huelga árabe que duró 6 meses, el Mandato Británico autorizó la construcción del puerto de Tel Aviv para que el “trabajo hebreo” se hiciera cargo de la producción cítrica. Hoy “*Yafa*” (como se pronuncia en lengua árabe) es el suburbio de Tel Aviv conocido en hebreo como *Yafo*, y *Jaffa* es una franquicia mundial en producción de naranjas (porque muchas de aquellas plantaciones fueron arrancadas para la construcción). Cf. Eyal Sivan, *Jaffa, la mecánica de la naranja* (2009), entrevista al director.

entre vecinos árabes musulmanes y cristianos. Estos judíos árabes cuya lengua materna se parecía más a la de los habitantes que encontraron residiendo desde hacía siglos en Palestina, se vieron obligados a relacionarse con su lengua materna como si fuera “lengua del enemigo”. Este corazón “occidental” del poblamiento sería resguardado por significantes de una perversidad doméstica y cotidiana: “escoba” o “*mataté*” (hbr.),³⁶ “hay que limpiar a los árabes”, se escucha con frecuencia en las conversaciones cotidianas —en hebreo— sobre el tema. Se trata de *barrer*³⁷ a la población original a fin de implantar en su lugar a inmigrantes de la misma lengua pero de diferente religión, para preservar el corazón (y cerebro) *ashkenazí* del país. Estos judíos árabes sólo serán bien vistos si emplean la lengua materna (“diaspórica”) en unidades secretas de la milicia, por ejemplo, volviéndose *mista’arevim*.

Theodor Herzl, fundador del sionismo político, escribía en 1895, en su diario: “Debemos esforzarnos por expulsar a la población pobre al otro lado de la frontera sin que se advierta, procurándoles empleo en los países de destino, pero negándoles el nuestro”.³⁸ Ciento diez años más tarde Ariel Sharon trataba de completar ese designio con un muro.³⁹ Después de Sharon, artífice del encierro de los palestinos en

36 Así se llamó la operación por la cual se quitó a la población árabe nativa para repoblar con judíos inmigrados de países árabes los lugares abandonados (este “abandono” es la “Nakba”, que —como vimos— significa desgracia, calamidad, desastre, semejante al término hebreo “Shoá” que designa a la destrucción de los judíos europeos durante la II GM también conocida como “Holocausto”). Cf. Ilán Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008. Sobre el Plan Dalet, pp. 215 y ss.

37 No se menciona el término “deportar”, aunque sí “transferir”.

38 Citado por Ilán Pappé en *La limpieza étnica de Palestina*, op. cit., p. 328.

39 Parece que de manera póstuma (desde enero de 2006 que entró en coma), Sharon siguió construyendo. En 2012 el muro se extiende por la frontera con el Líbano.

Gaza,⁴⁰ desde hace más de 10 años la limpieza étnica pasa a tomar tintes abiertamente genocidas en cada una de las “operaciones” en Gaza pero también en Cisjordania.

Sin embargo, la traducción, aunque en última instancia siempre permanece imposible, como horizonte, pone en acto la imaginación política. La traducción, siempre inacabada, es un reducto de la resistencia. Un ejemplo interesante lo ofrece el escritor palestino Salman Masalha quien, luego de haber percibido al hebreo como la lengua del ocupante y enemigo entendió que podría obligar a esa lengua —al modo kafkiano— a “dar una sintaxis al grito”,⁴¹ y en un claro acto de resistencia comprendió que “el hebreo no pertenece a los judíos. El hebreo pertenece a quien lo habla y escribe. Incluso si gente venida de lejos lo ha renovado, pertenecerá a esta región como el árabe y otras lenguas semíticas”.⁴² Hay distintas políticas de las lenguas y cuando la imaginación generosa lo permite, en la traducción que se respira en el aire, puede volverse posible lo imposible.

201

La traducción se presenta como una resistencia obstinada ante el anhelo de territorialidad y posesión. “Traducir (transferir): menos cambiar de lengua que cambiar su lengua y, en ella, reencontrar la extranjería del lenguaje. Al emigrar, permitir finalmente la migración de las palabras. Todas las lenguas son extranjeras. Todas vuelan de un mundo al otro”.⁴³ En un lenguaje cotidiano (y con claridad meridiana), sin sa-

40 En 2005 implementó la «desconexión de Gaza» deportando de allí a la población judía y reimplantándola en otros territorios ocupados ilegalmente. Curiosamente, con esta medida —que en realidad lograba concentrar a la población de Gaza para poder sitiarla por tierra, aire y mar— Sharón pasó a la historia israelí como un “hombre de paz”.

41 Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975.

42 Película de Nurith Aviv, *D'une langue à l'autre (Misafá lesafá)*, Swan Productions – ZDF/ARTE – Transfax Films – Noga-Channel 8 – Dérives, 2004.

43 J. B. Pontalis, “Otro oficio imposible. Notas”, *Paradoxa*, año 1, núm. 1, Rosario, 1986, p. 26. Trad. Rubén Biselli.

berlo, un comerciante judío de naranjas define así la traducción y el diálogo buberiano:⁴⁴ “los judíos sionistas no sólo carecían de la lengua [árabe] sino de una *cultura de entendimiento* (*tarbut havanah*). Para dialogar con ellos hay que saber cómo interpretan lo que uno dice”. Esto es, no basta con la comprensión intelectual, es precisa la sensibilidad ética.

Desde la ética heterónoma, la palabra “diálogo” se sacude del sentido instrumental y sordo al que lo condena el discurso de la *Realpolitik* porque privilegia la escucha de la voz (y del oído) del otro a la propia palabra dada. Y porque, cuando más tarde la propia palabra se da, posterior a la escucha, se empeña y compromete insoslayablemente al emisor. Iniciar un diálogo en estos términos implicaría la escucha atenta de la *sintaxis del grito*.

EN LA ENCRUCIJADA POÉTICA...

Para ilustrar “cómo interpretan lo que uno dice”, tendremos el oído atento a la poesía, que es otra forma de la extranjería del lenguaje, y puede ser entendida como un reducto de la traducción política. El poema de Mahmud Darwish que citamos a continuación estremece porque devuelve al hebreo-parlante un eco ominoso: de cómo la palabra propia es recibida en el oído del otro, cómo el abuso de las figuras bíblicas se percibe como palabras fugaces, inauditas.

Pasajeros entre palabras fugaces⁴⁵

De Mahmud Darwish

Pasajeros entre palabras fugaces
Cargad con vuestros nombres y marchaos,
Quitad vuestras horas de nuestro tiempo y marchaos,
Tomad lo que queráis del azul del mar

44 Cf. documental *Jaffa, la mecánica de la naranja* (2009) de Eyal Sivan.

45 Cf. <http://www.poesiaarabe.com/abirun_de_mahmud_darwich.htm>, trad. María Luisa Prieto, consultado el 1/6/11.

Y de la arena del recuerdo,
 Tomad todas las fotos que queráis para saber
 Lo que nunca sabréis:
 Cómo las piedras de nuestra tierra
 Construyen el techo del cielo.

Pasajeros entre palabras fugaces:
 Vosotros tenéis espadas, nosotros sangre,
 Vosotros tenéis acero y fuego, nosotros carne,
 Vosotros tenéis otro tanque, nosotros piedras,
 Vosotros tenéis gases lacrimógenos, nosotros lluvia,
 Pero el cielo y el aire
 Son los mismos para todos.

Tomad una porción de nuestra sangre y marchaos,
 Entrad a la fiesta, cenad y bailad...

Luego marchaos

Para que nosotros cuidemos las rosas de los mártires
 Y vivamos como queramos.

203

Pasajeros entre palabras fugaces:
 Como polvo amargo, pasad por donde queráis, pero
 No paséis entre nosotros cual insectos voladores
 Porque hemos recogido la cosecha de nuestra tierra.
 Tenemos trigo que sembramos y regamos con el rocío
 de nuestros cuerpos

Y tenemos, aquí, lo que no os gusta:

Piedras y pudor.

Llevad el pasado, si queréis, al mercado de antigüedades

Y devolved el esqueleto a la abubilla

En un plato de porcelana.

Tenemos lo que no os gusta: el futuro

Y lo que sembramos en nuestra tierra.

Pasajeros entre palabras fugaces:

Amontonad vuestras fantasías en una fosa abandonada

y marchaos,

Devolved las manecillas del tiempo a la ley del becerro
de oro

O al horario musical del revólver
Porque aquí tenemos lo que no os gusta. Marchaos.
Y tenemos lo que no os pertenece:
Una patria y un pueblo desangrándose,
Un país útil para el olvido y para el recuerdo.

Pasajeros entre palabras fugaces:
Es hora de que os marchéis.
Asentaos donde queráis, pero no entre nosotros.
Es hora de que os marchéis
A morir donde queráis, pero no entre nosotros
Porque tenemos trabajo en nuestra tierra
Y aquí tenemos el pasado,
La voz inicial de la vida,
Y tenemos el presente y el futuro,
Aquí tenemos esta vida y la otra.
Marchaos de nuestra tierra,
De nuestro suelo, de nuestro mar,
De nuestro trigo, de nuestra sal, de nuestras heridas,
De todo... marchaos
De los recuerdos de la memoria,
Pasajeros entre palabras fugaces.

204

Posiblemente este poema sea la traducción del “Discurso del ‘indio’ ...” al lenguaje de la primera Intifada. En un gesto que recuerda el dolor de aquel otro, esta palabra poética espera una caricia de un cielo que tiene techo, hecho de piedras de esa misma tierra.⁴⁶

46 Qué imagen portentosa e impensable (seguramente amenazadora) para una mente occidental que se ve a sí misma próximamente tomando agua en la luna y expandiendo la minería en otros planetas. Sin embargo, la idea bíblica (en *Génesis* 1) del cielo no es lejana a la de un techo con puertas que sirve por ejemplo para hacer caer las aguas de arriba cuando llueve.

En su palabra herida y su voz quebrada, el poema es implacable: exige “quitar vuestras horas de nuestro tiempo”, o “devolver las manecillas del tiempo a la ley del becerro de oro/ o al horario musical del revólver”. Hay un tiempo continuo que primero se dio con hospitalidad, luego se sorprendió invadido por la mecánica asesina de la administración de las horas, de la vida. La figura bíblica del becerro de oro (Ex 32) en este contexto es una acusación grave porque se apropia de la figura bíblica que ilustra la tendencia a la idolatría de un pueblo del cual Moisés dudó que mereciera la libertad. La actualización del becerro de oro es la idolatría del capital, que contradice flagrantemente la causa final (moral y de redención) del *retorno a Sión* por parte del pueblo judío. El espejo de Darwish devuelve al israelí una imagen que le causa horror.

205

Después de haber acogido al huésped y verse carcomido por él, el poeta revela aquello que le es íntimo y supone indeseado por esos “pasajeros entre palabras fugaces” que hoy lo dejan en duelo: las piedras, el pudor, el futuro, que es lo sembrado en el pasado. Llama la atención el pudor, tal vez en él refleje esa experiencia de cierta largura del tiempo levantino que se ve importunada por el tiempo calculable del Poniente, este último se le aparece como impúdico. Es frecuente oponer el “atraso” tecnológico del Levante antes de la llegada de los judíos europeos a los avances tecnológicos que “hicieron del desierto un vergel”. Más que un problema de progreso, esta oposición refleja dos maneras diferentes de relacionarse con la tierra: una tradicional, en que el hombre se siente parte de su medio, y otra moderna, en que el sujeto considera a la tierra un objeto dado para la explotación.⁴⁷ En ese marco, una temporalidad que se vive como

47 Es cierto que Levinas sospecha de esa relación íntima con el paisaje por considerarla pagana, pero su concepción del tiempo como paciencia y senescencia tiene más que ver con ese paisaje que con el tiempo calculable de la modernidad.

paciencia o levinasiana senescencia, es asediada e invadida por la inmediatez soñada por un mundo teletecnológico y mediático, que se quiere eternamente joven y reduce el tiempo a la insaciable divisa: “*time is money*”. El poema (espectral)⁴⁸ parece una descripción de la mirada horrorizada del ángel de la historia frente a lo que otros consideran progreso, democracia ejemplar.

La imagen de “pasajeros entre palabras fugaces” vuelve sobre otra concepción del tiempo y en él, de la palabra. Frente a esta fugacidad del discurso pragmático y mendaz de la diplomacia,⁴⁹ ante una palabra que acumula información y la descarga con violencia,⁵⁰ un habla que borra a la lengua sagrada de la hospitalidad cuando se pone al servicio del poder en la perezosa⁵¹ figura —ajena al Medio Oriente— del Estado-nación, lo único que queda es la súplica (o la orden) de que el insensible huésped se retire. Esta palabra proferida a la ligera

206

- 48 Volviendo al epígrafe de Ella Shohat en el apartado anterior.
- 49 Que se resigna a la política como el arte de continuar la guerra por otros medios y en este caso se trató de un segundo capítulo de la segunda guerra mundial... pero con otro contrincante que nada tuvo que ver. Con esto no estoy simplificando y diciendo que se debe asimilar la *Shoá* a la *Nakba* (palabras que tanto en hebreo como en árabe nombran catástrofes, y sabemos que cada genocidio es singular y único, además de inasimilable), hablo de *contigüidad*: en nombre de los expulsados de la Europa cristiana antisemita y genocida, se pretende acusar al musulmán palestino de hoy de los mismos propósitos exterminadores. Lev Grinberg recuerda en su artículo “Sin palabra En busca de un lenguaje para resistir ‘la Cosa Sin Nombre’ (publicado en la revista *Nombres*, núm. 23, Córdoba, Argentina): “El Primer Ministro Menachem Begin con el objeto de legitimar la impopular primera guerra del Líbano, (...) comparó a Arafat escondiéndose en su búnker en Beirut con Hitler en Berlín”.
- 50 Por ejemplo, al acuñar la mentira “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”; o la aseveración de Golda Meir tras la guerra de 1967: “aquí sólo hay árabes y judíos, hasta esta guerra no existía un pueblo palestino”.
- 51 Me refiero con este calificativo a que se trata de una “solución normalizadora” de la situación diaspórica del pueblo judío (en la entrevista a los directores de *Ruta 181*, Eyal Sivan dice que tal vez el hecho

invisibiliza al otro volviéndolo inaudible mientras lo condena a una *infancia*⁵² a la que llama “minoría” (que en realidad es temida como abrumadora mayoría numérica y se la entiende en tanto minoría de edad, falta de ilustración). Palabras de un discurso que se reparte según la ocasión en una doble moral que confunde paz con *pax*.

En el marco del diálogo pensado desde la “cultura del entendimiento”, esto es, el interés por saber cómo se es interpretado, hay intelectuales y pensadores israelíes que con honestidad se preguntan cómo denominar lo perpetrado durante la colonización judía de Palestina/Israel. Las metáforas se demuestran insuficientes para nombrarlo.

El sociólogo Lev Grinberg constata la crisis del lenguaje en Israel, hoy: habla de un perverso despojo de la dote (territorio) traída por la novia (el pueblo palestino), cuyo novio (el Estado de Israel) le hace ver, en pleno usufructo de la dote, que de ninguna manera va a consumir el matrimonio (que sería cohabitar en un Estado binacional). Cuando la novia busca defenderse del despojo (en diversos actos de resistencia), es acusada de violencia. El sociólogo israelí denomina a esta situación “la cosa sin nombre” porque cualquier palabra que buscara definirla sería insuficiente.⁵³

207

de no tener Estado sea un signo de salud y no una anomalía como pensaba el sionismo político), que no toma en cuenta las características del medio al que va a instalarse. Se traslada por pereza o falta de imaginación política un modelo de la Europa expulsiva al Medio Oriente. Como ya se recordó, el filósofo Martin Buber proponía una alternativa que no era un Estado binacional sino una Federación del Levante (Cf. M. Buber, *Una tierra para dos pueblos*, op. cit.) pensada en los términos de las confederaciones planteadas por su amigo Gustav Landauer.

- 52 Remito al sentido etimológico, latino de *infans*: que no habla, mudo, que no tiene el don de la palabra. Cf. Raimundo de Miguel, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Visor Libros, Madrid, (1897) 2000.
- 53 Cf. Lev Grinberg, *Política y violencia en Israel/Palestina*, trad. Federico Donner, Prometeo — UNTREF, Buenos Aires, 2012.

Si aguzamos el oído al leer, las “palabras fugaces”⁵⁴ se traslucen en el análisis crítico de Grinberg, por ejemplo cuando dice que los términos “colonialismo”, “colonización” y “sionismo” no alcanzan para describir lo que acontece en Palestina/Israel. No hay fronteras naturales ni políticas que los dividan, ni un proyecto colonizador. Tampoco hay un completo desplazamiento de la población palestina. Y no se puede denominar “sionismo” porque el antisionismo para la mayoría de los israelíes significa la impugnación de la existencia del Estado de Israel y por lo tanto la amenaza de exterminio.⁵⁵

208

Siempre que carecemos de un término, podemos utilizar la palabra sionismo y eso nos da la sensación que hemos dicho algo con sentido. En realidad, sin embargo, no hemos dicho nada. A fin de cuentas, el deseo de los colonos judíos de establecer una comunidad nacional en *Eretz Israel* (Palestina) no debió haber llevado teleológicamente hacia la forma monstruosa que detenta actualmente, la Cosa Sin Nombre. Los primeros líderes sionistas nunca habían soñado que su empresa pudiera llevar a cuatro décadas de gobierno militar, al asesinato de líderes políticos desde el aire y al bombardeo de la población civil sobre la base de la “defensa propia”. La Cosa Sin Nombre es un fenómeno histórico concreto, el resultado de una secuencia peculiar de eventos incomparables

54 Grinberg no alude a Darwish, pero la voz del poeta resuena en su análisis.
 55 A propósito de la caducidad del concepto “sionismo”, cf. Guideon Levi, “After 115 years, it’s time for Zionism to retire”, *Haaretz*, 27/4/12. “We have given world Jewry grades in Zionism. Anyone who donates to settlements - Zionist; anyone who donates to human rights organizations - anti. Anyone who belongs to the nationalist, rapacious, right-wing Jewish establishment - Zionist. Anyone who seeks a fairer, more enlightened alternative - post. Anyone who blindly supports all of Israel’s misdeeds - Zionist; anyone who dares to criticize it - anti-Semites, even if they are Jewish. A former Israeli who lives in Vegas and gambles on his former country’s future, urging it to blow up, bomb, crush and destroy - Zionist. Anyone worried about its justice-post-Zionist”. <<https://www.haaretz.com/1.5217525>>.

que nos ha traído hasta el presente. Por lo tanto, cuando llamamos a la Cosa Sin Nombre con el Nombre “sionismo”, otra vez la sacamos de su contexto histórico y político, la despolitizamos y la desconectamos del discurso público. El uso de la palabra sionismo es, por lo tanto, un intento más de escapar a la crisis de palabras.

Afasia política que perpetra lo peor en la lengua “renovada” de los profetas. Como anunciamos al comienzo de este libro: con la secularización de la lengua hebrea sigue latiendo el contenido teológico y puede volverse en contra de los hablantes. En este caso, la promesa de redención profética, que siempre viene entrelazada con la exigencia de justicia, se estremece cuando la lengua —militarizada, al servicio del nacionalismo— profiere injusticia. Una vez más Karl Kraus: plumas mojadas en sangre y espadas en tinta.⁵⁶

209

Volvamos al poema: mientras estas palabras mantengan su carácter fugaz (mendaz), el poeta, cansado de ser anfitrión de aquel huésped incapaz de sostener ese sonido gaseoso que mata cuando es proferido, le pide que tome sus nombres, el azul del mar, la arena del recuerdo, incluso la sangre, el pasado al que se aferra sin haber podido darle un futuro. Su hospitalidad es grande: le ofrece una cena de despedida, una danza. Pero cansado de esperar el gesto para resarcir el despojo, que se llama “derecho al retorno”⁵⁷ y que es negado en nombre de la “ley del retorno”,⁵⁸ el poeta recuerda a estos pasajeros que las palabras que los trajeron pudieron no ser fugaces si

56 Cf. capítulo 1 sobre la lengua.

57 Exigencia no negociable de los palestinos de regresar a sus hogares después de haber sido expulsados hace siete décadas que a partir del Día de la tierra del año 70 de la Nakba (30 de marzo de 2018) se manifiesta cada viernes en Gaza como la Gran marcha del retorno. Cf. cap. 1 de este libro sobre la lengua.

58 Ley instituida por el Estado de Israel en 1959 que asegura a todo judío la posibilidad de “retornar” a la tierra después de dos milenios.

hubiesen venido preñadas de promesa⁵⁹ y hubieran dejado en Europa el deseo de venganza y los modelos inadecuados al Oriente Medio. ¿Por qué el derecho de unos tiene que hallarse en las antípodas de la ley de los otros? La hospitalidad, como el amor, tiene dos partes igualmente activas: sin duda se necesita la de quien que abre sus puertas; sin embargo, hay que saber ser un buen huésped. Este poema deplora una hospitalidad no correspondida.

Abundan los testimonios de una hospitalidad correspondida entre judíos, cristianos y musulmanes en esa tierra.⁶⁰ A pesar de la espiral de violencia, *este odio es nuevo* (tal como testimonia la memoria de muchos habitantes de esa tierra,⁶¹ y la pacífica convivencia en España hace siglos), por lo tanto, todavía se puede deconstruir (aunque muchos cómplices de la estrechez militarista estén interesados en decir que no es así). Como dice el poeta israelí Jaim Guri:⁶² en esa tierra cansada de muerte, recordar la convivencia cooperativa a propósito de las naranjas “es más profundo

59 Pero la profecía de Isaías: las espadas que se transformarían en arados, tiene su inversión siniestra. Las excavadoras, que podrían servir para la construcción, hoy sirven de arma de destrucción de casas para lograr “ex nihilo”, un terreno apto a fin de extender los asentamientos ilegales en territorios ocupados. Hoy en día el material de construcción se volvió arma del ejército. La muerte de la activista Rachel Corrie, atropellada en 2003 por el bulldozer al que trató de impedirle la demolición de casas palestinas constituye un testimonio doloroso y ejemplar.

60 Un productor de naranjas palestino narra en la película *Jaffa, la mecánica de la naranja*, *op. cit.*, que en aquellos tiempos de convivencia nadie señalaba la pertenencia religiosa o étnica del otro porque se consideraba de mala educación. Todos trabajaban en el cultivo y la comercialización de los cítricos, y cuando llegaron los inmigrantes europeos (ignorando que un día los despojarían de sus tierras) les enseñaron el oficio.

61 Cf. documental *Ruta 181* de Eyal Sivan y Michel Khleifi, Francia-Bélgica-Alemania, 2003.

62 En la película *Jaffa, la mecánica de la naranja*, *op. cit.*

que la nostalgia, es una especie de boleto del recuerdo hacia el porvenir”. En los poemas de Mahmud Darwish y de Yehuda Amijai que aparecen en este libro, así como en la reflexión de Jaim Guri sobre la memoria en tanto *schibboleth*⁶³ del tiempo o contraseña del porvenir, la *poética* se ofrece como albergue para la ética y la política.

Podemos mencionar en el campo del arte dos intentos contemporáneos de deconstrucción del odio que en el diálogo —buberiano— privilegian el oído. Desde 1999 Edward Said y Daniel Barenboim emprendieron la *West Eastern Divan Orchestra*, que reúne en la música a jóvenes israelíes, palestinos y de otros países árabes.⁶⁴ Otro es el programa de *Helicon School of Poetry* dirigido por Amir Or e Irit Sela,⁶⁵ en cuya escuela de poesía hebrea y árabe trabajan la traducción como puente entre culturas en conflicto. Otra prometedora experiencia de hospitalidad en la literatura infantil es el libro bilingüe *Té dulce con menta y otras historias*, de Ronit Chacham (hebreo), con Hadeel Nashef, Al-Tayeb Ghanayem y Sheikha Hussain Haliwa (en árabe).⁶⁶

211

Remontémonos por un momento en el pasado: la experiencia de Toledo, que da testimonio de un predominio científico y filosófico oriental. Desde el siglo XI con Alfonso VI de Castilla tuvo lugar el intercambio cultural entre cristianos, judíos y musulmanes que en los siglos XII

63 Este término bíblico (Jue 12:5-6) que significa literalmente “espiga” pero funge como “contraseña” es usado por Buber, Celan, Derrida, entre otros, para designar una palabra-llave para huir de la muerte.

64 No es casual que el lugar escogido para los ensayos sea Sevilla, España, cuyo lugar en la historia de la convivencia pacífica es muy significativo. Cf <<http://www.west-eastern-divan.org/>>.

65 En Galilea, <<http://www.helicon.org.il>>.

66 Cf. <<https://enghaokets.wordpress.com/2016/01/10/a-new-childrens-book-offers-hope-for-a-shared-future/>> y también <<https://972mag.com/new-childrens-book-revives-vision-of-jewish-muslim-coexistence/115644/>>.

y XIII (sobre todo en el reinado de Alfonso X, el Sabio) se consolidó con la famosa *Escuela de traductores de Toledo*. En Toledo tres lenguas confluían: el romance, el árabe y el hebreo. Textos griegos de diversas disciplinas, desconocidos hasta entonces en latín, se daban a conocer a través del árabe, que era la lengua referencial y de cultura del Mediterráneo. La traducción⁶⁷ posibilitó un florecimiento cultural en una sociedad que se dispuso a aprender de sus *otros*. Basten dos nombres contemporáneos, uno judío y uno musulmán: Maimónides y Averroes. Experiencia de pensamiento en traducción, creación cooperativa, en diálogo plurilingüe, en el humus de la lengua castellana, que tantas veces ofició como puente entre el árabe y el latín. Con sus lecturas en voz alta, de derecha a izquierda y viceversa, Al Andalus puede iluminar el presente y el porvenir de aquella mancillada Terra Sancta.

Benjamin reveló al mundo secularizado la *débil-fuerza mesiánica* de la memoria.⁶⁸ El mencionado documental *Jaffa, la mecánica de la naranja* (2009) del cineasta israelí Eyal Sivan es un ejemplo de esa *débil fuerza*. La película documenta a través de imágenes de archivo el pasado de convivencia y cooperación entre árabes y judíos en Palestina en la producción de naranjas que la empresa colonial sionista se ocupó de borrar.⁶⁹ No se trata de retornar a aquellos tiempos sino, volviendo a las palabras del poeta Jaim

67 Al romance y al latín vulgar, luego al latín eclesiástico, más tarde a lenguas vernáculas como el castellano o el francés. Cf. Daniel H. González, "Escuela de traductores de Toledo", en *Infodiversidad* 011, Soc. de Investigaciones Bibliotecológicas, Buenos Aires, 2007.

68 Cf. "Tesis sobre el concepto de historia", *op. cit.*, tesis 2.

69 Relacionado con esta película, cf. el artículo de Lev Grinberg "A historical slip of the tongue, or what can the Arab-Jewish transportation strike teach us about the Israeli-Palestinian conflict?", *International Journal of Middle East Studies*, The Graduate Center of CUNY, Nueva York, núm. 35, año 2003, pp. 371-391.

Guri al final, de encontrar en el pasado aquella referencia (la llave) que permita pensar un futuro conjunto. Sivan afirma: “la idea de separación entre árabes y judíos en Palestina-Israel es una ilusión y sólo se puede llevar a cabo por la fuerza y el crimen. Ambos han vivido, viven y vivirán en esa misma tierra la pregunta es cómo”.

Hoy, en Palestina-Israel, en la encrucijada de las lenguas que aparece como el impasse de la imposible traducción, el gesto ético (heterónimo) de dejarnos interpelar por la voz, la lengua y la mirada del otro (que no es el enemigo sino otro ser humano con miedo), permite vislumbrar otra forma de política. Política heterónoma, distinta a la de la guerra, *una política del otro* que se manifiesta como diálogo en traducción. Memoria compartida desde la vulnerabilidad que no deja de construirse en pequeños gestos y actos cotidianos. Dialogar en sentido heterónimo, esto es, volverse “todo oídos”: primero, para escuchar el reclamo del otro; luego, tender el oído a la profética exigencia de justicia que retumba desde tiempos inmemoriales en la lengua hebrea moderna; y sólo entonces empeñar una palabra que no sea fugaz, ni letal, *para el otro*. Dicho de otro modo, y muy lejos del reduccionismo orientalista, pero cerca de Arendt, de Benjamin, de Buber, y también de Darwish, de Amijai y Guri: *política (po)ética en clave semita*.



EPÍLOGO (2019)
ARENDT CON ILLICH
CORRUPTIO OPTIMI QUAE EST PESSIMA

Durante las tres visitas a Palestina/Israel en estos siete años, las expresiones bíblicas dieron imágenes de un entramado fuerte con la *banalidad del mal*. Al despedirme, en este último viaje, la pantalla televisiva exhibía la imagen en blanco y negro de Eichmann en el cubículo del Tribunal, con los auriculares, tratando de entender de qué se lo acusaba... ¿si había actuado en la senda de Kant!¹ Ese día había muerto Rafi Eitan, miembro del Mossad que en 1960 había capturado al, hasta entonces, “Ricardo Klement” en Buenos Aires.²

Entonces pensé en cómo tratar de organizar este creciente pesimismo (porque por supuesto no se trata de volverlo “optimista”). No es la búsqueda de lo *óptimo*, sino señalar lo *pésimo* que cobra vidas para comprender y evitar que siga haciéndolo. Este libro constata la advertencia de San Jerónimo parafraseada por Iván Illich, que parafraseamos parentéticamente así:³ *la corrupción de lo mejor* (la lengua profética) *es lo peor* (neolengua militarista en letras cuadradas).

Benjamin explica la organización del pesimismo como la extracción de una “metáfora moral” a partir de la política.

- 1 Cf. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999. Cf. R. Brauman y E. Sivan, *Elogio de la desobediencia*, FCE, México, 2000. Cf. Michel Onfray, *El sueño de Eichmann*. Precedido de *Un kantiano entre los nazis*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- 2 Cf. <https://www.clarin.com/mundo/murio-rafi-eitan-israeli-comando-captura-eichman-argentina_0_ATq-rthhP.html>.
- 3 I. Illich, *The Rivers North of the Future*, testimonio en conversación con David Cayley, Toronto, 2004. Desarrollé algo de esto en “Una cavilación en el valle de los huesos secos”, *La Voz de la Tribu*, núm. 10, pp. 17-22.

Así, invita a “descubrir” el espacio “integral de las imágenes” (sin *contemplaciones...*) en el espacio de la actuación política.⁴ Haciendo caso al consejo de este sabio, a continuación, para cerrar este libro, expondré siete imágenes de resonancias bíblicas que descubrí durante este septenio en el espacio de la actuación política.

IMAGEN 1: LA TIERRA BOQUIABIERTA

216

Esta expresión remite a las sangres de Abel (aquellas generaciones que no llegaron a nacer) porque fueron tragadas por la tierra (Gen 4:11) y también al castigo dado a quienes participaron en la rebelión de Coré (Num 16). Volvió una y otra vez a mi memoria (a propósito, también, de la labor persecutoria de la *Anti Defamation League* contra los judíos críticos) el capítulo 13 del libro de *Números*, en torno a la “calumnia sobre la tierra”. Al anunciar que había muchos pueblos fuertes habitando el territorio de Canaan, aquellos “espías” enviados por Moisés se me presentaron más veraces que el movimiento sionista miles de años después (a quienes, por otra parte, sabemos que el espionaje no es ajeno...)⁵ Ellos dijeron, en el versículo 32, que esa tierra, habitada por gigantes temerarios “se comía a sus habitantes”... Después de ver el muro asolando la vida cotidiana palestina, saber de las de-

4 Repito una vez más la cita: “Pues organizar el pesimismo no significa sino extraer la metáfora moral justamente a partir de la política y, a su vez, descubrir en el espacio de lo que es la actuación política el espacio integral de las imágenes. Un espacio de imágenes que no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa”.

5 No sólo para uso local, sino también para exportación. El sistema Pegasus, creación de alta tecnología israelí, fue traído a México en 2016 por el expresidente Enrique Peña Nieto para espiar a periodistas, activistas e incluso expertos internacionales que investigaban el caso Ayotzinapa: <<https://www.nytimes.com/2017/06/19/world/americas/mexico-spyware-anticrime.html>> y <<https://www.nytimes.com/2017/07/10/world/americas/mexico-missing-students-pegasus-spyware.html>>.

cenos de aldeas que yacen bajo bosques del Fondo Nacional y, por dar un solo ejemplo, la demolición número 175 de la aldea beduina Al ‘Araqib,⁶ creo que, en su potencia metafórica moral, podríamos revisar la posible veracidad política de aquella “calumnia” o “mentira histórica” para dimensionar la voracidad del Estado de Israel. ¿O tal vez, en lugar de espías se trataba de videntes, que vislumbraron este presente en el cual jóvenes grandes y poderosos, vestidos de verde, siembran terror entre la gente que ansía volver a sus tierras?

IMAGEN 2: UN MURO QUE DEBE CAER

Al detenerse frente al pavoroso muro de concreto que estrangula a Cisjordania es inevitable recordar la conquista de Jericó (que, por cierto, se halla al otro lado de esa mole impenetrable). En el capítulo 6 del libro de *Josué*, siete días de rodear la muralla, con el sonido del cuerno de carnero, bastaron para que cayera.

217

Pero este muro, con el que muchos israelíes creen proteger su “libertad”, es más complejo que aquel de la Biblia. En primer lugar, su función es impedir el retorno de los palestinos a sus tierras. Ese detenimiento se traduce en ritmos de vida opuestos (ambos forzados): un ritmo frenético dentro de una economía de consumo que se acelera a costa de la *detención* en todas sus formas de los despojados de sus tierras. Se trata de un muro de anexión y no de protección.⁷

Es polimorfo, es decir, no se reduce a una pared de cemento o reja, ni a los retenes o puntos de control con sus torres que se pretenden panópticas. La red carretera es una

6 Cf. <<https://www.arab48.com/>>.

7 Lisa Monaghan y Grazia Careccia, *The Annexation Wall and its Associated Regime*, Al Haq, Ramallah, 2012. Es curioso constatar cómo se va aflojando el bozal de la lengua “políticamente correcta”: la palabra “sipúaj” (anexión, que podríamos traducir al alemán como Anschluss) cada vez se usa desde el oficialismo con más libertad para hablar de los territorios ocupados en 1967. Netanyahu lo expresa como un

de sus modalidades, las vías del tren también. Hay vías de comunicación que funcionan como mecanismos de exclusión y despojo territorial. ¿Acaso viven en libertad aquellos que encierran a otros tras un muro? (Desde luego no se trata de equiparar, pero un muro nunca va a garantizar la libertad de movimiento de ninguno de los dos lados). El miedo paraliza (aun cuando la parálisis moral a veces se travista de frenética movilidad).

218

Amnon Raz-Krakotzkin muestra que, a pesar de la obsesión nacionalista, fundada en el desprecio por el pasado diaspórico, “el gueto no desapareció”. El historiador apunta que la sociedad israelí, por su hostilidad cultural hacia el mundo árabe, se encerró. “Erige muros entre ella y sus vecinos” cuya construcción, al menos mentalmente, ya inició con el sionismo. Y sentencia: “considerándose como la vanguardia del imperialismo, este gueto posee el arma de destrucción masiva” (*op. cit.*, 101-102).

Entonces, la “libertad” que brinda el gueto nacional es la que se sostiene al filo del miedo y recuerda a la tesis VIII de Benjamin porque en ella “el estado de excepción es la regla”.

La imagen del muro, cuando puede verse de ambos lados, es cuestionada de raíz y con amarga ironía, por la palabra poética de Darwish:⁸

proyecto en público, con el aval de Trump. Anexión de Cisjordania (Palestina), de las alturas del Golán (Siria). Los términos del “Big deal” o “Acuerdo del siglo”, presentado por Trump a fin de enero de 2020 como “plan de paz” es un grito de guerra.

8 Citado por Elias Sanbar en *Dictionnaire amoureux de la Palestine*, Plon, Paris, p. 267 (Trad. SR). Retomo esta traducción de S. Rabinovich, “El fénix en el gallinero (o la *Nakba* palestina y las fantasías de la *Realpolitik*)”, *Revista Memoria*, núm. 266, año 2018-2, p. 42.



Muro, serpiente y olivo en Bil'in (sobre dos fotos de Mariano Villegas Osnaya), <<https://unjppi.org/photos.html>>.

219



El muro serpentea aislando poblaciones y fuentes de agua

Véase mapa: <<https://www.ochoapt.org/content/westbank-barrier-feb05>>.

El muro

De Mahmud Darwish

(traducción de Luz Gómez)

220

Una enorme serpiente metálica nos estrangula. Engulle los pequeños muros que separan nuestros dormitorios, el baño, la cocina, el salón. Serpentea, en nada parecida a nuestras miradas al frente. Sube y baja, pesadilla fabricada con bloques de cemento y hierros dúctiles... con los que reptan por los retazos de horizonte y las matas de menta que nos quedan. Una serpiente que busca poner sus huevos entre nuestras inspiraciones y nuestras espiraciones, para que de una vez digamos: Es tanta nuestra asfixia, que nosotros somos los forasteros. Nos miramos al espejo y lo único que vemos es que la serpiente acecha nuestro cuello. Pero forzando la vista logramos mirar por encima: el cielo, que los ingenieros han llenado de banderines y fusiles, bostezo de hastío. Y por la noche titila cuajado de estrellas que nos observan con simpatía. Vemos también, tras el muro serpiente, a los guardianes del gueto, temerosos de nuestra vida tras los pequeños muros que nos han dejado... Engrasan las armas con que matar al fénix que, creen ellos, se esconde entre nosotros, en un gallinero. Y lo único que nos queda es reírnos...

Se escuchó tronar la risa durante las copiosas lluvias, el 27 de febrero de 2019: parte del muro que encierra al campo de refugiados de Shu'afat en Jerusalén oriental, se derrumbó por la pretensión de detener el cauce de *las aguas de arriba* (Gen 1:7)⁹.

9 Cf. <<https://www.haaretz.com/israel-news/jerusalem-separation-wall-falls-after-storm-residents-celebrate-1.6977728>>. Agradezco a Ángel Aviña la fuerza utópica que le permitió crear en estas imágenes desde que empezaron a circular en las redes aun cuando a los demás nos parecían imposibles.



221

*Jerusalén oriental, febrero de 2019,
la lluvia derrumba parte del muro que rodea
el campo de refugiados de Shu'afat
A partir de foto de Haaretz.*

IMAGEN 3: JERUSALÉN, AL QUDS:

¿LA SANTA O CIUDADELA DE DAVID?

Uno de los puntos más escabrosos de toda conversación en aras de “paz” en Palestina/Israel es el estatuto de la ciudad santa para las tres religiones del monoteísmo. En ella coinciden de manera monumental la piedra desde la cual Mahoma subió al cielo, el sepulcro de Jesús, y el misterioso recinto de la *Sancta Sanctorum* (lugar reservado exclusivamente al Sumo sacerdote en el Templo). Si quisiéramos geolocalizar el apocalipsis, es posible que el mapa marque Jerusalén, específicamente la explanada de las mezquitas, llamada en hebreo Monte del Templo. Hay varias razones para afirmarlo. Amnon Raz-Krakotzkin lo explica (pp. 145 y ss.) advirtiendo que el ansia de reconstruir el Templo de Salomón comporta necesariamente la destrucción de las mezquitas. Según este autor,

la guerra total está contenida, en buena parte, gracias a la ley rabínica que prohíbe ir al monte del Templo porque se desconoce el lugar exacto de la inviolable *Sancta sanctorum* (p. 150).

222 Otra razón para localizar en ella el apocalipsis es el movimiento iniciado por el presidente estadounidense Donald Trump de reconocer esta ciudad (internacional según la decisión de la ONU en 1947) como capital de Israel. Decisión proveniente de la teología política más grosera, su declaración en 2017 fue tomada como un “jubileo”. Cúmulo de septenios, este séptimo año sabático se caracteriza por la liberación de propiedades, personas y deudas, libertad para todos los habitantes del país (Lev 25: 8-16). Borrando este sentido esencialmente liberador, una comunidad religiosa estadounidense acuñó la “moneda del Templo”, marcando así los “jubileos”: 1917, declaración Balfour del derecho al hogar nacional judío; 1967, “reunificación de Jerusalén” (ocupación por el ejército israelí de la parte oriental de la ciudad, perteneciente a Palestina según el plan de partición establecido por la ONU); 2017, declaración de Trump de mudar allí la embajada de su país reconociéndola como capital de Israel. Estos “jubileos” se arraigan en uno muy antiguo (y aparentemente más liberador que los otros tres): la efigie de Trump se superpone con la del rey Ciro de Persia, quien en el 538 a.e.C. alentó al *retorno* de los “exiliados” en la Babilonia por él conquistada¹⁰. Cabe señalar una interesante contradicción: la imagen de Ciro abre a otra cuestión escabrosa (por inmoral). Se trata de otra condición *sine qua non* que, junto con el estatuto de Jerusalén, vuelve inútil cualquier acuerdo serio de paz: el derecho de los palestinos a retornar a sus tierras. La fecha escogida por el presidente de Estados Unidos para su mudanza no pudo ser más provocativa: 14 de mayo de 2018, aniversario 70 de

10 Cf. <<https://www.timesofisrael.com/israeli-group-mints-trump-coin-to-honor-jerusalem-recognition/>>.



223

Moneda del Templo (50 años de despojo) vs jubileo en Levítico 25:10

“El año cincuenta será declarado año sagrado, y ustedes anunciarán la libertad para todos los habitantes del país. Será para ustedes un año de jubileo, y cada uno de ustedes volverá a su familia y a su patrimonio familiar.” Y 25:23 “La tierra no podrá venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía. Ustedes son, para mí, forasteros y extranjeros”. Véase fotos en <<https://www.breakingisraelnews.com/103700/global-support-third-temple-coin/>>.

la Nakba palestina, que coincide con la fundación del Estado de Israel.

La teología política colonialista se manifiesta de formas burdas como por ejemplo ocurrió en el festival de Cannes de 2017, cuando la ministra de cultura israelí Miri Regev se presentó con un vestido a los pies de cuya amplísima falda lucía una foto panorámica de la ciudad vieja de Jerusalén en la cual se veían claramente la cúpula dorada y la torre de David.



Provocadora aparición de la ministra israelí de cultura en el Festival de Cannes 2017 con la imagen de la antigua Jerusalén a sus pies. Véase foto: <<http://www.itongadol.com.ar/noticias/val/104127/ministra-israeli-asiste-a-festival-de-cannes-con-un-vestido-con-la-imagen-de-jerusalem.html>>.

Según los arqueólogos Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, Jerusalén “no ocupó el centro de la conciencia israelita hasta fechas tardías —y de manera súbita—”.¹¹ Descrita como “una localidad rural pequeña y apartada en las colinas”, después de la conquista del reino de Israel por Asiria (siglo VIII a.e.C.), Jerusalén se ubicó en el centro de la “idea panisraelita” (p. 49). Estos arqueólogos demuestran que la escritura de la Torá responde a “la defensa de las necesidades del reino de Judá” (p. 16) tal como se presentaba en el marco de un movimiento de reforma religiosa monoteísta (*deuterono-*

11 Cf. I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, op. cit., p. 3.

mista, del rey Josías)¹² del siglo VII a.e.C.. Por esta razón el reino de Israel (más grande, rico y poderoso) no tiene peso en el relato bíblico ni en la relación con la teología política presente, excepto por haber legado el nombre. Su cosmopolitismo se encontraba en las antípodas de la reforma monoteísta excluyente impulsada por la reforma de Josías. Acorde a la fuente deuteronomista que privilegia la concentración en Jerusalén del ritual, los sitios sagrados, las tumbas de los patriarcas y matriarcas, en la narración, se ubican en la pequeña y árida región del desierto de Judea. Aunque el relato vencedor, citado a lo largo de este libro, relativo a la obligación de “limpiar” el territorio de la presencia cananea, se actualiza de manera siniestra sobre la realidad del pueblo palestino, los arqueólogos constatan una convivencia plural interesante entre cananeos e israelitas. La desmitificación operada por este trabajo es notable (pp. 211-212):

225

La nueva datación de estas ciudades, que pasan de la época de Salomón al tiempo de los omritas, tiene consecuencias enormes para la arqueología y la historia. Da al traste con la única prueba arqueológica de la existencia de una monarquía unificada con su centro en Jerusalén e indica que, desde un punto de vista político, David y Salomón fueron poco más que caudillos tribales de la serranía cuyo alcance administrativo no superó un ámbito bastante local, limitado al territorio montañoso. Y, lo que es más importante, la nueva datación muestra que, a comienzos del siglo IX a.e.C., surgió en el norte un reino de tipo absolutamente convencional en las tierras altas de Oriente Próximo, a pesar de la insistencia de la Biblia en la singularidad de Israel.

12 Cf. 2 Reyes, 22:8-10 narra que en tiempos del rey Josías, el sacerdote Hilcías le dio al escriba Safán el “libro de la Torá” que había encontrado en la casa de Dios. Se trata de una reforma radicalmente monoteísta que impulsa la unificación del lugar de culto exclusivamente en Jerusalén.

Así, se cuestiona de raíz el mesianismo monárquico de Judá fundado en las figuras esplendorosas de David y Salomón, presentados en esta investigación como *caudillos tribales de la serranía*. A la luz de esta lectura, que descubre a la escritura bíblica como relato del vencedor deuteronomista, es posible quitar el maquillaje narrativo de los personajes bíblicos “favoritos” (cuya incidencia en la teología política, como hemos visto a lo largo de este volumen, causa tantos problemas). He aquí una muestra de pesimismo organizado, que abre una pequeña puerta de esperanza y habilita una lectura descolonizadora, “con los ojos de los cananeos” (*in memoriam* Edward Said):

226

El reino de Israel, el más antiguo y en otros tiempos poderoso, había perdido su herencia, a pesar de haber sido bendecido con tierras fértiles y una población productiva. Ahora, el reino superviviente de Judá representaría pronto el papel de hermano menor favorecido por Dios —como Isaac, Jacob o David, su propio rey ancestral—, ansioso por apoderarse de una primogenitura perdida y redimir la tierra y las gentes de Israel (p. 250).

IMAGEN 4: LENGUA MISTA'AREVIT.
NOMBRES BÍBLICOS PARA BORRAR
LA MEMORIA TERRITORIAL

La hebraización y la judaización de la toponimia son un capítulo doloroso en la memoria territorial. Si bien al llegar a Israel aún se ven señales de tránsito de destino escritas en letras hebreas y árabes, da escalofríos constatar que los nombres escritos en estas últimas se pronuncian... en hebreo.¹³ La lengua bíblica se travistió en letras árabes. Así, por ejemplo, Jerusalén: en hebreo bíblico el nombre de la ciudad es *Yerus-*

13 Cf. Umar al-Ghubari, “How Israel erases Arabic from the public landscape”, <<https://zochrot.org/en/article/56366> y <https://zochrot.org/en/village/49062>>.

halaim, en árabe moderno debería leerse *Al Quds* (que remite a su santidad), como la conocen los palestinos que nacieron allí. Sin embargo, las letras árabes obligan al lector a pronunciar el similar al hebreo *Urshalim* (que es el nombre con el cual aparece en la traducción árabe de la Biblia). La lengua ¿sagrada? se emplea como un ariete con fin de destruir la memoria de los lugares.

Un caso similar es el del cartel que indica como destino a la ciudad de Beer Sheva, capital del desierto del Neguev/*Naqab*, donde la población originaria beduina es el 30% del total.¹⁴ El lector árabe, otra vez, en lugar de leer *Bir Saba'* (como se nombra en su lengua), se ve obligado a pronunciarlo en hebreo. Es particularmente interesante

227



Borramiento de la toponimia:

*Al Quds aparece con el nombre bíblico en árabe
(Urushalima, Urshalim o Urshalim)*

Véase <<https://zochrot.org/en/article/56366>>.

14 Cf. Arik Rudnitzky, *The Bedouin Population in the Negev. Social, Demographic and Economic Factors*, The Abraham Fund Initiatives, 2012. Cf. Ahmad Amara, Ismael Abu-Saad y Oren Yiftachel (eds.), *Indigenous (In)justice. Human Rights Law and Bedouin Arabs in the Naqab/Negev*, Human Rights Program at Harvard Law School, Cambridge, 2012.

el contexto bíblico en el que recibe este nombre la ciudad (Gen 26), ya que se da en un conflicto por el agua cuyo protagonista es Isaac y se resuelve con el hallazgo del pozo (*beer*) que explica el origen del topónimo. Se trata de una guerra en la lengua, que aparentemente respeta la letra del otro, sometiéndola a la voz propia para enmudecerla, imponiéndole así el olvido. La toponimia bíblica sirve como instrumento de represión.

Es una versión lingüística de una estrategia del ejército israelí conocida como *hista'arvut*. Los *mista'arevim* (en hebreo) o *musta'aribun* (en árabe), literalmente son los "arabizados".¹⁵ Se trata de espías militares israelíes, que se infiltran entre los palestinos haciéndose pasar por árabes. Pero, por los lugares desde donde emigraron sus ancestros, en su mayoría ellos *son* judíos y árabes. Su función de espionaje, por ejemplo, les habilita a cometer asesinatos, asaltar la vida cotidiana o reprimir a los palestinos en sus manifestaciones. Una estrategia similar se conoce en México como la de los "halcones": paramilitares infiltrados en los movimientos estudiantiles que, en las manifestaciones, simulan ser estudiantes, para atacarlos.

Las lenguas de los hijos de Abraham-Ibrahim duelen en los ojos y en los oídos, estremecen todos los sentidos, dejando un amargo sabor de boca y un hedor de muerte. El uso de la ciencia de la exhumación (arqueología), y de la letra bíblica como título de propiedad de la tierra, atenta contra la *imagen* y destruye la *semejanza* (Gen 1:26). Desherencia ¿qué legado dejan a las generaciones por venir? ¿Una memoria inventada sobre ruinas y tumbas de más *sangres que claman desde la tierra* (Gen 4:10)?

15 Se compone de la raíz del nombre "árabe" conjugada en modo reflexivo y significa simular la cualidad de árabe (que en nuestra lengua dio origen a la palabra "mozárabe").

En el *espacio integral de las imágenes*, la boca abierta del ángel de la historia susurra la voz del poeta, testigo benjaminiense de la barbarie:

Entonces no entierren a Dios en libros que, como ustedes pretenden, les han prometido una tierra sobre nuestra tierra.¹⁶

IMAGEN 5: MILITARES... ¿"FILÓSOFOS"?

¡NO LEAS! (ALTIKREI)

Hay un procedimiento tradicional de interpretación en la lectura de la Biblia cuyo nombre es el imperativo negativo de leer. En el procedimiento de lectura, se proponen otras interpretaciones además de la literal, que alteran la grafía o la puntuación de la Escritura. Una muy citada es aquella que refiere al Ex 32:16 donde dice literalmente "Y las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios grabada (*jarút*) sobre las tablas". La interpretación rabínica, en *Pirkei Avot* (Tratado de principios o Tratado de los padres) 6:2 propone: "no leáis *jarút* (grabada) sino *jerút* (libertad)".¹⁷ En este caso se modifica sólo la vocal, y eso no afecta al texto por ser el hebreo lengua consonántica. Las consecuencias de esta lectura de la ley divina tienen, como es obvio, un sentido liberador.

229

En el ejército de Israel hay un caso que semeja a una versión secularista de este procedimiento hermenéutico religioso. Se trata de la lectura de *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y Felix Guattari,¹⁸ Esta obra, profundamente antifascista, ha sido leída con suma

16 M. Darwish en S. Rabinovich (ed.), *op. cit.*, p. 19.

17 Cf. "Tratado de Principios", en el *Sidur lejol yemot hashanah. Ritual de Oraciones*, Consejo Mundial de Sinagogas y Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, 2003, p. 290.

18 G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2015.

atención en el instituto OTRI (Instituto de Investigación en Teoría Operacional) entre 1996 y 2006, dirigido por los generales de brigada Shimon Naveh y Dovik Tamari.¹⁹ La minuciosidad de la lectura para la perversión del texto filosófico es detallada por el arquitecto forense Eyal Weizman. El general Shimon Naveh, que en la universidad estudió filosofía, antropología y arquitectura, aprendió la “máquina de guerra”, insurgente, radicalmente antiestatal, descrita en *Mil mesetas*, para apropiársela al servicio de la contrainsurgencia por parte del Estado de Israel. Si el ejército, hasta este milenio, no se había animado a entrar en campos de refugiados, aprendió la lógica de la guerra nómada en las magníficas páginas filosóficas que ofrecen *líneas de fuga*... ¡Para bloquearlas! De este modo, los soldados aprendieron a atravesar los muros de los hogares con el fin de no circular por los espacios públicos. Desplazamientos fractales, rizomáticos: sin recorrer calles ni entrar por puertas o ventanas, con aparatos que detectan el calor humano detrás de los muros, los perforan irrumpiendo con violencia en la intimidad de los hogares de las familias palestinas... septuagenariamente refugiadas.

Podríamos decir que, en su secularismo letal, la lectura militarista de OTRI tergiversó el procedimiento de lectura *al trikrei* (¡no leas!). Perversión de *Pirkei Avot* 6:2. En lugar de leer “libertad” en las páginas filosóficas, “grabó” en ellas la ley marcial.

IMAGEN 6: APOCALIPSIS EN DIMONA

El nombre Dimona, localidad del Negev, aparece una sola vez en la Biblia hebrea, en *Josué* 15:22. Documento deuteronomista, esto es, fiel a la reforma monoteísta del rey Josías,

19 Cf. E. Weizman, *A través de los muros. Cómo el ejército israelí se apropió de la teoría crítica posmoderna y reinventó la guerra urbana*, Errata Naturae, Madrid, 2012.

el libro de *Josué* narra la conquista de la tierra de Canaan, siendo el más belicista del Canon. Dimona se presenta como una de las ciudades recibidas “en herencia” por la tribu de los hijos de Judá.²⁰ Si la reforma deuteronomista imponía al Templo de Jerusalén como único lugar de culto, es interesante ver la analogía que el historiador Amnon Raz-Krakotzkin devela en la teología política que sostiene al Estado de Israel.

Si el primer Templo fue destruido por Nabucodonosor en el 586 a.e.C., y el segundo por Tito en el 70 eC, el tercero espera pronto ser construido en Jerusalén. Sin embargo, señala el historiador cuyo sentido de humor le permite *organizar el pesimismo* ante tal panorama apocalíptico, la central nuclear de Dimona ocupa el lugar del “otro templo”. Su “sacralidad” se manifiesta, por ejemplo, en la prohibición de hablar de ese lugar.²¹

231

Es el Templo en el cual oficiaban los “sacerdotes de la seguridad” que recibieron la investidura suprema. Ellos saben cuándo llegará “el fin de los tiempos”, conocen “el día del Juicio”. Son los sacerdotes de un templo sin Dios. Como todas las centrales nucleares del mundo, la de Dimona semeja a un templo que sólo puede ser visto desde lejos. Como la *Sancta Sanctorum*, está prohibido penetrar en ella e incluso acercarse. La opacidad que rodea su existencia es la imagen de la tensión entre redención y apocalipsis, dado que esta ‘arma del Día del Juicio’ es uno de los instrumentos de la redención operada por la “realización de un sueño utópico de retorno a Sión”. Si uno de los “levitas” afectados al servicio del templo revela lo que ocurre en la *Sancta Sactorum*, inmediatamente es excomulgado como herético y aislado de la sociedad por largo tiempo.

20 Cf. cap. 5 “De víctimas y victimarios 2...” de este libro, con referencia a los sentidos de *heredar* y *expoliar* en NUm. 33: 51-56.

21 Cf. A. Raz- Krakotzkin, *Exil et souveraineté*, op. cit., pp. 152-153.

Es el caso del técnico nuclear Mordejai Vanunu, quien fue condenado a 18 años de cárcel por haber revelado, en 1986, a la prensa internacional, aquello que no era ningún secreto: el arsenal nuclear israelí. Desde entonces, y después de cumplir su condena, es acosado por el Estado, detenido y encarcelado con frecuencia. Raz-Krakotzkin explica que la opacidad en torno a la central nuclear de Dimona denota “el estado de emergencia fundamental sobre el cual están contruidos la sociedad y el régimen israelí”. Al no tratarse de un arma destinada a utilizarse, sino solamente a disuadir, la caracteriza como “una especie de cerrojo entre la redención y la destrucción”. La intimidación entre estas dos últimas es conocida: para que la primera advenga, la segunda sólo se realizará si acelera el apocalipsis... Aquí resuena la Tesis VIII sobre el concepto de historia, de Walter Benjamin, en torno al estado de excepción como regla... Aunque se precie de ser “la única democracia de Medio Oriente”, el régimen militarista israelí se sostiene sobre el *estado de excepción* como regla cotidiana de *ambos lados del muro*. El miedo al otro domina el lenguaje de los medios, educa para la guerra y gana elecciones. Del otro lado del muro occidental del templo de Herodes se ve la cúpula dorada. Por la membrana del huevo de la serpiente trasparece el apocalipsis anhelando la destrucción que habilite la construcción (*ibaneh*) del tercer templo.

IMAGEN 7: ...Y DESPUÉS DEL APOCALIPSIS... ¡BERESHIT!
(GÉNESIS)

“Los artificios y el candor del hombre no tienen fin” sentencia Borges a propósito del *Golem*. El *Golem* es la imagen misma de la *hybris*. Interpretación teúrgica de *Isaías 14:14*, el humano busca asemejarse (*edameh*) a Dios creando, a partir del barro (*adamah*), una figura humana (*adam*).²² La

22 Desarrollé esta interpretación en “En torno al Golem. Cavilaciones”, *Destiempos*, núm. 39, 2014, pp. 6-12.

falla está en que el creador no es capaz de dominar a su criatura. El poeta acuña la esencia de la enseñanza cabalística: el afán del saber (*technê*) es directamente proporcional a la ingenuidad (que ignora los límites de ese saber).

La carrera armamentística israelí, en sus distintos rubros (armas, vehículos, químicos, alta tecnología, construcción, etc.) está signada por el *Golem* y adquiere tintes delirantes que trascienden la faz de la tierra. La construcción de un *muro subterráneo* en torno a Gaza es sólo un ejemplo de una insaciable fantasía de dominación.²³ El subsuelo se torna a la vez botín de guerra (en el caso de la explanada de las mezquitas en Jerusalén, también de los pozos de agua), documento de propiedad del suelo (gracias a los oficios de la arqueología sionista), campo de batalla (como el muro de Gaza). Napas terrestres y superficies son el escenario de una voracidad colonial con aspiraciones *siderales*...

233

Dos días después de las elecciones leímos en los diarios que había fallado una sonda israelí en su intento por llegar a la luna. El primer ministro Benjamin Netanyahu prometió que en tres años otra nave “entera” alunizará.²⁴ Sideral fue asimismo el tamaño de las pretensiones: el nombre de la sonda era, ni más ni menos... *Bereshit*.²⁵ Bajo el lema *small country, big dreams*, los lunáticos sueños colonialistas rompieron la barrera del sonido dejando oír lo inaudito. A lomo del relato cosmogónico fundamental de la Biblia hebrea, la teología política colonialista —inconforme con haber desfigurado durante más de un siglo toda imagen y semejanza— tiró a matar a Dios.

23 En 2017 se empezó a construir un onerosísimo muro de 6 m. de alto, “decenas” de metros de profundidad (cuya medida exacta se ignora por “cuestiones de seguridad”). Cf. https://www.mako.co.il/news-military/2019_Q3/Article-daaa3414D757D61027.htm.

24 Cf. https://www.youtube.com/watch?v=CxsK7-1pK_4.

25 Cf. https://www.clarin.com/sociedad/fallo-intento-israel-llegar-luna_0_wyBQbxTTO.html.

Siete años después, sigue llorando la Biblia... ahora lo hace, también, en un hangar.

Renuevo mi voto de obsolescencia para este libro evocando, en una plegaria muy particular, fragmentos del *Salmo 84*.

Afirmo el anhelo cantando *al Dios vivo* (84:3), que no al que mataron con la sonda espacial. Aquel que, por su rechazo (de la banalidad) del mal, es capaz de bendecir *el valle "de lágrimas"* (84:7)²⁶ volviéndolo *manantial* para que beban aquellos *íntegros* (84:12), los desobedientes, los que se sobreponen al instinto de rebaño: los objetores de conciencia que hoy evitan *las moradas de la maldad* (84:11).

26 Literalmente "Baja" no se sostiene como "lágrimas" (es un valle seco que se volverá manantial), sin embargo, el error de traducción (entendible) es tan bello y se adecua tanto al llanto de la Biblia junto al *dron*, que potencia la veracidad de la lectura y por esa razón nos permitiremos replicarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHCAR, Gilbert, *Los árabes y el Holocausto, La guerra de narrativas árabe-israelí*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2016.
- ADWAN, Sami, Bar-On Dan *et al.*, *Historia del otro. Israel y Palestina, un conflicto, dos miradas*, editado por Oxfam Intermón, PRIME (Peace Research Institute in the Middle East), Barcelona, 2004.
- AL-GHUBARI, Umar “How Israel erases Arabic from the public landscape”, <<https://zochrot.org/en/article/56366>>.
- AMARA, Ahmad, Ismael Abu-Saad Y Oren Yiftachel (eds), *Indigenous (In)justice. Human Rights Law and Bedouin Arabs in the Naqab/Negev*, Human Rights Program at Harvard Law School, Cambridge, 2012.
- ANIDJAR, Gil, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford University Press, Stanford, California, 2008.
- _____, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*. Stanford University Press, Stanford, 2003.
- ARENDET, Hannah, *Écrits juifs*, Fayard, Paris, 2011.
- ASLANOV, Cyril, *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*, Lilmod, Buenos Aires, 2011.
- BALIBAR, Etienne *et al.*, *Antisemitismo. El intolerable chantaje. Israel-Palestina: ¿una cuestión francesa?*, Canaán, Buenos Aires, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- BENVENISTE, Émile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969.
- BENJAMIN, Walter, «Para una crítica de la violencia», en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999.
- BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

- BHABHA, H., Mitchell, W.J.T. (comps.), *Edward Said. Continuando la conversación*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- BIALIK H. N. y Ravnitzky, Y. Ch., *Sefer Haagadá*, Dvir, Tel Aviv, 2000.
- BRIEGER, Pedro, *El conflicto palestino-israelí. 100 preguntas y respuestas*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.
- BUBER, Martin, *Una tierra para dos pueblos, Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Sígueme-UNAM, Salamanca, 2009.
- _____, *Une nouvelle traduction de la Bible*, Bayard, Paris, 2004.
- _____, *Darqó shel Mikrá*, Mosad Bialik, Jerusalén, 1997.
- _____, "La voie sainte. Parole adressée aux juifs et aux nations", en *Judaïsme*, Verdier, 2004.
- 236 BURG, Abraham, *Victory over Hitler* (en hebreo *Lenatzzej et Hitler*), Yediot Ahronot y Hemed Books, Tel Aviv, 2007.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- CHACHAM, Ronit, *Rompres les rangs. Être Refuznik dans l'armée israélienne*, Fayard, Paris, 2003.
- CHAMAYOU, Grégoire, *Teoría del dron*, NED-Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016.
- CHOMSKY, Noam y Pappé, Ilán, *Gaza in Crisis. Reflections on Israel's War against the Palestinians*, Penguin Books, London, 2011.
- COLODENCO, Daniel, *Génesis: el origen de las diferencias*. Lilmod, Buenos Aires, 2006.
- CRÉPON, Marc, "La herencia de las lenguas", *Acta Poetica* 31-1, IIFL, UNAM, 2011, pp. 9-30.
- _____, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006.
- _____, *Le malin génie des langues*, Vrin, Paris, 2000.
- DARWISH, Mahmud, *Poesía*, <<http://www.poesiarabe.com>>.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- _____, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2015.
- DERRIDA, Jacques, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.
- _____, *El monolingüismo del otro*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

- _____, *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, De La Flor, Buenos Aires, 2003.
- _____, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- DERRIDA, J., y J. Habermas, *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004.
- ELDAR, Akiva y Zertal, Idith, *Adonei Haaretz. Hamitnjalim umedinat Israel 1967-2004*, Kinneret, Zmora-Bitan, Dvir Publishing House, Or Yehuda, 2004.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- FINKELSTEIN, Israel y Neil-Asher Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, Madrid, 2003.
- FRAZER, Sir James George, *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México, 2005.
- GIRARD, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- _____, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- _____, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- GONZÁLEZ, Daniel H., “Escuela de traductores de Toledo”, en *Infodiversidad 011*, Soc. de Investigaciones Bibliotecológicas, Buenos Aires, 2007, pp. 77-88.
- GRINBERG, Lev, *Política y violencia en Israel/Palestina*, Prometeo-UNTREF, Buenos Aires, 2011.
- _____, “Sin palabra. En busca de un lenguaje para resistir ‘la Cosa Sin Nombre’ israelí”, *Nombres*, núm. 23, Córdoba, Argentina, noviembre de 2009, pp. 171-191.
- _____, “A historical slip of the tongue, or what can the Arab-Jewish transportation strike teach us about the Israeli-Palestinian conflict?”, *International Journal of Middle East Studies*, The Graduate Center of CUNY, Nueva York, núm. 35, año 2003, pp. 371-391.
- HELLER-ROAZEN, Daniel, *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*, Katz, Buenos Aires, 2008.

- ILICH, Iván y David Cayley, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ival Ilich as told to David Cayley*, Canada Council for the Arts, Toronto, 2005.
- KIERKEGAARD, Sören, *Temor y temblor*, Ramón Llaca y Cía., México, 1996.
- KRAUS, Karl, *En esta gran época. De cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2009.
- KOVACSICS, Adam, *Guerra y lenguaje*, Acantilado, Barcelona, 2007.
- LEIBOWITZ, Yeshahayahu, *Comentarios sobre el Pentateuco* (en hebreo), Academón, Jerusalén, 1988.
- _____, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, Taurus, México, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel, *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Bernard Grasset/IMEC, Paris, 2009.
- _____, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LUJÁN, Enric, *Drones. Sombras de la guerra contra el terror*, Virus, Barcelona, 2015.
- MAGRIS, Claudio, *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, EUNSA, Pamplona, 2003.
- MASALHA, Nur, *Expulsión de los palestinos. El concepto de "transferencia" en el pensamiento político sionista (1882-1948)*, Canaán, Buenos Aires, 2008.
- MESCHONNIC, Henri, *La rime et la vie*, Verdier, Paris, 1989.
- _____, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Bayard, Paris, 2004.
- MOSÈS, Stéphane, *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid, 1997.
- MONAGHAN, Lisa y Careccia, Grazia, *The Annexation Wall and its Associated Regime*, Al Haq, Ramallah, 2012.
- NANCY, Jean-Luc, *El peso de un pensamiento*, Ellago, Castellón España, 2007.
- NUSSBAUM, Marta, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- OLENDER, Maurice, *Las lenguas del Paraíso*, FCE, Buenos Aires, 2005.

- PAPPÉ, Ilán, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008.
- _____, *Los demonios de la Nakba*, Canaán, Buenos Aires, 2009.
- PELED-Elhanan, Nurit, *Palestina en los textos escolares de Israel. Ideología y propaganda en la educación*, Canaán, Buenos Aires, 2016.
- QUMSIYEH, Mazin A., *Compartir la tierra de Canaán. Derechos humanos y el conflicto israelí-palestino*, Canaán y Pluto Press, Buenos Aires, 2007.
- RABINOVICH, Silvana, "El fénix en el gallinero (o la Nakba palestina y las fantasías de la Realpolitik)", *Revista Memoria*, núm. 266, año 2018-2.
- _____, "En torno al Golem. Cavilaciones", *Destiempos*, núm. 39, 2014, pp. 6-12. 239
- _____, *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018.
- _____, "La guerra preventiva nuestra de cada día" en *Políticas de la corporalidad*, Maya Aguiluz y Pablo Lazo (eds.), CEIICH-UNAM-UIA, México, 2010.
- _____, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005.
- _____, "Una cavilación en el valle de los huesos secos", *La Voz de la Tribu*, núm. 10, pp. 17-22.
- _____ (ed.), *Retornos del Discurso del "Indio" (para Mahmud Darwish)*, UNAM-Apofis, México, 2017.
- RABKIN, Yacov, *Contra el Estado de Israel. Historia de la oposición judía al sionismo*. Martínez Roca-Planeta, Buenos Aires, 2008.
- RAZ-Krakotzkin, Amnon, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, La Fabrique, Paris, 2007.
- _____, "Jewish Memory between Exile and History", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 97, núm. 4 (2007), pp. 530-543.
- ROSENSTOCK-Huessy, Eugen, *The Origin of Speech*, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981.
- ROSENZWEIG, Franz, "El judío en el Estado", en *Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*, Vrin, Paris, 2003, pp. 117-119.

- _____, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- SAID, Edward, *La pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian*, Siglo XXI, México, 2005.
- _____, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2004.
- _____, "Zionism from the Standpoint of Its Victims", en Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp 15-38.
- SAID, Edward et al., *La Biblia leída con los ojos de los cananeos*, Saad Chedid, y Nur Masalha (eds.), Canaán, Buenos Aires, 2011.
- SANBAR, Elias, *Dictionnaire amoureux de la Palestine*, Plon, Paris, 2010.
- SAND, Shlomo, *Comment le peuple Juif fut inventé* Fayard, Paris, 2008.
- 240 _____, *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria*, Akal, Madrid, 2013.
- SCHOLEM, Gershom, "Declaración de fe a nuestra lengua" (en hebreo "Hatzharat emunim lasafa shelanu"), *Dvarim bego*, 'Am 'Oved, Tel Aviv, 1989 pp. 59-60.
- SEGUEV, Tom, *Le septième million*, Liana Levy, Paris, 1993.
- SHOHAT, Ella, "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", en Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. 39-67.
- VIDAL-Naquet, Pierre, *Los judíos, la memoria y el presente*, FCE, México, 1996.
- VON RAD, Gerhard, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1996.
- WEIZMAN, Eyal, *A través de los muros. Cómo el ejército israelí se apropió de la teoría crítica posmoderna y reinventó la guerra urbana*, Errata Naturae, Madrid, 2012.
- YEHOASHUA, A. B., "Mr. Mani and the Akedah: A Critical Essay", *Judaism*, vol. 50, núm. 1, pp. 61-65.
- YZHAR, S., *Hirbet Hiza. Un pueblo árabe*, Minúscula, Barcelona, 2009.
- ZERTAL, Idith, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, Del Nuevo Extremo, Madrid, 2010.

CONSULTA

Biblia hebrea.

“Tratado de Principios”, en el *Sidur lejol yemot hashanah. Ritual de Oraciones*, Consejo Mundial de Sinagogas y Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, 2003.

FILMOGRAFÍA DOCUMENTAL

Alatar, Mohammed, *The Iron Wall*, Palestina, 2006.

Aviv, Nurith, *D'une langue à l'autre (Misafá lesafá)*, Swan Productions – ZDF/ARTE – Transfax Films – Noga-Channel 8 – Dérives, 2004.

241

Cannito, Francesco y Luca Cusani, *Shooting Muhammad*, Italia 2009.

Feldman, Yotam, *The Lab*, Israel, 2013.

Khleifi, M. y E. Sivan, *Ruta 181*, Francia-Bélgica-Alemania, 2003.

Mograbi, Avi, *Avenge but one of my two eyes*, Israel, 2005.

Robin, Marie Monique, *Nuestro veneno cotidiano*, Francia, 2011.

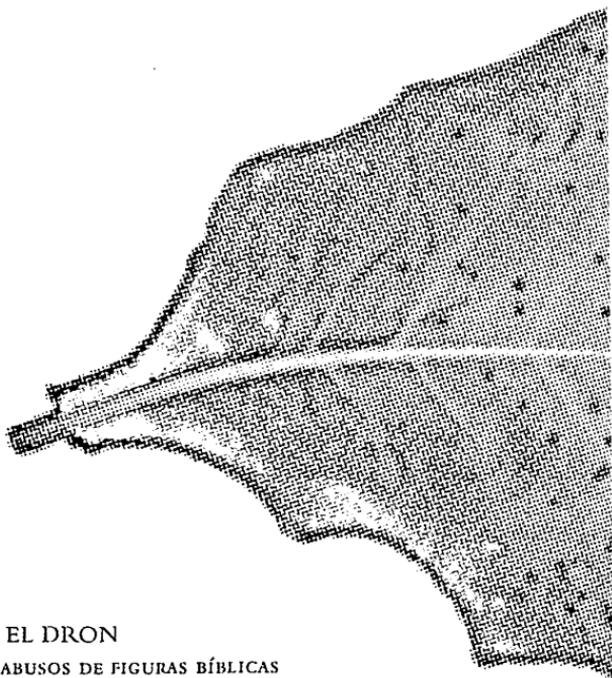
Sivan, Eyal, *Jaffa, la mecánica de la naranja*, Bélgica-Francia-Alemania-Israel, 2009.

_____, *Yeshayahu Leibowitz (Itgaber, he will overcome e Izkor, slaves of memory)*, 3 DVDS, Israel-Francia, 1991-1993.



Índice

- 9 PRESENTACIÓN, TIERRA Y LENGUA
Rubén Chababo
- 13 PRÓLOGO
Enrique Dussel
- 19 PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN, LA BIBLIA
Y EL DRON... 7 AÑOS DESPUÉS
- 21 UN ANHELO DIFERENTE
(VOTO DE OBSOLESCENCIA, 2012)
- 24 NOTA PRELIMINAR: EXPLICACIÓN METODOLÓGICA
- 30 INTRODUCCIÓN
- 49 I: La lengua: reservorio de complicidades
- 73 II: Fraternidades peligrosas: Isaac e Ismael, Jacob
y Esaú, José y sus hermanos
- 99 III: Suicidarse con el enemigo: La sombra de Sansón
- 119 IV: De víctimas y victimarios 1: Biblia y *Shoá*
- 141 V: De víctimas y victimarios 2: Amalec, los cananeos
y la Nakba
- 163 APÉNDICE
Omnipotente-impotente: el exiliado como amenaza
(Instantáneas bíblicas)
- 183 VI: Organizando el pesimismo
- 215 EPÍLOGO (2019)
Arendt con Illich: *Corruptio optimi quae est pessima*
- 235 BIBLIOGRAFÍA



LA BIBLIA Y EL DRON

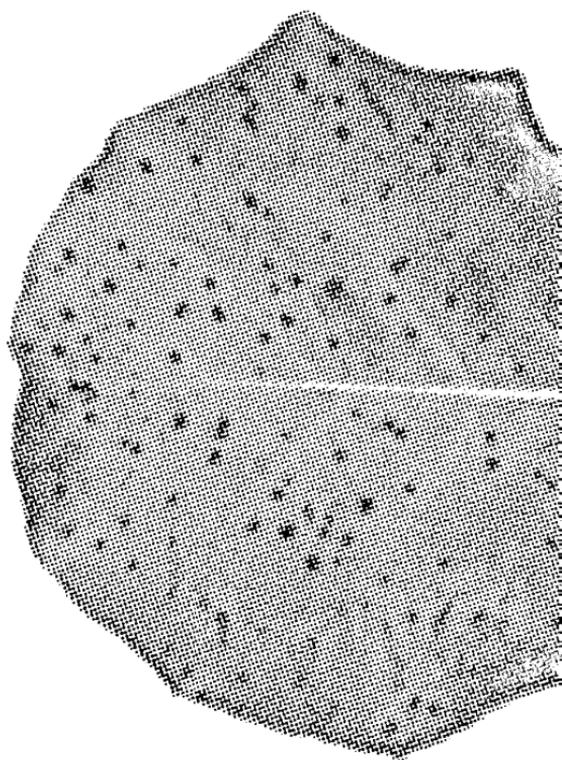
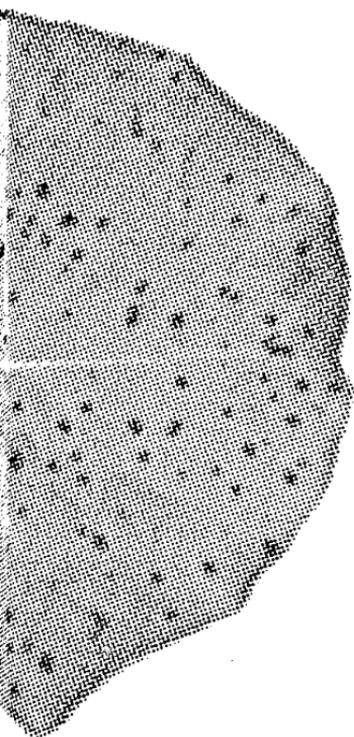
SOBRE USOS Y ABUSOS DE FIGURAS BÍBLICAS
EN EL DISCURSO POLÍTICO DE ISRAEL

Se terminó de imprimir en noviembre de 2021
en Offset Rebosán, en Acueducto 115, San
Lorenzo Huipulco, Tlalpan, Ciudad de México.

Se emplearon las fuentes Bembo (Stanley
Morison, 1929, basado en el trazo de Francesco
Griffo, 1496) y Gill Sans (Eric Gill, 1928).

Abtrünnig erst bin ich treu, poetizó Paul Celan
en su *Elogio de la distancia*: solamente soy fiel
a la apostasía (o primero traicionando soy fiel).

He aquí la descripción cabal del gesto de los
profetas bíblicos: tomar distancia por amor,
con dolor exento de odio. Léanse las palabras
del poeta como el primer surco, el que marca
cada línea de las páginas de este libro:
abrazando la fidelidad en las antípodas de
la complicidad. El tiraje fue de 1,000 ejemplares.



En *La Biblia y el dron*, Silvana Rabinovich rinde testimonio de amor a la Biblia y la lengua hebrea para alertar sobre las maneras en que este legado está siendo hoy usado para justificar la nakba, el exilio y el despojo hacia los palestinos. El libro es también una invitación a desobedecer el mandato de muerte construido por la teología política colonialista del Estado de Israel. Frente al odio y el miedo, la autora invita a recuperar la promesa de vida inscrita en el texto sagrado, lo cual sólo será posible en un encuentro con el otro que privilegie la vulnerabilidad como potencia creadora.

Bienvenido sea el lector que se anime a adentrarse en los usos y abusos de la Biblia para la guerra a fin de que ayude a transformarla, de letra que mata, en palabra-promesa de vida y paz.

www.heredadpalabras.com



9786079868277



PALABRAS PARA CAMINAR LA TIERRA